

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ
Pracoviště oboru Německá a francouzská filozofie

Bc. Kryštof Krejča

Myšlení a básnění u Martina Heideggera

Diplomová práce

Praha 2017

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ
Pracoviště oboru Německá a francouzská filozofie

Bc. Kryštof Krejča

Myšlení a básnění u Martina Heideggera

Diplomová práce

Vedoucí práce: doc. PhDr. Ladislav Benyovszky, CSc.
Obor: Německá a francouzská filozofie

Praha 2017

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Není-li uvedeno jinak, jedná se o vlastní překlady. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 28. června 2017

Kryštof Krejča

*Věnováno památce těch, kteří svou svědomitou prací toliko bez vlastních nároků na záslužnost připravují
budoucí cestu...*

Norbert von Hellingrath

† 1916

Ernst Nolte

† 2016

*Zajde majetek, / zemřou přátelé, / ty sám zemřeš. / Jen tobo pověst / potrvá věčně, / kdo si ji zažítva
zasloužil.*

Obsah

Abstrakt	5
Úvod	6
I. Vztah myslitelova života a díla	
a) Cesty myšlení a myšlení jako cesta	6
b) Krajina dílny a dílna v krajině	10
II. Tři rysy významu otázky „<i>Co je ted?</i>“ pro pochopení Heideggerova promýšlení současné epochy	
a) Historické jako fenomén	17
b) Schellingovo „ztroskotání“	22
c) Setkání s Hölderlinem	32
III. Co na nás skrze Heideggerovo dílo naléhá jakožto odpověď na otázku „<i>Co je ted?</i>“	
a) Situace světové války v myšlenkovém milieu, na něž Heidegger reaguje	40
b) Světová válka a svět dneška	44
c) Soupatřičný vztah myšlení a básnění jakožto příprava odpovědi na otázku „ <i>Co je ted?</i> “	46
d) Soupatřičnost myšlení a básnění z hlediska myslitelova výkladu	56
Závěr	58
Bibliografie	60

Abstrakt

Die vorliegende Arbeit versucht, das Problem der ursprünglichen Zusammengehörigkeit des Denkens und Dichtens vorzustellen, wofür ist vor allem der Weg des Denkens Martin Heideggers wesentlich und führend. Zuerst wird der Vergleich des Werkes mit dem Weg und der Landschaft thematisiert, während das Denken zum Handwerk verglichen wird. Die radikale Rolle, die die Frage „Was ist jetzt?“ in diesem Text im Rahmen der ganzen Epoche der Vollendung der abendländischen Metaphysik entfaltet. Diese Vollendung hängt mit der Problematik des Willens zur Macht Friedrich Nietzsches und mit dem Zeitalter des Weltkrieges zusammen. Mit dieser Frage handelt es sich um die philosophische Erläuterung der Seinsgeschichtlichen Stellung von Heute. Keine echt wesentliche denkerische Fortsetzung des metaphysischen Denkens ist in dieser Situation mehr möglich. Gibt es doch irgendeinen Ausgangsort? Die Dringlichkeit des Fragens danach, „was jetzt ist“, nötigt den Denker zwischen 30er- und 40er-Jahren zur denkerischen „Auseinandersetzung“ mit der Dichtung Friedrich Hölderlins. Solch eine Auseinandersetzung bereitet erst den Weg für das wesentliche denkerische Bewältigen und das kommende Überwinden dieser Vollendung des „ersten Anfangs“ und die Möglichkeit der Bereitschaft für die Ankunft des Neuen. Die heideggerschen Auslegungen Hölderlins, Georges, Rilkes und Trakls seien der Wink des Denkens in die Zukunft! Dies soll den festen Hauptgrund für das sog. andere Denken und für einen neuen Anfang darstellen.

Klíčová slova

Cesta, krajina, řemeslo, domov, dějiny, metafyzika, technověda, světová válka, soupatřičnost, myšlení, básnění, budoucnost, svéráz, zakořeněnost, půda.

Der Weg, die Landschaft, das Handwerk, die Heimat, die Geschichte, die Metaphysik, technische Wissenschaft, der Weltkrieg, die Zusammengehörigkeit, das Denken, das Dichten, die Zukunft, die Eigenart, die Bodenständigkeit, der Grund.

Úvod

Tématem práce má být zvažování podnětů, které motivovaly Martina Heideggera k průzkumu básnické řeči jako zdroje, jenž by dovolil zjednat přístup na cesty vedoucí k potenciální nově založené podobě myšlení. Heideggera k tomuto směřování přivádí postupné promýšlení soudobé situace člověka a světa v završení západní metafyziky v epoše světové války a technovědecké planetární civilizace, k němuž přistupuje ve výkladech nietzscheovství. Impulsem k této myšlenkové pouti je samotný způsob, jímž Heidegger pracuje, jeho chápání myslitelství jako řemesla a díla jako cesty, jeho položení otázky „Co je teď?“ a jeho přesvědčení o důležitosti podnětů z básnictví Friedricha Hölderlina. Myšlenky vzájemného vztahu či soupatřičnosti básnictví a myšlení mají tak být představeny nikoliv jako pouhá okolnost, ale jakožto nutný a zásadní krok v rámci Heideggerova životního díla.

I. Vztah myslitelova života a díla

a) Cesty myšlení a myšlení jako cesta

Martin Heidegger, myslitel, o kterého nám následujícím textu jediné jde, chápal myšlení, zejména pak své vlastní, jak u něho ostatně, zvláště čteně však v takzvané pozdních spisech, nejednou čteme, jako velice pozvolný, trpělivý a rozvážný pohyb na křivolaké namáhavé *cestě*. Pohyb, během kterého člověk na pokraji zabloudění (ba dokonce úplného zbloudění) namáhavě a krok za krokem postupně věc, o kterou jeho přemýšlení zrovna jde, sám prošlapáváním *zakouší*, aniž by byl vlastně vůbec s to předložit v celistvosti tento pohyb v podobě nějakého souhrnného intelektuálního preparátu pro určité systémové: „má se to v této věci zhruba takto“, ba dokonce ještě plebejstější „je to tak a tak“. Takovéto zakoušení však není místem azylu pro *cosi* jako filosofovo alibi, nemá být žádnou výmluvou, pouhou alternativou pro myšlení, jež nenalézá svůj cíl, které si myslí ačkoli se domnívá, že jej nalézá, ale nepostupuje ani zdaleka ke kořenům a do hloubky; myšlení tak či onak nepořádné, neuspořádané, nedokonalé či nemístné, jak se s tím setkáváme (možná až přespříliš často) u

významných a slavných osobností filosofie druhé poloviny 20. století, na Heideggera zhusta (nejčastěji však kriticky) reagující.

A poněvadž je zde Heideggerova chůze po pěšinách a odpočinek na mýtinách horského lesa pouze přirovnáním, nelze ztratit ze zřetele to, co je v jeho profesorském díle snad nejvíce patrné: totiž naprosto svědomitou poctivost a řemeslnou, a ke své řemeslnosti se hlásící, preciznost každého „kroku“, ušlého po ve skutečnosti bludné pěšině západní metafyziky, prošlapávané v pravdě titánsky již půl třetího tisíciletí. Heideggera toto bloudění přivádí – jak uvidíme – až k samému jejímu konci, k nepřekročitelné propasti, jejíž hloubku nelze dohlédnout. Úzkostlivě při tom *váží každé slovo*, stále ovšem nespokojen s dosavadními výsledky.

Při takové myslitelské práci se vlastně jedná o pasivně přijímané setkání (anebo ovšem i nesetkání) s nějakým hledaným smyslem, které je pro myšlení sice bezesporu dosažením cíle doslova par excellence, avšak nikdy nebude dospěním k jakési pomyslné pásce na konci takto chápané cesty. Tím by mohla být prakticky vzato jediná smrt; ačkoliv u myslitelů, které dnes v epoše, jež v rámci filosoficko-metafyzického promýšlení již doslova nic nenabízí, čeká snad – navzdory přibývajícím obstrukcím současného aparátu – *jednou* bohatý druhý život, může být použití slova smrt vlastně pochybné. Vše, co si Heidegger koneckonců pro přemnohá díla svého života, která nazývá ve slovní hříčce cestami (*Werke – Wege*), nárokuje, je poukázání na skutečnost, že cesta končí bezednou propastí. Je to apel pro nevyhnutelně nutnou, z těchto východisek vyplývající snahu evropského člověka (v žádném případě jakékoli jeho náhrady) jít, a tedy myslet – *arciže jinak*, nicméně kupředu a dál. A je to především *pedagogický* pokyn k vlastnímu myšlení, přičemž Heidegger chápe i své sebrané spisy *se vším všudy*, jmenovitě se „selhavší“ fundamentální ontologií *Bytí a času*, koneckonců jen jako zabloudění na pěšině, které je mu právě tím nejlepším ponaučením, a vnímá je jako nutný předpoklad pro nadcházející východiska.

Nejilustrativnější pro přiblížení zmíněné alegorie cesty budiž Heideggerovo osvětlení souhrnného názvu *Lesní pěšiny (Holzwege)* pro výbor přednášek o konkrétních aspektech myšlení Anaximandra, Hegela a Nietzscheho, jakož i tří dalších z autorových vůbec nejzásadnějších přednášek: „*Holz* (tj. dosl. „dřevo“) *zní starší jméno pro les (Wald). V lese jsou cesty (Wege), jež nejčastěji končí náhle zarostlé v neschůdnu. Nazývají se lesní pěšiny. Každá běží odděleně, avšak tímtež lesem. Často se zdá, jako by byly jedna jako druhá. Ale to je jen pouhé zdání. Dřevorubec a hajný*

znají ty cesty. Vědí, co znamená být na lesní cestě (auf einem Holzweg zu sein).“¹ Tento dodnes poměrně obvyklý obrat *být na lesní cestě* přitom v němčině znamená totéž co plést se, mýlit se.

Znovu je však třeba zdůraznit, že v heideggerovském pojetí je důležité pěšinami procházet, nikoliv dobrat se uspokojivého konce. Opět si předvést, co našemu zamyšlení při 20. výročí básnickovy smrti říká poesie R. M. Rilkeho v kontrastu s odkazem veršů F. Hölderlina; co vlastně pro nás dnes znamená Nietzscheho výrok o smrti Boha; a připomenout si, třeba právě v epoše zuřící světové války, vítěznou dobovačnou cestu novověké filosofie na příkladu Hegelovy tehdy ještě *Vědy o zkušenosti vědomí* (kterou navíc, pokud dnes člověk předkládá českému čtenáři tuto pout' metafyziky – již znovu prošlapával ve své době Hegel a po něm ji znovu prošlapává *této světové hodině* Heidegger –, opět sahá k překladu Jana Patočky), a zase se tak na této pěšině musí i s jejich putováním neustále stýkat a potýkat. Jednou již výrazně projevené totiž nelze jen tak odložit stranou, má-li být vyhověno nároku na nepřetržitost západního filosofického úsilí.

Poněvadž se zde snažíme mít na zřeteli bytostnou snahu podržet vždy jako součást svého myšlení i dějinnost, nelze nezmínit ještě jednu z polozapomenutých historických peripetií, nesoucí však v naléhavé podobě punc osudovosti. Heidegger „znovu prošlapává svoji lesní cestu“ pojednáváje o nároku *filosofie jakožto vědy* u Hegela: „Hegel ve všech následujících odstavcích již neužívá slovo filosofie. Mluví o vědě. Neboť novověká filosofie mezitím dospěla k završení své podstaty (Wesen) tím, že pevnou zem, na kterou kdysi vstoupila, si již naprosto podmanila. Ta zem je sebejistota představování s ohledem na ně samé a na jím představované. Zcela si zemi podmanit znamená: poznat (Wissen) sebejistotu sebevědomí v její ničím již nepodmínečné podstatě a setrvávat (sein) v tomto poznání jakožto ve vědění vůbec. Filosofie je nyní bezpodmínečným věděním v rámci vědění sebejistoty. Filosofie se tedy naplno zabydlela ve vědění jako takovém. Kompletní podstata filosofie je zaopatřena bezpodmínečným sebe-věděním vědění (tj. věděním vědění o sobě samém). Filosofie je vědou s velkým V. (Die Philosophie ist die Wissenschaft).“² Ačkoli to může působit v kontextu předchozích úvah poněkud marginálně, pokusme se na chvíli zapomenout na hloubku filosofického výkladu *Fenomenologie ducha*, odehrávajícího se v plamenech anglo-amerických náletů roku třiadvacátého, a zaměříme se na metaforu lesní cesty a s ní související okolnosti.

Uvažme: filosofie, jejímž protagonistou je subjekt jistý si svým sebevědomím, jako by vystupovala z korábu na neprobádané pobřeží, které si postupně naprosto podmaní ve snaze o universalistní zaopatřitelnost. Vskutku patřičná filosofie *novověku*. Co se děje s věděním, které

¹ GA 05, předtext v úvodu svazku.

² GA 05, s. 132.

se zaopatřuje završující se metafyzikou, probíhá i geograficky, totiž v zaopatřování završujících se kupeckých obchodních vztahů, které poznaly Zemi jakožto kouli, moře jakožto cestu a obchodní výměnu jakožto akceleraci akumulace financí pro zajištění jejich zhodnocování. Na přelomu 15. a 16. století a v dalších letech dochází – v zenitu dějin Pyrenejského poloostrova – k vynucenému přesunu desítek tisíc lidí, často zevrubně obeznámených s průběhem obchodních a finančních transakcí, ze Španělska a Portugalska do Nizozemí. S nimi přichází i dvojí zásadní poznatek, z něhož vyplývá poměrně logický závěr v podobě historického úkolu. Na jedné straně jde o zjištění, že růst bohatství nelze zakládat prostým hromaděním cenného kovu ze „Západní Indie“, poněvadž se tím znehodnocuje a podléhá inflaci, a že mnohem lukrativnější je tudíž udržovat oběživo v nepřetržitém, exponenciálně narůstajícím procesu obchodní výměny založené na tučně zúročených bankovních investicích, které namísto *hospodářů* vyžadují riskující dobrodruhy nepřipoutané k domovu, ale mobilizovatelné zrovna tam, kde je to právě nejvýhodnější. Druhým poznatkem je pak povědomí o portugalské cestě do „Východní Indie“: přímý námořní přístup k pohádkovým orientálním trhům!

Pro uskutečnění logického vyústění těchto poznatků by ovšem nebylo možné zmobilizovat zemi, kterou ovládají španělští či rakouští Habsburkové. Vyžaduje to malý, efektivně spravovaný a dravý středostavovský stát, založený na občanských svobodách, kterému nemusí příliš ležet na srdci osud Evropy, ale naopak to, co lze využít za mořem. Pročež trvá ještě několik dekad, než se s pomocí pokrokových myšlenek reformace, přetvářejících subjekt na tvůrce vlastního štěstí, a především v důsledku vůbec první měšťanské revoluce vzešlé z bojů proti španělské panské rekatolizaci podaří uvést nové paradigma do praxe. Od 17. století tu tak vzniká plně novověký typ státu, který již dovede plnit svou novou úlohu: uskutečnit komerční spojení Evropy a východoasijských trhů. Proč však zmiňovat tuto dějepisnou vsuvku v kontextu Heideggerových *Holzwege*? Vynořuje se totiž ještě poslední zásadní problém, kterému musí Nizozemci v uskutečňování svých snů čelit: potřebují zaplnit své mělké přístavy celými flotilami výkonných nástupkyň galeon – fluyt. Jejich země je ale v podstatě pustá pláň s naprostým nedostatkem dřeva. Je třeba dopravit tento materiál v co největším množství a kvalitě... V onom temném lese, kterého se kdysi tak obávali v Římě, je právě takového materiálu, tedy pořádných kmenů, jakož i pracovních sil, tedy pořádných chlapů k jeho dobývání, přešel. Navíc je několika toky připoután k údolí Rýna – obchodní tepně vedoucí až ke zmíněným přístavům. Nejstarší *Holzwege* jsou právě ony slepé srázné výseky lesa směrem k dávno již znovu zarostlým místům mýcení, kudy byly dobyté kmeny vlečeny k vodním cestám a postupně splavovány až k samotnému Rýnu, kde se z nich svazovaly každý rok stovky vorů o ploše několika set metrů, na které se nakládalo další zboží

od chmele až po dobytek, a vydávaly se na pomalou cestu *německým proudem všech proudů* ke světovým mořím. Kolik z oněch často zpitých vorařů pozřely víry ještě nezregulované řeky pod *Loreleyfelsen* anebo co se jim honilo hlavou, když míjeli ještě čerstvé trosky kláštera *Rupertsberg* u Bingenu, kde se kdysi rodila německá mystika, se už nedozvíme. Se splavováním se skončilo teprve na konci 19. století v důsledku rozšíření železniční sítě. Jak vhodné a nikoliv náhodné místo nabízejí takovéto lesní pěšiny pro přemýšlení nad osudem západní metafyzikou v novověku!³

b) Krajina dílny a dílna v krajině

Mezi oblíbené argumenty heideggerovských *apologetů*, zhusta dokonce ještě plytčích než jsou teze jeho někdy snad až zavilých *odpůrců*, jejichž nenávisti v posledních letech dokonce ještě přibýlo, patří vítězoslavné oslavování skutečnosti, že filosof odmítl, snad z *politických důvodů*, nabízenou *vlivnou* pozici na Humboldtově universitě v Berlíně „*spojenou s politickým úkolem*“⁴. V dopise E. Blochmannové z října 1933 myslitel píše: „*Do Berlína nejdu – poněvadž nevidím žádnou půdu (Boden) pro skutečnou práci; tam to chápou; naproti tomu můj starý plán – docentská vysoká škola – tam má mnoho vyblídek (důvěrně!). Tolik formálně a v krátkosti o mně.*“⁵ Důležitost pro náš výklad má především zdůvodnění tohoto rozhodnutí, totiž obrat: *nevidím půdu pro skutečnou práci*. Heideggerova skutečná práce totiž potřebuje *půdu*, aby z ní mohla vyrůstat. *Práce a půda*. Co to však znamená – že práce *potřebuje* půdu, dokonce *skutečná (wirkliche)* práce? Co to je za *nesmysl*? Abychom si toto východisko patřičně přiblížili, podívejme se na autorův text, v němž se podrobně rozepisuje o tomtéž, co je letmo zmíněno v právě zmíněné citaci z dopisu.

Tímto kratičkým, snad nefilosofickým, avšak mimořádně hlubokým a pro chápání Heideggera velice podnětným textem je esej o *tvorivé krajině*,⁶ v němž je mimo jiné pojednán rozdíl mezi *setrváním v provincii* (tj. v maloměstě, Freiburgu, a na venkově, ve Schwarzwaldu) a *provinciálností*. Heidegger nám zde popisuje svět své práce, či řečeno možná ještě lépe a závažněji, prostor, který ji pomáhá zakládat.

Jde pochopitelně především o *Černý les*, pohoří, ve kterém si Heidegger pořídil stavení – útočiště, v němž nehledal snad především odpočinek mezi profesorskými povinnostmi,

³ Živý obraz světa zmíněných *Waldleute* – dřevorubců a vorařů – pro další generace zachoval schwarzwaldský spisovatel a historik H. Hansjakob (1837-1916).

⁴ GA 16, s. 164.

⁵ GA 16, s. 177.

⁶ Srv. GA 13, s. 9 – 13.

ačkoli do jisté míry také (a kromě jiného i odpočinek od rodiny), nýbrž především prostředí pro svou myslitelskou práci. Dnes je to pochopitelně turistická atrakce a pozadí pro takzvaná selfička. Domek, dočteme se, se nachází na příkrém svahu, ve výšce 1 150 metrů, což bude ještě důležité vzhledem k horskému počasí s jeho nevyzpytatelností. Je maličký, krom myslitelovy „dílny“ má už jen dvě další místnosti. Důležitou roli hraje i okolí, nikoli dnešní sjezdovky pro turistický provoz, nýbrž rozlehlé usedlosti a statky pro starousedlíky, hospodářsky (tedy odlišně od dnešního ekonomického chápání) přirozeně srostlé se svým prostředím a s tvrdou prací horalů, jak jsme ji v našich pohraničních horách kdysi dávno u lidí, kteří tam odedávna patřili, také znali. Nechybí samozřejmě odvěká indoevropská souhra Země s Nebesy: „*Svahem se vzhůru táhnou horské louky a pastviny až k lesu i s jeho starými, do výše čnějícími temnými jedlemi. Nad tím vším jsou jasná nebesa, v jejichž zářícím prostoru se v širokých kružích vznášejí dva ještěři.*“⁷ Ještěři navíc s přirozeností přírodě vlastní zbavují kraj škůdců (zruší-li se mez, jako přirozený domov lasic a kánat, pole se prostě musí ošetřovat chemicky).

Takto Heidegger popisuje malebnou, poklidnou, bytostně neměnnou krajinu své práce očima ohromeného návštěvníka, který ji zkoumá (*betrachten*). Sám však, jak dále tvrdí, krajinu vlastně ani nesleduje. On ji totiž zakouší (*erfahren*), hodinu za hodinou, den za dnem, roční období za ročním obdobím – v jejich podstatné rozdílnosti: „*Těžkosti hor a tvrdost jejich kamení, rozvášňný růst jedlí, zaskvělení jednoduché nádhery kvetoucích horských luk, šum potoka širou podzimní nocí, nelítostná jednoduchost hluboce zasněžených ploch, vše co se valí, naléhá a zachvívá v každodenním pobytu tam nahoře.*“⁸ To ovšem není nic takového, jako estetický zážitek uměleckého vcítění, vyvádí nás autor z omylu, je to vlastní setrvávání pobytu v jeho práci (*wenn das eigene Dasein in seiner Arbeit steht*). Dokonce se dočítáme, že *teprve práce otevírá prostor pro horskou skutečnost a její chod zůstává ponořen do dění krajiny*. Nejlépe Heidegger toto dění zakouší, když si to vůbec ani neuvědomuje, tedy pokud je to naprosto samozřejmé. Teprve a právě prací horala, pastevce, sedláka, lesníka či dřevorubce, která do hor bytostně patří, ale právě tak i *prací myslitele*, kterou Heidegger nejednou přirovnává k *řemeslu*, se stává ta krajina *krajinou*, a teprve v takovéto krajině, ba odvážili bychom se snad i říci *skrze tuto krajinu*, je práce teprve *prací*. Krajina v tomto chápání *krajinu* nepředstavuje, je-li člověk v horách toliko návštěvníkem, který tam svou prací nepatří (ať turista, lyžař cyklista či intelektuál), hledá toliko povyražení či vzrušení. Je to pak pouze rekreační území, nikoli tvořivá krajina.

Dovolme si ještě několik slov ke stále znovu zmiňované *řemeslnosti* myšlení, když už nás k ní tento popis krajiny vyzval. Podrobněji se jí autor zabývá v úchvatné přednášce z 50. let

⁷ GA 13, s. 9.

⁸ GA 13, s. 9.

