

# UNIVERZITA PALACKÉHO

FILOSOFICKÁ FAKULTA – KATEDRA FILOSOFIE

Diplomová práce

## Pojetí řeči v díle Martina Heideggera

(The Concept of Speech in the Work of M. Heidegger)

Vypracoval  
Roman Kouřil  
Olomouc 2007

Vedoucí diplomové práce  
Prof. Ivan Blecha

## **Poděkování:**

Poděkování na tomto místě patří všem, kteří mi pomohli promýšlet témata probíraná na následujících stranách. Ať už jimi byli kolegové z univerzity nebo lidé mimo ni.

Patří rovněž všem učitelům, kteří přispěli k mému vlastnímu filosofickému směřování, přičemž doufám, že setkání s nimi bylo oboustranně obohacující.

Zvláštní díky bych chtěl pak vyslovit vedoucímu mé práce prof. Ivanu Blechovi, jehož semináře a diskuse byli vždy velmi inspirativní.

**Čestné prohlášení:**

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracoval samostatně  
a uvedl v ní veškerou literaturu a ostatní zdroje, které jsem použil.

Olomouc 2007

.....

Roman Kouřil

## OBSAH

I.	Úvod (nikoli však začátek...)	5
II.	Náčrt zkoumání	7
III.	Bytí a čas: Řeč jako existenciálně-ontologický fundament pobytu	9
	1. Úvod	9
	2. Existenciální analytika pobytu	11
	2.1. Výskyt a pobyt	11
	2.2. Rozpoložení a rozumění	13
	3. Místo řeči v analytice pobytu	18
	3.1. λόγος jakožto rozumění a řeč	18
	3.2. Řeč svědomí	22
	4. Každodennost a upadání řeči	24
	5. Časovost odemčenosti	28
IV.	Na cestě k řeči	31
	1. Úvod	31
	2. Řeč (1950)	33
	3. „...básnicky bydlí člověk...“ (1951)	37
	3.1. Bydlení jako existenciál	38
	3.2. Básnění jako míra lidství	39
	4. Řeč v básni (1953)	45
	4.1. Metafyzika básně	45
	4.2. Šero lidství	46
	5. Podstata řeči (1957-1958)	49
	5.1. Kritika vědecké filosofie jazyka	49
	5.2. „Není věci tam, kde se nedostává slova“	52
V.	Shrnutí předchozích zkoumání	57
	1. Řeč jako existenciál pobytu	57
	2. Básnická řeč jako světlo světliny	59
	3. Heideggerovo filosofické dílo	62
VI.	Závěr (...nikoli však konec)	64
VII.	Použitá literatura	65

## I. ÚVOD (NIKOLI VŠAK ZAČÁTEK...)

„Co je řeč?“ – –

Tážeme se, necháváme zaznít tuto otázku, přičemž tak sami používáme to, po čem se tážeme. Hledáme to, co je před námi, ba přímo to, co je nejbytotněji v nás samých. Naše otázka je ukryta v řeči, kterou máme za svou a kterou běžně užíváme. Povětšinou tázání po řeči spočívá v jejích hlubinách nepovšimnuta, to ale neznamená, že by nebyla přítomná. Řeč v sobě neustále obsahuje tuto otázku – ti, kdo nemají řeč, se nemohou takto vůbec tázat. Těm, kterým je řeč zcela skryta – zůstávají bez otázky. My ovšem řeč máme, neustále ji užíváme, rozumíme jí. – Proč tedy probouzet tázání po řeči?

Vskutku, při každodenní normální promluvě zdá se nám povětšinou řeč jako to nejméně problematické, s čím se lze potkat. Řeč je ponejvíce spojena s lidmi, kterým rozumím. Jsou to mí bližní, s nimiž každý den rozmlouvám, povídám si s nimi, ať už je námět hovoru jakýkoli. Ale i v běžné rozmluvě s těmi nejbližšími můžeme narazit na problém jazyka. „Jak vyjádřit, co se děje ve mně?“, „Jak sdělit druhým mé pocity?“, „Jak popsat neviditelné?“, „Rozumí druhý mým slovům stejně jako já?“. To jsou otázky, na které naráží každý z nás. Dotýkáme se v řeči tajemství, které nás nenechává chladné. Hledíme na samou mez jazyka<sup>1</sup> a to nás přivádí k zoufalství, které nás povětšinou nutí takové otázky odehnat, nechat je usnout, zbavit se jich. Přesto na nás opět vytrvale útočí. Záleží jen na nás, zda se jim budeme obratně vyhýbat, tzn. necháme je spát, nebo přijmeme jejich výzvu a pokusíme se nalézt odpověď, byť nám hrozí bloudění a cíl je nejasný.

Obtížnost, ale současně její bytostnou důležitost a trýznivou přítomnost, „otázky po řeči“ si uvědomovala filosofie od svých počátků. Ti, kteří stáli u jejího historického zrodu<sup>2</sup>, se vždy zabývali problematikou řeči, jenž se stává jedním z ústředních témat jejich myšlenek. Stávají se tak věčnými dětmi, stejně kousavými a protivnými, tázající se po „banálnostech“,

---

<sup>1</sup> Ale teprve na této mezi jazyka a řeči ukazuje se něco zásadního.

<sup>2</sup> Podle mého názoru nemá cenu obracet se před filosofií – to je nesmyslné tázání. Pokud se obracíme do doby „předfilosofické“, tzn. před písemně ustanovenou (a zachovanou) filosofií, jak ji známe z doby Platóna, Aristotela a jejich současníků, neboť již vždy zůstáváme ve filosofií, kterou ustanovila právě jejich doba. Zachované zlomky nám můžou sloužit nikoli k rekonstrukci, ale spíše k vlastní konstrukci, která se opírá o domnělou autoritu se zdáním historicity.

na něž jejich spoluobčané mnohdy neznají odpovědi<sup>3</sup>. Neschopnost nalézt nějakou snadnou a přijatelnou odpověď provokovala myslitele všech věků, aby promýšlela otázku „Co je řeč?“ znovu a znovu.

Filosofie minulého století, nebo přinejmenším její velké části, je charakterizována jako „obrat k jazyku“ (*linguistic turn, Sprachwende*). Významné autority (Quine, Sellars, Goodman, Davidson, Rorty, Putnam) analytické filosofie se po 2. světové válce pod vlivem G. Frege, Vídeňského kruhu a L. Wittgensteina od jiných předmětů zkoumání, a do středu svého zkoumání postavili jazyk. Ve zkoumání jazyka pak doufali nalézt odpovědi na „velké a věčné otázky západní kultury“<sup>4</sup>.

Ale nebyli to pouze stoupcí analytické filosofie, kteří se obrátili na problematiku jazyka. Jedním z nejvýznamnějších myslitelů tohoto věku, který se otázce po řeči rovněž nemohl vyhnout, byl Martin Heidegger, jenž položil tuto otázku jiným způsobem, ale **za** stejným cílem, tj. expozicí otázky po řeči na pozadí otázky po bytí. Pokusům o její řešení by se měla věnovat tato práce.

---

<sup>3</sup> Jako archetyp takového tázání, budiž uveden Sokrates, jenž musel v dramatickém „seriálu“ jeho dialogů nakonec zemřít pro svou filosofickou praxi.

<sup>4</sup> Srov. např. „filosofické problémy jsou problémy, které mohou být vyřešeny (nebo odstraněny) buď reformováním jazyka nebo lepším porozuměním tomu jazyku, který používáme.“ R. Rorty, In: Peregrin, J., *Obrat k jazyku: druhé kolo*, Filosofia, Praha 1998, s. 8.

Nebo: „Teoretické studium jazyků jako předmětu znalostí o člověku se po Druhé světové válce až do 60. let tohoto století těšilo všude velké přízni, provázené značným rozmachem. Jeden čas dokonce svým způsobem fascinovalo ostatní humanitní vědy. Jelikož se dotýká samotného jádra lidství, a protože si dokázalo vypracovat přesný a uspořádaný způsob vyjadřování, se totiž zdálo, že bude pro ostatní vzorem. Je faktem, že jeho vytříbené formulace nebyly spojeny s ničím subjektivním ani vázány na vlastní chudé metafory.“ Hagége, C., *Člověk a řeč*, Karolinum, Praha 1998, s. 13.

## II. NÁČRT ZKOUMÁNÍ

Tato práce se má zabývat ‚pojetím řeči v díle Martina Heideggera‘ – tak zní její doslovný název. Co nám říká? Především to, že *řeč* bude centrálním pojmem, jímž se na dalších stranách budu zabírat. Řeč bude tím, co je zkoumáno – ale nikoli ona sama! Ale daleko spíše *její místo v myšlení* jednoho ze zásadních filosofů dvacátého století, kterým M. Heidegger nepochybně byl.

Ale co znamená hledání ‚místa řeči v myšlení‘? Měl bych se zabývat osobou dotyčného filosofa? Myslím si, že svůdná cesta<sup>5</sup>, která se zde nabízí, tj. interpretace myšlení na základě jistých biografických dat, nám může náš cíl spíše zastřít či rozostřit, ale nikoli přiblížit. Zdá se mi příliš pošetilé hledat odpověď na otázku po myšlenkách toho kterého autora v jeho životopisných údajích. Ať už použijeme jakoukoli metodu (biologickou, psychologickou, sociologickou atd.), vždy se nám vytrácí myšlení autora i autor sám v datech zredukovaných na pojmy vybrané disciplíny. Jestliže odmítneme takovou redukci, ve zkoumání myšlení, o co se nyní můžeme opřít? Zůstává tak myšlení samo, jak se uchovalo zachováno v textu.

Ale jak číst Heideggerovy texty, které jsou nejen na první pohled velmi obtížné? A jsou takové texty - plné nejasností, paradoxů, nesrozumitelností, ‚etymologických hříček‘, úryvků básní - ještě vůbec filosofií, stojí za to se jimi zabírat v diplomové práci, která má splňovat všechny formální náležitosti vědecké práce<sup>6</sup>? Předchozí tázání tak naznačuje plné otevření otázky, která nás přivede k první tezi, jíž se autor této práce pokusí obhájit: *Jsou Heideggerova pozdní díla* (právě v nich se řeči M. H. věnuje nejvíce) *ještě vůbec filosofií?* A obhajovaná teze zní: *Heideggerovy spisy patří přímo do centra filosofického myšlení, a to i navzdory autorem zdůrazňované vlastní odlišnosti.* Podaří-li se mi prokázat toto, pak je ovšem samotná otázka skrývající se v názvu legitimizována, nikoli zodpovězena. Je třeba pokračovat dále.

Úkolem, který jsem si předsevzal, je nalezení místa řeči v myšlení M. Heideggera. K tomu bych chtěl dojít především a) explikací daného problému v zásadním díle *Bytí a čas* (1927); b) z přednášek z let 1950-1959 vztahujících se k danému tématu, jež jsou obsaženy v knize *Unterwegs zur Sprache*, v nichž se řeč stává vskutku ústředním pojmem.