„Co znamená myslet?“ a rozebírá při tom Hölderlinovy verše z hymny *Mnemosýné* a básně *Sókratés a Alkibiadés*.⁹ Myšlení je v každém případě *řemeslem (Hand-Werk)*,¹⁰ ujišťuje nás Heidegger, a dodává: „*Toliko bytost, která mluví, tzn. myslí, může mít teprve ruku (a nikoliv spáry anebo pařáty) a manipulující provádí dílo rukou... Všecké dílo rukou spočívá v myšlení.*“¹¹ Filosofická práce, dočítáme se, nemá být „straníci se činností nějakého podivína“, naopak patří mezi práce sedláků. Následuje výčet horalských činností, k němuž Heidegger přirovnává své myšlení, ale již se neobtěžuje to se čtenářem rozebírat, proč se pokusme, rozebrat tyto metafory za něj. Evokuje obraz mladého sedláka, který sjíždí prudký zimní svah na rohatkách s nákladem dubových klád, v krajně nebezpečném sjezdu (kdyby havaroval, tunový náklad by jej mohl rozdrtit na kaši), aby si u sebe na statku klády nařezal, rozštípal a pak s nimi ženě a dětem zatopil. Jenže i myšlení potřebuje pilně nashromáždit svůj materiál (občas probrat nějaký problém s kolegou, s odkazem zanechaným již někým zesnulým, třeba řecký termín se Schadewaldtem, etymologii s některým věhlasným germanistou apod.); a aby se myšlené stalo ryzím, je také potřeba sisyfovské námahy při vlečení sáněk vzhůru, a když se nedaří, sjíždí z výsostné hůry zase dolů na svoji pevnou zem, ovšem potřebuje i dynamiku, rychlost a někdy i ten risk. Podobně chápeme i příklad s pastevcem, pohánějícím do kopce – přemýšlivým krokem – své stádo. Přemýšlivý krok: tot’ prošlapávání nějaké myslitelské pěšiny a zároveň svědomitá pozornost, aby se nezaběhlo nějaké tele, aby se myšlení nedopustilo nějaké ztráty zřetele. Nejdůležitějším je ale třetí příklad: příklad sedláka, který ve světnici pořádá nesčetné šindele pro svou střechu (a ve Schwarzwaldu šindelem nebyly pokryté jen střechy, ale často i stěny domů). Šindele bylo třeba čistit, škrábat z nich nečistoty, aby neshnily, a občas některé vyřadit a nahradit. Strašlivá práce. Nicméně přesně to, co činí Heidegger, píše-li například o dějinách myšlení. Vše, co se nám dochovalo, svědomitě očišťovat, aby to obstálo v nadcházející zimě. Autor to odbývá toliko slovy: „...*moje práce je stejné povahy.*“ Mluví o vlastním *přináležení (Zugehörigkeit)* k selství. Heidegger nechce být profesorem z města, který sestoupí mezi plebs, když se dá do hovoru se sedlákem; ba právě naopak, když se sedlákem kouří svoje dýmky, nehovoří spolu téměř vůbec. Sdílejí krajinu své práce a vědí svoje i beze slov. Slovo padne jen tu a tam: práce v lese se chýlí ke konci, kuna potrhala slepice, otelila se kráva, Oehmibauera trefil šlak, počasí se brzy bude „obracet“ (řeceno krajovým obratem: *bald umkehrt wird*). A pozor, tato spřízněnost s krajinou pramení z mnohasetleté *alamansko-švábské spjatosti s tamní půdou (zakořeněnost, Bodenständigkeit)*. Navázanosti, kterou, jak autor tvrdí, *nelze ničím nahradit*. Jenže co si s tím počít v zajetí současných mocipánů a distributorů jejich paradigmat? Dočítáme se, že autorova práce, kterou dnes tolik obdivujeme, je *nesena a provázena* světem hor

⁹ Srv. GA 8, s. 15 – 23.

¹⁰ GA 8, s. 18.

¹¹ GA 8, 18 – 19.

a jejich sedláků. „Někdy je teď práce tam nahoře na delší čas přerušena kvůli jednáním, přednáškám, rozmlouvám a zaměstnáním učitele tady dole. Ale jakmile zase přijdu tam naboru, hned během prvních hodin pobytu v chalupě se tlačí celý svět dřívějších otázek blíže, a sice docela v tomtéž rázu, v jakém jsem je zanechal. Jsem jednoduše přesazen do vlastního vzmachu (*Eigenschwingung*) práce a nejsem si jejího skrytého založení (*ihres verborgenen Gesetzes im Grunde*) vůbec vědom.“¹²

*Zná míru šindele
i suchých špalků
každý moudrý muž
a všeho dřeva,
s nímž vystačit musí
po čtvrt či po půl roku*¹³

Horská osamělost mezi sedláky, stojí zde navíc, není vůbec samotou (*Alleinsein*), ale spíše ústraním (*Einsamkeit*). Ve velkých městech je tomu právě naopak: člověk je tam tak osamělý, jako sotvakde jinde! V ústraní naproti tomu se tam octnout nemůže a nemůže se tam tudíž skrze pra-vlastní moc (*Ureigene Macht*) takovéhoho ústraní dobrat, doslova být uvolněně vržen (*loswirft*), jak nás autor napomíná, do „širé blízkosti bytostnosti všech věcí“. Toto je tedy půda, v níž koření a z níž vyrůstá myšlení Martina Heideggera:

„Teprve když za hluboké zimní noci zuřivá ^{zuřící} sněhová bouře s tlukotem svých úderů ubání ^{zvětšile letí} okolo chalupy a vše zakryje a zabalí, pak je výsostný čas filosofie. Její otázky potom musí být jednoduché a bytostné. Propracování každé myšlenky nemůže být jiné, než tvrdé a pronikavé. Námaha formulace (doslova: řečové ražby) je jako odpor hbité jedle vystavené bouři.“¹⁴ Toto je vrcholná charakteristika a těžiště celého textu. Právě myšlení se rodí v bouři, a musí tomu i odpovídat. V této charakteristice také zaznívá reminiscence Platónova výroku o tom, že *to, co je velké, ob stojí v bouři*, kterým v témže roce ukončil Heidegger svoji rektorskou řeč.¹⁵ Jinými slovy – malé neobstojí a je smeteno kamsi stranou: nebylo to dost hbité – jako zmíněná jedle, potažmo bytostné ve své jednoduchosti či dost tvrdé a pronikavé.

¹² GA 13, s. 11.

¹³ *Hávamál* 60, př. L. Heger

¹⁴ GA 13, s. 10.

¹⁵ Srv. GA 16, s. 107 – 117: *Alles Große steht im Sturm.*; Platón, Ústava, 497 d (Fr. Novotný): *Všechno velké jest zajiště nebezpečné.*

Následně se dozvídáme, jak veřejné mínění a proslulost takovouto filosofickou dřinu účinně likviduje, v čemž zaznívají autorovy později dobře známé četné útoky proti veřejnosti (*Öffentlichkeit*), která představuje „nejjistější cestu k pádu do zapomnění pod nánosy nepochopení“. Věhlas mezi „novinářstvem“ (současný akademismus je od novinářství čím dále tím obtížněji rozlišitelný) se může totiž rychle stát tím nejzavilejším nepřítelem lidského *díla*, jak to ostatně lze s hořkostí pozorovat ve zvýšené míře právě v posledních letech. Naproti tomu selská úcta je jednoduše, spolehlivě a v nezanedbatelné míře *věrná*. Heidegger popisuje příklad staré selky, která za ním chodívala pokecat (*schmatzen*) a vykládala mu, ještě po vzoru vědem indoevropského dávnověku o místních dějinách, kam paměť sahá, nadto nářečím, kterému již tehdejší vesnická mládež nerozuměla, a jehož znalost si tak tato stařena vzala s sebou do hrobu. Na smrtelné posteli nakázala příbuzným *pozdravovat pana profesora*: „*Takováto úcta platí nesrovnatelně víc, než sebešikovnější reportáž ve světovém plátku o mé údajné filosofii.*“¹⁶

Heidegger, původem z horního Švábska, jenž tedy na svahy Schwarzwaldu sám také teprve „přibyl“, posluchače dále posluchačům dále vysvětluje, jak se *patříčně* do krajiny „vžít“. Připomeňme, že text je z roku 1933. Uvádí, že se obyvatelé měst jezdí o sedláky a jejich prostý život zajímat až příliš halasně a přespříliš snaživě. Mluví o „měšťácké přívětivosti“. Působí to jako snaha *zapřít* svůj vlastní odstup od hor a jejich sedláků. Tlachání literátů národního „svéráznictví“ o folkloru a národopise, sice o výše zmíněné navázanosti k půdě, avšak bez patřičného vhledu, považuje za lživé. V případě takto povrchně založeného zájmu raději ruce pryč. Ač sám je nadšený lyžař, vyzývá v neposlední řadě právě lyžaře k ohleduplnějšímu chování. Poněvadž je možno za večer zničit víc, než jsou celá desetiletí vědeckých pouček o národě a jeho zvycích schopny prohloubit. Naopak by to chtělo, nabádá studenty, které velmi často k *patříčné* návštěvě hor vybízeli, spíše „ostýchavý ohled“. Vyzývá je, aby to nepoznávali povrchně na základě frází, ale do hloubky na základě vlastní zkušenosti.

Podívejme se, z hlediska perspektivy doposud uvedeného, na Heideggera poněkud jiným prizmatem, než jak bývá zvykem. Z jeho slov tu zaznívá hluboká úzkost. Strach o vlast a okolnosti jejího osudového hnutí, se kterým sympatizoval v nenáviděné republice (organické předzvěsti té poválečné) přinejmenším od poloviny 20. let a s nímž nadosmrtil, ba jak vidno ještě déle než čtyřicet let po ní, spojil i svůj osud vlastní a osud svého díla. Nejde snad o starost z nějakého posunu *až do krajnosti*, naopak: společnost se před jeho očima začíná pozvolna opět *normalizovat*. A začíná být dosaženo *tuze málo*. Revoluční entusiasmus už valem vyprchává, na posty přicházejí konjunkturalisté. *Dny se krátí, musíme posílit svou odvahu* (v

¹⁶ GA 13, s. 11 - 12.

mnohem širším smyslu: *Mut*), apeluje na studenty mezi pochodněmi na universitním stadionu při oslavě letního slunovratu (tedy v nijak neskryvané snaze navrátit se k ryze indoevropskému prapůvodu a přiblížit se evropským počátkům kamsi do pohanského dávnověku před nešvar řeckého universalismus a opovrhované křesťanství), a dodává slova, jež říkají opravdu mnoho: „*Obni! Řekni nám: ve svém boji nesmíte být zaslepení, nýbrž musíte zůstat projasnění ve svých činech.*“¹⁷ Zodpovědnost a snad všechny vnitřní hlasy mu říkají, ať *ten Berlín* vezme, ať se stane tím, kdo bude spoluurčovat vzdělávání a filosofování. Sám je zjevně na pokraji odhodlání k odvaze pokusit se o to. Možná pozvolna dospívá až k tomu poslednímu ano. A do toho navíc přichází urgence. Heidegger přetěžko volí mezi *zodpovědností k dnešku* a *zodpovědností k práci svého díla*, vznikajícího nutně v *tvorivé krajině*. Volí mezi *faustovstvím* věhlasného autora *Bytí a času*, který určuje svůj svět, a – *svým vlastním myšlením* (v hlubokosti, kterou jsme právě zmínili). A v takovéto chvíli je tou příslovečnou poslední kapkou zase právě ta provinční *tvorivá krajina*, která promlouvá za něj: „*Nedávno jsem obdržel druhou výzvu z Berlínské university. Při té příležitosti jsem se znovu uchýlil z města do chalupy. Slyším, co říkají hory, lesy a statky. Tak jsem šel ke svému příteli, 75 letému sedlákově. Četl povolání Berlínčana v novinách. Co řekne? Upře pomalu bezpečný pohled svých jasných očí do těch mých, ústa pevně zavřená, položí mi svou věrně-rozvážlivou ruku na rameno a zatřese stěží postřehnutelně hlavou. To si přeje vyslovit: neúprosné ne!*“¹⁸ Chtělo by se říci, že možná právě to gesto neznámého sedláka rozhodlo o díle myslitele, které samo se poctivostí své svědomité práce stalo doslova masou zhmotnění té nejhlubší zodpovědnosti za onen o mnoho delší, epochální *dnešek*; dílem, jehož studium vyzařuje ještě do daleké budoucnosti zodpovědnost za otázku: „*Co je teď?*“ Heidegger tak zůstal věrný svému dílu, a hovořit v takto vznešené souvislosti o jakýchsi domnělých politických důvodech nám připadá vskutku nedůstojné. K tak prostoduchým řečem se raději nesnižujeme. Bádenskému ministru kultury a školství O. Wackerovi, který mimochodem promoval roku 1927 ve Freiburgu, kde studoval i filosofii, píše velice formálně, že se rozhodl zůstat na freiburgské universitě; a lakonicky dodává, že je nadále ochoten ministerstvu v Berlíně poskytovat rady stran *úplnosti a rozhodnosti zavádění nového typu školství*.¹⁹ Formálnost písemnosti je podtržena „německým pozdravem“.

O mnohých z těchto výše jen nahrubo zmíněných Heideggerova díla – zkušenost skrze opětovné prošlapávání, zakořeněnost přemýšlení v řemeslnosti, zvláštní sepětí s krajinou a snaha zaslechnout, co nám dávná promluva říká i dnes – se zde bude ještě později rozsáhleji hovořit ve vztahu přemýšlejícího člověka k promluvě básníka, s nímž se setkává v jeho konkrétním díle: tedy o vlastním smyslu oné dvoudomé a navzájem se střetající látky, o níž jde

¹⁷ GA 16, s. 131.

¹⁸ GA 13, s. 12 – 13.

¹⁹ GA 16, s. 173.

v tomto textu především. Nespočívá snad určitá ucelenost Heideggerova životního díla právě v takovýchto motivech? Již nyní je ovšem třeba tato fakta zmínit, jestliže se pokoušíme letmo a ve vsí prostotě zachytit Heideggerův poměr k tomu, co snad poněkud přepjatě, avšak zároveň i zjednodušujícím způsobem, nazýváme někdy *dneškem*, nebo dokonce *současností*. Tedy *tím, co je teď*. Otázka po tom, co je teď – *Was ist jetzt?* – je jedním z ústředních momentů Heideggerova uvažování, jak ho zde v nutně stručném rozsahu chceme především vnímat – totiž pokud možno celistvosti autorova života.²⁰ Proto je zde třeba, jakkoliv je to v daném rozpětí nutně snad až přespříliš ambiciózní, krátce se pokusit zauvažovat o jisté vnitřní ucelenosti jeho převelice rozsáhlého díla, které je nyní – plně čtyři dekády od autorovy smrti – již téměř kompletně vydáno a dlouhou dobu již podrobováno nutnému a tu a tam i přínosnému procesu výzkumného třídění do jednotlivých období s přihlédnutím k obsahu a filosofických přístupů.

Čtenáře až příliš přivyklé takovému přístupu může v případě myslitele, který, vnitřně neuspokojen svou fundamentální ontologií, bude uvažovat v polovině 30. let o dějinách západní filosofie jako o epochách bytí, bezesporu upoutat, či dokonce překvapit, že již ve své přednášce pro zimní semestr na počátku dvacátých let uvažuje o *historickém* jako o ústředním fenoménu ve snaze představit například filosofii jako historický fenomén bytostně závislý – navzdory programovému úsilí o to, co má platit věčně – na daných dějinných vztazích,²¹ a navíc motivovaný skrze ono *historické*.²²

²⁰ Toto není a nemá být jakkoliv myšleno jako útok namířený proti perfektní *výzkumné* znalosti jednotlivých myšlenkových etap Heideggerova života. Ta je naopak, buď iž to zdůrazněno, *naprosto nutná* pro jakýkoliv probíraný jednotlivý problém, ale zvláště pak i pro pochopení zmíněného usilování o ucelenější sounáležitosti autorova myšlení. V případě díla o sto svazcích, odkazujícího na všechny hlavní evropské myšlenkové směry od počátku filosofie ve starém Řecku po završení metafyziky u F. Nietzscheho a jeho následovníků, se takto zevrubné znalosti však nedosahuje v tzv. *drubém úseku studia*. K tomu vede teprve převelice daleká a klikatá cesta. Kdo ví, zda ji vůbec někdo v úplnosti urazil...

²¹ Mezi oblíbené poučky heideggerových konvenčních apologetů patří i teze o autorově zmínce před studenty o nedůležitosti podrobností a peripetií Aristotelova života pro aktuálně probíranou látku Aristotelova díla. Jak je toto nesmyslné si lze uvědomit právě ve světle oné heideggerovy zmínky – ten život není nyní důležitý právě poněvadž nám jde o to, čím je probíraná Aristotelova filosofie *dnes pro nás*. Zásadní význam mají proto naopak okolnosti našeho života dnes. Například roku 1931 má být jednou z určujících okolností třeba autorem připomínaný Nietzscheův *nárok Němců ... znovu spojit přerванý svazek se starými Řeky, dosud nejvíce uzpůsobeným typem člověka*. Srv. GA 33, s. 1. Že Aristoteles šišlal, měl zálibu v šatech a dokonce si pořídil nemanželské dítě s kokubínou, potažmo komu odkázal kolik otroků, pak pochopitelně nemělo r. 1931 zásadní důležitost. Srv. Diogenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, s. 191 – 196.

²² GA 60, s. 31 – 33.

II. Tři rysy významu otázky „Co je teď?“ pro pochopení Heideggerova promýšlení současné epochy

a) Historické jako fenomén

V rámci sedmého paragrafu své *Fenomenologie náboženského života*²³ zkoumá (*Untersuchung*) – a toto slovo je zde na úvod autorovy cesty, vedené ještě poměrně striktně fenomenologickým způsobem (mnohem později opuštěná témata fundamentální ontologie a její výrazivo se teprve zvolna začíná rodit) naprosto přiměřené – Martin Heidegger pojem historična (nikoliv snad nějaká *die Geschichtlichkeit*, nýbrž ještě *das Historische*) a postuluje přitom, proč takovéto zkoumání musí napříště zohledňovat faktický život (*das faktische Leben*). I mnoho z aspektů tohoto – již na přelomu roku 1921 vykonaného – překroku představuje již známky, či možná jen ještě mile svěží prvky, rysy rysů, určitých rozcestníků (*die Wegmarke*) na cestě pozdějšího fundamentálně ontologického myšlení, nebo dokonce ještě pozdějšího myšlení na poli dějin bytí (*Seinsgeschichte*).

Pro rozvrh *Úvodu do fenomenologie náboženství* si v teologii zběhlý Heidegger vyvolil nikoliv náhodou jako ústřední fenomén (*Kernphänomen*) ono *historické*. Jedná se tak o pokus představit tři fenomény: úvod, filosofii a náboženství jakožto *historické* fenomény. Jakékoliv uvedení do té které vědy se jeví bytí historickým, neboť ačkoliv věda má být vlastně souvislým souborem nadčasově platných obecných vět, uvedení do ní je vždy přiměřené době (*zeitgemäß*) a spoluurčováno je fakticko-historickým stavem dané vědy. V souladu s tím jsou i filosofie a náboženství závislé na vlastním historickém vývoji a dějinných vztazích. Filosofie se zabývá tím, co má platit věčně. Přesto je filosofická problematika motivována *historickým*. Sám tento paradox odkazuje na to, že historično je uvažováno v jisté mnohoznačnosti. Proto je třeba daný pojem představit ještě podstatněji.

Existuje snad nějaký původnější význam historického, z něhož by dnešní užití slova bylo teprve odvozeno? Řekne-li se o něčem, že je to historické, obecně se myslí tato vlastnost: něco trvá určitý čas, podléhá změně, probíhá v čase. Obvykle to pro filosofii dějin (*Geschichtsphilosophie*) nebo dokonce vědu o dějinách (*Geschichtswissenschaft*) představuje

²³ GA 60.

objektivní vztah (*Objektzusammenhang*), charakteristiku vážící se ke skutečnosti (*eine der Wirklichkeit zukommende Charakterisierung*), charakteristiku dění (*Werden*), vznikání (*Entstehen*), probíhání (*Verlaufen*) v čase. Důležité je však vedle toho stále držet na zřeteli historično s ohledem na faktickou životní zkušenost: historické, tak jak nás potkává v životě (*wie es uns im Leben begegnet*).

„V mnohem širším smyslu než v mozku nějakého logika spočívající historické faktum, jež resultuje (sic) toliko z nějakého vědecko-teoretického vyprázdnění živoucího fenoménu, je historické, bezprostřední životnost.“²⁴

Soudobá kultura, soudí Heidegger, se vyznačuje především historickým vědomím a je určována historicistním myšlením. Takovéto myšlení, dočítáme se, zneklidňuje současnou kulturu na straně jedné naplněním (*Erfüllung*) – vzrušováním (*Aufreizen*), popouzením (*Anregen*), stimulací (*Stimulieren*), na straně druhé ovšem také břemenem (*Last*) – obavou, pochybností, podceněním se (*Hemmung*). Proto *se život pokouší obhájit vůči historickému*. Myšlenkami, co by si Heidegger (připomeňme – jde o text z roku 1921) myslel o současných stimulech kulturního naplňování a jaké by to v něm asi vyvolávalo pochybnosti se zde nyní raději *nevzrušujeme*.

Jedná se o to, pojmout historické jakožto fenomén. Jde tedy, jak nás autor přesvědčuje, o otázku přístupu vedoucího skrze faktickou životní zkušenost, což představuje cosi zcela jiného než otázku metodické systematickosti. Teprve *metodická souvislost* (sic) *ve smyslu přístupu ke problému samému* je tím, oč zde běží. Tím hlavním je však nebrat historické na vědomí *toliko* fakticky. Takováto snaha by nutně odkazovala právě na filosofii dějin – čímž se zaobírali mj. W. Dilthey a E. Troeltsch (méně filosoficky pak např. O. Spengler), kteří zkoumali vývoj historického vědomí v živoucích dějinách ducha (*lebendige Geistesgeschichte*). Tady jde ale o to, *získat z faktické životní zkušenosti motivy pro porozumění si* (našeho dnešního) *filosofování* (*aus den faktischen Lebenserfahrung Motive für das Selbstverständnis des Philosophierens zu gewinnen*).²⁵ Právě toto filosofující sebeporozumění je vlastním těžištěm spisu *Fenomenologie náboženského života* (sic). Krátce řečeno, fenomén historického nemůže být *vybádaným výsledkem filosofie dějin*, nýbrž musí být *vlastní zkušeností faktického prožití*. Filosofie dějin přisuzuje subjektu svého zkoumání historické pouze jako jednu z řady jeho vlastností – vlastností, chceme-li, bytí jsoucna jako takového v celku: co do jeho historicity, přičemž se jedná o subjekt-objektový vztah – zabředá však do těžkostí, chce-li uspokojivě vyložit například „nadčasovost“ určitého uměleckého díla.

²⁴ GA 60, s. 32-33.

²⁵ Srv. tamt. s. 33.

Nebo třeba panující bezčasí doby temna, která ani žádné dějiny nemá.

Co se týče filosofie, jedná se v heideggerovském pojetí o to, *co je filosofie dle svého smyslu, bez ohledu na to, jak se historicky uskutečňuje*. Heideggerův poukaz na jistou dvojsmyslnost historična odkazuje tedy na to, co by se dalo dozajista již chápat jako první ranní červánky dávající tušit, co bude autor později razit jako tzv. dějiny bytí (*Seinsgeschichte*). Čteme zde totiž, že historické ve vztahu k filosofii není teprve nějakým následkem (*eine Folge*) – že třeba ta která poučka filosofie je již zastaralá (*veraltet*), scholastika skrze Kanta apod., nýbrž představuje předpoklad (*Voraussetzung*): např. latinské vykládání slova HYPOKEIMENON jakožto substantia vede k tomu že... atp. Jednou myšlené již žije tak říkajíc svým vlastním životem, fakticky pak zakoušeným např. v životě a díle Kantově.

Historické, jak jsme již viděli, vyžaduje, dle Heideggera, vlastní porozumění (*eigentliche Verständnis*; slovo *eigentlich* usilujme podržet v paměti v tomto textu i dál). Vlastní smysl historického musí být proto vysvětlen fenomenologicky. Pročež ono historické by se mělo chápat nikoliv jako vlastnost jistého objektu, ale jako fenomén. Z hlediska formálně metafyzického způsobu by znamenal fenomén sice také předmět: *nějaké něco vůbec*, avšak nikoliv objekt. Dočteme se, že všechny objekty již od Platónových dob vlastně představují předměty, ale naproti tomu každý předmět ještě nepředstavuje objekt. Obtíž fenomenologie vězí v tom, že se fenomén staví na roveň systematické kategorizaci jak objektu, tak i předmětu. Objekt budiž určován časově (*zeitlich bestimmt*), a tudíž budiž historickým. Tato charakteristika však nemůže být obecnější. Historicita objektu je tak pro každý objekt relativní, avšak principiálně znamená vždy totéž (*dasselbe*). Například Mercedes W124 250D, který, zván dnes „*Kanakenwagen*“, opatřený navíc tuzemskou SPZ působí na *Bundespolizei* skoro jako mucholapka, je starým vozem, ale ne tak starým jako např. Mercedes W29 500K, ve kterém vozila L. Riefenstahlová na projížďky své nápadníky – ačkoli se dnes zhusta dočítáme, že ta doba nepřála emancipaci. Přesto jsou obě auta historická (ba dokonce *de iure* klasifikovatelná jako veterán). Zdravý lidský rozum nás poučuje, že i dějící se člověk (*Mensch im Werden*) představuje objekt času. A zde nám Heidegger předkládá opravdu silné tvrzení: „*Filosofie není ničím jiným, než bojem proti zdravému lidskému rozumu.*“²⁶ Je proto nutné vyhýbat se objektovému pojmu (*Objekt-begriff*) historického a pokusit se o jiné pojetí. Jeví se proto ovšem nemožným vycházet z filosofie dějin. Řešení? Zvolit si pro toto nové pojetí za východisko jako alternativu faktický život.

²⁶ Srv. tamt., s. 36. Hleďme – první to plamínky Heideggerova boje proti západní metafyzice (a to ještě před deset let trvající snahou o její rehabilitaci).

Jak bylo již zmíněno, autor nás přesvědčuje, že historické se dnes (a pro naše *dnes* to platí dvojnásob) uskutečňuje dvojím způsobem: pozitivně jako *naplnění*, a negativně jako *břemeno*. Člověk je tím znepokojen (*beunruhigt*) a pokouší se před tím obhájit (*behaupten*) a zajistit (*sichern*). Zde by snad bylo ještě vhodné poukázat na skutečnost, jak hluboce už je zde zakořeněna celá budoucí terminologie Bytí a času, přinejmenším pokud jde o autorskou *motivaci*. To, oč jde, není jen „analytika pobytu“, je to i *analytika pobytu, který hodlá jednat pro vlastní Schuldig-sein*.²⁷

Historické vědomí se zdá být víceznačným. Věda o dějinách nás nechává tušit, že historické hraje v našem dnešním životě roli a ne naopak. Nemusíme zrovna myslet historicky v případě historického objektu, a zároveň toho není schopen bez něj. Závažnost historického spočívá ve faktu, který umožňuje odloučení (*Loslösung*) historického ode všech současných hledisek a postřehnutí jiných životních forem a kulturních věků (myšleno především dórské Řecko?). „Člověk budto spatří v porozumění stupňování dostupnosti a nedostupnosti to nejvyšší, co dnešní enormní sensibilitou nadaná doba nabízí (*mit enormer Fähigkeitigkeit begabte Zeit*), anebo vyvolá a rozhodne mezi různými v dějinách vystoupivšími typy a ve vypořádání se s nimi sám sebe znovu založí.“²⁸ Zamysleme se pod tímto zorným úhlem nad výmarským Německem, nebo také nad naší současností!

Ještě silněji na nás působí historické pocitované jako břemeno, a při tom jej omezuje naivita práce a tvorby (*Naivität des Schaffens*). Historické vědomí je vždy již zahrnuto v každém novém pokusu o výtvar (*Versuch der Schöpfung*). Bytostné vědomí pomíjivosti (*Vergänglichkeit*) odebírá člověku veškerý entusiasmus pro Absolutno. A z toho vychází následující, a to i pro nadcházející Heideggerovo myšlení a život zásadní věta: „*Pokud se nyní vše domáhá dospění k nové duchovní kultuře, musí být historické vědomí v tomto břemenem zatíženém smyslu zahlazeno, a proto je vlastně sebe-obhajoba vůči historickému více nebo méně – bojem proti dějinám.*“²⁹

Když se Heidegger, rozloučený již dávno opustivší snahu o další metafyziku, chystá roku 1957 prostřednictvím básnické promluvy, již nám po sobě zanechal Stefan George, *učinit* se svými posluchači *zkušenost s řečí*, ocitá se čtenář s autorem řečeno bezesporu na polní cestě po úplně jiné mezi, než čtenář jeho fenomenologické kritiky filosofie dějin z roku 1921. Ale přeci jen, zachvácen zvláštním pocitem čehosi – i přes veškerou vzdálenost – zvláště období, ptá se čtenář, zda nebyl na cestu vybídnut z velice podobného popudu. A zda to dokonce nejsou, řečeno ještě silněji, různá místa téže životní pouti.

²⁷ Rok 1933 nebyl pro autorův „postoj“ nikterak určující... Spíše třeba rok 1924.

²⁸ Srv. tamt., s. 36.

²⁹ Srv. tamt., s. 38.

Naplnění a břemeno podněcuje a zatěžuje i naší faustovskou naivitu tvorby, v níž se západní člověk realizuje pohlcen historicitou, tvorby, která dnes dosáhla – jak patrně – již mezi Heideggerem *pouze tušených*, ba pomalu snad dosahuje už i mezi *tušených pouze* Heideggerem. Snad i proto dnes člověk příliš často pocítuje nepokrytou snahu se břemene historického za každou cenu křečovitě zbavovat a téměř extaticky se seberealizovat v naplňování, přičemž věty obávaného a mnohými očividně nenáviděného „antipokrokářského“ myslitele roku jedenadvacátého mohou působit jako zdvižený prst i po více než devadesáti letech...

Pokoušíme se dohlédnout, proč se Heidegger nespokojuje s vytyčeným cílem své přednášky – zinterpretovat náboženský život fenomenologicky – ale míří až ke kořenům toho dějinného okamžiku, v němž ho studenti probíhající epochy poslouchají, ve snaze je samé myšlenkově pohnout, snad podnítit a rozproutit pro jejich vlastní přemítání. Možná, že ti nejlepší z nich předčasně zakončí svou životní pout' někde u Čerkas, Stalingradu či na Seelowských výšinách.

V rámci snahy dotknout se alespoň do jisté míry adekvátním způsobem pozdější Heideggerovo myslitelské stanovisko k básnictví se může jevit jako poněkud nemístné zabývat se na úvod, nadto v banálně vytrženém kontextu mimo filosofickou hloubku, tím, co píše v takto raných dobách, v období před prací na fundamentální ontologii, natož před rozpracováváním našeho tématu, tematizovaného převážně u Heideggera takzvaně „po obratu“, či dokonce Heideggera pozdního. Protože se zde však snažíme postřehnout a podržet na paměti pohled na myšlenkovou cestu člověka zdůrazňujícího naše – řečeno poněkud nedostatečně – sepětí s dobou, musíme si všimnout právě popudů a impulzů, které ho k hloubkám jeho přístupů teprve vedou. Vykládá-li autor Hölderlinův verš například o tom, že nejvíce zmůže zrození, sotva to lze traktovat bez širšího kontextu, v němž by bylo alespoň z několika úhlů do jisté míry naznačeno, proč tak vůbec činí.

Vedle spisu, v němž se zásadně a nikterak pouhou náhodou zabývá nedostatečností současného německého filosofování o dějinách na přelomu dvacátých let (tedy na velice obzvláštním místě a ve velice specifickém čase), a tak se uchyluje vlastně do značné míry nad rámec toho, co by mohl a snad i striktně měl být obsahovat výklad představující studentům fenomenologický fenomenologické pojetí náboženského života, neměli bychom pominout ještě další dva momenty Heideggerova díla, poutající tohoto myslitele s epochou, jež ho motivuje. Právě takovýto striktně *nefilosofický* přístup k jeho dílu coby *životní práci v epoše* nás k

tomu přirozeně vede.

Jedno z těchto děl je taktéž úvodem do filosofie, avšak řadí se v čase řadí až za myslitelovo nedostatečné uspokojení s fundamentální ontologií, čili analytikou pobytu, v jeho hlavním díle *Bytí a čas*, vzniká tedy v době autorova počínajícího rozkolu s metafyzikou a rozvíjení hlubokého vztahu k myšlenkám Friedricha Nietzscheho, ovšem ještě před jeho vrcholné úvahy vznikající v průběhu oněch v kruciólním smyslu slova *pohnutých* 30. a 40. let. Jedná se o interpretaci, jež určujícím způsobem oceňuje a vyzdvihuje váhu Schellingova životního *ztroskotání*, které, již dávno hluboce promyšlené, vysvětloval studentům roku 1936. Dalším takovým momentem bude pak, zcela a naprosto zásadní *prvé* setkání Heideggera s básnickým odkazem Friedricha Hölderlina, v jehož blízkosti se bude zamyšleně pohybovat po celý život; a s jeho dnešním – Heideggerem výsostně akcentovaným – významem pro naši budoucnost, v epoše pevně spjaté se světovou válkou, o níž je zde záměrně hovořeno v singuláru, které snad možná i naznačí, aniž by se na tom však jakkoliv lpělo, až myšlenku, že konaná práce byla Heideggerem přijímána přinejmenším jako *úkol*, ne-li dokonce jako něco takového jako je *závazek*, ba i *poslání*, tedy cosi, co je svým myslitelským konáním na poli řeči vykonávat *dlužen*.

b) Schellingovo „ztroskotání“

Nevystupuje před námi nic menšího, než Schellingova epochální důležitost pro naši budoucnost. Nejde zde o to, rozebrat na nutně širokém prostoru Heideggerovy přednášky o Schellingovi hloubku a důležitost těch kterých Schellingových myšlenek v Heideggerových přinejmenším kongeniálních interpretacích, nejde o to, proč a jak německý idealismus překračuje filosofii Kantovu, která ostatně je, dle Heideggera, stejně jako německá klasika, dodnes, a zřejmě i do obtížně dohlédnutelné budoucnosti, vlastně neadekvátně chápána. Vymyká se to úloze tohoto textu, hodlajícího zabývat se setkáváním myslitele s básní. Omezme se na tomto místě na konstatování, kterým nás ostatně autor sám nejednou do střehu – konstatování nutnosti procházet při střetech s kontrasty stínů na potměných pasekách pozdějšího Heideggerova myšlení i stezkami fundamentální ontologie, ale ještě před ní i zákruty myslitelova raného uvažování na pomezí fenomenologie a těsně po fundamentálně-ontologickém období i rozpracováním kantovské a schellingovské filosofie. Tomu, kdo při svých zkoumáních lpí na historizující deklamaci výčtu rozdílností, zcela adekvátních, podnětných a především – potřebných, je však třeba připomenout právě onu

zmiňovanou *motivaci*, proč tak a onak o tom a onom vůbec uvažovat. Motivaci, jejímž nejvěrnějším milencem je už od nejstarších dob neustálý *neuspokojený nezdar*. Neboť tam, kde uniká analýze pobytu pravda bytí, ukazuje myšlenkovému poutníkovi pouze směrovka novou, doposavad netušenou stezku, která se vynořila za obzorem.

Nám zde však jde o to, poukázat a podržet na paměti jeden pro tento úkol zcela zásadní rys, rys, který nechává Heideggera zaslechnout naléhání toho, oč nám při vymezení prostoru pro střetnutí myslitele s básnictvím běží, totiž o onu stále zmiňovanou otázku, kterou je nutno podržet stále během této cesty na paměti, otázku nejnaléhavější: „*Co je teď?*“.

Schelling se ocitl v evropských dějinách sotva z kraje vysvítání toho, co si zde brzy budeme letmo ukazovat jako nietzscheovskou epochu vůle k moci, završení západní metafyziky, epochu technovědy a světových válek.

Aby dodal Heidegger před studenty váhu raným myšlenkám Schellingovým, vyjádřeným v dodnes úchvatném, protože – jak se tak často s přílišnou lehkostí říkává – „nadčasovém“ *Freibeitschriftu*, poukazuje se zvláštním důrazem na Schellingovu padesátiletou myslitelskou prodlevu po jeho sepsání. Vyčerpal snad filosof naprosto svou tvůrčí sílu ještě v rozpuku? Unikla mu vzletnost myšlenek v pozdější ztrátě bouřlivosti, toho, čemu se v dnešní *světové plebejštině* říkává *drive*, nebo po našem *tab na bránu*? Anebo snad *bezřmoc se* jako akademický filosof vědecky projevit, totiž *předložit velké dílo*, jak to nesmrtelně a s notně sebevědomým elánem předvedl jeho a Hölderlinův kumpán z mládí, G. W. F. Hegel, je sama – tedy nikoliv snad u kde koho, ale v případě takového ducha, jakým byl bezesporu Schelling – čímsi *osudovým*, neboť filosof za oponou toho, co přichází, velmi mnohé tuší, ale nemá ještě potřebný *nástroj*, ba schopnost to adekvátně vyjádřit? Že by *nezdar: neschopnost předložit systém* mohl být právě sám o sobě čímsi bytostně hodnotným? Ne snad sice *zdarem*, ale snad postřehujícím zahlédnutím toho, co už západní metafyzické uvažování, tedy filosofie, nedokáže, a ze svých možností není s to uchopit? Že by se takto Schelling, právě tím, že není koneckonců mocen slavně usednout jako další z řady *starců* na zápraží při červácích soumraku západu, ukázal jako ten, kdo v nich již spatřuje rozbřesk něčeho – a právě pro *Abendland* – teprve nadcházejícího?

Opakování je matkou moudrosti: motivace heideggerovského myšlení představuje vždy vážný pokus o výsostně tvůrčí a nutně poctivé, strízlivé, disciplinované a řemeslně zdatné vypořádání se se současným stavem evropského člověka. Tento stav je přitom chápán jako

„završení západní metafyziky“ (*Vollendung der abendländischen Metaphysik*), která v současnosti přechází až v převládu, či panství (*Vorbherrschaft*), moderní techniky.³⁰ O tomto završení filosofie k nám promlouvá především nietzscheovská metafyzika *vůle k moci*, o které bude řeč později. Ještě do dnešního dne, kdy laskavý čtenář čte tyto řádky, byl sotvakdo schopen se s touto situací, v níž se nachází, jakýmkoliv způsobem uspokojivě vypořádat. Proto je zásadně důležitá poznámka zmíněná na úvod³¹ autorova výkladu k tzv. *Freiheitschriftu*: Heidegger nám totiž vyjevuje, že Schelling musel ztroskotat nevyhnutelně (...*unausweichlich gescheitert haben müssen*).

Jedná se o tu skutečnost, že Schelling po celých 45 let od vydání *Freiheitschriftu* (roku 1809) až do své smrti (1854) nezveřejnil, odhlédneme-li od několika drobnějších spisů, už vůbec žádné dílo. To snad neznamena, ujist'uje nás Heidegger, že by Schelling usnul na vavřínech, nebo že pohasla nějakým způsobem jeho myslitelská síla. Toto jeho *mlčení* souvisí, dočítáme se, s pokládáním otázek, kterému Schelling od svého pojednání o svobodě *dorstl*. Přitom je nutné dohlédnout poněkud přesněji, jak může být právě „ztroskotání“ chápáno jako cosi pozitivního. Jako selhání, ale ve velkém stylu. Zvažujeme, že právě filosofovo dlouholeté mlčení a jeho neschopnost sepsat komplexní a rozhodující opus magnum potvrzuje svěžest (*Nenartigkeit*) a závažnost – zkrátka „hloubku“ – schellingovského kladení otázek. Avšak pro takovéto myšlení nebyla ještě tehdy, tzn. *přínejmenším* v průběhu 19. století, vhodná doba. Heidegger k tomu dodává doslova: „*Schelling ovšem musil ve svém díle ztroskotat, neboť kladení otázek nepřipouštělo na tehdejší pozici (Standort) filosofie jinou centrální orientaci (Mittelpunkt)*.“³² Totéž platí i v případě (nedokončené) *Vůle k moci* Friedricha Nietzscheho. Heidegger zde tedy nečiní nic menšího, než že pozvedá Schellinga k přirovnání s filosofem, v jehož díle – alespoň podle něj – celá západní metafyzika dochází ke svému završení. A konstatuje následující: „...*toto dvojitě velké ztroskotání největších myslitelů není selháním a není ničím negativním, ba naopak. Je to příznak (Anzeichen) něčeho zcela jiného, blýskání nového počátku (Wetterleuchten eines neuen Anfangs)*.“³³

Že je pro Heideggera tento pokus myslitelsky se vyrovnat se situací ztroskotání dvou myslitelů úplně nejzávažnějším problémem, o tom svědčí nejlépe tato, před tehdejšími studenty pronesená věta: „*Kdo by opravdu znal důvod (Grund) tohoto ztroskotání a vědomě jej zvládl*

³⁰ Chápané Heideggerem postupně – ale ve zjevné sounáležitosti – jako *mechanizaci* průmyslové výroby (strojírenství, masová produkce, pásová výroba, standardisace), *atomovou teorii* (od staré jaderné elektrifikace přes včerejší ICBM s tucty vodíkových hlavíc až pod dnešní pokusy s urychlovači a fúzí), *genové inženýrství* završující biologické chápání člověka (čili dnešní HBD, i přes zjevné mocenské snahy ji tutlat a ve většině západních zemích veřejnou debatu o ní dokonce kriminalizovat, až po tzv. teorii apolónského transhumanismu), *dobývání vesmíru* (Sputnik I, projekt Apollo, GPS), a konečně *kybernetiku* (od tranzistoru a binární soustavy až po současné periodické informační revoluce hraničící s deponentní možností sdíleného vědomí).

³¹ GA 42, s. 1 – 3.

³² Tamt., s. 5.

³³ Tamt., s. 5.

*překonat, musel by se stát zakladatelem nového počátku (Anfang) západní filosofie.*³⁴ Jinými slovy lze konstatovat následující: Heidegger se domnívá, že Schellingovo pojednání o svobodě je jedním z mála děl, signalizujících nástup současné moderní situace a na tuto situaci odkazujících. Ačkoliv by autoři zmíněných spisů sotva mohli rozumět jakékoliv dodnes nerozpoznané³⁵ situaci, představují tato jejich díla sama již nezbytný předpoklad k takovému eventuálnímu kroku. Mezi myslitele této mohoucnosti řadí Heidegger pouze dva filosofy, a sice Schellinga a Nietzscheho. Ze semináře z roku 1936 vyplývá: *Výklad* díla, které stojí na počátku Schellingova *ztroskotání*, nazývá Heidegger „*nadcházející povinnosti těch, kteří přicházejí později (nächste Pflicht der Spätergekommenen)*“.³⁶ Přemítání o tomto „ztroskotání“, a především o jeho důvodech, se tak má stát nutným impulsem pro *nové myšlení*.

Již v roce 1929 ukazuje Heidegger v rámci přednášky sloužící k uvedení studujících do filosofie, že vypořádání se s německým idealismem by mohlo představovat jednu z nejdůležitějších výzev pro dnešní dobu. Tím, co udává míru dnešní době, tvrdí, jsou nemohoucnost (*Unvermögen*) a bezradnost (*Ratlosigkeit*) myšlení.³⁷ Své studenty nabádá, aby se v žádném případě nezaměřovali pouze na „persóny“ filosofie a jejich hlavní myšlenky, a výslovně při tom trvá na odkazování k tomu, co tato filosofie říká *nám* a co pro nás znamená *dnes*.³⁸ Tím jedinečně důležitým je přiblížení té filosofie dnešnímu dni a podstatné otázky byvších autorit je třeba porovnat vztahovat *ke našim otázkám dneška*.³⁹ Co mohou Fichte⁴⁰, Schelling a Hegel říci ještě dnes? Jaká je problematika dneška (*Problemlage von heute*)? Autor zmiňuje doslova takzvanou strážlivou vášeň tázání (*nüchterne Leidenschaft des Fragens*) jako právě to, čeho by měli studenti roku 1929 svým *stýkáním a potýkáním* s filosofií německého idealismu dosáhnout (což se nemá vylučovat s perfektní „znaností probírané látky“, má to ovšem znamenat ještě neskonale víc, jak ostatně uvidíme později na příkladu bytostného rozdílu mezi tehdejším národem básníků a myslitelů a dnešním národem, majícím toliko vzpomínky na – pradávno již zesnulé – osoby „světové“ filosofie a poesie.

³⁴ Tamt., s. 5.

³⁵ Jde zjevně o hluboce promyšlené, dodnes platné tvrzení.

³⁶ Tamt., s. 6.

³⁷ GA 28, s. 1.

³⁸ Tamt., s. 2.

³⁹ Jaký to rozdíl oproti naší světově-demokratické současnosti, opřené o údajnou „otevřenou společnost“, jakož i universální platnost blíže zásadně nepromyšlených, k tomuto však paralogických, „evropských hodnot“!

⁴⁰ Připomeňme zde možná Fichteho *Proslovy ke německému národu* 1808, které rezonovaly ozvěnou až k dobrovolníkům pruských *Freikorpsů*, oněch nadšenců národně-osvobozenického roku 1813, kdy se nenáviděný tzv. *Franzosenzeit* již konečně chýlil ke konci. Napoleon I. sám revolučně osvícenský *všední den* okořenil mýtem: „myšlenkou na legendu“, a zažehl tak výbuch romantismu, který konečně marnou a duševně již vyprázdněnou dvoutisíciletou (zhruba od bitev u Ascula a Pydny) románskou kulturně-jazykovou dominanci na kontinentě smetl a přenechal, možná však, že pouze zdánlivě, místo mladším národům.

Na rozdíl od řecké antiky, jejíž velká díla jsou zachována toliko v útržkově zlomkovité (*bruchstückhaft*) formě a zaměřují se pouze na jednotlivá filosofická témata, pojednávají stěžejní díla německého idealismu o filosofii v celku a kladou si za cíl představovat komplexní filosofický *system*.⁴¹ Mluvíme o prvním a zároveň největším pokusu o zvršení západního myšlení a filosofie, o snaze pojmout ji celostně a ustavit jako systém. Hegel se právě díky tomuto úsilí stává jedním z vůbec nejdůležitějších filosofů v dějinách.

Heidegger studenty upozorňuje, že četba právě takovýchto děl od nich vyžaduje skutečnou vnitřní sílu (*innere Kraft*), připravenost (*Bereitschaft*) a v jistém smyslu cosi bytostného (*das bestimmt Wesentliche*).⁴² (Samozřejmě, můžeme s žoviálním úsměvem namítnout, že Heidegger studentstvo především povzbuzuje a zbavuje ostychu před tlustospisy, o kterých se dodnes zhusta uvádí, že jsou vlastně nesrozumitelné. K takové námitce si dovolueme poznamenat následující. Ano, zcela na okraj, *toto také*, ale zdůrazněme fakt, že zmíněná tři slůvka často u Heideggera často otevírají svrchovaně důležité významy a spojení *vnitřní síla* dokonce patří k těm momentům jeho díla, které jsou dodnes *nejinkriminovanější*. Setkáváme se zde tedy s důležitým pokynem a náročnou výzvou. Dílo má být při tom v tomto procesu na jedné straně přivedeno k „promluvě“, na straně druhé má k tomu čtenář sám přinést (*mitbringen*) ono bytostně vlastní. Taková je Heideggerova představa o tom, jak by mělo potýkání s filosofii německého idealismu vypadat. Čteme k tomu následující: „*Nejen vyrovnávající se výklad ve vztahu k současnosti, ale výklad samotný je možný pouze potud, pokud se odebrává ze současnosti; pouze tak se minulé stává živoucím. S tím již něco pozoruhodného: co se z počátku zdálo jako porovnávání dvou si vůči sobě netečných objektů se nyní již proměňuje. Jeden objekt porovnání, totiž my sami, se smí stát subjektem, ke kterému je promlouváno. Druhý objekt je právě tak málo skutečným, pokud nepromlouvá. (Měl by se rovněž stát subjektem, který promlouvá.)*“⁴³

Aby toto bylo možné zvládnout, je třeba nejdříve chápat problémy dneška. Při tom je nezbytné vzdát se všech mínění a postojů, které doposud zastávám. Jde o týž fenomenologický postoj, jako roku 1928. Tehdy se Heidegger tázal, zda člověk v moderním světě vůbec ještě problémy má.⁴⁴ Ona bezstarostná bezproblémovost, na kterou autor poukazuje, platí pro nás dnes ještě více, než před devadesáti lety. Možná, že je dnes důležitější než kdy dříve být si vědom skutečnosti, že si člověk musí ponejprv problém uvědomit a

⁴¹ Tamt., s. 3.

⁴² Tamt., s. 3 – 4.

⁴³ Tamt., s. 4.