---

<sup>5</sup> Svůdná protože snadná, neboť v životě jedince se nalezne vždy dostatek ‚fakt‘, které naše domněnky ať už jsou jakékoli) podpoří, a lákavá, neboť tento žurnalistický styl má vždy dostatek čtenářů.

<sup>6</sup> Což zde mj. znamená, že jakožto absolventská práce na katedře filosofie by se přece měla věnovat *filosofii!*

V poválečném období se autor intenzivně věnuje promýšlení řeči, která se v *Bytí a čas* zdála pouze jako okrajové téma (i když i zde, přes svůj nevelký rozsah ukazuje téma řeči, jak se domnívám, jako jedno z ústředních!). Na těchto textech se dá ukázat změna způsobu myšlení, ať již jde o způsob filosofování, jeho zaměření i samotný obsah. Z nich na stranách této práce budou rozebírány a komentovány především přednášky z let 1950-1959 vydané knižně v souboru *Unterwegs zur Sprache*, z nichž některé vyšly přeložené do češtiny pod názvem *Básnický bydlí člověk*.

Jako pomocné kroky v mém hledání a doklady výše zmíněných tezí pak budou sloužit i myšlenky obsažené v dalších přednáškách, které se řeči ani jazyku přímo nevěnují.

### III. BYTÍ A ČAS: ŘEČ JAKO EXISTENCIÁLNĚ-ONTOLOGICKÝ FUNDAMENT POBYTU

#### 1. Úvod

„Filosofické bádání bude muset rezignovat na „filosofii jazyka“, aby se mohlo dotázat věcí samých, a bude se muset dopracovat pojmového ujasnění problematiky.“

(Bytí a čas, § 34, 1926)

Je bez pochyby, že mezi spisy Martina Heideggera zaujímá *Bytí a čas*<sup>7</sup> místo nejzásadnější a nejvlivnější, bez něhož by filosofie 20. století vypadala úplně jinak. Jestliže tedy chceme proniknout do Heideggerova myšlení, pak bude nejlepší použít tuto knihu jako vstupní bránu<sup>8</sup>. Ale jakým způsobem „projít“ tímto hutným dílem? Možné jsou dvě cesty: a) buď zredukujeme naše zkoumání na náš problém, tj. část věnující se pouze řeči; nebo ji prozkoumáme cele. Problematické, a v podstatě nemožné, jsou obě. Z tak organicky provázané úvahy, jakou *Bytí a čas* je, nelze jen tak vydělit jedinou část, aniž by se se ztrátou celku nevytratilo i naše porozumění. Ale na druhou stranu zde není možné probrat tak velký a zásadními myšlenkami nabitý projekt.

Budu-li chtít nějak opatrně vyjmout zkoumání řeči z celku díla, s vědomím toho, že takové vydělení pro mou práci právě tak nutné, jak násilné, můžu snad říci, tematiky řeči se týkají paragrafy 31-38, přičemž výslovně je zmiňována v názvech § 34-35, předznačena je pak v § 31-33, a doznívá § 36-38. Pak ještě v § 68, odst. d. – týkající se časovosti řeči. Těmto paragrafům se budeme dále, ale nikoli jen jim, především věnovat.

Co tedy Heidegger o řeči říká:

- i. „Řeč je existenciálně stejně původní jako rozpoložení a rozumění.“ (BČ, 34, 193)
- ii. „Řeč je artikulace srozumitelnosti“ (BČ, 34, 193)
- iii. „Řeč je významové členění srozumitelnosti“ (BČ, 34, 195)

---

<sup>7</sup> Vybrané citace budou z českého překladu: M. Heidegger, *Bytí a čas*, OIKOYMENH, Praha 2002. Dále jen: (BČ, číslo paragrafu, číslo strany).

<sup>8</sup> K tomu viz *Doslov vydavatele* (část II) obsažený v českém vydání *Bytí a čas*. Zajímavá je však také poznámka od H.-G. Gadamera: „Heidegger označil později tato marburská léta jako svá nejneprodnější. Výtěžkem těchto let byla kniha *Bytí a čas*, která se stala knihou století. Byla to zároveň kniha, o níž Heidegger sám často říkal: Nepovedená kniha! Obojí lze o ní říci právem.“

iv. „Existenciálně-ontologický fundament jazyka je řeč.“ (BČ, 34, 193)

Vybráním těchto tezí, jejich vysvětlením, což zde znamená především navrácením je zpátky textu, a porozuměním, lze se snad dobrat k tomu, jakou roli hraje řeč v analytice pobytu, a tedy i celkovém vypracování „otázky po bytí“, o což Heideggerovi v posledku šlo<sup>9</sup>.

Zkoumání řeči probíhá jako především součást páté kapitoly *„Bytí ve‘ jako takové*. To znamená, že řeč je posuzována jako existenciální rys člověka (Dasein, pobytu), který je bytostně konstituován *„bytím ve světě“ (In-der-Welt-sein)*<sup>10</sup>.

Dále je jí věnován paragraf 68 o časovosti rozpoložení, rozumění, řeči a upadání, a nepřímou je ještě zmiňována v § 54-60 týkajících se otázky svědomí.

---

<sup>9</sup> k tomu BČ, úvod: Expozice otázky po smyslu bytí, s. 17-58.

<sup>10</sup> BČ, např. § 12-13, 28..

## 2. Existenciální analytika pobytu

Existenciální analytika, tedy zkoumání existence člověka, tj. pobytu – je ústřední, a dle mého názoru nejpodnětnější, část knihy<sup>11</sup>. V *Bytí a čas* si však Heidegger bere za cíl tázat se po smyslu bytí v jeho celku. Analýza existence je mu tak v myšlení pouze prostředkem (výchozím bodem), nikoli cílem<sup>12</sup>. Toto jej odlišuje nejen od novokantovství, existencialismu, ale i filosofické antropologie<sup>13</sup> nebo např. sociální filosofie. Jeho snaha je zkoumat bytí jako takové, nikoli *pouze lidské*. A současně jeho rozvažování bytí má vést k novému založení (fundaci) věd – odtud pojmenování myšlenkového konceptu, který má být knihou *Bytí a čas* připraven, jakožto fundamentální ontologie.

Nebudeme se zde zabývat hodnocením, nakolik se autorovi podařilo dostat svému závazku, nakolik se přiblížil poznání smyslu bytí, popř. odpověděl na jiné, se smyslem bytí bytostně související, otázky týkající se například času a časovosti atd. Zde, ve snaze porozumět Heideggerovu chápání řeči, je pro nás důležitá jen ontologický aspekt zkoumání věnující se analýze existence – pokud tak ovšem nechápeme celou knihu.

### 2.1 Výskyt a pobyt

Abychom pochopili existenci pobytu, přičemž jediné skrze ni se lze dostat k otázce po bytí<sup>14</sup>, považuje Heidegger za nutné hned od počátku odlišit ji od jsoucn, jež se ve světě pouze vyskytují. Tato distinkce je jedna z nejzásadnějších obsažených v *Bytí a čas*. Tímto rozlišením taky samotné zkoumání začíná.

*Výskyt* (jež je v tradiční metafyzice ztotožňován s pojmem ‚existentia‘<sup>15</sup>) je odlišný od *Pobytu* (existence) tím, že se ve světě pouze vyskytuje – je (ať už jen leží bez pohnutí nebo se pohybuje) pouze jedním jsoucнем mezi jinými, a je lhostejné ke svému bytí. Toto výskytové

---

<sup>11</sup> A důkazem významu jeho zkoumání existence a její podnětnosti pro další myslitele je právě to, že je celkem vytrvale řazen mezi filosofy existence nebo dokonce existencialisty, byť on sám takové zařazení odmítá. I tak je citován minimálně jako jejich pokračovatel a současně inspirační zdroj.

<sup>12</sup> Srov.: „Já se domnívám, že zkoumání obsažené v *Bytí a čas* systematicky kolísá mezi filosofickým, a vlastně metafyzickým konstruktem, který je snahou připravit odpověď na otázku po bytí, která ještě není ukončená, a otevřeným promyšlením důsledků, které přináší lidské bytí.“ J. Hodge, *Heidegger and Ethics*, Routledge, London/New York 1995, s. 168.

<sup>13</sup> Holzhey, H., Röd, W., *Filosofie 19. a 20. století II*, OIKOYMENH, Praha 2006, s. 289: „...konečnost lidského pobytu je původnější než člověk, který „existuje pouze díky pobytu v něm“. Touto tezí se Heidegger vyhraňuje proti veškeré, zvláště pak filosofické antropologii, která podle jeho názoru vychází z postulace člověka jakožto člověka, aniž by sám tento akt zproblematizovala.“

<sup>14</sup> BČ např. s. 59.

<sup>15</sup> tamtéž, s. 60.

jsoucno lze popsat systémem kategorií (obecných vlastností jsoucna), a tak (a pouze tak) se i v dějinách filosofie doposud dělo, a to i v rámci zkoumání lidského bytí, ať už výsledná ontologie vypadala jakkoli. A je to právě tento přístup ke jsoucím, který zapříčinil zapomenutost na bytí, která určuje filosofii (její pojmy, způsob myšlení) od antiky po dnešek<sup>16</sup>.

Ovšem při analýze pobytu, která je nutná pro vypracovávání fundamentální ontologie, je dle Heideggera potřeba postupovat naprosto jinak:

„Existenciály a kategorie jsou dva základní možné druhy bytostných rysů. Na jsoucna, jež jim odpovídají, je třeba se tázat primárně dvojím způsobem: jsoucno je buď *kdo* (existence), nebo *co* (jsoucno výskytové v nejširším smyslu)“ (BC, 9, 63-64)

Právě rozdíl mezi kategoriálním určením výskytového jsoucna a existenciálního určení pobytu jsou demonstrovány např. v § 12, na struktuře ‚bytí v...‘. Kategoriální určení týkající se výskytového jsoucna ‚být v...‘ znamená:

„Nalézat se ‚v‘ něčem, co se vyskytuje, vyskytovat se spolu s něčím, co má tentýž způsob bytí, ve smyslu určitého vzájemného místního vztahu, to jsou ontologické rysy, které nazýváme *kategoriální rysy*, jež patří ke jsoucnu, které nemá způsob bytí pobytu.“ (BC, 12, 74)

Existenciální určení ‚být ve‘ má zcela jiný význam:

„Naproti tomu patří ‚bytí ve‘ k bytostné skladbě pobytu a je to existenciál. Pak jím nemůžeme myslet výskyt nějaké věci jako tělesa (lidského těla) ‚v‘ nějakém vyskytující se jsoucnu. [...] Být jako infinitiv k ‚jsem‘ („ich bin“), tzn. chápáno jako existenciál, znamená bydlet v...<sup>17</sup>, být důvěrně obeznámen s... ‚Bytí ve‘ je tudíž formální existenciální výraz pro bytí pobytu, které má bytostnou strukturu ‚bytí ve světě‘“ (BC, , 74-75)

Toto dvojí určení ‚bytí ve‘, ačkoli v jazyce zní stejně a je běžně zaměňováno, dostává (Heidegger by nejspíš řekl: je mu navrácen) naprosto odlišný charakter. A stejně jako ‚bytí v‘ jsou, jak uvidíme dále, pobytu vlastní další existenciály.