⁴⁴ Jako obvykle v případě Heideggerových výtek, v současnosti to platí trojnásob. Ještě možno upozornit na pomalý zrod toho, o čem bude později, vykládaje verše, hovořit jako o přesvaté nezbytně nutné nutící nouzi – *heilige Not*. (*notwendig, nötigen*). Bezuzdnost totiž žádného Dalibora jistě na housle houslí nenaučí...

nastolit jej: „Dnešní problematika: nebledat mínění a postoje, nýbrž problémy, a problémy nikoliv jen jako na cestě ležící kameny, tj. jako cosi prostě jen se zde vyskytujícího. Problémy jsou pouze potud, pokud jsou nadhozeny či položeny (*gestellt werden*).“

Těmito v ryzím smyslu skutečnými (*echt wirklich*) problémy jsou, pro Heideggera, tendence a hnací síly tohoto věku (*die Tendenzen und Treibkräfte dieses Zeitalters*). Musíme si troufat se odvážit (*es muss gewagt werden*)⁴⁵ tyto tendence pochopit, jako se o to pokoušeli již protagonisté německého idealismu. Ba dokonce ještě víc: nejde především o výklad vztahu jen k současnosti, jako například srovnání určitých témat německého idealismu s dnešní filosofií, ale jde o úkol nahlédnout současnost takříkajíc *sub specie futuri*. Dějiny jako to, co se děje, jsou totiž uchopitelné pouze z budoucnosti. Kdo chce stavět minulost a současnost do vzájemné souvztažnosti, musí sám myslet budoucnostně (*zukunftig denken*). A to je to nejtěžší: být budoucím, a teprve jako takový stavět minulost se současností do vzájemného rozhovoru a zároveň se s nimi oběma *bít* ve smyslu řeckého POLEMOS. Toto slovo Heidegger interpretuje, jak dostatečně známo, z herakleitovského zlomku B53. Teprve takovýto boj rozhoduje o tom, co vůbec se ukáže podstatným (*wesentlich*) a jako podstatné (*das Wesentliche*) se i nadále udrží. Takový boj, jakožto vypořádání se (*Kampf als Auseinandersetzung*), ochraňuje a spravuje (*bewahrt und verwaltet*) jsoucí v jeho bytostné náplni (*Wesensbestand*).⁴⁶ Dočítáme se k tomu toto: „*To znamená: pokud jsme současnými, současnost vůbec nevnímáme; musíme v ní samé a v jejím smyslu být budoucími. Pouze z budoucnosti tak chápeme dějiny. Pouze tak přecházejí do rozmluvy, a výklad už není pouze přirovnáním, nýbrž rozhovorem, který nyní musíme uvést do chodu (in Gang bringen), – rozhovor však, který je nutně vypořádáním se, tj. bojem, což se ovšem od tobo, co je nazýváno vědeckou polemikou, nebetyčně (himmelweit unterscheiden) liší.*“⁴⁷

Heidegger ovšem nevěří, že by se snad v současnosti uvažovalo budoucnostně. Kdo by chtěl tímto způsobem myslet, musí se nejprve připravit. Jedná se o úkol. Vše rozhodující je nám vydáno a zároveň ponecháno naší svobodě (*unserer Freiheit anbeimgestellt*). Zkrátka a dobře jde o to, ve jménu budoucnosti se na bojišti myšlení vypořádat s oním starým: to je boj, který nás (tedy spíše německé studenty roku 1929) očekává.

Německý idealismus en gros, a především pak myšlení skryté v Schellingově *Freiheitschriftu*, nám nejlépe a nejdůsažněji poukazuje na to, co jsou rozhodující otázky západní filosofie. Nejprve se pokládá otázka po *mně* (*an mich*): otázka po podstatě (*Wesen*) člověka, tedy

⁴⁵ K výkladu *Wagen* srv. *Wozu Dichter?* (1946).

⁴⁶ Srv. GA 39, s. 125 – 126.; GA 5, s. 29 – 30.

⁴⁷ GA 28, s. 6.

v dějinách metafyziky po lidském určení jakožto diferencované tvorovitosti (zvířecost, *Tierheit*: ZÓON LOGON ECHON, animal rationale, biologie, antropologie, homo natura-faber-militans atd.⁴⁸). Zadržte otázka po sobě samém (*nach mir selbst*), což představuje jednak novověký subjektivismus a zároveň lidská existence (*Mensch-Sein*). Třetí rozhodující otázkou je otázka chtění, voluntativního usilování (*des Wollens*).⁴⁹ Ve všech těchto otázkách je již hluboce přítomno to, co, jak ještě uvidíme, se Heidegger později pokusí vykládat jakožto *završení západní metafyziky ve „Vůli k moci“ F. Nietzscheho*.⁵⁰ Je zde již možné vyčíst, co zmíněné dva myslitele spojuje: Schelling a Nietzsche sice ve svém úmyslu ztroskotali, avšak jejich představy a jejich působení dosahují daleko do budoucna. Jedná se o pokyn (*ein Wink in die Zukunft*) budoucím pokolením.

Od Kantova působení se filosofie určuje jako *teleologia rationis humanae*,⁵¹ což znamená, že na lidský rozum je pohlíženo pouze jako na *pomůcku*: na cosi, co je přiměřené danému účelu (*etwas Zweckmäßiges*). Vše je zaměřeno k určitému účelu a na konkrétní cíl. Takovéto „základní představy“ rozumu jsou buďto *bůh, svět, anebo člověk*. Určení filosofie německého idealismu mohlo naproti tomu být něčím, co lze označit jako *intelektuální názor absolutna*.⁵² Filosofie nyní ze základu disponuje naprosto absolutním nárokem. Na konci své *Fenomenologie ducha* předkládá Hegel následující shrnutí: „*Cíl, absolutní vědění, čili duch, který o sobě ví, že jest duchem, má za svou cestu zvnitřňování duchů vzpomínkou na to, jak sami o sobě jsou a jak dovršují organizaci své říše. Jejich úchova po stránce jejich volného jsoucna (Dasein⁵³), zjevujícího se ve formě nahodilosti, jsou dějiny; jejich úchova po stránce jejich pochopené organizace je však věda o vědění, které se zjevuje (Wissenschaft des erscheinenden Wissens): obě dohromady, totiž pochopené dějiny, tvoří uchování absolutního ducha ... skutečnost (Wirklichkeit), pravdu (Wahrheit), jistotu (Gewißheit), nekonečnost (Unendlichkeit)*.“⁵⁴ Jde zde o podstatné vědění o celku, které určuje veškeré ostatní vědění a spočívá v jeho základu. Takovéto absolutní vědění je samo názorem, jenž je vždy již zaměřen na celek jsoucího a jako takový již více není určitelný skrze (kausální) vztahy, neboť vědění by v takovém případě bylo toliko relativní, nikoliv však absolutní. Absolutní vědění právě tak nemůže být představováno jako předmětné cosi, anebo jakákoliv míněná věc.⁵⁵

⁴⁸ Srv. GA 9, s. 322 a dál; GA 90.;

⁴⁹ Srv. GA 28, s. 7 - 8.

⁵⁰ Srv. GA 14, s. 70 a dál.

⁵¹ Např. KrV, B 867.

⁵² Srv. GA 42, s. 74.

⁵³ K Hegelovu řešení Dasein jakožto „jsoucna“: viz *Wissenschaft der Logik*.

⁵⁴ Hegel, *Fenomenologie Ducha*, Akademie, s. 488. překlad Jana Patočky je v poslední větě poněkud přizpůsoben; srv. Reclam Nj., s. 530 – 531.

⁵⁵ Srv. GA 42, s. 75 – 77.

To vše vede k paradoxu: vlastně by se toto vědění německého idealismu mělo snažit pohlížet na pravdu (fixních) idejí kantovského rozumu jako na *cosi nepředmětného*, avšak zároveň nikoliv jako na *nic*. Heidegger studentům dále poukazuje na to, co leží jak v základu jako motivace, tak také v úmyslech tohoto sebe sama jakožto autenticky a všeobecně pojednávajícího vědění jsoucího v celku (*sich selbst als eigentlich und schlechthinig betrachtendem Wissen des Seienden im Ganzen*): „*Co chce vědět, není nic jiného než struktura (Gefüge) jsoucna, která nyní již není předmětem, jenž někde leží vědění naproti, nýbrž se stává (wird) věděním samým, kteréžto stávání se (dění, Werden) sebou samým jest absolutním jsoucím. První předpoklad pro výkon (Vollzug) intelektuálního názoru je zdůrazňován a požadován – zvláště Schellingem – stále znovu, aby se osvobodil od postoje a postupu každodenního brání věcí na vědomí. Zbýsilé úsilí všechno vysvětlit, neschopnost brát něco jaké jest, ve své totalitě, nýbrž pouze neustálá snaha vše pochopit skrze závislost příčiny a následku je tím, co především a nejčastěji prchá indifferenci myšlení a nazírání, která je vlastním charakterem filosofie. (Schelling: *System filosofie*). ‘Indiferenci, nerozlišitelností (Nichtunterschiedenheit) intelektuálního názoru míní Schelling takové chápání, kde myšlení je nazírající a nazírání myslící. Indiference je tím, kde se jakožto v jednotě shoduje všechno rozdílné (Srv. Goethův urfenomén).’⁵⁶*

Nazírání v německém idealismu, tedy jeho vlastní absolutní nárok, usiluje o jednotu myšlení a bytí (včetně mínění a pravdy). Tady nejde toliko o pravdivost určitých vztahů – nýbrž o pravdu samu pro sebe vůbec. Má totiž nahlédnout jednotu evidence ve vší evidenci, pravdy ve vší pravdě, poznaného ve všem poznaném.⁵⁷ V tomto okamžiku dosahuje všechen západní transcendentálníismus, který začíná už parmenidovským zlomkem B3 – tak starou filosofii, že je ještě psána metricky: TO GAR AUTO NOEIN ESTIN TE KAI EINAI, *nebot tímtež jest myšlení a bytí* – svého vrcholu. Ačkoliv se zde možná zároveň vyčerpávají bytostné možnosti celého metafyzického výkladu, zdvíhá se ještě po 25 stoletích takovýto absolutní nárok.

Takzvaný *Freiheitschrift* je pokusem ustavit (*fügen*) systém svobody. Stručné dějiny filosofického výkladu systému zmiňuje Heidegger v rámci třetího paragrafu, oddíl b).⁵⁸ Přehled umožnění předpokladů a vývoje úsilí o vypracování celkového filosofického systému filosofie v celku v průběhu novověku vůbec jsou shrnuty ve třetím paragrafu c), d) a čtvrtém paragrafu.⁵⁹ Systém v Heideggerově chápání neznamená pouhé uspořádání (*Ordnung*) té které člověkem nashromážděné vědní látky, nýbrž představuje něco naprosto jiného. To, co je na systému bytostné (*das Wesentliche des Systems*) chápe (ontologicky vzato) *celek metafyziky*. Jde totiž

⁵⁶ GA 42, s. 77.

⁵⁷ Srv. GA 42, s. 78.

⁵⁸ Vgl. GA 42, s. 44 – 50.

⁵⁹ Vgl. GA 42, s. 50 – 73.

o to, *rekonstruovat bytostnou strukturu jsoícího v jeho jsočnosti*. Dozvídáme se k tomu následující: „*Systém je vědění přiměřená konstrukce struktury (die wissensmäßige Fügung des Gefüges) jsoícího v jeho jsočnosti*.“⁶⁰

V průběhu 17. a 18. století vzniká první verze systému (*Systemfassung*) jakožto matematický systém rozumu. Kantova kritika rozumu nám dává na srozuměnou, že náš vlastní rozum má svou podstatu v systematických základních rysech (*Grundrisse*), a pokouší se tento systém rozumu zdůvodnit. Heidegger nicméně postuluje, že kantovské ideje rozumu (bůh, svět, člověk) vůbec nejsou za použití kantovské filosofie systematicky zdůvodnitelné, což však této filosofii překvapivě vůbec nebrání systém nevyhnutelně požadovat a nárokovat.⁶¹ Přesněji k tomu říká, že Kant na jedné straně sice nahlíží nutnost systému v samotné podstatě rozumu, na druhé straně však zanechává systém v podstatných obtížích.⁶² A to se právě stává východiskem pro Fichta, Schellinga a Hegela.

Bylo již zmíněno, že samotné určení filosofie se v německém idealismu proměňuje. Filosofie přestává být *teleologia rationis humanae*, nýbrž transformuje se na *die intellektuelle Anschauung des Absoluten*. „*Také po Kantovi a právě po jeho požadavku cílí filosofie na systém, vnitřní jednotu idejí boha, světa, člověka, tzn. na jsočno v celku*“⁶³, říká k tomu autor. Pro schellingovskou podstatu lidské svobody je pak především velice důležitá idea člověka. Koneckonců je to právě člověk, kdo je situován do tohoto jsoícího v celku, kdo je schopen vědět, že jsočno v ontologickém smyslu v celku *jest*. Podobně jako ve fundamentální ontologii a analýze lidského Dasein v heideggerovském *Bytí a čase* je to právě člověk, *komu o bytí jde, kdo o bytí ví a neustále stojí v tomto vědomí*. Netroufl by si někdo i na myšlenku, zda také témata pozdě heideggerovského uvažování – jako je třeba určení člověka jakožto opatrovníka bytí (*Hütter des Seins*) – nerezonují odkudsi z dálky již na tomto místě?

Z pozice kantovské filosofie, říká Heidegger, by zdůvodňování požadavku německého idealismu, tj. intelektuální nazírání absolutna *nepředmětně* a *mino smyslovou zkušenost*, působilo zastarale a dogmaticky. Kant, který (ač probuzený D. Humem) celý život vyučoval filosofii Leibnizovsko-Wolffovskou, nazývá veškerou předchozí filosofii *dogmatismem* a svou filosofii, která si nárokuje předmětnost a zkušenost, v opozici k tomu *kriticismem*.⁶⁴

⁶⁰ GA 42, s. 50.

⁶¹ Srv. GA 42, s. 78 – 79.

⁶² Srv. GA 42, s. 79.

⁶³ GA 42, s. 79.

⁶⁴ Srv. GA 42, s. 80.

Německý idealismus se proto možnému nařčení z dogmatismu snaží vyhnout. Dogmatismem by bylo tvrdit (DOGMA znamená tvrzení) „věditelnost“ (*Wißbarkeit*) a samozřejmou poznatelnost (*selbstverständliche Erkennbarkeit*) absolutna. U Descarta představuje absolutní jsoucno *substanci* (tzn. jsoucnost pro sebe a jsoucnost přítomnou ze sebe samé; *Für-sich-seiende* a *Von-sich-selbst-ber-seiende*), která je subjektem – *res cogitans* – čistého myšlení, a nadto musí být rovna *bytí Boha*. Od doby Kantova kriticizmu již něco takového není možné, a ani to, dle Heideggera, není nutné.⁶⁵ Idealismu jde pak o to, aby určil *podstatu vědění absolutna*. K tomu je citován samotný Schelling: „*My se od dogmatismu nelíšíme tím, že bychom tvrdili absolutno, nýbrž tím, že tvrdíme absolutní jednotu myšlení a bytí ve vědění, a tak tvrdíme bytí absolutna ve vědění a bytí vědění v absolutnu.*“⁶⁶ K čemuž Heidegger podotýká, že absolutno v takovémto vědění (intelektuálním názoru) a zároveň vědění v absolutnu *jest*. Proto vědoucí (*Wissende*) nemá absolutno o sobě (*an sich*) předmětně před sebou jako nějaký objekt zkoumání, ani jej nemá v sobě (*in sich*) jakožto nějaký myslící subjekt. Vědoucí a věděné (*Gewusste*) zde proto stojí ve své původní jednotě (*ursprüngliche Einheit*).

Nyní dospíváme k závěrečné etapě západní metafyziky, která se již v 19. století pomalu chýlí ke konci, a přece až na samém konci své cesty je s to postřehnout své vlastní počátky – jako například souhru jakožto jednotu protikladů (*Zusammenspiel als Einigkeit der Gegensätze*) v Herakleitově myšlení. Filosof v tom hraje roli vědoucího (tedy intelektuálně nazírajícího), jak nám to ukazuje autor: „...*ani vztažen k věcem, ani vztažen (bezogen) k sobě, nýbrž jsa vědoucí ví to, co si pobrává (umspielt) s věcí jako jsoucnem, a co si pobrává s člověkem jako jsoucím, a co se v nich odebrává (durchspielt), a co toto všechno v celku jakožto jsoucno veskerze ovládá (durchherrscht).*“⁶⁷ To znamená, že se německý idealismus již dávno pohyboval na okraji problematiky *existence*. Z tvrzení tohoto rázu lze zaslechnout rezonance až toho nejpůvodnějšího lidského vztahu k bytí, uzavírá Heidegger. Je to, milí studenti roku 1936, dar vašich předků, hleďte to náležitě opatrovat!

„*Poznatek, že ono mimo-sebe-mění (jenes außer-sich-Haben des Absoluten) absolutna (a to pravdaže i s bezprostředně zespolečenštělým pouhým mětím-pro-sebe, tedy bytím-myšlenkou tobo posledně zmíněného), samo patří pouze k zdání a k bytí zdáním, je tím prvním rozhodujícím krokem proti všemu dogmatismu, který teprve se stává pravým idealismem a filosofií, která jest v absolutnu.*“⁶⁸ Zde napsal Schelling cosi, co Hegelově *Fenomenologii ducha* předchází. Heidegger poučuje studenty na semináři následujícími přísnými slovy, která jakožto k budoucnosti mířící apel mají sloužit ryzi filosofické práci a zároveň vybízejí k uplatnění vlastního myšlení (*Einsatz des eigenen Denkens*):

⁶⁵ Srv. GA 42, s. 81.

⁶⁶ GA 42, s. 80.

⁶⁷ GA 42, s. 81.

⁶⁸ GA 42, s. 81 – 82.

„Tato filosofie německého idealismu, intelektuální názor, není žádnou mozkovou spleteninou, nýbrž skutečnou prací ducha samotného na sobě samém. Žádná náhoda, že právě práce⁶⁹ byla Hegelovým oblíbeným slovem.“

Krátká rekapitulace. Proto, abychom si předvedli naprostou hloubku a bytostnost Heideggerovy formulace otázky *Co je teď? – Was ist jetzt?* – v životě, uvážili jsme prozatím dva momenty ze tří. Jednak naprostou zásadnost dějinného postavení jednotlivce v rámci epochy, v níž žije, a za druhé nezbytnost chápání sebe dnes z pohledu budoucnosti. Navíc formulovanou v situaci ztroskotání, v níž se odráží jak Heideggerova vlastní zkušenost s „nezdarem“ dopracování fundamentální ontologie, tak například i jeho interpretace situace básníka, kterému se pro to, co by rád vyslovil, již nedostává vhodného slova⁷⁰ – při interpretaci básně *Slovo* od S. Georga v přednášce *Bytnost řeči* z roku 1958. Jak uvidíme, odráží se v této situaci i završení západní filosofie a její bytostná nemožnost učinit další kroky. Třetím momentem bude pak Heideggerovo vlastní setkání s básnictvím na pozadí práce Hellingrathovy.

c) Setkání s Hölderlinem

O tom, jak důležité místo v heideggerovském myšlení zaujímá řeč, není třeba plýtvat příliš mnoho slov. Jak se ovšem postupně dobíráme na pole, na němž jde především o básnictví, musíme již na úvod na tento fakt přeci jen ještě zvláštním způsobem poukázat. Brzy se začne vyjevovat, proč. Heidegger například píše: „*Pouze tam, kde je řeč, tam je i svět, to znamená: stále se proměňující okruh rozhodnutí a díla, činu a zodpovědnosti, ale také svévole a povyku, úpadku a pomatenosti. Pouze tam, kde vládne svět, tam jsou dějiny. Řeč je statkem (jměním, Gut) v původním smyslu. Setrvává dobrou (gut) tím, že znamená (nazývá, heißen): že vykonává záruku (leistet Gewähr), že člověk může být dějinným. Řeč není toliko nějakým použitelným nástrojem, nýbrž onou událostí (Ereignis), která sama nakládá tou nejvyšší možností lidského bytí.*“⁷¹ Říká se zde zhruba tolik, že právě řeč je to, co vlastní člověka, jenž je jí k dispozici a nikoliv naopak, a právě ona z něho teprve utváří *člověka* tím, že mu poskytuje *svět a dějiny*. To vskutku není málo a právě dnes, kdy jazyky, a zvláště ten německý,⁷² podléhají doslova instituční likvidaci, by bylo záhodno chovat se k řeči poněkud

⁶⁹ Zde také zaznamenejme narážku na jisté „*mladobegelovce*“.

⁷⁰ Srv. GA 12, s. 166.

⁷¹ GA 04, s. 38. (Autorovo v pozdním období jednoznačně nejprominentnější slovo *Ereignis* v tuto chvíli nehodláme nikterak zatěžovat komentářem.)

⁷² Může například šokovat, s o kolik kvalitnějším a bohatším jazykem se dodnes setkáme v rakouském tisku ve srovnání s tím německým. Německá naprosto již nehorázná žurnalistika je vskutku po stránce obsahu i formy kapitolou samou pro sebe. Užití opravdu těch nejstupidnějších formulací, navíc zhusta proložených opravdu nepřekvapivějšími „amerikanismy“, jako by tam bylo, vedle doslova nejbohapustších metod zkreslování a nejmolejší propagandy, až tou největší „ctností“. Také nad poslední jazykovou reformou snad ani netřeba ztráčet slov...

uctivěji. Upozorněním na tuto *výsostnost řeči* jsme si takřkajíc uvolnili ruce pro zmínění jedné poměrně zajímavé historické epizody.

Básník Stefan George se krátce před vypuknutím první světové války zabýval Hölderlinovým výrokem o možnostech „básníka v nuzné době“. Mytický básník se nachází v krizi, poněvadž se v moderním světě, osvíceném racionalitou, již nemůže vztahovat k božskému tajemství. Tuto situaci je třeba překonat prostřednictvím kultu, který však nutně bude pochopitelný toliko jako jeden z projevů (!) samotné krize. Postupně se tak i v jeho hlavě začíná rodit jiné „tajné Německo“, odlišné od Bismarckovsko-Vilémovské říše, která se již k velkému rozčarování Friedricha Nietzscheho začínala až pozoruhodně a varovně podobat opovrženímhodným moderním kapitalistickým velmocem západu, a to za cenu ztráty mnoha (v neposlední řadě kulturních) rysů vlastní *středoevropské* svébytnosti. Těžce nesl, jak málo dosáhla nad Římem zvítězivší Germánie, která kdysi uhájila vlastní zvyky (*Sitte*) a řeč (*Sprache*) v Teutoburském lese před *vlašskou* mocí, přeci jen tuze málo. V nenáviděné republice vzniklé nevitězstvím ve Velké válce a versailleskou definitivní likvidací *Mittleuroopy*⁷³ ovládne pak již plně Georgeho snění mystická „*Nová říše*“. V předvečer světové války se George zdržoval nejčastěji v Heidelbergu v blízkosti germanisty Friedricha Gundolfa, náležícího georgeovskému „kroužku“, a jeho mladých přátel, mezi nimiž byl i „znovuobjevitel“ pozdních hymnů a pindarovských překladů polozapomenutého Hölderlina, jeho popularizátor a vydavatel sebraných spisů, Norbert von Hellingrath.

Dochoval se nám popis velice zajímavé a v mnohém výmluvné pře mezi Georgem a Hellingrathem. George je podrážděný, protože mladík přichází pozdě a nechává na sebe čekat. Jedná se patrně o příznak oboustrané, snad oprávněné arogance. George třímá zbrusu nové hellingrathovské vydání pátého svazku Hölderlinových spisů a nahlas, s ironickými důrazy předčítá Hellingrathovu předmluvu, aby pak dodal, že cosi takto kompromisnického přeci není hodno publikace. Hellingrath se drze a bojovně brání, že se jedná o kritické vydání, které přeci nevyžaduje žádný slovní balast a *nesrozumitelnou nabubřelost*. „*V úvodu k devátému svazku je zcela jasně řečeno, oč jde – a vy jste to jenom zatemnil.*“ Následně se rozpoutalo peklo. Hellingrathovi je vytýkáno, že otrocky dodržuje Hölderlinův způsob psaní, George se ptá, zda lze snad užití starých výrazů („*reegnendé*“, „*Dijš*“) považovat za pokrok? To snad považuje za *službu básníkovi*? Hellingrath se brání, že současný způsob psaní není přiměřený a není o nic *smysluplnější* než ten hölderlinovský. Gundolf se ho zastal, že je takovéto dodržování v prvním souborném vydání nutné. „*Jako vzdělanec tomu, chlapečku, nerozumíš*“, zaznívá z úst básníka. K Hellingrathovi, který

⁷³ Je až *pozoruhodné*, jak se léta 1918 a 1945 podobají roku 1648, taktéž předznamenávanému třicetiletým válčením.

také vystudoval klasickou filologii, pak dodává: „*Dokud není němčina ukončená jako starořečtina, nesmí se její vývoj žalovat!* Hymnus století byl tak dlouho zabrabán, poněvadž Němci před námi na něj ještě nebyli zralí! A vy jej ještě umně zakrýváte antikvárním hávem. Nechápete, že je to práce brobaře?“ Hellingrathova strohá námitka, že Hölderlinův způsob psaní se mu jeví pro Hölderlinovo básnictví *přesně přiměřeným*, neboť délka a krátkost hlásek je zde vyjádřena lépe než je tomu dnes, přivádí Georgeho téměř k hysterii: „*Šaškárna! A musíte-li už srovnávat: Hölderlinův způsob psaní je horší. Je to baroko s přemírou znaků, středověký styl byl věcnější – a ten náš se o totéž alespoň snaží.*“ George přechází v rozčilení po místnosti sem a tam, než usedá k psacímu stolu. Ptá se, zda mu Hellingrath přinesl alespoň nějaké nové hölderlinovské nálezy a dostává se mu štosu opisů z mládencovy aktovky. Pohlédne na první list: „*Pojďte blíž a hleďte: Der Adler, jaká to zbytečná kudrlinka v nadpise! Chcete Hölderlina zdobit, protože sám jste barokní podivín...*“⁷⁴ I takovýmito porodními bolestmi si musely sebrané spisy Friedricha Hölderlina procházet, když střetala se věrnost řeči s věrností řeči.