---

<sup>16</sup> k tomu viz tamtéž, § 6.

<sup>17</sup> Lze snad přednášku „Básnický bydlí člověk“ chápat jako rozvedení této formulace?

## 2.2. Rozpoložení a rozumění

Ale jak se to má s řečí jakožto vlastností člověka? K ní se přece má vztahovat moje práce. Někdy člověk mluví, jindy ne. Od jistého věku se učí mateřské řeči, a pak i spisovnému jazyku. Člověk v běžném životě užívá jazyka, ať už hovoří s jinými, sděluje své zážitky, vyměňuje si názory nebo vysvětluje vědecký problém. To jsou některá z ontických východisek existenciálně-ontologické analýzy řeči, o níž Heideggerovi jde. Zamyslíme-li se nad těmito a dalšími běžnými projevy řeči, je nám jasné, že k jejich zachycení nám nebude stačit logicko-sémantická analýza jazyka, neboť ta celou tuto pestrou škálu projevu řeči, která je založena na jejím ‚bytí ve světě‘, ignoruje, resp. vnímá ‚bytí ve‘ pouze výskytově nikoli existenciálně. Je nutné věnovat se rysům pobytu, které řeč a jazyk spolukonstituují či doprovázejí.

V páté kapitole se tak Heidegger věnuje především analýze tří existenciálních struktur pobytu: *rozpoložení, rozumění a řeči*, přičemž všechny tyto struktury, jak se říká ve výše zmíněné tezi (i), jsou v bytí pobytu všechny stejně původní, tzn. všechny dohromady od počátku konstituují pobyt jakožto pobyt. A ani jedna nelze odvodit z druhé. Věnujme se nejprve krátce prvním dvěma.

*Rozpoložení*<sup>18</sup> je v pojmu patřícím do fundamentální ontologie to, co běžně známe jako nálada<sup>19</sup>. Pobyt je ve svém bytí vždy nějak rozpoložen, naladěn. To, že své naladění zvládáme svým věděním a vůlí, nás nesmí vést k tomu, že bychom upírali rozpoložení původní modus bytí pobytu<sup>20</sup>. Rozpoložení (naladě) je takto přiznána existenciální priorita před teoretickým zřením a zkoumáním. To nás ale nesmí svádět k tomu, abychom tvrdili, že v náladovém (třeba uměleckém) pohledu se dle autora *Bytí a čas* dostáváme blížeji, tj. pravdivěji, ke světu než v pohledu nezaujatém, vědeckém. Pouze je zde snaha ukázat, že pohled není vždy jen „něčí“, ale i „nějaký“. Rozpoložení je tak přítomné v každém poznávání světa, v němž pobýváme, byť třeba jako nezaujatost.

Snaha o navrácení subjektu světu, a tak je proměnit v pobyt, se dále projevuje v kritice psychologického pojmání rozpoložení. To podle Heideggera nelze chápat jako psychický stav (duševní naladění) ze světa vyjmutého nitra, jak převážně činí psychologie, ale i filosofie, které je odkazuje do sféry ryze subjektivního, a které tak nemá s poznáním cokoli dočinění,

---

<sup>18</sup> tamtéž, § 30.

<sup>19</sup> tamtéž, s. 165.

<sup>20</sup> tamtéž, s. 167.

leda že by vnímané osoby a věci „zabarvovala“, tzn. zkreslovala<sup>21</sup>. V poznávání a v přístupu ke světu není rozpoložení žádným handicapem, které skutečně objektivní poznání znemožňuje, ale naopak, v náladě se primárně dostáváme ke světu. „V rozpoložení existenciálně spočívá odemykající odkázanost na svět, z něhož může vystupovat něco, co se nás týká. Ontologicky musíme primární odkrývání světa vskutku přenechat „pouhé náladě“,“<sup>22</sup> říká Heidegger.

*Rozumění*<sup>23</sup> je další konstituující struktura pobytu. „Rozpoložení má vždy své rozumění, i když třeba jen v tom smyslu, že je potlačuje, Rozumění je vždy nějak naladěno.“<sup>24</sup> Z předchozích vět vyplývá, že tyto dva základní existenciály lze sice analyticky odlišit, ale ve faktickém bytí pobytu jsou vždy spolu. Proto je fikcí, mluví-li se o náladě jako o něčem „ryze iracionálním“, a o rozumění jako o „racionální“, neboť tyto bytostné mody existence spolu navzájem souvisí.

Kromě rozpoložení je rozumění vlastní „existenciální bytí vlastního ‚moci být‘ pobytu samého, a to tak, že toto bytí na sobě samém odemyká“. § 31 *‚Bytí tu‘ jako rozumění* je věnován především tomuto rozumění pobytu sobě samému, které je především porozuměním svým možnostem bytí, které jsou pobytu vlastní – pobyt je vždy primárně možností k bytí a rozumění je poznání tohoto možného prostoru k existenci. To se vztahuje k pasáži z § 9:

„‚Bytnost‘ pobytu spočívá v jeho existenci. Rysy, jež je na tomto jsoucnu možno vykázat, nejsou tudíž vyskytující ‚vlastnosti‘ nějakého tak a tak ‚vypadajícího‘ jsoucna výskytového, nýbrž vždy ty způsoby, jakými je tomuto jsoucnu možno být, a jenom to. Veškeré ‚být něčím‘ znamená u tohoto jsoucna primárně být.“ (BC, 9, 60-61)

První větu tohoto odstavce pak J.-P. Sartre ve své přednášce *Existencialismus je humanismus*<sup>25</sup> z roku 1945 převedl na programové heslo své filosofie: „Existence předchází esenci“<sup>26</sup>, což u něj znamená destrukci či škrtnutí lidské přirozenosti<sup>27</sup>. V téže přednášce řadí Heideggera mezi ateistické existencialisty<sup>28</sup>. Ačkoli se proti takovému zařazení Heidegger v dopisu *O humanismu* z roku 1946 ohradil<sup>29</sup>, byl i nadále některými autory takto vnímán. Nebudu zde rozebírat argumenty z tohoto dopisu, který byl ostatně zaslán až ex post, ale spíše

<sup>21</sup> tamtéž, s. 167-171. Tady bychom snad mohli uvést formulaci: Jak činí naše západní psychologie vycházející z určitého typu filosofie.

<sup>22</sup> tamtéž, s. 169.

<sup>23</sup> tamtéž, § 31-33.

<sup>24</sup> tamtéž, s. 174.

<sup>25</sup> české vydání: Sartre, J.-P. *Existencialismus je humanismus*, Vyšehrad, Praha 2004.

<sup>26</sup> tamtéž, s. 15. Srov. Sarte, J.-P. *Bytí a nicota*, OIKOYMENH, Praha 2006, s. 507nn

<sup>27</sup> Sartre, J.-P. *Existencialismus je humanismus*, Vyšehrad, Praha 2004, s. 16

<sup>28</sup> tamtéž, s. 13.

<sup>29</sup> Heidegger, M. *O Humanismu*, Ježek, Rychnov nad kněžnou 2000, s. 20.

jen zmíním pasáž z *Bytí a času*, který Sartre četl, a který popírá oprávněnost označení Heideggera jakožto existencialisty.

„Člověk je jen takovým, jakým se učiní. Taková je první zásada existencialismu,“<sup>30</sup> říká Sartre. Ale právě ono „jen“, které dává (odsuzuje ho k<sup>31</sup>) jedinci absolutní svobodu (a rovněž odpovědnost) volby své existence, znemožňuje přijetí této první zásady autorem *Bytí a času*, a současně ukazuje radikální ideovou odlišnost těchto dvou myslitelů existence.

Heidegger o svobodě volby faktické existence, podle mého názoru, přiměřeněji, píše:

„Možnost jako existenciál neznamená volně se vznášející, na ničem nezávislé ‚moci být‘ ve smyslu ‚libovolnosti volby‘ (libertas indifferentiae). Pobyt, jako bytostně se nalézající v nějakém rozpoložení, se vždy již v určitých možnostech ocitl a jako ‚moci být‘, jímž jest, nechal vždy nějaké možnosti padnout, stále se určitých možností svého bytí vzdává, chápe se jich a mívá je. To však znamená: pobyt je sobě samému vydané bytí možnosti, *možnost veskrze vržená*.“<sup>32</sup> (BČ, 31,175)

Rozumění je, kromě pochopení pobytu svého ‚moci být‘, dále předpokladem výkladu (§ 32) a ten zase výpovědi (§ 33)<sup>33</sup>. S rozborem rozumění se již blížíme k třetímu rysu pobytu: řeči. Rozumění je svázáno s existencí pobytu, které si ve svém bytí vždy již nějak rozumí, a stejně tak i ze sebe-rozumění, rozumí i světu. Pohled pobytu, který není pouhým „díváním se očima“, ale je to jakýkoli přístup „smyslů“ ve svém vlastním „okrsku odkrývání“<sup>34</sup>, je totožný s rozuměním. Pobyt svět vnímá vždy již jako rozumějící. Nikdy, aspoň primárně ne, a už vůbec ne ve své každodennosti, jej nepřijímá jako pouhý soubor neutrálních počitků, které uspořádává až „v hlavě“<sup>35</sup>. Rozumění je tedy zde, aniž bychom je výslovně zmínili. Rozumění je takto předjazykové.

---

<sup>30</sup> Sartre, J.-P. *Existencialismus je humanismus*, Vyšehrad, Praha 2004, s. 16.

<sup>31</sup> tamtéž, s. 24.

<sup>32</sup> Jinak formulované totéž najdeme v (BČ, 57, 313): „Pobyt přece existuje vždy fakticky. Pobyt není žádné volné seberozvrhování, nýbrž jsa určen vržeností jako faktum jsoucná, kterým jest, pokaždé již byl a stále zůstává vydán existenci.“

Nebo jinde (BČ, 58, 322-323): „Rozvrh je určen negativitou nejen jako vždy vržené bytí základu, nýbrž je bytostně *prostoupen negativitou jakožto rozvrh*. Toto určení opět nikterak neznamená ontickou vlastnost, např.: „neúspěšnost“ či „nehodnotnost“, nýbrž existenciální konstitutivum bytostné struktury rozvrhování. Negativita, o které zde mluvíme, patří k bytí pobytu jakožto svobodného pro existenciální možnosti. Svoboda však *jest* jen ve volbě jedné možnosti a tato volba znamená: nést to, že jsme nezvolili a nemohli zvolit zároveň jinou.“

<sup>33</sup> Rozebírání a zkoumání těchto pojmů, stejně jako důležitost Heideggerova myšlenkového postupu, který obrací dosavadní tradici, v níž mají tyto tři základní pojmy obrácené pořadí, lze pochopit jen na základě vývoje filosofické hermeneutiky. K tomu viz např. přednáška Paula Ricoeura *Úkol hermeneutiky*, Filosofia, Praha 1999. Ricoeur v ní mluví o ontologizaci hermeneutiky Heideggera.

<sup>34</sup> BČ, s. 179.

<sup>35</sup> tamtéž, s. 178-179. Srov.: L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, věta 2.1: „Děláme si obrazy faktů.“, která je základem „naivní“ epistemologie logického pozitivismu. O rozumění (verstehen) píše Wittgenstein v Tractatu pouze v souvislosti s jazykem, větou či jménem.

Výklad, který je fundován v rozumění, je rozvinutím rozumění v praktickém ohledu. Není to tedy tak, že bychom jsoucímu porozuměli teprve na základě výkladu<sup>36</sup>. Se zacházením s příručním jsoucnem vykládáme, např. jeho použitím nebo viděním, určitou věc *jako* něco. A právě ono „jako“ je strukturou výkladu<sup>37</sup>. Toto vnímáme *jako* strom, tamto zase *jako* dům. To je výklad našeho rozumění jsoucímu, jímž jsme obklopeni v našem ‚bytí ve světě‘, a náš vztah k němu, tj. rozumění, je určován existenciálem starosti, který nás nutí starat se a obstarávat naši existenci.

Výpověď („soud“) je potom „jistou odvozenou formou vykládání,“<sup>38</sup> která má tři významy: a) primárně ukazování, b) predikace, c) výpovědi. Ve výpovědi, jak ji chápe Heidegger, se jsoucí dává ukazovat. To je onen (původní, řecký – jak on tvrdí) význam slova *λόγος*. Výpověď, jakožto odjakživa „místo“ pravdy, je spjata s odkrýváním<sup>39</sup>. Výpověď nám ukazuje jsoucno samo, nikoli jeho představu.

Ovšem výpověď je rovněž predikace, tzn. přiřazení určitého predikátu subjektu (např.: „Kladivo je příliš těžké“, který je takto svým predikátem určen. Predikát vypovídá o subjektu, tzn. ono „příliš těžké“ vypovídá o „kladivu“ samém<sup>40</sup>. Predikace ovšem vychází z onoho ukazování, kdy je obsah ukazovaného zúžen na ono určované – subjekt, tj. ono „kladivo“ zde, aby pak v této výpovědi určením – predikátem „pouze těžké“ toto zúžení zrušilo. Tak se ve výpovědi výslovně ukazuje (tím, že je určuje) něco jako nějaké. Predikace je „veskrze apofantická“ v přísném slova smyslu.“<sup>41</sup>

A konečně výpověď je také sdělování, které nechává druhého vidět, co je určováním ukázáno. Takto vypovězené, které ukazuje ve sdělování druhým, ovšem nemusí být vůbec v blízkosti vypovídání přítomné<sup>42</sup>. Toto vyplývá z toho, že vypovězené lze předávat dál, a může být šířeno jinými, přičemž původně ukázané se může znovu zastříti. Jde tak už o pouhé sdílení výpovědi, aniž bychom vypovídání skutečně viděli. Tak je výpověď Heideggerem chápána ambivalentně: je užitečná v tom smyslu, že je možné odkrývat jiným, co oni nemají možnost sami zahlédnout, to si lze představit např. jako předávání poznatků jiným; ale současně je zde nebezpečí nepochopení předávaného dále, kdy je naše nevědomost skrytá za nepodložené pseudo-vědění.

---

<sup>36</sup> tamtéž, s. 180.

<sup>37</sup> tamtéž, s. 181.

<sup>38</sup> tamtéž, s. 186.

<sup>39</sup> tamtéž, s. 187.

<sup>40</sup> tamtéž.

<sup>41</sup> tamtéž.

<sup>42</sup> tamtéž, s. 187-188.

Zde, ovšem nikoli výslovně, jakoby se už ozývalo upadání řeči (*die Rede*) pobytu do řeči (*das Gerede*). Vždyť právě tento rys výpovědi, totiž sdělování, které zapříčiňuje upadání řeči, která už neví, o čem vlastně mluví. Ale to uvidíme dále.

Pokud spojíme tyto tři momenty (a), (b) i (c), přičemž jsme vedeni původním (a), získáme definici výpovědi jako „sdělující a určující ukazování“<sup>43</sup>, které probíhá na půdě odemčenosti světa rozuměním, které je zase dáno naším ‚bytím ve světě‘. Není to tedy tak, že by nám výpověď primárně odemykala jsoucno, že až ve výpovědi „vzniká svět“, že bychom jazykem „vytvářeli“ svět jakožto srozumitelné místo k životu, ale ono rozumění musí být před každou výpovědí.

Toto je analyzováno na logicky nejjednodušších větách. Heidegger uvádí jako příklad větu: „Kladivo je těžké.“<sup>44</sup> Tuto větu (fakt, řekl by Wittgenstein) by šlo zapsat v klasické logice „S je P“ nebo „S má vlastnost P“. Ale to neznamená, že výrok, ačkoli logicky se jedná o nejjednodušší kategorickou výpověď, je existenciálně původní. Tomuto teoretickému výroku, který pronášíme až v jisté situaci, snad zde můžeme říci: v distanci od původního ‚bytí ve světě‘ jakožto praktického obstarávání naší existence, předchází bezeslovný výklad, který bychom mohli převést na:

„...To kladivo je příliš těžké“, nebo ještě spíše: „příliš těžké“, „jiné kladivo!“. K původnímu výkladu dochází nikoli v teoretické výpovědi, nýbrž v prakticky obstarávajícím odložení, příp. vyměnění nevhodného nástroje, „aniž bychom ztratili slovo“. Z nepřítomnosti slov nesmí být usuzováno na nepřítomnost výkladu.“ (BČ, 33, 190)

Na konci analýzy výpovědi se dostáváme k dvěma protipólům: na jedné straně je „výklad, zcela ještě zahalený v obstarávajícím rozumění“, a na druhé straně je pak b) teoretická výpověď. Mezi nimi je mnoho mezistupňů jako:

„Výpovědi o událostech ve světě našeho okolí, líčení příručního jsoucna, „situační zprávy“, zjišťování skutkové podstaty, popis stavu věcí, vyprávění příhody. Tyto věty nelze bez podstatné změny jejich smyslu převést na teoretické výpovědi, neboť nemají svůj původ v nich. Obojí má „původ“ v praktickém výkladu.“ (BČ, 33, 191)

Tento rychlý exkurs Heideggerovým myšlením, kde jsem se nemohl zastavovat příliš dlouho u jednotlivých témat, a už vůbec ne řešit možné námitky k myšlenkovému postupu, měl za cíl přivést nás konečně k problematice řeči a jazyka, které jsou vlastním tématem této práce.

---

<sup>43</sup> tamtéž, s. 189.

<sup>44</sup> tamtéž, s. 190.

### 3. Místo řeči v analytice pobytu

Heidegger se přímo řečí a jazykem v *Bytí a čas* zabývá pouze na několika stranách. Jsou jí věnovány všehovšudy tři až čtyři paragrafy, a při probírání základních existenciálních rysů je zmiňována až jako poslední, po probrání rozpoložení, rozumění a výkladu<sup>45</sup>. Lze z toho však odvozovat, že řeč je zde pro Heideggera něčím vedlejším? Vždyť podle jeho teze (i) je řeč existenciálně stejně původní jako ostatní dva: rozpoložení a rozumění. To znamená, že tyto tři existenciály jsou v lidském pobytu už vždy přítomny. Rozpoložení, rozumění a řeč jsou tři momenty nedělitelného pobytu – není a nemůže být jedno bez druhého, aniž by pobyt ztratil svou bytnost, tedy člověk způsob svého bytí jakožto pobytu. Řeč se tak dostává do centra existenciálně-ontologické analýzy pobytu a hraje v ní zásadní roli, byť je jí věnován menší prostor než tématům jiným. To dokládá tvrzením:

*„Existenciálně-ontologický fundament jazyka je řeč. V dosavadní interpretaci rozpoložení, rozumění, výkladu a výpovědi jsme s tímto fenoménem již pracovali, v tematické analýze jsme jej však do jisté míry potlačili.“ (BČ, 34, 193)*

To, co je odvozené, a v Heideggerově „fundamentálním“ myšlení vedlejší, je až jazyk. Právě problémům ontologizace řeči, vlastnostem (modům) řeči, odlišnosti řeči a jazyka, a možnosti jejího upadání, bych se chtěl věnovat v této kapitole.

#### 3.1 λόγος<sup>46</sup> jakožto rozumění a řeč

Hned na začátku je třeba říci, že Heidegger ve svém zkoumání řeč chápe jinak, než je jak ve „zdravém rozumu“ každodenního života, tak i v dosavadní tradici „filosofie jazyka“, běžné. To je zdrojem jak zajímavosti a podnětnosti jeho úvah, tak i problematičnosti porozumění i přijetí myšlenek, které z takového chápání řeči vyvozuje.

Řeč je fundamentem jazyka – to mj. znamená, že je odlišná od jazyka. Ale jakým způsobem se k sobě vztahují tyto dva fenomény? A jak se k sobě navzájem má trojice

---

<sup>45</sup> Na toto upozorňuje Ricoeur v *Úkolu hermeneutiky*, s. 19-20. Ovšem zajímavé je také místo řeči v kapitole druhé druhého oddílu, která se týká volání svědomí. Tomu se budu věnovat v následující podkapitole 3.2. *Řeč svědomí*

<sup>46</sup> „Řekneme-li, že základní význam slova λόγος je řeč, stane se tento doslovný překlad plně platným teprve na základě toho, co znamená sama řeč.“ BČ, s. 49.

základních fundamentů pobytu: řeč, rozpoložení a rozumění? A mnohé jiné otázky se otvírají s Heideggerovým výkladem, ale nejlépe bude věnovat se přímo textu:

V „otázce po řeči“, a v jejím pozapomnění, jakoby se ukazovala paralela (souvislost nebo to lze chápat i jako „praktický příklad“) se zásadním problémem dějin filosofie, jak je chápe Heidegger, totiž se zapomenutostí na bytí. V antice, z jejichž zříděl pramení veškerá filosofie, se pohled na řeč pootevřel, leč záhy upadl do ontického vnímání řeči jakožto výpovědi.