Hellingrathovu svědomitost služby Hölderlinovu odkazu, která se dodnes skvěle skví, připomíná Heidegger studentům doslova na bezpočtu míst. V přednášce *Bytování řeči* se například dočítáme: „*Roku 1910 vydal Norbert v. Hellingrath (...) poprvé hölderlinovské překlady Pindara. Pak následoval 1914 první výtisk Hölderlinových pozdních hymnů. Obě tehdy na nás studenty zapůsobilo doslova jako zemetřesení. Sám Stefan George, který Hellingratha na Hölderlina upozornil, dostával ze zmíněných prvovydání – stejně jako Rilke – rozhodující impulsy. Od té doby se jeho básnění stále víc přibližuje zpěvu.*“⁷⁵ Georgeovým básnictvím *od té doby* je myšlena právě sbírka *Nová Říše*. Jak vidno, přilnul Heidegger k Hölderlinovi již ve studijních letech (doktorská promoce roku 1913, habilitace 1915) – co však muselo ještě k jeho hölderlinovství pár dekád dozrávat – je sama jeho filosofie. Tuto dobu zrání jsme si již ostatně přiblížili na několika příkladech z 20. a 30. let. Velice často Heidegger rovněž výslovně upozorňuje právě na zvláštní spřízněnost Hölderlina s Pindarem a Sofoklem, s nimiž, jak uvádí, zůstával Hölderlin, sám jejich překladatel, *v duchu v neustálém rozhovoru*.⁷⁶ Nadto ještě Heidegger studentům pravil: „*Nic biografického a psychologického nám nepomáhá při výkladu básně, neboť biografično může zakusit svůj význam a své určení naopak teprve z díla. Zato oněm musíme poznávat právě dílo ve všech jeho podstatných podobách. K dílu těchto let 1800 – 1806⁷⁷ patří netoliko elegie a hymny, nýbrž také překlady Pindara a Sofokla. Zdravý rozum má zřejmě i zde připraveno okamžité osvětující objasnění. Říká se: v důsledku*

⁷⁴ Volně přetlumočeno dle: Schonauer, Franz, *Stefan George*, Hamburg 1960, s. 132 - 133.

⁷⁵ GA 12, s. 172.

⁷⁶ Srv. GA 50, s. 94 – 95.

⁷⁷ Tzn. pozdní Hölderlinovo dílo. Hellingrath zařadil básně „po r. 1800“ ve svém rozvržení jako vůbec poslední období: 1784 – 1788 raná tvorba; 1788 – 1793 Tübingen (studium a moře piva a úsměvů děvčat – zkratka švábské *Heiterkeit* – s Hegelem a Schellingem); 1794 – 1795 jenské období; 1796 – 1798 frankfurtské období; 1798 – 1800 Homburg; od 1800 – pozdní básně.

duševního rozrušení ustupuje do pozadí básnickova vlastní produktivity a je již s to zaobírat se pouze překlady jiných autorů. Jsou to nicméně pozoruhodná zaobírání se, pomyslíme-li na tragédie Sofokla a známe-li zároveň hölderlinovské překlady, jejich závratnost⁷⁸ a básnickou náležitou nutnost nouze (Notwendigkeit), a když nadto ještě máme tušení toho, co zde překládání⁷⁹ znamená.“ Tímto náhledem se ostatně chceme řídit i v případě samotného Heideggera.

Při výkladu Hölderlinova hymnu „*Andenken*“ (1941 – 1942) Heidegger výslovně doporučuje studentům hellingrathovské vydání (v jehož intencích poté pokračoval F. Seebaß a zejména L. v. Pigenot).⁸⁰ Dodnes je celkem hojně k sehnání v antikvariátech, poněvadž se „obyvatelé spolkové republiky“⁸¹ převelice rádi zbavují náročnějších knih podobného druhu. S Hellingrathovým názorem, že tento hymnus je založen spíše na prožitcích člověka než básníka Hölderlina, se však Heidegger pochopitelně v plné míře neztotožňuje.⁸²

Přednášku „*Hölderlin a bytování básnictví*“, pronesenou v Římě roku 1936 a později publikovanou v literárně-intelektuálním časopise „*Vnitřní říše*“,⁸³ pak Heidegger památce Norberta v. Hellingratha dokonce věnoval.⁸⁴ A ve svazku o hymnu *Andenken* vyhradil Hellingrathovi a zásadní důležitosti jeho práce celou kapitolku, o níž se ještě krátce zmíníme, abychom ji pak ještě mírně doplnili některými Hellingrathovými názory, v nichž se zrcadlí i mnoho z budoucích myšlenek samotného Heideggera. Hellingrath stejně jako Heidegger⁸⁵ a bezpočet dalších narukoval jako dobrovolník v srpnu 1914 do Velké války, připraven být se s Hölderlinovými básněmi v tornistře za *hölderlinovské tajné Německo*. Jak si zapsal Carl Schmitt: „*Kommerelova*⁸⁶ mládež bez Goetha pro nás od roku 1910 znamenala in concreto mládež s Hölderlinem.“⁸⁷ V únoru a březnu roku 1915, během své rekonvalescence v zázemí, proslavil Hellingrath

⁷⁸ Nesmírnost, *Ungebeure*, *DEINOS*: myšlen je pochopitelně překlad věhlasného chóru z Antigony, kterému se budeme, v Heideggerově podání, patřičně věnovat při heideggerském výkladu hymnu *Der Ister*, v zamýšleném druhém díle této práce... K tomu srv. K. Krejča, *Problém rozumění ve filosofii a v umění*, Praha 2012, s. 50.

⁷⁹ Myšlena je zde samozřejmě „zvláštní spřízněnost“ mezi německou řečí a řečí Řeků.

⁸⁰ Srv. GA 52, s. 16.

⁸¹ *Politicky prosazený* paskvilní terminus technicus. T.č. v SRN probíhá „velice plodná“ tzv. „veřejná debata“ o tom, kdo je teprve „*Neuankommling*“ a kdo je již „*Spätsiedler*“... *Etnické Němce* naopak jejich kancléřka nazývá „*Die schon länger (sic!) hier Lebenden*“. Kupodivu je však stále veřejně pokládána za svéprávnou, ba dokonce dávána ostatním politikům za vzor (v takovéto situaci je již opravdu snad nad lidské možnosti brát novináře vůbec ještě jakkoliv vážně). Dokonce už tamní recesisté vydali celý slovník takovýchto *neslov* (*Unwörter*) a jejich politického významu... Pro návštěvníka té prazvláštní země je to celkem užitečná věc.

⁸² Srv. GA 52, s. 23 – 25.

⁸³ Časopis „*Das innere Reich*“ byl dva měsíce předtím krátce zakázán, následně pak po osobní intervenci E. v. Salomona u předních nacistů opět obnoven, aby se roku 1944 dožil ještě svého posledního, desátého výročí.

⁸⁴ Srv. GA 04, s. 33.

⁸⁵ Srv. GA 16, s. 247.

⁸⁶ Germanista, Heideggerův osobní přítel, člen georgeovského kroužku, teprv od r. 1939 (!) člen *NSDAP*. Heidegger jeho památce věnoval jednu ze svých přednášek – *Řeč* (GA 12, s. 259).

⁸⁷ Schmitt, Carl, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, Berlin 1991, s. 151.

doma v Mnichově dvě přednášky před širším okruhem přátel⁸⁸ – „Hölderlin a Němci“ a Heideggerem citovanou „Hölderlinovo šílenství“: „Kdo takovýmto způsobem žije mezi boby, jeho řeči již lidé nerozumí; vůbec poprvé v Německu se básnická řeč osměluje (vorwagen) takto nepředstavitelně dorůst již úplně z domovské půdy (aus heimischen Grund) do domovského povětří (in heimischer Luft), tak obrovitou nezbytností (nutnou nouzí, Not) se stal řecký předobraz, že básníku dodal odvahy (Mut) se mu básnický vyrovnat. Proto je také odpustitelné, že Němci tyto gigantické hymny netiskli, a již tištěné nečetli, aby se toliko spokojili se údajnými stopami šílenství, s onou uklidňující radostí naplňující maloměstáka, když s úředním přitakáním smí nesmírnou (unheimlich) velikost nazvat pouhou pomateností.“⁸⁹ Je zimní semestr 1941/1942,⁹⁰ a než se bude věnovat Hölderlinovi, pokládá Heidegger za nutné připomenout studentům právě toto.

Ze zmíněných Hellingrathových přednášek zde (s pocitem povinnosti) ocitujeme pouze několik úryvků, které čtenáři obeznámenému šířeji či hloub s Heideggerovým myšlením jistě přijdou poměrně povědomé. Jedná se v neposlední řadě o užití jistých u Heideggera později převelice zatížených výrazů a souvislostí vyskytujících se, pochopitelně, v úzkém sepětí s básnictvím Friedricha Hölderlina. Připomeňme, je únor roku patnáctého.

Hellingrath v přednášce *Hölderlin a Němci*, v níž průběžně cituje příhodné pasáže z Hölderlina, například praví: „Když nyní ze všech dílů Země slyšíme: že my škrtiči dětí, vrazi a paliči jsme barbari,⁹¹ potomci Hunů, Tamerlána a Džingischána, cítíme my dobří Němci potřebu se před nepřitelem – neboť co nám ještě zbývá jiného? – ukázat v pravém světle, a odkazujeme cizinu na to, že ve skutečnosti jsme v zásadě národem Goethovým. To je bezesporu směšné (...) Je to hodno malých lidí (...) jako by si Němci nebyli jisti svým vlastním sebevědomím, nemohou-li to vyčíst z úst sousedů (...) My blukem probuzení světoobčané a vesmírané si nyní všímáme – v rámci toho, co se na nás už mnohem dříve a také mezitím nyní naléhavě valí – jaký význam má přece jen národ a kmenové společenství (Stammgemeinschaft), a hledáme-li vlastního nositele těchto pojmů (...), stále znovu docházíme k řeči. Řeč je duší národa, hranicí národa, jádrem národa (...) Opatrovníkem tohoto nejcennější národního statku (Gut) je v první řadě básník (...) Hölderlina nazývám tím nejněmečtější básníkem (...) aniž bych to aniž by na tom něco ubíralo, že právem platí za našeho básníka nejřečtějšího. Jestliže už po staletí (jak dlouho náležíme renesančnímu světu) všechny kmeny Evropy napodobují obraz (...) řeckého lidství (...), tak Hölderlin nejen dosáhl, že se sen o Heladě stává nepopíratelným přednostním právem Němců, nýbrž navíc, že dnes, jakožto jediná mezi všemi, se německá řeč může té staré vyrovnat závažností, strážlivostí a svátostí pathosu, bezprostřední obrazivostí, tónem, rozmachem

⁸⁸ Srv. Hellingrath, *Hölderlin, zwei Vorträge*, München 1922, s. 9.

⁸⁹ GA 52, s. 44.

⁹⁰ Právě zima 1941/1942 je z německého pohledu kruciólní, mnoho z nejlepších a nejuvěrnějších studentů je pochopitelně přednášce nepřítomno. Téma: hymnus *Andenken*: vzpomínka, památka.

⁹¹ Snad *barbari 20. století?*

(...) Uvedu zde několik míst, která dokazují, že Hölderlin využil možnosti naší řeči až do nejvyšší míry, kterou známe (...) A jestliže Němci vychovali nejlepší básníky posledních dvou set let, pak platí, že jsou těmi nejhoršími čtenáři těchto básníků (...) Já nás nazývám národem Hölderlina, poněvadž to nejloubežji odpovídá naší podstatě, která z nejvřelejšího jádra záře (innerste Glutkern) prosvítá pod krustou škváru, který je na povrchu, vysvítá a to právě v tajném Německu (...) Rád bych ukázal, jak Hölderlin úvazek a povolání básníka chápal, a pak jak se on sám jako takovýto básník vztahoval s německým národem, v němž žil. Jeho chápání básníkovy povolání je skrz naskrz religiozni.⁹² Je prostředníkem mezi ^{čímisi} božským a člověkem. A jako takový je právě on dnes, kdy se připravuje proměna světa (Weltenwende) – země zuří napoleonské války, vše staré se otrásá – v této proměně času (Zeitwende), po mlčení dlouhé noci světa, povolán nechat hlas bohů opět nahlás rozeznít. Jako se v polobohu Bakchovi, synu pozemské Semelé a ve velkolepé bouři se zjevivšího Dia, spájí božské s lidským, jako se v jeho brozdech míchá slunce se zemí, tak proudí (ineinanderfließt) básnictvím zároveň božské a i lidské (...) Básník je hlasem boha (...), je vidoucím (prorokem, Seher), přebližejícím svůj čas a zvěstujícím budoucnost (...), připravuje v noci světa nový příchod bohů (...) Ano, hovořil pro každého z opravdu velkých Němců, kteří všichni trpí, jako trpěl on, dvojitě tváří národa (...), ale nalezl později svá úžasná slova k chvále právě této otčiny? – ne! ne pro tuto otčinu (...), on promlouvá k nejvnitřnějšímu obni německví, které se cudně a plaše ukrývá v pustině pod krustou škváru (...) A stejně je tomu, i když nalézá sílu k velkému zpěvu chvály a prorockému hymnu Germánie (...) z trosek Athén – údajně romantik – oslavuje německou budoucnost (...) Staří bohové jsou mrtví, žijí už jen v ságách, ale kolem nich se stěsnávají jejich stíny k novému zrodu. K tomu je vše připraveno, vidoucím se otevírá šíře onoho šířého přehledu přes všechno dění světa, všechny božské náznaky promlouvají, a náhle přichází ten odvčej, věčně mladý posel nejvyššího, orel (der Adler). Hledá génia Germánie (...) a přináší té dívce božské poselství: poněvadž trvá neotřesená bouří času a pouze doufajíc snila o tom nejvyšším, uznali ji božští za vyvolenou, pro niž před všemi ostatními je určen jejich návrat (...) Posel, přináší zvěst, že už v dětství jí poskytl dar: totiž řeč, v níž je s to vyjádřit všechnu hojnost svého srdce. Teď už by ale měla procitnout, uzřít tušené a vyslovit tajemství – čas to chce; je povoleno jasně to vyslovit, a přeci stále ve slovech básnických, která to nevydají všanc bez posvěcení. A už to není ono jednoduché kouzelné slovo Empedokla, a už to není rousseauovská natur, nýbrž mnohotvárná obdoba toho, co již v odvčké době platilo za božské a co možná souvisí s poctou přírodě; a tu, v poledne světových dějin, mezi skvělou minulostí a zářící budoucností, jež se rozevírá, dívka, stávající se vědmou, zaklíná: a staří bohové země a éteru jsou opět s námi.⁹³ Takovou řeč pronášel raněný voják v únoru 1915...

⁹² Gottfried Benn si všímá v souvislosti s Hölderlinem, a také Nietzsche, že se jednalo nikoliv náhodou o syny teologů. Srv. G. Benn, *Gesammelte Werke*, Wiesbaden 1959, sv. I., s. 109, 223 – 231.

⁹³ Srv. Hellingrath, *Hölderlin, zwei Vorträge*, s. 15 – 45. Člověku je až úzko, když toto čte v roce 2017. Kde už má naše rozevírající se rozevřená *propast* ono své příslovecné *dno*? A kdy už se přežene *půlnoc noci světa*?

Mezi posluchači první, únorové přednášky, Hölderlin a Němci, byl přítomen také další z Heideggerem do hloubky rozebíraných⁹⁴ básníků, Rainer Maria Rilke. Heidegger poznamenává: „Ozvěna této přednášky je zachována v dopise (z 28. 2. 1915), který Rilke nazítrí napsal Hellingrathově babičce:...Norbertův velkolepý a procítěný proslov pro mne byl nepopsatelně⁹⁵ uchvacující a mnoho po mne znamená; tím, že nablížeje strašlivý svět tak čistě, činí jej vidinou všedního dne, se sám staví do okersku největší přítomnosti (Dasein), do duchovního prostoru, v němž ho nemůže potkat nic než jen to nejvyšší. Kde je tak mladý člověk, s nímž člověk může být takto uspokojen? Na to jsem často myslel, věra se mi to ale stalo tak silným přesvědčením, že ta hodina naproti jeho slovům, mne sama ze sebe přivedla na ono místo, kam jsem se dostával pouze v blízkosti těch zcela spasených, trvale vyčnívajících duchovních lidí. Je úchvatné vidět, jak se osamělec, v onom nejrozhodnějším smyslu slova, jakým byl Hölderlin, může stát v takovém srdci, jako je Norbertovo, vychovatelem, účastníkem a stálým spolupracovníkem: tak zcela vlídným, tak zcela samotářským, tak niterně spolubydlícím (so innig mitwohnend) – a to vše z dálny své nepochopitelné věčnosti.“⁹⁶

Proč je Heidegger tak úzkostlivě věrný Hellingrathově památce, že se v jistých ohledech stává jeho pokračovatelem i v postupném zrání svého myšlení až do r. 1941, tedy do let, kdy zuří v nemenší míře táž světová válka, jaká již zuřila v letech 1915 a 1916, kdy Hellingrath přemítal v zákopech? To se dozvídáme ze samého závěru zmiňované části výkladu hymnu *Andenken*: „14. prosince tohoto roku uplyne čtvrt století od toho dne, kdy N. v. Hellingrath jako pozorovatel dělostřelectva padl v první linii před Verdunem.“⁹⁷ N. v. Hellingrath je skrze své dílo definitivně přijat do okersku Hölderlinova. Nevyžaduje tak již žádného dalšího velebení. My pouze potřebujeme upomenutí, abychom nebyli slepí k tichému lesku této postavy. Poslyšme ještě slovo vzpomínky na mladého přítele od Stefana Georgeho:

Norbert

Ty spíše mnich oddaný své knize
 Cítil's odpor k války nástroji...
 A přece jednou již tísněn hrubým sukнем
 Nabízenou šetrností jsi hrdě opovrhl.

⁹⁴ *Wozu Dichter?*

⁹⁵ Pozoruhodně silný výraz v případě věhlasného básníka...

⁹⁶ GA 52, s. 45.

⁹⁷ Na témže místě se Heidegger, který se vinou své neduživosti dočkal vojenského výcviku až na samém sklonku války, pohyboval – nikoli v první linii fronty – roku 1918 jakožto vojenský meteorolog, srv. GA 16, s. 247. Táž válka se však nemusí vést jenom na *bitevním* poli, připomeňme a může trvat desítky let...

*Opozdilec jsi a zdáš se příliš znaven pro divý tanec
A přece provál tě dech tajného světa
Jako ten z nejsilnějších vystoupil's až nad svou šanci
A padl's v ohni rozštěpen mezi zemi a vzduch.*⁹⁸

Šrapnel, který trhá cáry masa zabalené v hávu polní šedi mezi špinavou hlínou a povětrím prosyceným střelným prachem – i tak může vypadat APOTHEOSIS héroa mezi matkou zemí a éterem v době kdy se již zřetelně přichází ke slovu temnota, neúprosně směřující až k našemu dnešku (který toto svým pustošením účinně vůbec *znemožňuje*). A to nemluvíme o básnickových pokorných slovech *omluvy – člověku, jehož výsostnost již rozpoznal – za příkoří jedné epizodky před několika lety*.

Předmluvu k prvnímu vydání zmíněných dvou přednášek napsal Hellingrathův přítel a pokračovatel jeho díla, Ludwig v. Pigenot. Zakončil ji těmito slovy: „...*Norbert padl v rozkvětu jako osmadvacetiletý a nezanechal nám nic než bolest z takovéto ztráty. A přeci jeho památka zůstává jako závažek přeživší mládeži. Také on propadl ideji a padl za ni:*

*Osudu podléhají
i ti kteří toliko slouží.*⁹⁹

Tato slova ovšem v hlubším smyslu nemají platit službě vojenské, ale Hellingrathovu *dílu – jako službě odkazu básníka*. Celý Hölderlinův verš z pozdního díla po r. 1800 zní totiž takto: „*Vždyť nejen vidoucí samotní/Osudu podléhají i ti kteří toliko slouží.*“¹⁰⁰ I dobře o třetině Heideggerova díla by bylo možné říci, že není ničím víc, ale není právě ani ničím míň, než uvědomělou službou *vidoucímu* prorokovi... Nezbyvá než připomenout, že loni 14. 12. od předčasné smrti tohoto *dárce a dělníka Hölderlinova odkazu* již uplynulo právě jedno století.

⁹⁸ GA 52, s. 45 – 46. (Ze sbírky *Nová říše*). Opozdilec, a přece dosáhl toho, čeho se básníkovi Georgemu již nedostává.... Srv. *Wesen der Sprache*.

⁹⁹ Hellingrath, *Hölderlin, zwei Vorträge*, s. 11.

¹⁰⁰ Hölderlin, *Werke*, Tübingen 1953, s. 477. (*Text se opírá o Propyläen-Ausgabe Hellingratha, Seebaße a Pigenota: způsob psaní, pokud se tím nemění rytmus a znění, byl přípodobněn současně ortografii...*)

III. Co na nás skrze Heideggerovo dílo naléhá jakožto odpověď na otázku „Co je teď?“²

a) Situace světové války v myšlenkovém milieu, na něž Heidegger reaguje

Mnohé Heideggerovy postoje se v současných poměrech jeví jako přinejmenším *sporné*.¹⁰¹ Zvláště nově vydané¹⁰² „komentáře“ vedly k vypjatým *kontroversím*. Přesto by bylo příhodnější nejprve se zamyslet a alespoň usilovat o pochopení těchto myšlenek v kontextu dějin, a to nejen dějin dané doby, ale především v kontextu výše zmíněného chápání dějin skrze budoucnost, což – jak jsme si na to již poukázali – je jedním z nejsilnějších kořenů heideggerovského uvažování. Prostý odsudek, jakož i prostá obhajoba v tom nikterak nepomáhají a pro svou nutnou povrchnost, vzniklou apriorním zaškatulkováním problému, pomáhat ani nemohou. Analýza historického vývoje v Německu od císaře Viléma k ke kancléři Hitlerovi a jeho formální předklasifikace ve vztahu k „světově-demokratickému“ vývoji v USA, vývoji „komunistickému“ v SSSR, vývoji evropského antisemitismu (zejména ve Francii) a vývoji novověké technovy se v podobném apriorním rozvržení jen obtížně může stát „psaním dějin ve velkém stylu“. Bude třeba uchopit nacionální socialismus nejen jako východisko s organicky se formujícím tématem německých dějin (těch politických *přinejmenším* od roku 1813,¹⁰³ spíše možná již od roku 1648¹⁰⁴) a německé kultury v nejširším smyslu (která opanovala pro své sny pruský militarismus, vědeckou revoluci a technický pokrok), ale především jako *obavu z tušené* (planetární) *budoucnosti* a podlehnutí vykořeněného člověka přemoci technických věd skrze rozmáhající se stále agresivnější implantaci průměrnosti (tendernce, která je patrná u desítek autorů, nejen snad G. Benna, E. Jüngera a M. Heideggera;

¹⁰¹ *Umstritten* (cosí jako sporný, vyvolávající spory, což by samo o sobě bylo pro filosofa spíše lichotkou, ve SRN dnes se však jedná spíše o diskvalifikační právnícko-úředně-novinářský přívlastek předem diskvalifikující jakýkoliv veřejný diskurs.)