„Řekové nemají žádné slovo pro jazyk, chápou tento fenomén „zprvu“ jako řeč. Protože ale filosofické uvažování zahlédlo logos především jako výpověď, stal se vodítkem pro vypracování základních struktur jak forem, tak součástí řeči právě *tento logos*. Gramatika hledala svůj fundament v „logice“ tohoto logu. Ta však je zakotvena v ontologii výskytového jsoucna. Základní inventář „kategorií významu“, který přešel do pozdější jazykovědy a který je v zásadě ještě dnes směrodatný, je orientován na řeč jakožto výpověď“ (BČ, 34, 198)

Z toho pak vyplývá, že řeč není primárně výpověď. Ale čím tedy je? Řeč je mluvení, to jistě, mluvení k ní patří, ale nejenom to – patří k ní i naslouchání a mlčení. Naslouchání a mlčení není nepřítomnost řeči, pobyt prostě nemůže být mimo řeč. Řeč (ať už v modu mluvení, naslouchání či mlčení), která je vždy rozumějící, se tak stává základem epistemologie i ontologie pobytu.

Jedině díky rozumějícímu naslouchání je vůbec možné slyšení<sup>47</sup>. Nikdy neslyšíme nesrozumitelný shluk počitků či vjemů, z nichž bychom pak nějak skládali celky jsoucího, ale vždy zprvu vnímáme „skřípající vůz, jedoucí motocykl, klování datla, praskání ohně“. Vždy je zde zprvu rozumění světu, které až „umělým a komplikovaným postojem“ můžeme proměnit na teoretický náhled čistého zvuku. Nikoli obráceně, že bychom z nesrozumitelného „nějak v hlavě“ skládali srozumitelné.

Problematické u takového pojmání řeči se mi ovšem zdá nemožnost odlišení řeči a rozumění. Pokud je řeč přítomná i v naslouchání a mlčení, pak jaký je rozdíl mezi rozuměním světu, jak jsme ho popsali výše (viz kap. 2), a vlastní řeči. To nepomáhají vyjasnit ani formulace jako (a) „řeč je artikulací srozumitelnosti“<sup>48</sup> a (b) „naladěná srozumitelnost ,bytí ve světě‘ promlouvá jako řeč.“<sup>49</sup>

Z (a) by se pak dalo vyvodit, že řeč vyjasňuje „nejasné rozumění“ skutečnosti – jenže to popírá jeho předchozí a následující tvrzení o tom, že: „Srozumitelnost je i před osvojujícím

---

<sup>47</sup> tamtéž, s. 196-197.

<sup>48</sup> tamtéž, s. 193.

<sup>49</sup> tamtéž, s. 194.

výkladem vždy učeněná. Řeč je artikulací srozumitelnosti. Je tedy přítomna již v základech výkladu a výpovědi.<sup>50</sup> Toto nám tedy nepomůže, neboť srozumitelnost nemůžeme jasně odlišit od řeči.

Z (b) pak, kdybychom předtím nerozebírali mody řeči jako naslouchání a mlčení, by šlo vyvodit, že primární a řeči vlastní je vyslovování a sdělování rozumění, které je samo bezeslovné. Jenže takové vnímání zase ztěžují výroky jako „Vyslovená řeč je jazyk“, což poukazuje na vyslovené jakožto na druhotné. Snad by zde šlo rozlišit *vyslovené*, jako již řečené – nitrosvětské jsoucno, jazyk, a *vyslovované*, jakožto promlouvající, řeč. Jenže „naslouchání je pro mluvení konstitutivní“<sup>51</sup> a současně „mluvení a naslouchání je založeno v rozumění“<sup>52</sup>

Toto nejasné rozlišení, kdy sice můžeme intuitivně a přibližně tušit rozdíl mezi řečí a rozuměním, ale přísně vzato z textu vykázat nelze, ztěžuje interpretaci Heideggerova jinak podnětného pojmání řeči na tomto místě a zatemňuje jej<sup>53</sup>. Přesto, pokud bychom chtěli nějak takové vnímání řeči obhájit – pak bychom snad mohli říci, že mlčení a naslouchání *patří k* řeči jako její bytostná možnost. Zkoumá-li Heidegger řeč jakožto existenciální rys pobytu, pak mu nemůže uniknout, že k řeči patří vždy možnost naslouchání a mlčení – kdybychom nenaslouchali, tj. pokud by k nám nepřicházela řeč bytí či spolubytí, jíž rozumíme, pak bychom my nemohli odpovídat, nemohli bychom vůbec řeč užívat. A rovněž mlčení (nikoli němota) umožňuje rozumění v naslouchání, v rozmluvě<sup>54</sup>. *Řeč lze chápat jen jako rozmluvu, pobývání s...* To je teze k níž, podle mého názoru, Heidegger směřuje: rozmluvu se jsoucím, ať už je tím jsoucím kdokoli či cokoli. Rozumění pak plyne z odemčenosti, je možností oslovení pobytu, a *řeč je odpovědí na toto rozumění, je jeho rozvíjením, je odkrýváním*

---

<sup>50</sup> tamtéž, s. 193.

<sup>51</sup> tamtéž, s. 195.

<sup>52</sup> tamtéž, s. 196.

<sup>53</sup> V již zmíněné přednášce Ricoeur (1999) interpretuje § 34, kde se probírá zmíněná problematika, takto: „Avšak již od *Sein und Zeit* se řeč zdá být nadřazena *mluvení (Sprechen)*. *Řeč (Reden)* označuje existenciální strukturu a *mluvení* její světový aspekt, který spadá do empirie. Proto také prvním určením *řeči* není *mluvení*, ale dvojice *naslouchání a mlčení*. I zde se Heidegger staví do opozice k běžnému, a dokonce lingvistickému způsobu, který klade do první řady výkon mluvení (lokuce, interlokuce). Rozumět znamená uslyšet. Jinak řečeno, můj první poměr k promluvě není ten, že ji produkuji, nýbrž že ji vnímám [...] Toto přední místo, které zaujímá naslouchání, ukazuje na fundamentální vztah promlouvání k odemčenosti světu a druhému. Metodologické důsledky jsou dosti významné: lingvistika, sémiologie, filosofie řeči se nevyhnutelně zdržují na rovině mluvení a nedosahují roviny *řeči*.“ (s. 20) A současně jej kritizuje: „S heideggerovskou filosofií člověk nepřestává uskutečňovat pohyb sestupu k základům, ale zjišťuje, že je neschopen přejít k pohybu návratu, kterým by se z fundamentální ontologie došlo zpět k čistě epistemologické otázce o statutu duchovněd. Jenže filosofie, která ruší dialog s vědami, se obrací už jen sama k sobě [...] Podle mého názoru zůstává u Heideggera nevyřešena následující otázka: *Jak vůbec může být položena v rámci fundamentální hermeneutiky nějaká kritická otázka?*“ (s. 20-21)

<sup>54</sup> „Mlčení jako modus mluvení artikuluje srozumitelnost natolik původně, že v ní pramení pravá možnost naslouchání a průzračné bytí spolu.“ BČ, s. 197

*jsoucího pohledu – a tato odpověď nemusí být nutně mluvením, ale rovněž nasloucháním a mlčením, tj. vzdání se mluvení. To vše patří k řeči, jakožto existenciálnímu rysu pobytu. Pokud to pochopíme takto, pak rozumění i řeč jsou dvě stránky téhož, což Řekové pojmenovali: λόγος.<sup>55</sup>*

Tak lze, podle mého názoru, chápat to, co bylo výše nazváno problémem ontologizace řeči. Ale jak lze odpovědět na Ricoeurovu výše zmíněnou námitku, že takovéto „fundamentální“ zkoumání není ostatním vědám k ničemu, protože neukazuje jak se lze dostat od základů zpět, „neboť Heidegger tento problém suverénně přešel“? To se snad ukáže v následujících dvou kapitolách, kde budeme dané téma dále rozvíjet.

Na závěr bych se ještě rád dotkl problému *básnické řeči*, jež je zmíněna pouze náznakem, a zdá se, že v *Bytí a čas* nehraje žádnou významnější roli. Ale je to zajímavé vzhledem k dalším posunům v Heideggerově myšlení právě směrem k řeči poezie, které věnuje ve svém raném opusu pouze jediný odstavec, který zakončuje:

„Jazykový příznak toho, že ‚bytí ve‘ dává řeči najevo své rozpoložení, záleží v intonaci, modulaci, tempu řeči, ve ‚způsobu mluvení‘. Sdělení existenciálních možností rozpoložení, to znamená odemykání existence, může být vlastním cílem řeči „básnické““ (BC, 34, 195)

Řeč v básni je tak pouhým sdělením možností, jak být naladěn. Zdá se, že ačkoli rozpoložení přestává být v Heideggerově podání defektem či zkreslujícím momentem poznání, jak je tomu nejen v koncepcích chladného racionalismu či logického pozitivismu, ale i např. Nietzscheho myšlení, a naopak se stává jeho nutnou podmínkou, přesto ve snaze o založení věd či vybudování fundamentální ontologie a nalezení smyslu bytí, nemá básnění žádnou důležitou roli. Básnění pouze otvírá možnosti, jakým způsobem může být svět odemčen pobytu – nic víc, tzn. jakým způsobem může pobyt přistupovat ke svět a svět k subjektu (melancholicky, vášnivě, nezaujatě, útrpně, zbožně atd.).

To neukazuje na nijak v evropském kontextu nové vnímání umělecké řeči, jakožto vyjádření vnitřního pocitu, či emocionálního projevu vědomí, byť bychom přijali proměnu subjektu v pobyt.

Poezie jakožto význačný modus řeči dostává se tak do centra zkoumání po obratu (*Kehre*), jenž se odehrál v Heideggerově myšlení až po vydání *Bytí a čas*, proto se mu budeme věnovat až v následující kapitole IV.

---

<sup>55</sup> Takovou interpretaci rozvíjí Heideggerův žák H.-G. Gadamer.

### 3.2. Řeč svědomí

Zajímavou problematikou dotýkající se tématu řeči je v *Bytí a čas* také otázka svědomí (§ 54-60). Interpretace fenoménu svědomí lze brát jako doklad řeči, která je založena nikoli ve výkladu, promluvě, jazyku, atd., ale v mlčení.

Každý z nás má nějakou zkušenost se svědomím. Říká nám v jednání i myšlení (volá nás): „Toto ano.“ A „Toto už ne!“ Heidegger tak svědomí chápe jako volání pobytu po sobě samém, tj. jako odvrát od veřejné dikce k sobě samému<sup>56</sup>. Je to zmlknutí neustále v „řečech“ (*das Gerede*) užvaněného „ono se“, přesto není ani temné ani neurčité:

„Svědomí mluví výhradně a neustále v modu mlčení. Tím nejenže neztrácí na slyšitelnosti, nýbrž nutí vyzývaný pobyt a burcovaný pobyt k zmlknutí v sobě samém. To, že volání není formulováno slovy, neodsouvá tento fenomén do neurčitosti tajuplného hlasu, nýbrž znamená to jen tolik, že rozumění „volanému“ nelze spojovat s očekáváním nějakého sdělení apod.“ (BČ, 56, 311)

Svědomí nám tedy „pouze“ říká, zda lze či nelze s daným souhlasit. Promlouvá k nám navzdory výkladu a dopřává nám mimolingvistické porozumění sobě samému i našemu bytí-ve světě. Svědomí je tedy doklad ontologické primárnosti rozumění světu a pobytu před jejich výkladem, a současně znamená možnost osvobodit se od před-hotovených a před-kládaných výkladů, a nalézt v jeho hlase sebe sama.

Řeč (hlas) svědomí je chápána jako volání beze slov. Jeho volání neříká „nic o čem by se dalo hovořit, nesděluje poznatky o událostech.“<sup>57</sup> Z tohoto a předchozího lze pochopit pro etiku, jakožto teorii jednání, zásadní poznatek, že svědomí nemůže být zdrojem žádné morálky, ani její neexistence<sup>58</sup>. Je to „vnitřní“ hlas, v němž k nám ovšem promlouvá vnější svět, resp. dává se nám na srozuměnou. Je to autonomní zdroj našeho jednání, nic objektivního, na našem bytí nezávislého.

Jestliže volání svědomí je beze slov, bezprostřední a „naše vnitřní“, jak si můžeme být jistí, že je to to pravé, co nám říká, co dělat? Heideggerova odpověď na tuto otázku je zajímavá a opět hodnotově neutrální v tom smyslu, že nikde explicitně nevyjmenovává, co je a co není dobré či špatné:

---

<sup>56</sup> BČ, 55, 308.

<sup>57</sup> BČ, 58, 318.

<sup>58</sup> „ontologická analýza [...] nemá nic společného s biologickým „vysvětlením“, tzn. zrušením tohoto fenoménu. Právě tak je jí cizí theologická interpretace svědomí nebo dokonce zapojování tohoto fenoménu do důkazů boží existence či „bezprostředního“ vědomí boha.“ (BČ, 54, 306) Tato slova svou formálností nerozhodují tedy předem je-li bůh, morálka atd. či není. Lze je ale rovněž chápat jako poutevřená vrátka pro obojí nebo ani jedno stanovisko. K tomu dále viz kapitolu IV.3.2. této práce.

„Klamy nevznikají ve svědomí tím, že by volání minulo svůj cíl, nýbrž teprve na základě způsobu, jakým volání posloucháme: místo abychom je opravdu pochopili, zaplete je neurčité ,ono se‘ do vyjednávání, do vnitřního rozhovoru, čímž zcela zvrátí jeho odemykající tendenci.“ (BČ, 56, 311)

Co tím Heidegger míní si lze, podle mého názoru, velmi dobře představit, a v tomto smyslu, lze tuto pasáž opravdu číst jako „zakódovanou psychologii modernity“, jak to nazval Sloterdijk. Toto si lze doložit na výjimečných (válka, holocaust) i každodenních zážitcích (zbabělost, výchova, setkání s neznámým atd.). Vždyť kolikrát nám vnitřní hlas nebo svědomí spontánně říká: „udělej to a to“, a my bychom to velmi rádi udělali, neboť cítíme, že teď jsme to skutečně my, kdo tak myslí, jenže pak se začne ozývat jiný hlas, dle Heideggera mu můžeme říkat ,ono se‘, který říká: „To *se* nedělá!“, „budeš mít ostudu!“, „tak *se* nechová!“ atd. A my po vnitřním boji, někdy trvajícím vteřinu někdy dny někdy měsíce – podlehneme zcela nebo alespoň zmírníme. V takovém případě nemáme odvahu a odhodlanost být tím, čím bychom být mohli, a setrváváme v područí neurčité veřejnosti.

Z tohoto hlediska lze zařadit etické důsledky Bytí a čas mezi dlouhou řadu jiných nauk, kterým jde o osvobození se od diktátu veřejného ,ono se‘ k bytí sebou samým. Ovšem nikoli takovým způsobem, že bychom jeden předpis, třeba z neschopnosti dodržet ho, nahradili jiným, ale osvobození se k vlastnímu ,moci být‘:

„Volat sebe v neurčitém ,ono se‘ znamená burcovat nejvlastnější ,bytí sebou‘ k jeho ,moci být‘, a to jako pobyt, to znamená obstarávající ,bytí ve světě‘ a spolubytí s druhými. Pokud existenciální interpretace toho, k čemu volání burcuje, správně rozumí svým metodickým možnostem a úkolům, pak nemůže chtít vymezovat žádnou konkrétní jednotlivou možnost existence.“ (BČ, 58, 317)

V této silné pasáži se Heidegger staví do pozice liberální, formální a autonomní etiky, kde odmítá předepisovat a vytvářet novou morálku, ale naopak jakoukoli heteronomní morálku nadiktovanou zvenčí pobytu odmítá<sup>59</sup>.

„Není možné a není ani třeba fixovat to, co je existenciálně voláno v jednotlivém pobytu a k němu, nýbrž to, co *patří k existenciální podmínce možnosti* každého fakticky-existenciálního ,moci být“ (BČ, 58, 317)

---

<sup>59</sup> R. Safranski Heideggerovo stanovisko k etice shrnuje takto: „To co se děje v Heideggerově autenticitě, není primárně dobré nebo správné, pouze otvírání možností pro velké okamžiky, pro intenzifikaci pobytu. Takže pokud jsou v Bytí a čas obsažena etická hlediska, lze Heideggerovy ideje shrnout do jediné věty: Dělej cokoli co chceš, jen si nenech od nikoho ulehčit od rozhodování a tím i od odpovědnosti.“ Safranski, R., *Martin Heidegger, between Good and Evil*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1998, s. 166.

#### 4. Každodennost a upadání řeči

Po prozkoumání existenciálních struktur pobytu je nyní potřeba vrátit se do všední každodennosti, která je pro pobyt jakožto „bytí ve světě“ zprvu a převážně charakteristická. Tak začíná podkapitola o upadání pobytu, což je vlastně návrat „vytrženého“ pobytu do společenské reality, v níž se zprvu a většinou nachází.<sup>60</sup>

V rozebírání každodennosti a upadání se dostáváme k rozboru pobytu z hlediska jeho autenticity. Pobyt jakožto lidská existence může být tedy autentická, tzn. „být sama sebou“, či neautentická, tzn. upadlá do neurčitosti „ono se“<sup>61</sup> (*das Man*); nebo jinak řečeno: být vydána průměrnosti, jež vládne společnosti, v níž člověk svým spolubytím s jinými pobývá; nebo ještě jinak a radikálněji: zanikající v „neviděné“, ale přece stále přítomné vládě „ono se“

Tento dvojí modus pobytu, jeho činnosti i rozumění si, se projevuje rovněž na úrovni řečové. Řeč, jak bylo řečeno výše, je spjata s rozuměním, které odkrývá nitrosvětské jsoouco i pobyt sám. Taková řeč rozvíjí rozumění, a „přivádí před“ pobyt i jsoouca, s nimiž nemá bezprostřední styk. To je rys řeči, který umožňuje nepřímé poznání světa.

„Vyslovující řeč je sdílení. Její bytostná tendence směřuje k tomu, aby poslouchajícímu umožnila podílet se na odemčeném bytí k tomu, o čem je řeč.“ (*BČ*, 35, 201)

Je to právě sdílení, které v sobě obsahuje „průměrnou srozumitelnost“, čímž umožňuje sice každému rozumět řečenému, ale pouze za cenu, že pobyt rozumí řeči, aniž by si osvojil, o čem vlastně řeč je. To zapřičiňuje upadnutí řeči (*die Rede*) do možnosti být „řečmi“ (*das Gerede*), které jsou takové, že ztratily:

„...své primární sepětí se jsooucnem o němž je řeč, příp. k němu nikdy nedospělo, nesdílí se tak, že by si toto jsoouco původním způsobem osvojovalo, nýbrž tak, že řečené *omílá* a *ššíř*. Řečené jako takové opisuje stále ššířší kruhy a nabývá autoritativního charakteru. Věc se má tak a tak poněvadž se to o ní říká.“<sup>62</sup> (*BČ*, 35, 201)

---

<sup>60</sup> *BČ*, § 35-38, s. 199-213.

<sup>61</sup> Zajímavý, leč sociologizující a psychologizující, rozbor „*das Man*“ přináší Sloterdijk ve své knize *Kritika cynického rozumu*. Viz Sloterdijk, P. *Critique of Cynical Reason*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987, s. 195-210. Podle nějž můžeme číst *Bytí a čas* nejen jako existenciální ontologii, ale i jako „zakódovanou sociální psychologii modernity [...] nabízející děsivou perspektivu. Heidegger trefně popsal spojení mezi neautenticitou existence a moderní zprůmyslnění smrti, které je dosažitelné pouze v současné industriální éře lidstva.“ tamtéž, s. 202.

<sup>62</sup> Rozbor toho, jak se řečené stává „realitou“, jak jedinec přijímá za své řečené, které se mu stává normou, podávají P. Berger s T. Luckmanem, kteří jsou žáci zakladatele fenomenologické sociologie Alfréda Schütze, ve své knize *Sociální konstrukce reality*.

Řeči se nešíří jen mluvením, ale i „spisováním“. Tak vznikají knihy, v nichž průměrné porozumění čtenáře už „nebude moci rozhodnout, co je načerpáno a získáno původním způsobem a co je pouze opakováno.“<sup>63</sup> Takto nepodložené „řeči“ (*das Gerede*) naopak zabraňují porozumění, místo odkrývání jsou řeči zakrýváním<sup>64</sup>.

„Toto uzavírání se dále stupňuje tím, že „řeči“, v nichž se domněle dosahuje porozumění tomu, o čem se mluví, překážejí tímto domnělým porozuměním každému novému tázání a každé diskusi a zvláštním způsobem je ztěžují a potlačují.“<sup>65</sup> (*BČ, 35, 202*)

Řeč je tedy ambivalentní. Umožňuje, ale i znesnadňuje porozumění bytí. Je sídlem pravdy ale i lži. Slova odkrývají, dávají zasvitnout pravdě, ale i zakrývají v „jakoby vědění“.

K upadlým řečem patří bytostně fenomény zvědavosti<sup>66</sup> a dvojznačnosti<sup>67</sup>, které souvisejí s upadáním pobytu do neautenticity, tedy od sebe sama. Zvědavost je spojena s tendencí k vidění, nikoli ovšem už s praktickým ohledem, který v pravdě pobývá se jsoucím, tzn. zachází s ním tak, aby odkryl jeho bytnost, ale spíše je produktem odpočinku, chvíle, kdy nemáme nic na starosti, kdy jsme jakoby od-dálení od světa. Takto od-dálený pobyt od světa se *už jen dívá*.