¹⁰² Počínaje r. 2014. Od výroku z 29. 5. 2017 na sjezdu evangelíků může být ovšem Heideggerův odkaz již naprosto bez obav: „náckem“ (Nazi) musí totiž – v bizarní poblouznělosti současné veřejnosti – být „každý, kdo má čtyři německé prarodiče“...(sic!)

¹⁰³ Roku 1807, kdy snad v ještě neopadlém bitevním dýmu od Jeny a Auerstedtu vychází *Fenomenologie ducha*, prý praví zdrcená královna Luisa, opěvovaná T. Körnerem jakožto *strážný duch německé věci*, že *spasit nás může toliko už jen bůh*...

¹⁰⁴ Pomineme-li již Lutherův záměr *sjednotit* říši v procesu válek s Turky, vzpomeňme Komenského postoj k Vestfálskému míru, naordinovanému tehdejšími velmocemi, nebo skutečnost, že na hrobě *Friedricha II. Štaufy* v Palermu se r. 1924 objevil věnec s nápisem „Svým císařům a hrdinům věnuje *tajně Německo*“.

bylo by při tom třeba vycházet z dalekosáhlého chápání recepce hölderinství a nietzscheovství v meziválečném Německu). Na takovéto „psaní dějin ve velkém stylu“, snahu pochopit vyložit nacionální socialismus (mimo jakýkoliv *fasšismus*) z něj samého, z jeho vlastních předpokladů a možností, však v roce 2017 ještě neuzrál čas (ačkoli již pozvolna ustupuje quasi zjevené dogma o jeho údajné nepochopitelnosti, jakémsi bezprecedentním a veškerého smyslu zbaveném vybočení z běhu dějin, zaobalené v hávu intelektualistické eschatologie akademiků a dokumentární (ba hollywoodské) eucharistie široké veřejnosti).

Spornost, kontroverse, by měla teprve podněcovat, řečeno s Heideggerem, k vlastnímu myšlení (*das eigentliche Denken*). Přese všechno se i v tomto ohledu jedná o zásadní rozměr jeho (údajně) filosofie a o nasměrování myslitele, který uvažuje vprostřed určitých *časů* právě o těchto *časech*. Nemusí se to každému líbit, ale mělo by se to brát alespoň vážně. Teprve vzetím takového směru myšlení do zřetele, může již v blízkém budoucnu, když je takzvaná globalizace, to jest *totalitní planetární technizace* a naprostá přemoc ekonomických, dokonce nezakrytě pekuniárních hledisek svorně od levice po pravici brána ve stále zřetelněji vyžilejší bezvýhodnosti a bezradnosti jako pověstná poznaná nutnost, a kdy se americko-evropský nově zpřítomněný nihilismus, rvoucí vše od kořene, řítí do neznáma jako Dürrenmattův nikým neovládaný vlak, může právě filosofické myšlení tohoto typu ještě nabídnout netušenou převelikou sílu a hloubku. Ona hloubka spočívá patrně právě v poznání, že zmíněné *časy* neleží ještě ani zdaleka za námi. Předem diskvalifikovaná *odpornost mimo morálku* a ani ještě tak *napiěl vážně braná kuriosita* ovšem reflexi tohoto odkazu zásadně ztěžují. V situaci, kdy se nebývale množí obavy nejen z různých aspektů, ale také z obecného směřování naší civilizace, je možná naopak na čase brát tohoto myslitele (ale i další...), respektive jeho reflexi vývojových trendů i automaticky přijímaných paradigmat, vážně.

Zmínili jsme význam vznesení otázky *Co je ted?* pro fundaci heideggerovského myšlení. Položení té otázky, která se táže po tom, co nyní jest, se zdá být dnes, v epoše planetárně uspořádané světo-civilizace, přinejmenším stejně důležité, jako tomu bylo během světové války. Tomuto *co je ted?* lze porozumět prostřednictvím dvou momentů.

První z nich představuje bezpodmínečná nadvláda novověké matematické přírodovědy, která se uskutečňuje na základě totální mobilizace přírodních sil. Je lhostejné, zda se tak děje na základě provozu stále efektivněji mechanizované techniky, osvobozením nukleární energie, nebo s pomocí nasazení kybernetiky či naprostou automatizací. Přemoc techniky se uskutečňuje tak, že za stálého vznikání umělého jsoucna krok za krokem cílí na přestavbu

veškerého přirozeného pořádku (a jeho podřízení naprosté kulturní dominanci) a neznamena nic jiného, než co požaduje již Karel Marx v jedenácté tezi k Feuerbachovi: totiž *přeměnu světa*.¹⁰⁵

Co se týče druhého rysu, jedná se – a to je ještě zásadnější a podstatnější – o dějinné završení západní metafyziky (*Vollendung der abendländischen Metaphysik*), která určuje bytí jsoucího (jakožto takového všeobecně v celku) jako to, co Friedrich Nietzsche předtím (*vorabnt*) jakožto *vůle k moci*. Dle Heideggera je myslitel a spisovatel Ernst Jünger tím, kdo tuto problematiku nahlíží vůbec nejpřesněji, dále ji rozvíjí a promítá toto završení až do vzdálené budoucnosti.

Člověk by mohl mít snad pocit, že může takovéto tvrzení, že totiž poslední rozvrh, který dovršuje celou západní metafyziku, nám zanechal autor válečných memoárů a prozaik „heroického realismu“, působit příliš nadneseně. Bylo by třeba obsah tohoto tvrzení poněkud přiblížit. Nejedná se zde ani tak o nějakou beletrii, nýbrž v první řadě o myslitelské úvahy a eseje: v tomto ohledu jde především o spis *Dělník*¹⁰⁶ (1932), a zvláště pak o ještě poněkud syrovější *Totální mobilizaci* (1930).¹⁰⁷ Jedná se o díla, která jsou napsaná v časech a pro časy *světové války*.¹⁰⁸ Světová válka je chápána jako *světová revoluce*¹⁰⁹ a génus války je tu soupodstatný s génem pokroku.¹¹⁰ Podle Jüngerova je *válka tou největší a nejvíce působící událostí tohoto času* a uvažuje se zde o *světové válce a světové revoluci jako o dvou momentech události kosmického* (tj. světově-planetárního) *druhu*¹¹¹. Válka o kosmickou hegemonii – planetární světovládu (*die planetare Erbherrschaft*) – teprve rozhoduje o tom, kdo vlastně celý svět přebuduje jakožto tvůrce (tj. Nietzscheho *Nadčlověka*) a nově určí všechny hodnoty (tj. Nietzscheho *Nibilismus*). Je to revolucí a výše zmíněným pokrokem (vše dopracováním nietzscheovské *metafyziky vůle k moci*).

¹⁰⁵ Paradoxní je, že východiskem pro Marxe bylo právě "*navrátit člověka jeho přirozenosti*", která byla ovšem mylně chápána jako doslova svůj vlastní polární opak v utopistické a historicky krajně pochybné *prvobytně pospolné společnosti*, která však *ve skutečnosti* přirozenost jako takovou brutálně popírá, nikdy neexistovala, byla toliko *vyblazovací kmenovou válkou o samice, zdroje a životní prostor* (čemuž se dnes ovšem ze známých důvodů říká spíše *životní prostředí*). Ukázalo se ostatně, že „ušečtilý divoch“ je vskutku pouhým iracionalismem věku osvícenství (Srv. L. Keely, *War Before Civilization*, New York 1996). Připomeňme, že právě teprve současným zasahováním internetu do vědomí a lidským angažmá v sociálních sítích dochází k možnosti „*zespolečenštěného lidstva*“.

¹⁰⁶ Silně ovlivněný Jüngerovým přátelstvím se zakladatelem tzv. *nacionálního bolševismu* Ernstem Niekischem, který měl značný silný vliv v kruzích NSDAP kolem G. Strassera.

¹⁰⁷ K tomu nelze nepřipomenout kacířský esej „*Války 20. století a 20. století jako válka*“, který bychom dnes již bohužel museli rozšířit i o století 21. Srv. Jan Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007, s. 104 – 119.

¹⁰⁸ Totéž by se dalo říci i o pozdněpolitických spisech Oswalda Spenglera (o nichž se člověk v SRN od studentek filosofie dnes dozví, že „*není tak úplně normální mít je v knihovně*“). Potěšující však je, že o nich alespoň již slyšely).

¹⁰⁹ Podobně jako je tomu např. ve spisech V. I. Lenina a T. G. Masaryka.

¹¹⁰ Srv. Ernst Jünger, *Ernst Jüngers Werke*, sv. 5., *Essays I*, s. 125 – 126.

¹¹¹ Srv. *tamtéž*, s. 125.

Heidegger právem píše: „*Ernst Jünger jako jediný vykonal vyklad (Deutung) světové války v její válečnické podstatě (kriegerisches Wesen), který vychází z nejdrsnějších zkušeností (härteste Erfahrungen) velitele úderných oddílů v opotřebovávacích bitvách (Materialschlachten), a zároveň chápe onu metafyzickou stopu, která určuje tento věk již předem, byť navzdory svému vlastnímu vědění; a to je Nietzscheho učení o vůli k moci.*“

Ve stávající epoše dochází k dovršení aristotelské metafyziky, přičemž na konci celých těchto dějin stojí pojem „práce“ v eseji Dělník: „*Práce je vším co jest, je pojmenováním bytí jsoucího v celku*“,¹¹² uvádí k tomu Heidegger přísně. Práce je zde chápána jako *princip* a představuje na jedné straně *jsoucí jako takové v celku*, ON HÉ ON KATHOLÚ KOINÓN, a na straně druhé pak ARCHÉ TÓN ONTÓN, počátek či „pralátku“ jsoucna (*Anfang der Seienden*), což je v heideggerovské interpretaci Aristotela a Jüngera uskutečňujícím-působením ve skutečném (*Wirksamkeit im Wirklichen*). Práce je též pojata jakožto *způsob života* (dnes spíše životní styl, *Lebensart*).¹¹³ Nová postava (podoba, figura, ztělesnění *Gestalt*) člověka, dělník, je *protagonistou tohoto uskutečňování*. Takto chápaný dělník, jenž mimochodem nese rysy nietscheovského nadčlověka, není dle Heideggera žádná plavá bestie, nebo dokonce nějaký konkrétní Herrenvolk,¹¹⁴ nýbrž mnohem spíše reprezentuje lidstvo (*Menschentum*), tedy universální zespolečenštění všech lidí do jediného ansámbly společenských vztahů.¹¹⁵ Proces, ve kterém se zmíněné uskutečňování odehrává, probíhá právě v této totální mobilizaci, tzn. *masové produkci skrze masy*.¹¹⁶ Vše co jest, všechny předměty, všechny hodnoty, a stejně tak i všichni lidé stojí v této situaci zapojeni tak, že jsou k okamžité dispozici (*zur sofortigen Verfügung*) jakožto zásoba (*Bestand*), tedy k aktuálnímu užití – lze tudíž mluvit o totalitě přítomnosti ve smyslu výskytu (*Totalität der Anwesenheit*). Nemluvě o „angažovanosti“.

Shrnout by se to dalo následovně: „*Veškeré jsoucno, příroda a dějiny, je v tom, čím je a jak je, prací (vůli k moci). Člověčenský representant vůle k moci se jmenuje dělník... Název dělník pojmenovává metafyzicko-antropologickou formu (Gestalt) toho lidstva, které se završuje v ovládnutí (Meisterung) jsoucna v celku, a jehož bytí je probíhající vůli k moci.*“¹¹⁷ Pojem dělník neoznačuje žádnou třídu nebo stav, nýbrž *lidí* ve smyslu celého lidstva (*ganzes Menschentum*). Proto se jedná, jak pokud jde o práci, tak pokud jde o dělníka, o pojmy náležející do metafyziky

¹¹² GA 90, s. 105.

¹¹³ Srv. Ernst Jünger, *Ernst Jüngers Werke*, sv. 6., *Essays II*, s. 95 – 97.

¹¹⁴ Obojí je – jak dnes patrně – pro *mocipány (die Machthaber)* a *vykonavatele planetárních technických machinací (die Machenschaften)* spíše *překážkou* (a vskutku to v dějinách překážka byla), jejíž postupná *exterminace za použití všech dostupných technických prostředků* je nejen zcela zjevná, ale dokonce možná pro tyto pošetilce snad domněle i *žádoucí*...

¹¹⁵ Srv. GA 90, s. 140; GA 90, s. 238; Karl Marx, *X. teze k Feuerbachovi*.

¹¹⁶ Srv. GA 90, s. 108.

¹¹⁷ GA 90, s. 226.

Toto jsou pro Heideggera základní rysy myšlení v epoše světové války, které slouží jako završení aristotelské „první filosofie“, a zároveň mohou možná stát již na pokraji (*am Rande*) nějakého zcela nového počátku. V rámci úvah XI. takzvaných *Černých sešitů* se k tomu dá poznamenat následující: „Ernst Jünger je první a jediný, kdo provádí rozmyšlení (*das Besinnen*) – ovšem otázka zůstává: zda toto rozmyšlení (*die Besinnung*) zakládá zároveň svou pravlastní oblast (*ihren ureigenen Bereich*) a základ pravdy (*Wahrheitsgrund*), nebo zda coby vystupňování (*Aufsteigerung*) toho, co je již po ruce (technika – dělník), upadá do bezpodmínečna (totální mobilizace) – z dřívě částečného do totálního –, které spočívá ještě na dráze novověkého způsobu myšlení a nedosahuje počáteční hodnosti tázání (*anfängliche Fragwürdigkeit*) – a samo je tedy samo ještě metafyzikou.“¹¹⁸ Zde by zajisté bylo Heideggerovou odpovědí, že se jedná právě o poslední etapu dodnes trvající a ještě i do budoucna hledící metafyziky. Nicméně je Ernst Jünger dle Heideggera jediný opravdový Nietzscheho následovník (*der einzige echte Nachfolger Nietzsches*), samozřejmě na rozdíl od např. G. D'Annunzia nebo B. Mussoliniho, ale dokonce i i například O. Spenglera: „Ernst Jünger vidí jsoucí chladným a ostrým očima vždy jako vůli k moci. (...) Jeho myšlení samo je ztvárněním (*Gestalt*) vůle k moci (...) má charakter práce.“¹¹⁹ Jünger tedy nejvlastnějším způsobem aktualizuje Nietzscheho filosofii autenticky protrpěnou zkušeností světových válek¹²⁰ (tedy nejextrémnějším projevem modernity), která určuje jeho myšlení, básnění a ono vyřčené ve výroku (*Jüngers Denken, Dichten und Sagen, ve výroku – ságy?*)¹²¹.

b) Světová válka a svět dneška

Heidegger píše: „Válka již nevybojovává mírový stav, nýbrž podstatu míru nově ustanovuje. Mír je teď přemocňovací opanování (*übermächtige Beherrschung*) všech válečných možností a zajištění prostředků jejího provádění. Mír se ale takto stává nejen dočasně vynechaným válčením. Protože v míru samotném ještě broživěji vládne neviditelná nehostinnost (znepokojivá hrůza, bezdomovství, *Unheimlichkeit*) toho, čím válka může být, může se mír stát odklizením (*Beseitigung*) války.“¹²² Válka je dnes mírem a mír je válkou (rok 1989 neznamenal jak patrně v tomto kontextu naprosto nic, pouze geopolitický posun).

¹¹⁸ GA 95, s. 370.

¹¹⁹ GA 90, s. 227.

¹²⁰ Ernst Jünger, důstojník a teoretik *Stoßtruppen*, byl 14x raněn, z toho jednou do hlavy, zabil 200 Angličanů a byl vyznamenán tehdy nejvyšším vyznamenáním – rytířským křížem *pour le mérite*. (Srv. E. Jünger, *In Stablgewittern*, Berlín 1922.) Za druhé války pak úřadoval na okupační správě v Paříži. Zemřel v roce 1998 ve věku 102 let.

¹²¹ Srv. GA 90, s. 236.

¹²² GA 69, s. 180 – 181.

Obchod dnes vládne státu a nikoliv stát obchodu.¹²³ Tvrzení, že má válka cokoli do činění s nacionalismem, které se dnes v tisku opakuje v četnosti až zarážející, tak naprosto pozbývá smyslu. Není proto divu, že válečnou a výrobní propagandu nahradila všudypřítomná reklama a PR, které už lze jen stěží odlišit od ostatních informací spotřebního a zábavního průmyslu. Požadavky fronty nahradil konsumismus, a vojáka pak konsument. Vše, včetně lidí, jak bylo již naznačeno, je dnes, víc než kdy dříve, redukováno na pouhé zboží.¹²⁴ Země byla odhalena jakožto země-koule, a jako taková již nepředstavuje nic než čerpací stanici přírodních sil pro technický provoz.¹²⁵ Vše, *co teď je*, je *zalkulováno* a je postaveno do služebnosti jako *zásoba pro aktuální užití*. Takovouto podstatu techniky později bude Heidegger určovat jakožto *Gestell*.

Při četbě jakéhokoliv periodika musí být každému soudnému čtenáři poměrně jasné, že světová válka *jakožto epocha* ještě v žádném případě a ani zdaleka není *za námi*. Ve skutečnosti se jedná o mechanické rozšiřování toho, co Heidegger na četných místech nazývá *amerikanismem*: „Jednoho dne se bude Amerika¹²⁶ muset zamyslet, zda se do myšlení, které završil Nietzsche, bytostně pustí a vezme ho vážně z hlediska dějin bytí.“¹²⁷ Na jiném místě se však Heidegger domnívá, že k tomuto zvratu nikdy nedojde a amerikanismus se nakonec již naprosto uboze zhroutlí do vlastní *vyprázdněnosti*...

Naléhavě proto vyvstává otázka, zda se přitom ve skutečnosti nejedná o *glajchšaltaci všeho prostřednictvím tvůrčího vykořeňování*.¹²⁸ Všichni se obdobně oblékají, poslouchají stejnou hudbu, veškeré vnější rozdíly jsou stírány, stávají se stále podružnějšími a slábnouce mizí do nenávratna. Nenachází se takový člověk, tedy člověk, který nikam nepatří (*ohne Bodenständigkeit*), nemá žádný domov a svéráz (*Eigenart*), vlastně v pustině globálního moře? V metafyzické *diaspoře*?

Na přelomu let 1947 a 1948 si Heidegger suše a bez obalu poznamená: „*Katastrofa evropských dějin je teprve před námi*...“¹²⁹

¹²³ Srv. Oswald Spengler, *Politische Schriften*, München 1934, s. 103.

¹²⁴ Lidé jsou obchodním artiklem, který prý obratem již konkuruje drogám, avšak mravní argument lze s reklamní manipulativností vypracovat pro všechno.

¹²⁵ Srv. Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen 1960, s. 20.

¹²⁶ Totiž dnes severní Atlantský oceán a blízké okolí...

¹²⁷ GA 97, s. 464. *Evropa a vzájemné završení evropského skrze Ameriku*... Srv. *Tamtéž*, s. 220.

¹²⁸ Takovéto pustošení (*Vervüstung*) je víc než ničení (*Vernichtung*), poněvadž znemožňuje předpoklady pro obnovu („*bolševismus*“ bude plně umožnitelný jedině v Americe, nikoliv snad v „*nepřeborném*“ Rusku): rozdíl mezi dálnicí, na které nic nevyroste, a úhorem (přednáška *Gelassenheit*).

¹²⁹ GA 97, s. 375.

c) Soupatříčný vztah myšlení a básnění jakožto příprava odpovědi na otázku „*Co je ted'?*“

„Pak zpívá. A je to ta stará smutná píseň,
kterou doma zpívají děvčata v polích, na podzim,
když se blíží konec sklizně.“¹³⁰

Od Heideggera, který sám krom myšlení nejednou i básnil,¹³¹ se v *Příspěvcích k filosofii*, důležitém přechodovém svazku zamyšlení vytanuvších na jeho myšlenkové cestě, osvětlujícím „vůdčí slovo jeho filosofie od roku 1936“, tedy slovo *Ereignis*, se dočítáme: „*Dějiny metafyzického myšlení a myšlení dějin bytí se odehrávají (ereignet sich) zvláště v rozličných obdobích (věcích, Zeitaltern) dle rozličných mocností nadřazenosti (Mächtigkeiten des Vorrangs des...) bytí (Sein) před jsouncem, jsounca před bytím, zmatení obou (Verwirrung beider), pobasínání každé nadřazenosti ve věku dosažitelné možnosti porozumět (Verständlichkeit) čemukoli*“¹³².¹³³ Toto by byl popis výše zmíněného vývoje aristotelské metafyziky od Parmenida až k Jüngerovu chápání nietzscheovství. Od vynálezu metafyziky a světa¹³⁴ v antickém Řecku až po soudobou vůli k moci a světovou válku o planetární nadvládu a dominanci. „*My víme o budoucnosti dějin bytí, že, chtějí-li zůstat dějinami, bytí musí samo sobě rozebrat myšlení (das Seyn selbst sich das Denken ereignen muß). Nikdo ale netuší podobu (Gestalt) nadcházejícího jsounca. Jisté může být jen toto jediné: že každé pomýšlení bytí (Er-denken des Seyns) a veškerá tvorba z pravdy bytí (Schaffen aus der Wahrheit des Seyns) (...) potřebuje odlišné síly tázání a vyslovení (des Fragens und Sagens) (...), než jaké dosavadní dějiny metafyziky kdy mohly zplodit (hervorbringen)*“¹³⁵.¹³⁶ Zde vidíme zamýšlení se nad možnostmi přechodu od prvního počátku (*erster Anfang*), tedy

¹³⁰ Rainer Maria Rilke, *Die Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke*, Leipzig 1940 (plní vydání).

¹³¹ V rámci sebraných spisů vyšel i svazek *Gedachtes*, avšak verše najdeme běžně ukryté zahrnuté i do samotného textu těch jeho nejznámějších přednášek. Kdo by na to vůbec poukazoval, když *se to* ani netuší. Tak např. metrické: „*Das Wesen der Wahrheit / enthüllt sich als Freiheit*“ (GA 09, s. 192), nebo když básnivě nepopisuje nic jiného, než odvěku indoevropany uctívanou *svastiku*, kterou pohané zhusta zdobili právě své pohárky k pití vína a úlitbám: „*Im Wasser des Geschenk's weilt die Quelle. / In der Quelle weilt das Gestein, / in ihm der dunkle Schlummer der Erde, / die Regen und Tau des Himmels empfängt. / Im Wasser der Quelle weilt / die Hochzeit von Himmel und Erde...*“ Takovýto *Geviert* je něčím naprosto vzdáleným pouhému mrtvolnému průsečíku přímek nekonečné věčnosti a nekonečného prostoru, je živoucím dlením v pomíjivosti. Čas setí a čas sklizně, dlužení a krácení dní v ročních obdobích: kdy božští stoupají k výšinám, smrtelní klesají do horbů, země vydává prameny a rodí od kořenů až ke korunám a déšť nebes ji zhůry zkrápí. Poetických míst je u Heideggera ale přehršel.

¹³² Míneň novověká přírodověda.

¹³³ GA 65, s. 431 – 432.

¹³⁴ Kdo je světo-občan – *kosmo-polita*? Leda vykořeněný bezdomovec...

¹³⁵ V podání alamansko-švábského „sedláka“ Heideggera nepřekvapí konotace úrody na poli – tj. výnosu.

¹³⁶ GA 65, s. 432.

řecko-západní metafyziky, ústícího v „bezedné propasti“¹³⁷ (*der grundlose Abgrund*), která již nemá dno, základ a půdu (*Grund*), díky níž by byla schopna úrody v nadcházející „půlnoci světa“,¹³⁸ a směřujícího k eventuálnímu počátku jinému (*anderer Anfang*), který úrodnou půdu opět bude mít. Nicméně bude třeba vyzbrojit se pro něj oním prvním počátkem a jeho i s jeho dějinami (*Seynsgeschichte* v rámci dvousvazkového „*Velkého Nietzscheho*“); bude tedy nutné prošlapáváním myslitelských cest poznávat to, co už známe a *co je teď*, a postavit to, co je prvním počátku nejvlastnější (*Eigenste*), do tázavého rozhovoru, v němž jedině může dojít ke svárlivému vyjevení rozdílu a navzájem si vřelé a zachovávané odlišnosti. Svízel prvního počátku, který je dán tím, že se stává stále ještě svízelnějším v prohlubování oné bezedné propasti zbavené půdy; v novém počátku však nejenže dno a půdu mít bude a ta bude nosit úrodu, ale také vše oživí čerstvým vánkem: „...osamělým z prvního myšlení se rozhovor stane skrze propast ještě osamělejší a nejen, že pak ponese všechny možné základy (*Gründe*), ale také je provane.“¹³⁹ A v této vizi se navracíme k domovu a znovu se setkáváme s pradávně indoevropskou a zároveň znovu Hellingrathem připomenutou hölderlinskou přízněností země a nebes.