„Uvolněná zvědavost nechce však vidět proto, aby viděnému rozuměla, tzn. aby se stala bytím k tomuto viděnému, nýbrž pouze proto, aby viděla. Pídí se po novém, aby je pro další novinku opustila.“ (*BČ, 36, 205*)

---

<sup>63</sup> BČ, 35, 201-202. Takové porozumění řeči jakožto bytostně opakováním a rozemláním upadající, nám umožňuje pochopit ono okřídlené Husserlovo heslo, které pro tuto knihu přejímá za své i Heidegger (i když se dá těžko říct, nakolik chápali tuto větu totožně, soudě podle jejich rozchodu, asi nikoli): „Zpátky k věcem!“ Opustit to pouze řečené, kterému z řečeného už často ani nerozumíme, a donutit (nebo nechat) „promluvit“ předmět našeho zkoumání sám. K tomu srov.: „Učení u Husserla se dělo formou postupného nácviu fenomenologického „vidění“, které sebou neslo nejen nutnost upustit od neprověřeného užívání filosofických znalostí, nýbrž nedovolovalo uvádět v rozhovoru ani autoritu velkých myslitelů. Leč tím méně jsem se mohl odloučit od Aristotela a ostatních řeckých myslitelů, čím zřetelněji mi rostoucí zběhlost ve fenomenologickém vidění oplodňovala výklad Aristotelových spisů.“ Heideggerova přednáška *Moje cesta k fenomenologii*, česky in: M. Heidegger, *Konec filosofie a úkol myšlení*, OIKOYMENH, Praha 2006.

<sup>64</sup> K tomuto popisu idolů tržiště a divadla u Francise Bacona, aforismy 59nn z První knihy aforismů Nového organonu, česky.: Bacon, F., *Nové organon*, Svoboda 1990, Praha. Heideggerův popis tak může být pochopen jako geneze těchto dvou idolů, do nichž upadá lidský rod, jak je popsal o 300 let dříve F. Bacon.

<sup>65</sup> Srov. Nietzscheův aforismus 47 z Ranních červánků: „Slova jsou nám v cestě! – Všude, kde pradávni lidé postavili slovo, měli za to, že učinili objev. Jak jinak tomu bylo ve skutečnosti! – dotkli se problému a domnívajíce se mylně, že jej vyřešili, vytvořili překážku jeho řešení. – Teď je člověk při každém poznání nucen zakopávat o zvěčnělá, jako kámen tvrdá slova, a spíše si při tom zláme nohu, než aby se zlomilo slovo.“  
Nebo aforismus 115: „*Takzvané „já“ – Jazyk a předsudky, na nichž je jazyk vybudován, nám v mnohém ohledu překážejí při zkoumání vnitřních procesů a pudů...*“ je In: F. Nietzsche, *Ranní červánky*, Praha 2004, Aurora. Ačkoli stanoviska obou autorů vypadají podobně, jejich základní rozdíl je v tom, že u Nietzsche staví do popředí při poznávacím procesu omyl či lež, u Heideggera hraje důležitou roli pravda jakožto alétheia.

<sup>66</sup> BČ, 36, 203-206.

<sup>67</sup> BČ, 37, 206-208.

Zvědavost, svou těkavostí a touhou po rozptýlení, je tedy bytostně odlišná od autentických modů pobytu jako je praktický ohled (životní praxe, práce) na jedné straně, ale i s obdivným pozorováním jsoucna, které se „skrze údiv dostane až tam, kde nerozumí“, jde jí o to, aby si „obstarala vědění – ale jenom proto, aby věděla“.

Zvědavost a „řeči“ spolu souvisí tak, že:

„Řeči rozhodují i o cestách zvědavosti, říkají, co si člověk musí přečíst, co musí vidět. Zvědavost je ve svém ‚být všude a nikde‘ vydána ‚řečem‘. Tyto dva každodenní bytostné módy řeči a pohledu se ve své tendenci k vykořeňování nevyskytují prostě vedle sebe, nýbrž *jeden* z těchto způsobů nese s sebou *druhý*.“ (BČ, 36, 206)

Navíc řeči plynou příliš rychle na to, aby se někde zdržovali. Jejich čas je jiný než čas náročně autenticky zápolícího a ztroskotávajícího pobytu v ústraní<sup>68</sup>. Nemůžou někde setrvat, ale neustále se ženou za něčím novým, aniž by k novému pronikly, neboť ihned po dosažení (přečtení, slyšení, vidění) opět opouští novinky jako již přečtené. Zvědavost v „řečích“ vidí možnost snadno a „s přehledem“ se chopit jakéhokoli, byť sebenáročnějšího a sebesložitějšího, problému, nad kterým přemýšleli lidé i několik generací, nebo který třeba vůbec rozřešen není.

„„Řeči“ a zvědavost se ve své dvojznačnosti starají, aby to, co je nově a ryze vytvořeno, bylo v okamžiku svého vzniku pro veřejnost již zastaralé. Pozitivní možnosti toho, co bylo takto vytvořeno, se mohou plně otevřít teprve tehdy, když zakrývající řeči ztratí svou účinnost a odumře „všeobecný“ zájem.“ (BČ, 37, 207)

Byť se hned na počátku rozvažování o „řečech“ Heidegger distancuje od jakékoli moralizující kritiky, dostává se teď, byť třeba nepřímou, nebezpečně blízko k tomu, aby jeho slova přisoudila pozitivní hodnotu osamělému mysliteli, autentickému individu, a negativní hodnotu pak odosobněné mase či „veřejnosti“, která pouze rozemílá to, co někteří jedinci „v potu tváře“ vydobyli. Tato kritika zaznívala právě v době vzniku *Bytí a čas* stále více, k čemuž přispívalo několik faktorů: vznik anonymních velkoměst, rozmach informačních médií (novin, rozhlasu), celkové zvyšování rychlosti života v závislosti na rozvoji techniky atd.

---

<sup>68</sup> „Pobyt je autentický, jestliže má odvahu založit sebe na sobě sama, nikoli na vztahování se, jak to nazývá Hegel, základní morálce státu, společnosti, společnosti nebo veřejnosti; když se dokáže vzdát pohodlných nabídek být součástí světa „ono se“; když najde sílu přijít ze „ztracenosti“ sám k sobě; když si nepohrává s tisíci možnostmi existence, ale když se pevně chopí jedné.“ Safranski, R., *Martin Heidegger, between Good and Evil*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1998, s. 165.

Heidegger si tuto „nebezpečnou blízkost“ zřejmě uvědomuje, proto vzápětí za rozbor „řeči“ zařazuje paragraf 38 *Upadání a vrženost*, kde se svou nepředpojatost a hodnotovou neutralitu snaží obhájit a vysvětlit.

## 5. Časovost odemčenosti: časová dimenze rozumění, rozpoložení, řeči a upadání

Protože doposud rozebírané dílo se jmenuje *Bytí a čas*, chtěl bych se ještě chvíli věnovat předchozím tématům z hlediska časovosti. Všechny tři základní existenciály, které umožňují odemčenost pobytu, a tím jeho bytí-ve-světě vůbec, i jeho bytostná tendence k upadání do neautenticity, mají svůj způsob čášení, tj. specifický vztah k časovosti

„Časové konstituce jednotlivých jmenovaných fenoménů odkazují na *jednu* časovost, jež svou jednotou zaručuje možnost strukturální jednoty rozumění, rozpoložení, upadání a řeči.“ (BČ, 68a, 375)

Existenciální rozumění, které není primárně poznáváním nějakého faktu, nýbrž „být rozvrhující vůči nějakému ‚moci být‘, kvůli kterému pobyt konkrétně existuje.“<sup>69</sup> Toto rozumění znamená tedy rozvrh své existence a pobyt se rozvrhuje vzhledem k budoucnosti (ek-sistuje).

Rozvrh souvisí s „předběhem“, což je termín, kterým je označována autentická budoucnost, a „odhodlaností“ k takové autentické budoucnosti sebe sama:

„Slovo (předběh – vložil R.K.) naznačuje, že autenticky, vlastním způsobem existující pobyt nechává sebe sama přicházet k sobě jako k svému nejvlastnějšímu ‚moci být‘, že si svou budoucnost musí teprve získat, a to nikoli z přítomnosti, ale z budoucnosti neautentické. [...] Pobyt je fakticky stále ‚v předstihu před sebou‘, v předběhu je však nestále, podle existenciální možnosti.“ (BČ, 68a, 376)

Jestliže autentické rozumění je budoucnostní, pak rozpoložení (nálada) se „naproti tomu čáší v bývalosti“<sup>70</sup>. To Heidegger umožňuje na dvou modech naladění: strachu (jako neautentickému rozpoložení) a úzkosti (ontologicky výlučnému a autentickému modu rozpoložení). Oba dva způsoby naladění odemčenosti nás obrací *zpět do naší vrženosti*, jenže strach, který je vždy strachem z něčeho, to činí tak, že na sebe zapomínáme a ztrácíme se světě. Zatímco úzkost, která se „týká nicoty“, „nás přivádí do nálady možného odhodlání, její přítomnost udržuje okamžik, jímž ona sama a jedině ona je možná, v připravenosti ke skoku“<sup>71</sup>.

Dalším existenciálem je řeč, která se:

---

<sup>69</sup> BČ, 68a, 375.

<sup>70</sup> BČ, 68b, 379.

<sup>71</sup> BČ, 68b, 383. Zde Heidegger přiznává významné místo analýzám okamžiku Kierkegaarda, který se ovšem podle něj „stále drží vulgárního pojmu času.“ (BČ, 68a, 377).

„nečasí primárně v nějaké určité ekstasi. Protože se však řeč fakticky většinou vyjadřuje v jazyce, a mluví zprvu tak, že se při obstarávání domlouvá o „světě“ našeho okolí, má ovšem přednostní konstitutivní funkci zpřítomňování.

Gramatické slovesné časy stejně jako ostatní časové fenomény jazyka [...], mají svůj původ nikoli v tom, že řeč se „také“ vyjadřuje o „časových“, to znamená „v čase“ vystupujících událostech. Jejich základem není ani to, že mluvení probíhá „v psychickém čase“. Řeč je časová sama o sobě, protože veškeré mluvení o něčem a k někomu je založeno v ekstatické jednotě časovosti.“ (BČ, 68d, 388-389)

Čas je dimenzí, která umožňuje a určuje naši odemčenost ve všech třech strukturách, jak jsme je pospali výše. Jen díky tomuto vztahování se k minulosti našeho pobytu, tj. vrženosti (rozpoložení), k budoucnosti našeho rozvrhu (rozumění) a současně zpřítomňování obojího v řeči, je možné naše lidské bytí jakožto pobyt či existence<sup>72</sup>. Ovšem je nutno poznamenat, že ačkoli je každé struktuře vlastní určitá primární ekstase, ale interpretace fenoménů rozpoložení, rozumění a řeči se setkává vždy s celou časovostí. Nikoli tedy že by čas byl nějak ontologicky „rozkouskovan“:

*„Časovost se časí v každé ekstazi celá, to znamená, že v ekstatické jednotě každého úplného časení časovosti je založena celost strukturního celku existence, fakticity a upadání, tj. jednota struktury starosti.“* (BČ, 68d, 389)

To, podle mého názoru, znamená, že na pobyt se nelze v žádném okamžiku dívat (pouze) z hlediska přítomnosti, ani pouze z jednoho druhu ekstase (minulosti či budoucnosti). Vždy je nutné ho přijmout v celistvosti jeho časovosti.