Proto nastává moment, kdy Heidegger musí *to, co je teď* – završení západní metafyziky u Nietzscheho – poměřit *tím, co je ještě před námi*¹⁴⁰ a čemu *jsme ještě nedorostli*,¹⁴¹ totiž Hölderlinovým básnictvím. Toto, a nic menšího, je pravým východiskem pro hölderlinovské výklady v Heideggerově díle, a takto zásadní, nevyhnutelná a nutná (*Notwendig*) je jejich motivace, která má strízlivě a s chladnou hlavou připravovat pohotovou připravenost (*Bereitung der Bereitschaft*) na jiný počátek, který ještě nejsme v situaci završující se západní metafyziky s to uchopit, poněvadž pro to dosud nemáme vhodné nástroje myšlení a vhodné užití řeči. V *Příspěvcích* je to podáno následovně: „Poněvadž je zde bytím samým vyžadována přítomnost (*Dasein*) opravdu velkého myslitelství, jebož zosobnění (*Gestalt*) můžeme jen sotva tušit v básnické bytosti (*Dasein*) Hölderlina a z děsuplné pouti (*schauerliche Wanderung*) Nietzscheho, neboť v prostoru dějin bytí je pouze toto opravdovou velikostí, přičemž i sám hovor o velikosti tomu zdaleka nedorůstá, proto musí příprava takového tušeného myslitele shrnout všechnu neúprosnost a pohybovat se v nejjasnějším rozlišování (*klarste Unterscheidung*).“ Zda se Heidegger chápe pouze za *připravovatele na prahu* tohoto myšlení, nebo o ně *sám usiluje*, a sice neúprosně (zcela přítomně prací), z neúprosnosti (onoho byvšího) a pro

¹³⁷ V připravovaném překladu přednášky *Wozu Dichter* překládáme na popud I. Chvatíka výrazem „*Bezdna*“.

¹³⁸ Dokonce roku 1946, ve zplánýrovaném, vyrabovaném Německu (spojenci nejen že systematicky z titulu reparací zabírali materiální statky a stroje, které se jim předtím nepodařilo zničit, ale také více než 300.000 průmyslových patentů, které přispívaly nejen k poválečné konjunktuře, ale umožnily např. i cestu na Měsíc; více než 70.000 knižních a tiskových titulů bylo určeno k likvidaci v procesu ničení písemností, který patrně nemá v dějinách obdoby), Německu právě *zbovaném své podstaty* (Srv. GA 97, s. 156), říkal pronásledovaný Heidegger k dvacátému výročí úmrtí Rilkeho nejbližšímu kroužku přátel, že ta půlnoc možná ještě ani nenadešla.

¹³⁹ GA 65, s. 432.

¹⁴⁰ Upozorněně, že Heidegger na nejčetnějších místech mluví *právě o Němcích*.

¹⁴¹ Srv. GA 05, s. 66.; ale i mnohá další místa...

neúprosnost (onoho nadcházejícího) a navíc v jasném rozlišování, zůstává nadále sporné. Na to v tomto vymezeném prostoru vůbec nejsme s to se ani tázat. A možná právě tento spor, stojí-li to vůbec proti sobě a jde-li ovšem vlastně o spornost, by se měl stát dalším podnětem k hlubšímu přemýšlení v brzkém budoucnu. Možná totiž, že tento spor o chápání autorova díla sám je mezi a cosi otevírá. Zde se ostatně ozřejmuje, co že *vlastně* ono *přispívání* k autorově „filosofii“ může a má znamenat. Inu, co nyní ještě zbývá představit? *Soupatřičnost*: Nietzsche a Hölderlin, myšlení a básnění...¹⁴²

Padesátý svazek¹⁴³ sebraných spisů, jehož obsah se bohužel dochoval pouze částečně,¹⁴⁴ obsahuje v kongeniální jednotě dvojí: zevrubný výklad toho, co je dnes nejdůležitější z metafyziky F. Nietzscheho, v ohlášeném, ale již nekonaném cyklu přednášek ze zimního semestru 1941/1942, a zároveň nedokončený přehled úvodu do filosofie právě na základě *myšlení a básnění* ze zimního semestru 1944/1945.

Nietzscheho uvažování je tu rozebíráno na podkladě pěti takzvaných „základních slov“, která jsou pro ně nejprizmatičnější.¹⁴⁵ Nejenže však jsou jako leitmotivy pro Nietzscheho nejprizmatičnější, ale zároveň spolu navzájem souvisejí. Jedná se o „vůli k moci“, „nihilismus“, „věčný návrat téhož“, „nadčlověka“ a konečně „oprávněnost“¹⁴⁶. Ve stručnosti je třeba přičinit k tomu několik poznámek. *Vůle k moci* je v krátkosti vůlí k vůli o rozhodování o úrovni a uspořádání hodnot. *Nihilismus* je potom přehodnocování všech hodnot (zcela pozitivní a tvůrčí¹⁴⁷) v jejím rámci, jejich pře-myšlení skrze ně právě jejich opětovné ustanovování – jakožto další dějinné varianty rozmyšlení jsoucna jako takového vcelku (to jest metafyziky) – coby okolnostmi vůle k moci. *Věčný návrat téhož* znamená, že nihilismem ustanovené jsoucno je právě „vcelku“,¹⁴⁸ a ustavuje, po jakém způsobu je vcelku, to jest udává veškerenstvu původně bez hodnoty a cíle hodnotu a cíl prostřednictvím dějinného přemocňování (*Übermächtigung*) v

¹⁴² Pro Heideggera to není jen nacionalisticky podnícené heslo, ale jako odpověď na postupná životní zklamání i ta úplně poslední odpověď na přežívající skutečně „německou otázku“: *co nám ještě zbývá? – was uns bleibt?*

¹⁴³ Který byl původně zamýšlen a zasluhoval si být vlastním těžištěm této práce, a nikoliv až jejím letmo nadneseným závěrem.

¹⁴⁴ Podlehl zápalným bombám náletu na Freiburg 27. 11. 1944. Srv. GA 50, s. 161. Válečný zločin RAF v rámci tzv. operace *Tigerfish*, bez jakékoliv vojenské signifikance, zacílený vlastně výhradně na civilní obyvatelstvo, což ostatně bylo tehdy obvyklé, během nějž tři stovky bombardérů svrhly 12 000 zápalných a 3 000 výbušných bomb; rozbombardována nebyla jen universita, ale např. i nemocnice, nálet si vyžádal bezmála tři tisíce civilních obětí.

¹⁴⁵ Srv. K. Krejča, *Problém rozumění ve filosofii a v umění*, s. 31 – 39. V tomto textu se každým z nich postupně zabývám.

¹⁴⁶ Jde zejména o problematiku zakládající ospravedlňující, zdůvodňující, a potvrzující pravdy a její privace, něm. slovo *Gerechtigkeit*, tedy spravedlnost, důležitá je etymologie „*rech*“: správný, pravdivý apod.: kořen řec. ORTHOTÉS..

¹⁴⁷ Z tohoto hlediska je možné zvažovat i některé bezradně socio-patologické projevy přístupu současných mocenských elit k řešení otázek doby...

¹⁴⁸ Srv. GA 69, s. 43 – 53. (TO KOINÓN, 1939).

rámci tvůrčího nihilismu vůle k moci: je historickým bojem o mocenském uspořádání a vymezení hierarchické rozmanitosti jsoucího v celku. *Nadčlověka*, který má být smyslem Země, jak bylo již řečeno, představuje celé lidstvo, jímž je zmíněné volně-mocensko-nihilisticko-dějinné uspořádání převzato, opatrováno a šířeno prostorem stále dalekosáhlejší a velkoryseji chápaného kosmu. Je surovou subjektivitou vůle k moci, nikoliv něčím jako svým vlastním polárním opakem skrze výjimečnost: hyperborejsou, neopohanskou, blondatou bestii. Odůvodnění a stvrzení tomu všemu pak dává *oprávněnost*, která ze *jsoucího vcelku* dělá – v převráceném platonismu – *pravdivé jsoucí*. Oprávněnost je tak bytostným určením (*Wesen*) jsoucna vcelku právě v rámci metafyziky vůle k moci. Proč takovýto zjednodušující způsob? Heideggerovi jde patrně o to, aby lidem, o jejichž průpravu ve své přednášce usiluje, rezonovaly hlavní motivy nietzscheovství, které jsou pro dnešek nejdůležitější a zároveň nejpriznáčnější, vždy už jako trvalé pozadí přístupů jejich uvažování. Nehledě na to, že se tento způsob svou ryzí metafyzičností, kterou si nicméně nietzscheovská filosofie však kladla za cíl překonat, bytostně týká všech důležitých momentů dějin západní filosofie. Vidíme, že pouhá skutečnost převrácení (*Umkehrung*) není totéž, co bytí mimo (*Jenseits*), výsostná důležitost a dějinná novost však zůstává oné Nietzscheho neupřítelné ambici...

O zásadnosti nietzscheovského myšlení Heidegger velice silně tvrdí: „*Jsme zároveň nuceni myslet s Nietzscheem jakožto posledním myslitelem novověku* to, co nyní jest. *Tento poslední myslitel novověku je oním evropským myslitelem, který myslí novověkou bytostí západu (Abendland) zároveň jako dějinnou bytostí moderních světových dějin zeměkoule (Erdball)*.“¹⁴⁹

Vůbec poslední Heideggerova výuka jakožto řádného profesora na katedře filosofie před sedmiletým zákazem činnosti¹⁵⁰ se věnovala úvodu do filosofie na podkladě soupatřičného vztahu myšlení a básnění.¹⁵¹ Myslíci, který prošel tímto úvodem, se bude muset ve vlastním myšlení zabydlet a být v něm doma (*Heimischwerden im eigentlichen Denken*).¹⁵² Inu, není to však, jakkoli to zní hezky, pouhá floskule? Není, má to totiž tu vůbec nejtvrdší, nejsyrovější a nejbrutálnější fundaci – přidává se k tomu totiž právě pro takovéto myšlení naléhavá otázka „*Co je teď?*“¹⁵³, která nás přivádí k myšlení Nietzscheho a básnictví Hölderlina. A jak uvidíme, Heidegger ani nemůže pokračovat jinak. Doléhá na něj zcela neodbytná *naléhavost*. Řečmi o primátu otázky před odpovědí se dnes, kdy bylo heideggerovské uvažování mnohdy svými následovníky půl století exploatováno, zneužíváno, pokřívováno a

¹⁴⁹ GA 50, s. 97.

¹⁵⁰ Srv. GA50, s. 115.

¹⁵¹ Srv. GA50, s. 90 – 159.

¹⁵² Srv. GA50, s. 92 – 93.

¹⁵³ Srv. GA50, s. 93 – 94.

zjednodušeno, plýtvá jako snad ničím jiným. Mnozí dodnes požadují, aby se *bojovalo proti Heideggerovi Heideggerem*, společensky jsou ochotni angažovat se i v rovině, jejíž úroveň je povážlivě pokleslá, a ještě přitom hrají seriosní zevnějšek. Aby měla Heideggerova výše zmíněná otázka patřičnou hloubku, musí mít oporu v čirém zoufalství. V zoufalství, které pramení z protrpěného pochopení dějin a toho, oč v nich běží – totiž z budoucnostně nahlížené předtuchy v dějinách se vyjevujícího *dneška*.

Význam domova odhalí totiž nejlépe jeho absence – nejen snad vyvržené cizáctví, ještě huř, hrozící vlastní naprosté *vykořenění* a znepokojivé nehostinné bezdomovectví. Kdo je dnes ještě v jakémkoliv myšlení *doma*? Žije se z opakování variací již konstatovaného, jenom se *žvaní*. O toto jde. Je podzim čtyřiačtyřicátého, schází-li domov dnes, když je město v plamenech, co bude zítra – až bude rozhodovat cizokrajná brutální nelítostná mašinerie, jíž je otázka svébytného domova přinejlepším naprosto lhostejná? Když nebude alespoň *toto*, co *vlastně* bude? Také odtud jistě pramení úzkostnost předtuchy našeho myslitele. A proč vlastně máme vůbec hledět stranou? Celá problematika je ještě složitější. Proč se vlastně některým rozměrům palčivé problematiky pro jistotu vyhýbat? Jeden z nejuznávanějších muzikologů poslední doby, profesor Joachim Kaiser, který letos v květnu opustil tento svět, odpověděl na otázku, proč vlastně platí Wilhelm Furtwängler za největšího dirigenta vůbec, že nejenom platí, ale že navíc zřejmě nikdy nebyl lepší, než právě během válečných let. Člověk není výhradním pánem svých věcí. Zřejmě právě nejvyšší nouze první poloviny čtyřicátých let svou bytostnou zakotveností v onom nejvlastnějším završení se Západu definitivně pozvedla Heideggerovo myšlení nad samy jeho vlastní nutné předpoklady. *Ignis aurum probat, miseria fortes viros.*

*Den září zatmívá dálky – noc temnem zapaluje výš.
Průlomem zřícených krovů se nad námi otvírá nebe...¹⁵⁴*

Heidegger soudí, že „K tomu nejvlastnějšímu u myslitelů a básníků náleží, že své zamýšlené (*Sinnen*) přijímají ze slova a znovu to ukřívají ve vlastním vyřčeném (*Sagen*), takže jsou to právě myslitelé a básníci, kdo je vlastním opatrovníkem (*Bewahrer*) slova v řeči. Myšlení a básnění se pak vyznačuje tím, že jsou po způsobu pomýšlení (*Sinnen*) a výroku (*Sagen*) právě tam, kde přichází ke slovu (*zur Sprache kommt*) přemýšlení (*Besinnung*). Kdyby tomu bylo jinak, chyběl by důvod (*Grund*) pro to, abychom vyslovovali myšlení a básnění (...) *pospolu*. Přitom se to děje téměř samo od sebe. Jsme touto jen temně tušenou souvislostí *vyváděni z míry a vábeni*. Možná se *rozpomínáme* (*sich entsinnen*) také na to, že jsme nazýváni *národem básníků a*

¹⁵⁴ O. Březina, *Svitání na západě*.

myslitelů, a nejen nazýváni, ale také vskutku jím jsme.“¹⁵⁵ Básník a myslitel mají podle autora tedy společné to, že se nechávají oslovit řečí a řeč vyjadřují vlastními slovy. Jedná se tak vlastně o přechod řeči ze skrytu, kdy dospívá myslitel či básník „k nápadu“, opět do skrytu, kdy jej vyjadřuje vlastními slovy v řeči, zpěvu, textu, verši...

Soupatříčnost (*Zusammengehörigkeit*) myšlení a básnění¹⁵⁶ se potom, jak nás přednášející ujišťuje, jeví jako vřele niterná (*innig*), poněvadž skvělí myslitelé vynikají právě básnivostí svého myšlení, koneckonců filosofie začala a končí básněním, a všichni velcí básníci jsou básníky teprve v blízkosti myšlení myslitele: „*Posledního myslitele západní filosofie, Friedricha Nietzscheho, nazývají rádi básnivým filosofem, a při tom básníkem díla Tak pravil Zarathustra. Ví se také, že první myslitelé západní filosofie vyslovovali své myšlení v takzvaných učených básních.*¹⁵⁷ *A víme naopak, že básník Hölderlin spolumyslel své dalekosáhlé a přece úsporné a vše předtušující myšlenky v jedinečné blízkosti filosofie, blízkosti, na kterou jinak nikde nenarazíme, s výjimkou řeckých básníků Pindara a Sofokla, s nimiž Hölderlin žil v neustálém rozhovoru. (...) Nietzsche je jako myslitel básníkem a Hölderlin jako básník myslitelem. Oba jsou obé v úchvatném a zaměnitelném vztahu myšlení a básnění.*“¹⁵⁸

Dalším důležitým rysem tohoto básnicko-myslitelského pole, na němž Heidegger přivádí studenty k vlastnímu myšlení, je ta skutečnost, že vlastní myšlení se může odehrávat pouze na cestě vypořádávání se (*auf dem Wege der Aus-ein-ander-setzung geschehen*), tedy skrze střet s myšlením či s básněním, se kterým se setkáváme a které se nás dotýká (*Angang*), a to dokonce tak, že k nám jeho řeč promlouvá vždy svým vlastním, svébytným způsobem, totiž tím způsobem, jímž daný myslitel či básník přivádí své myšlenky ke slovu.

Je třeba vždy znovu upozorňovat, že Heideggerova vykládání Hölderlina zdaleka nejsou marginální selankovitou filosofickou četbou: že by jej měl toliko v oblibě, a proto k jeho veršům přidával elegantní výklad. Tento básník zaujímá v rámci jeho díla zcela zásadní pozici, dokonce pozici tak přelomovou, že jeho vlastní filosofie musela celých 20 let zrát, aby byla setkání s tím, co proslovil a zapěl Hölderlin, hodna. A hodna toho je pouze v prostoru

¹⁵⁵ GA 50, s. 94 – 95. Srv. GA 50, s. 102 – 103: „*Když to o nás cizinci říkají, mají na mysli, že jsme národ, který vydává (hervorbringen) převážně myslitele a básníky, zatímco produkuje stroje a energie ... ovšem to, že jsme a budeme tímto národem, neznamená, že vydáváme (hervorbringen) osobnosti básnění a myšlení pro kulturní výstavy, výběr žije nás naši myslitelé a básníci přivádějí (hervorbringen) před naši vlastní podstatu. Zůstává otázkou, zda se takto přivádět necháme, zcela bez ohledu na to, co si o tom cizinci myslí. Domnívají se totiž, že když budeme pouze poslušně básníky a myslitele produkovat, zůstanou jejich vlastní křesťanky nerušený. Toblé jejich mínění je však ještě větší hloupost ... Nejdůležitější otázkou však zůstává, zda my sami a jak my sami budeme toto své dějinné označení opatrovat (behüten), když průběh dějin, na němž spočívá náš úděl, zůstává stále tak zabaleny.*“

¹⁵⁶ Nad tímto vztahem se také zevrubně zamýšlel básník G. Benn. Srv. ... ~~Dohledat tak tři čtyři citace v sebraných spisech a z dopisů Oelzemu.~~

¹⁵⁷ Parmenides platil za básníka průměrného, Empedokles dokonce za vynikajícího.

¹⁵⁸ GA 50, s. 95 – 97.

setkání se svrchovanou naléhavostí nutnosti odpovědět si na otázku *co je ted'*?, a sice ve styku s dosaženým výkladem filosofie Nietzscheho právě v epoše světové války. Nietzsche myslí to, *co je ted'*. Hölderlin básní to, *co je ted'*. Proto, dle Heideggera, nejsou do zmíněné soupatřičnosti stavění např. Kant a Goethe.¹⁵⁹

Takto rozkročení mezi myšlením a básněním jsou však tyto dva, Nietzsche a Hölderlin, rozdílným způsobem, a tento vztah má u nich různé kořeny (*ganz verschieden gewurzelt und geartet*). Dokonce nekonečně rozdílné. Ačkoliv se oba bytostně týkají toho, *co je ted'*, Nietzscheho myšlení je vlastně nejlepším pokynem k promýšlení metafyzické fundace současného stavu světa, a takto je nejhlubším *tušením*. U Hölderlina lze však dokonce nalézt prorocký¹⁶⁰ dosah možná až *netušený*.

Do kontrastu se zmíněnými pěti „základními slovy“ myšlení Nietzscheho by tak nyní bylo možno konečně vyzvednout pět vůdčích slov (*Leitworte*) básníka Hölderlina. Jsou předmětem přednášky *Hölderlin a podstata básnictví*, věnované památce Hellingrathově. Jedná se o tato slova: „*Básnictví: toto nejnevinnější ze všech povolání.*“; „*Proto, nejnebezpečnější ze všech statků, je dána člověku řeč... aby ukázal, čím jest.*“; „*Mnobo zakusil člověk. Nebeských mnoho pojmenoval, odkdy jsme rozmlouvou a můžeme se navzájem slyšet.*“; „*Co však zůstává, básníci zakládají.*“; a konečně „*Zásluh pln, přec básnický bydlí člověk na této zemi.*“¹⁶¹ Proč je pro představení podstaty básnictví vybrán právě Hölderlin, a nikoliv Homér a Sofokles, Vergilius a Dante, Shakespeare a Goethe?¹⁶² Nalézáme zde upozornění, že u některých jiných básníků může být podstata básnictví *uskutečněna* dokonce lépe, než v nedokončeném díle Hölderlinově. Právě Hölderlin však musí být vybrán, poněvadž básní přímo o básnících a básnictví, a proto nás nutně k samé podstatě básnictví a zamyšlení se nad ní vždy již vede. Je *básníkem básníků* nikoliv snad co do skvělosti svého básnění, kterým by ostatní básníky překonával, nýbrž právě proto, že básníky opravdu básní.¹⁶³ *Básnictví je nejnevinnější z povolání*, poněvadž je hrou s řečí a vyslovováním toho, co ta říká, a jako takové je neškodné (*harmlos*) jakožto čin, který by útočil na skutečnost a

¹⁵⁹ Heidegger zde patrně Goetha chápe jako evropsko-aristokratického machinujícího tajného radu, tedy světo-občana vesmíru, který sepsal vědecké spisy a mnoho transcendentalistické a universalistické lyriky. Autor II. dílu *Fausta*, dodejme, to, *co je ted'*, rozhodně myslí a předkládá v tragice, které jsme dodnes ani zdaleka nedorostli. *Podobnosti mezi Faustem a Oidipem z hlediska heideggerství je třeba ještě v budoucnu rozvést a zasadit do antropologie z dopisu O humanismu a z Nietzscheho...* (Kosík...)

¹⁶⁰ Toto, abychom nebyli zavádějící, výslovně „ *nemá pranic společného s jakýmkoliv žido-keřtánským významem tohoto slova.*“ Srv. GA 04, s. 114.

¹⁶¹ Srv. GA 04, s. 33.

¹⁶² Povšimněme si na nikoliv náhodou uvedených dvojicích všech tří velkých epoch západu: Řectví – Románství – Germánství, přesně jak to promýšlí např. O. Spengler. Není zřejmě náhodné, z koho Heidegger vychází, mluví-li k studujícím. Na toto bylo již možná záhodno upozornit, když se zabýval E. Jüngerem v době, kdy byl mezi mezi německými studenty až tou nejčtenější literaturou... Chce to přemýšlet hloub, hölderlinovské souvislosti do *organického vývoje civilizace* nezapadnou, rozmlouvá-li básník s Pindarem a věští-li do budoucna...

¹⁶³ Srv. GA 04, s. 34.

proměňoval ji. Vzpomeňme na *nihilismus vůle k moci*, ten je s tímto předpokladem opravdu v příkrém kontrastu. Básník tvoří své dílo v oblasti – a z látky – řeči. Jak to, že je tedy *řeč nejnebezpečnější ze všech statků*? Jak již bylo v oddílu II. c) zmíněno výše, řeč zajišťuje a ochraňuje to, že člověk vůbec jest a jak jest, a tvoří proň svět a dějiny. Zde připomeňme *věčný návrat tébož*, který toho dosahuje naopak historickým násilím. Jak se ale řeč děje? Na to odpovídá třetí vůdčí slovo *odekdy jsme rozmlouvou a můžeme se navzájem slyšet*: řeč se odehrává jako rozhovor mezi lidským a božským. Božské přivádí naši přítomnost (*Dasein*) k řeči; jak bylo zmíněno, řeč námi promlouvá, což je pro naši přítomnost vůbec tou největší událostí (*Ereignis*). Bohové nás oslovují tím, že vůči nám mají nárok (*Anspruch*), my jsme odpovědí na něj buď v příslibu (*Zusagen*), nebo selhání (*Versagen*). Kde však se takovýto rozhovor počíná, kdo vykonává ono jmenování bohů? Přece *básník*. Pojmenovává všechny bohy a všechny věci tak, jakými jsou. *Zakládá to, co zůstává*. Básnění je, říká Heidegger silně, slovním založením bytí. Dává míru nezměrnému a dno temné propasti, do níž nás jakožto zespolečenštěné lidstvo, tedy *nadčlověka*, o půlnoci světa zavádí nadvláda technické civilizace, totiž dějinnému uskutečňování metafyziky vůle k moci. Potutelně se usmívající „plavá bestie“, svérázný a ve své domovině zakořeněný a ve slově zabydlený Hölderlin, však zakládá bytnost svého dějinného národa a dává mu pokyny (*Wimke*).¹⁶⁴ Ten je však musí patřičně přijímat (*auffangen*), k čemuž, dle Heideggera, zatím pořádně nedochází; k vypořádání se s tímto básnictvím básníkův národ stále ještě nedorostl. Kvalitativní nelineárnost dějin nejlépe demonstruje fakt, že Němci jsou tomuto úkolu dnes dokonce o poznání vzdálenější, než v tehdejších časech. Básník – a to, co vyslovil – zabezpečuje bezednou propast pevným dnem a naše budoucí myšlení půdou, na níž může růst a vzkvétat¹⁶⁵: „*Tím, že jsou bohové původně pojmenováni a bytnost věcí přichází ke slovu, tím se mohou věci teprve zaskvět, tím, že se toto děje, je pobyt člověka přinesen do pevného vztahu a postaven na úrodnou půdu. Básnická řeč je tak založením (Stiftung) nikoliv pouze ve smyslu svobodného obdarování, nýbrž zároveň ve smyslu pevného založení (Gründung) lidského pobytu na jeho domovské půdě (Grund). Pochopíme-li tuto podstatu básnictví, že totiž je skutku (wahrhafte) založením bytí, můžeme něco tušit o pravdivosti onoho slova, které Hölderlin vyslovil, když už byl dlouho pod ochranou noci šílenství.*“¹⁶⁶ Tímto posledním slovem je *básnický bydlí člověk*. Podstatu básnictví je třeba uchopit z podstaty řeči.¹⁶⁷ Řeč je nejnebezpečnějším statkem a zároveň je básnění tím nejnevinnějším povoláním. Teprve tento hravý rozhovor smrtelného s božským je schopen toto navzájem sladit. Heidegger píše, že toliko společným myšlením obého zároveň budeme s to pochopit celou podstatu básnictví: neškodné povolání činí právě nejnebezpečnější dílo. „*Básnění budí zdání neskutečnosti a snu vůči uchopitelné a hluché skutečnosti, v níž se domníváme, že jsme doma. A přeci je naopak to, co básník říká a*

¹⁶⁴ Srv. GA 04, s. 46; GA 05, s. 63 – 66.

¹⁶⁵ J. P. Hebel: *řeč je květem úst...*

¹⁶⁶ GA 04, s. 41 – 24.

¹⁶⁷ Srv. GA 12, s. 147 – 204. Tato problematika by měla být rovněž předmětem zamýšleného druhého dílu.

*přejímá k bytí, teprve tím vskutku skutečným.*¹⁶⁸ Pozice básníka, dozvídáme se, je zasazena mezi bohy a lidem. V tomto „mezi“ je rozhodováno, kým člověk je a kde usidluje svůj pobyt. Básnictví je tak s to poskytnout cosi jako řečový domov, který chrání před nepřízní dějin a jejich určením propastnosti a půlnočnosti dneška skrze nietzscheovskou metafyziku, v níž je pracující *člověk* toliko *pln zaslub*. Nietzscheovské metafyzice vůle k moci se proto Rýn jeví jako elektrárna (*Kraftwerk*), Hölderlinovu básnictví se jeví jako umělecké dílo (*Kunstwerk*).¹⁶⁹ Člověk je totiž nadto básníkem, polobožskou bytostí, stojící na pomezí mezi sebou a bohy: a je tak *zabydlen i básnický* a může pak smírnou nevinností básnictví doplnit doplňovat a ovlivňovat své nesmírně nebezpečné myšlení a korigovat a mírnit jeho zasloužené výdobytky. Básní-li Hölderlin básníky jako *kněžší boba Dionýsa* a spolu s tím i podstatu básnictví – nedostává se moci našeho myšlení tak v žádném případě do rukou hotový universalisticko-transcendentální preparát jakéhokoli nadčasově platného pojmu: podstata básnictví náleží do naprosto určité doby. Tou dobou je právě to, co jsme se dozvěděli s pomocí otázky *co je teď?*, a zpěv básníka nám na ni poskytuje dvojjedinou odpověď. Teď je *nuzná doba (dürftige Zeit)*, tedy *doba útěku bohů, kteří opustili tento svět*, ale zároveň i eventuálního *příchodu nadcházejícího božství*. Heidegger to shrnuje s neobyčejnou myslitelskou skromností následovně: *„Je to doba nuzná, poněvadž stojí ve zdvojeném nedostatku ve dvojím ne: ne více uprchlých bohů a ještě ne nadcházejícího. Podstata básnictví, kterou Hölderlin zakládá, je v nejvyšší míře dějinnou, poněvadž předjímá epochu. Jako dějinná podstata je ovšem tou jedinečnou bytostnou podstatou (das einzig wesentliche Wesen). Doba je nuzná a její básník přece přebobatý – tak bobatý, že častokrát zemdlévá v myšlenkách na bytí a v před-očekávání nadcházejícího a touží usínat pouze v této zdánlivé prázdnotě. V nicotě této noci však obdává. Tím, že básník takto v izolaci svého určení zůstává sám při sobě, vydobývá svému národu vskutku pravdu. O ní zvěstuje ona sedmá strofa elegie Chléb a víno, v níž je řečeno básnický to, co zde mohlo být vyloženo pouze myslitelsky.*¹⁷⁰ Uvádíme ve kontextově vytrženém zlomku v paměti na Nietzscheho myslitelské slovo o tom, že *co nezabije, to posílí*, a Hölderlinovo básnické slovo o tom, že *s rostoucím nebezpečím roste i záchrana*:

*Neb nikoli vždycky je nádoba křehká s to pojmout je v sebe,
v některých dobách jen vydrží lid božskou plnost.
Snem o nich potom je člověka život. Však bludná ta pout'
pomáhá, tak jako sen, silnými dělá i noc
a nouze, až hrdinů v železné kolébce vzejde dosti,
se silným srdcem, jak kdys' Nebeským podobni jsouc'.*

¹⁶⁸ GA 04, s. 45.

¹⁶⁹ Srv. GA 07, s. 16 – 17.

¹⁷⁰ GA 04, s. 48.

*Za zvuku přijdou pak bromů. Mežitím zdá se mi často,
že lepší, když nevím, je spát, být jak mám bez druhů sám,
nevím, jak čekat a co mám dělat a mežitím říkat,
nic z tobo nevím a k čemu básník je v nutný ten čas?¹⁷¹*

Smyslem celého dosavadního textu bylo z naléhavosti otázky po tom, co je teď, poukázat na nutnost doplňovat myšlení básněním, kterou nenalézáme v dokonalejší míře, než je tomu na klikatých, temných a někdy neprostopných cestách životního díla Martina Heideggera; cestách, na nichž výklady Hölderlina, k nimž dobrodružně dospívá a dorůstá mezi desátými lety, kdy si přečetl hymnus „*Jako když o svátečních dnech...*“, který naň zapůsobil jako zemětřesení, a čtyřicátými lety, kdy u Hölderlina v básnicím globálním zemětřesení zkouší nalézat klid. Heidegger bude mít ještě mnoho co říci, poněvadž neúnosnost současného globálně-mobilizujícího uspořádání světa jakožto universálního velkoprostoru zásob k dispozici se již začíná odkrývat naprosto zjevně. Tak jako Hellingrath, mezi „světoobčany a vesmířany“ roku 1915, je rovněž Heidegger myslitelem, který se v této situaci snaží zachovat to své *domovské (heimisch)*, *zakoreněné (bodenständig)* a *svérázné (eigenartig)* – je totiž myslitelem nejryzeji německým nikoli snad v rozbřesku „globálního světa“ ale naopak dnes, ještě dlouho po své smrti, v jeho soumračných červácích. Jako takovýto zralý básnivý myslitel nám dává pokyn a ukazuje náš směr. Napsal posléze, že „...*vyzvedneme-li myšlení proti básnění, vystoupí z tohoto srovnání myšlení ještě ostřejší.*“¹⁷²

Skutečnou hloubku Heideggerových výkladů Hölderlinovy poesie by bylo třeba představit na konkrétních svazcích jeho díla, které se touto otázkou přímo zabývají. Když známe motivaci, naléhavost i hloubku myslitelova zájmu o tyto básně, je nasnadě jej plně vyložit v široce rozvrženém obsahu takových spisů, jakými jsou *Germánie*, *Rýn*, *Ister*, a *Andenken*. Nadto by bylo třeba doplnit je autorovým neustálým připomínáním J. P. Hebela a pozdějšími podněty, rozebírajícími podstatu techniky jakožto *Gestell*, a pojednat možnou obranu západního člověka před jeho vlivem v přednáškách souvisejících s termínem ponechavosti, *Gelassenheit*. Tato témata ovšem vydají na samostatnou práci.¹⁷³ Zde si ještě na zbylém místě dovolme poukázat pouze na několik nezbytných pokynů pro ni, a to na pouhé zmínce několika rysů oné závažné soupatřičnosti básnění s myšlením.

¹⁷¹ Přeložil I. Chvatík

¹⁷² GA 50, s. 103.

¹⁷³ Zamýšlený druhý díl.

d) Soupatříčnost myšlení a básnění z hlediska myslitelova výkladu

Ve svých nezveřejněných spisech a přípiscích na okraj přednášek ve svazku *Das Ereignis* z let 1941 a 1942 pojednává Heidegger v rámci soupatříčnosti myšlení a básnění¹⁷⁴ i teoreticky o vlastním myslitelském interpretování Hölderlinova básnění a možnosti vykládat jej na poli „jiného myšlení“ ve značné stručnosti, ale o to hutněji, hloub a důsažněji. Dočteme se od něj následující: „*Výklad (Auslegung) je myslitelským vypořádáním se (Auseinander-setzung). Vypořádávající se výklad básnictví vyžaduje násilí a musí přepadnout slovo. Zadaří-li se, přichází básnivému slovu naproti (entgegen kommt). Říká jiné, které řečník (Sager) slova nezakusil. Domnívat se, že řečníkovi se tím porozumí lépe, než si rozumí on sám, je zavádějící, neboť „lépe“ a „hůře“ jsou toliko měřítko učenců. (...) Básnictví může vykládat pouze básník ze stejného (selbe), tzn. z básnického povolání (Berufung), které proto již není tímtéž (gleich). Básnictví může také ‚vykládat‘ myslitel z nesrovnatelně jiného povolání, které je neustále nuceno (genötigt ist) k nejextrémnějšímu stavění se básníkovi na odpor (äußerste Entgegensetzung) a které proto však přeci zůstává určeno stejnému ze stejného.*“¹⁷⁵ Výklad v takto silném smyslu usiluje o dějinné podržení (*Anhalt*) Hölderlinova básnění jako možné příležitosti (*Anlaß*) k přípravě na myslitelské postřehnutí Počátku (*Erdenken des Anfangs*).¹⁷⁶ Proto jsou tyto výklady básníka samotnou korunou Heideggerova díla na rozpoznáném konci filosofie v epoše vůle k moci a světové války. Takovouto mají důležitost, a Heidegger k nim teprve dorostl a dozrál. Proto, že z byvší řeči básníka připravuje myslitel cosi nadcházejícího, může mluvit o svém myšlení ve slovní hříčce jakožto o vděku (*Denken – Danken*). Vděku za to, že ve vykořeněné době smí mít bytostný vztah k domovu.¹⁷⁷ A že jej může říkat. A z tohoto vděku bude Heidegger moci později říci: „*Básnivější než každé básnění a zpěv je myšlení, ale jako myšlení. Myšlení zůstává sobě se vždy skrývající bytostností (Wesen) básnění, když říká: jsoucno vyzvednout k zaskvění z dožadujícího (angerufene) se bytí (Sein). Neboť nejprve musí již panovat rozdíl mezi bytím a jsoucnem – sice nevyslovený, a přece řečený ve výroku bytí (Sage des Seyns). Toto je myšlení. Bytuje (west) v něm řeč. Básnění jakožto zpěv již vyžaduje připravený živel řeči.*“¹⁷⁸

¹⁷⁴ Srv. GA 71 s. 320 – 242.

¹⁷⁵ GA 71, 341 – 342.

¹⁷⁶ Srv. GA 71, 336.

¹⁷⁷ Srv. GA 71, 330.

¹⁷⁸ GA 97, s. 416 – 417.

Kdo je básníkem a kdo je myslitelem a jak hluboký je jejich vztah a jak naléhavá je jejich nutnost se dodnes tuší ovšem pouze zřídka¹⁷⁹.

Řekové nám odkázali čtverý způsob pro přístup ke jsoucnu a jeho výklad na poli řeči. Ani jeden z těchto způsobů nemůže kořenit jinak nežli z řeči a nemůže nesouviset s ostatními. Za prvé je to snaha jsoucno poznat a zmocnit se ho *myšlením*, pozdější západní metafyzická filosofie, a z ní postupně se zrodí vědy. Za druhé je to bytostně pohanský náboženský kultus lidského údělu a jeho *tragické básnictví*, které nabylo podoby divadla. Za třetí zvláště volný řečový popis přírody v podobě *básnictví lyrického*. Za čtvrté je to svědectví těm pozdějším o tom, co se dříve přihodilo: *popis dějin*. O těchto čtyřech přístupech, jejich důležitosti a dnešním dosahu hovoří ve svých tübingských přednáškách W. Schadewaldt.¹⁸⁰ My na ně poukazujeme, poněvadž je zde kladen důraz na jejich soupatřičnost, mající vztah k zemi a mající vztah k nebi. Kromě nich přistupovali Řekové ke jsoucnu ještě dvěma dalšími způsoby, které však řeč nepotřebují, poněvadž samy samy jsou vlastním jazykem pro svůj účel – je to matematika a hudba. K jejich *podstatě* musíme zůstat němí. Ovšem nemůžeme k nim mlčet, je-li matematika podstatným nástrojem myšlení a hudba podstatným nástrojem básnění. Jen myšlení a básnění jsou výkladem všeho, co se nás dotýká, v řeči, která nás oslovuje. Možná je dokonce nedostatečné říkat *v* řeči. Jak bylo již poukázáno, jsou možná službou řeči. Jsou vyřčením: přenesením řečeného řeči do řeči řečeného. Proto je hrot pera tímtež, čím je stéblo trávy a čepel meče. Je mezním přechodem mezi Bytím a Nic...

¹⁷⁹ Srů. GA 95, s. 332 – 333.; GA 96, s. 204 – 209.

¹⁸⁰ Schadewaldt, *Tübinger Vorlesungen*, I. – IV. (*Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen; Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen; Die frühgriechische Lyrik; Die griechische Tragödie*)

Závěr

Upozornili jsme zde na skutečnost, že Heideggerova snaha o výklady básnictví není nikterak nahodilá. Má zásadní motivaci ve snaze překonat naléhavou krizi evropského myšlení. Aby bylo dosaženo plné důsaznosti, bylo by však zapotřebí ještě se věnovat Heideggerovým výkladům Hölderlina samotným a navíc je doplnit výklady básníků, kteří uznávali Hölderlina již v době nietzscheovské, tedy především Rilka, Georgeho a Trakla, kteří básní *dějinný podzim* před nietzscheovskou nehostinnou temnou nocí bez domova¹⁸¹. Zatím však víme alespoň o jejich zásadní důležitosti v rámci myslitelova díla a o zcela zřejmých pohnutkách, které k nim vedly. Pro zmíněné výklady je totiž naprosto nutné předem se s tím obeznámit. Nebude-li Heidegger chápán skrze svou motivaci, nebude chápán plně, jak jsme toho dodnes až příliš často svědky. Je třeba také zohlednit důsaznost jeho myšlení pro budoucnost. Právě v ní Heidegger patrně ještě bude mít co říci a poukázali jsme na jeho poznatek, že pouze ze snahy postřehnout budoucí a být k němu ve střehu lze vskutku pochopit minulé a současné.

Bylo by třeba také ještě zevrubněji ohledat ohlas řeči nietzscheovství u takových autorů, jimiž byli například Ernst Jünger, Gottfried Benn, ale i řada dalších, a do důsledků se jím zabývat. Když Nietzsche hovoří o úpadku, přirovnává jej v *Antikristovi*¹⁸² k jihovýchodnímu větru *široko*. Bylo by konečně ještě třeba ukázat, co pro Hölderlina znamenal vítr severovýchodní, kterému Řekové říkali BOREAS.¹⁸³ Je mu úběžníkem Rýna a Dunaje a vymezuje tak střední Evropu, kterou vane; Rýn musí být opět tepnou, která nás pojí se severem, kde se nalézá, dle Nietzscheho, štěstí skrze nouzi a osamění mimo (tam v dálce HYPER) všechny ostatní, jak to o nás věděl již Pindar. Dunaj je pak pojítkem ke k antickému Řecku. Obě řeky musejí být znovu tepnami okysličené krve. Severovýchodní vítr, Hölderlinův nejzamilovanější, by pro nás měl opět získat punc nárok osudovosti ve smyslu údělu: náš vlastní zájem totiž neleží za Atlantikem. Jsme rodem lesníci a na pustém nehostinném moři jsme se ocitli jen náhodou. Nesmíme se oddat námořnictví, které nás osudně vábí pryč od domova.

Především však je třeba, aby přemýšlení ve vzájemném vypořádávání se s básněním, s ním našlo a ustavilo nový odpovídající, odpovědný a vzájemně oživující vztah, což by mu umožnilo dosáhnout úrovně nezbytné pro stále ještě možnou naději přechodu od metafyziky k

¹⁸¹ *Vrány už krácejí / a tábnou s bukotem k městu: / - brzy bude sněžít, / běda je tomu, kdo nemá domovinu!* (GA 50, s. 117)

¹⁸² Srv. Friedrich Nietzsche: *Werke in drei Bänden*. München 1954, Band 2, s. 1165.

¹⁸³ Srv. *Antické válečné umění*, Praha 1977, s. 533.

„jinému myšlení“. Jen v soupatřičnosti s básní se totiž může myslící člověk připravovat na eventuální příchod *nového božství*, nové souvztažnosti s bytím a najít dno propasti, do níž dnes stále hloub zapadá. Toto dno musí být zároveň polem řeči, z něž může nové myšlení hravě vzcházet. Tam, na dně, totiž snad může ležet náš nový počátek...

*Pole bez osetí
úrodu dají.
Bezpráví padne,
Baldr se vrátí.
Höd a Baldr
přebývat budou
na místě Valhally.*

*Ví někdo víc?*¹⁸⁴

¹⁸⁴ *Völuspá: Védmin zpěv*, 59, 60; pod textem věnování magisterské práce *Hávamál*, 76, přel. L. Heger.

Bibliografie

- HEIDEGGER Martin, *Holzwege*, Frankfurt am Main, 1977
HEIDEGGER Martin, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Frankfurt am Main, 2000
HEIDEGGER Martin, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt am Main, 1983
HEIDEGGER Martin, *Was heißt Denken*, Frankfurt am Main, 2002
HEIDEGGER Martin, *Aristoteles Metaphysik IX 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Frankfurt am Main, 1990
HEIDEGGER Martin, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, 1995
HEIDEGGER Martin, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Frankfurt am Main, 1988
HEIDEGGER Martin, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Frankfurt am Main, 1997
HEIDEGGER Martin, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, Frankfurt am Main, 1989
HEIDEGGER Martin, *Wegmarken*, Frankfurt am Main, 1996
HEIDEGGER Martin, *Zu Ernst Jünger „Der Arbeiter“*, Frankfurt am Main, 2004
HEIDEGGER Martin, *Zur Sache des Denkens*, Frankfurt am Main, 2007
HEIDEGGER Martin, *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt am Main, 1985
HEIDEGGER Martin, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main, 1981
HEIDEGGER Martin, *Nietzsches Metaphysik / Einleitung in die Philosophie – Denken und Dichten*, Frankfurt am Main, 1990
HEIDEGGER Martin, *Hölderlins Hymne „Andenken“*, Frankfurt am Main, 1992
HEIDEGGER Martin, *Überlegungen II - VI („Schwarze Hefte“ 1931–1938)*, Frankfurt am Main, 2014
HEIDEGGER Martin, *Überlegungen VII - XI („Schwarze Hefte“ 1938/39)*, Frankfurt am Main, 2014
HEIDEGGER Martin, *Überlegungen XII - XV („Schwarze Hefte“ 1939–1941)*, Frankfurt am Main, 2015
HEIDEGGER Martin, *Die Geschichte des Seyns*, Frankfurt am Main, 1998
HEIDEGGER Martin, *Gelassenheit*, Pfullingen 1960
HEIDEGGER Martin, *Anmerkungen I-V („Schwarze Hefte“ 1942–1948)*, Frankfurt am Main, 2015
HEIDEGGER Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938)*, Frankfurt am Main, 1989
HEIDEGGER Martin, *Die Geschichte des Seyns*, Frankfurt am Main, 1998
HEIDEGGER Martin, *Gedachtes*, Frankfurt am Main, 2007
HEIDEGGER Martin, *Das Ereignis (1941/42)*, Frankfurt am Main, 2009

*

- HÖLDERLIN Friedrich, *Werke*, Tübingen, 1953
Edda, Praha 2004
DIOGENÉS Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, Pelhřimov, 1995
KANT Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main, 1974
HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, 1988
HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *(Wissenschaft der Logik) Werke. Band 5*, Frankfurt a. M., 1979
MARX Karl, *Feuerbachthesen X, XI*.
SCHONAUER Franz, *Stefan George*, Hamburg, 1960
SCHMITT Carl, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, Berlin, 1991
HELLINGRATH Norbert v., *Hölderlin, zwei Vorträge*, München 1922
BENN Gottfried, *Gesammelte Werke Bd. I, IV*, Wiesbaden 1959, 1961
BENN Gottfried, *Briefe an F. W. Oelze 1932 – 1945; 1945 - 1956*, Frankfurt, 1979, 1982
KEELY, *War Before Civilization*, New York 1996
PATOČKA Jan, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 2007
JÜNGER Ernst, *Ernst Jüngers Werke*, Bd. 5 – 8, Essays I – IV, Stuttgart
JÜNGER Ernst, *In Stahlgewittern*, Berlin 1922.
SPENGLER Oswald, *Politische Schriften*, München und Berlin, 1934
SPENGLER Oswald, *Der Mensch und die Technik – Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München 1931
SPENGLER Oswald, *Der Untergang des Abendlandes I, II*, München 1923, 1922
SCHADEWALDT, *Tübinger Vorlesungen*, I. – IV. Frankfurt a/M, 1978/82/89/91
RILKE Reiner Maria, *Die Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke*, Leipzig 1940
BŘEZINA Otokar, *Básnické spisy*, Praha 1913
HERAKLEITOS, PARMENIDES, *Zlomky*
FINK Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, Praha 2011

NIETZSCHE Friedrich, *Werke in drei Bänden*. Bd. 2, München 1954
PATOČKA Jan, *Negativní platonismus*, Praha 1990
PATOČKA Jan, *Evropa a doba poevropská*, Praha 1992
PATOČKA Jan, *Martin Heidegger – myslitel lidskosti*, (Filosofický časopis 1 AVČR), Praha 1995
WILSON Edward O., *O lidské přirozenosti*, Praha 1993
Různí, „*Historikerstreit*“, München 1991
NOLTE Ernst, *Der Faschismus in seiner Epoche*, München 1995
NOLTE Ernst, *Nietzsche und der Nietzscheanismus; Nietzsche in der deutschen Gegenwart*, München 2000
NOLTE Ernst, *Heidegger, Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Frankfurt a/M 1992
NOLTE Ernst, *Geschichtsdenken im 20. Jahrhundert*, Wien 1991
NOLTE Ernst, *Der europäische Bürgerkrieg 1917 – 1945, Nationalsozialismus und Bolschewismus*, Frankfurt a/M 1989
NOLTE Ernst, *Streitpunkte - heutige und künftige Kontroversen um den Nationalsozialismus*, Frankfurt a/M 1994
SIEFERLE Rolf Peter, *Finis Germania*, Schnellroda 2017