Ještě na závěr se podívejme na časovost upadání, které je pobytu bytostně vlastní. Jeho časení je demonstrováno na zvědavosti, kde je jeho specifická časovost nelépe viditelná.

Stejně jako u řeči i zvědavost se vztahuje k zpřítomnění, ale toto neautentické zpřítomňování je od řeči odlišné tím, že chce pouze vidět (v širším slova smyslu), nikoli porozumět<sup>73</sup>. Má ráda obrazy pro obrazy, slova pro slova, proto touží být všude a nesetrvává nikde – je jí vlastní těkavost, touha po rozptýlení?

---

<sup>72</sup> Jako nejzdařilejší literární rozpracování těchto témat lze považovat existenciální beletrii (Camus, Sartre), která z teoretických východisek existenciální analytiky přímo vycházela – ale nepřímou je obsažena v mnoha jiných dílech 19., 20. i 21. století. Zkoumání těchto témat v umění by si zasloužilo dle mého hlubší a rozsáhlejší studii.

<sup>73</sup> BČ, 68c, 386

„Čím je přítomnost neautentičtější, to znamená čím více přichází zpřítomňování k „sobě“, tím víc prchá a uzamyká se před určitým ‚moci být‘ a tím méně pak může přicházet budoucnost zpět k vrženému jsoucnu. Ve „vycházení“ přítomnosti tkví zároveň narůstající zapomnění. Že se zvědavost drží vždy u nejbližšího a zapomíná to, co bylo před tím, není důsledek, který pochází teprve ze zvědavosti, nýbrž ontologická podmínka zvědavosti samé.“ (BČ, 68c, 387)

Ve zvědavosti jako by pobyt ztrácel možnost jakékoli ekstase, tedy možnost autenticky se „dotýkat“ své vlastní časovosti. Jako by se nedokázal držet a přijmout svůj čas (ani budoucnost, ani minulost), jako by žil v neustálé přítomnosti, což jej ovšem zbavuje jeho možnosti se rozvrhovat do budoucnosti (tedy existenciální svobody), ani obracet se k minulosti (tedy porozumět své situaci ontické i ontologické vrženosti). Tu jako by, podle mého názoru, upadlý pobyt pozbýval svůj existenciální rozměr a stával se pouhým výskytem.

## IV. NA CESTĚ K ŘEČI

### 1. Úvod

*„Die eigentliche Zwiesprache mit dem Gedicht eines Dichters ist allein die dichtende: das dichterische Gespräch zwischen Dichtern. Möglich ist aber auch zuzeiten sogar nötig eine Zwiesprache des Denkens mit dem Dichten, und zwar deshalb, weil beiden ein ausgezeichnetes, wenngleich je verschiedenes Verhältnis zur Sprache eignet.*

*Das Gespräch des Denkens mit dem Dichten geht darauf, das Wesen der Sprache hervorzurufen, damit die Sterblichen wieder lernen, in der Sprache zu wohnen.“<sup>74</sup>*

(přednáška Die Sprache im Gedicht, 1953)

Děsivá zkušenost s II. Světovou válkou proměnila celou Evropu. Součástí těchto změn bylo i nastolení nových témat a „způsobů“ ve filosofii. Vystupňovaná nacionální nenávisť, bojové zvěrstva, radikální zprůmyslnění výroby zbraní i zabíjení, vyvinutí atomové bomby jako symbolu naprostého zničení života, rozmach vlády totalitních systémů – to vše vedlo k nahlodání humanistických ideálů, a současně k naléhavým, i když často toporným a zoufalým, pokusům o jejich obhajobu, popřípadě hledání nových forem humanismu, které by obstály v tomto mrazivém tichu po boji.

Toto se nemohlo nedotknout ani natolik „k sociálním tématům lhostejného“ filosofa, jakým byl Martin Heidegger<sup>75</sup>. K hledání nové podoby lidství se explicitně vyjadřuje ve svém slavném dopise *O humanismu* z roku 1947. Součástí tohoto hledání je, dle mého názoru, i Heideggerův „obrat k řeči“<sup>76</sup>, který je vyjádřen množstvím přednášek, které na téma řeči přednesl, a které budou v následujících kapitolách rozebírány.

Tento obrat lze charakterizovat několika pro téma této práce důležitými body:

A) Je to vlastně odvrácení od podrobného interpretace velkých osobností filosofie jakými byli např. Aristotelés, Tomáš Akvinský, Kant, Hegel, Nietzsche aj. a umístění do středu zkoumání poezie německých básníků jakými byli Hölderlin, Georg Trakl či Stefan

---

<sup>74</sup> „Vlastní rozmluva s básní je sama básněním: básnivý rozhovor mezi básníky. Možná je ale někdy nutná rozmluva myšlení a básněním, a to z toho důvodu, že obé, ačkoli jiným způsobem, má k řeči význačný vztah.“ V rozhovoru myšlení s básněním jde o vyvolání bytnosti řeči, a tím opět naučit smrtelníky bydlení v řeči.“ Přeložil R.K. Citováno z M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske 1971, Tübingen, s. 38. Dále budou citace z této knihy uváděny jako: (US, název přednášky, číslo strany). Př.: (US, Die Sprache im Gedicht, s. 38)

<sup>75</sup> Právě tato nevšimavost ke „společenským problémům“ a „slepota ke zlu“ v jeho myšlení mu byly často vytýkány. Česky například v knize *Heideggerovo mlčení*, které údajně podle jejího autora Berela Langa nebylo zas tak slepé. Viz B. Lang, *Heideggerovo mlčení*, Prostor, Praha 1998.

<sup>76</sup> Jakožto součást celkového obratu - Kehre

George. Básnění a básnická řeč stává se tak zdrojem autenticity a látkou vhodnou k hledání toho čím a jak člověk vskutku jest.

B) Odvrat od filosofické fundace věd, která měla přivést vědy od jsoucna (teorie jsoucího) k bytí (faktičita jsoucího). Nyní jde o to, že bytí a jeho pravda jsou reprezentovány básnickou řečí. Překvapivý protipohyb německého myslitele lze s trochou nadsázky charakterizovat jako odvrat od logu, – a cesta zpět k mýtu.

C) S tímto souvisí i proměna stylu, kterým jsou posluchači nebo čtenáři Heideggerem tato nová témata předkládána. Jestliže je *Bytí a čas* prodchnuté často obrácenou logikou, tzn. pojmy a problémy jsou stavěny a promyšleny obráceně než je běžné, pak poválečné texty jakoby postrádaly jakoukoli logiku. Jsou plné nesrozumitelných, nebo minimálně nejasných formulací, zdánlivých tautologií, vět bouřících se proti pravidlům sémantiky i syntaxe<sup>77</sup>. Promyšlením básnění, jako by se stávaly samy filosofující poezí.

D) Z předchozích bodů plyne, a současně je zpětně osvětluje, to, že Heideggerovo myšlení opouští jak cestu filosofie – tzn. návaznost na předchozí tradice filosofie a dodržování jejich pravidel, tak i cestu věd, jíž mělo být jeho rané dílo základním kamenem. V následujícím čase má Heidegger jít už jen osamělou cestou myslitele, který se své touze proniknout co nejhluběji rozhodl zbavit všeho, co jej svazovalo, i za cenu zpřetrhání pout, které jej vázaly a vytvářely „intelektuální blízkost“ k jiným hledajícím.

Všechny tři body se staly důvody, proč bylo a je Heideggerovo pozdní myšlení z rozličných pozic zpochybňováno. V následujícím textu bych na komentářích k jednotlivým přednáškám týkajících se přímo tématu řeči ukázal postup Heideggerova myšlení a některé jeho významné nebo případné společné prvky.

Na jakoukoli Heideggerovu přednášku se budu dívat pouze jako na úsek cesty. Ale co to znamená? Především to, že v ní nebudu hledat něco pevného a nezpochybnitelného – nějaký „systém“. Jsou to především úvahy, které mají ty, kdo jsou ochotni a schopni s nimi „držet krok“, přivést do blízkosti toho, po čem se táží. Ale nikoli tak, že těm, kdo naslouchají přednášce (případně čtou text) předloží hotové a nezpochybnitelné teze, ale aby v nich samotných probudil touhu tázat se a jít dál.

Z tohoto hlediska je zajímavé sledovat nejen, *co* je řečené, ale i to, *jak* je to řečené, tzn. jakým způsobem je daná přednáška vystavěna. Ono „jak“ poukazuje na taktiku vedení myšlení autora i jeho posluchačů.

---

<sup>77</sup> Viz např. nemilosrdný kritik Hans Ebeling ve své knize *Martin Heidegger – filosofie a ideologie*.

## 2. Řeč (1950)

V přednášce pojmenované „Řeč“ z roku 1950 začíná její autor s uvedením do tématu, který se teprve má stát problémem.

„Člověk mluví. Mluvíme v bdění i snění. Mluvíme neustále: i tehdy, když nahlas nevyslovíme ani slovo, ale jen posloucháme nebo čteme. Dokonce ani když neposloucháme nebo nečteme, ale věnujeme se práci nebo odpočíváme. Vždycky nějakým způsobem mluvíme. Mluvíme, protože mluvení je pro nás přirozené.“ (US, *die Sprache*, 11)

Tady jako bychom slyšeli ozvěnu *Bytí a čas*, tzn. mluvení jakožto existenciál Pobytu, který je v člověku přítomen neustále, tj. i když zrovna nepřichází k výrazu. **Je to rys lidské přirozenosti, jež** určuje člověka jako člověka – není to tedy jen nějaká náhodná vlastnost, jež se na člověku taky shodou okolností vyskytuje. Určuje bytnost člověka.

Ale náhle nechá zaznít slova, která jejich čtenáře jakoby vytrhnou z předválečného sebevědomí a vrhnou jej do úzkosti:

„Přece však zbývá uvážit, co to znamená: člověk.“ (US, *die Sprache*, 11)

Je snad vše, co bylo dosud o člověku myšleno, ztraceno? Je pro nás nepřijatelné, co bylo promyšleno dříve, třeba právě v *Bytí a čas*? To nikoli, je třeba to podržet, ale není to dostačující – je třeba jít dále<sup>78</sup>. Ale kam? Jako vodičko nám může sloužit právě řeč, která:

„... patří do nejbližšího sousedství člověka [das Menschwesen].“ (US, *die Sprache* 11)

Heideggera zajímá řeč, řeč sama, řeč jakožto řeč. Nikoli už pobyt či existence, ale řeč sama je nyní cestou a klíčem k zodpovězení otázky, jež byla otevřena, *otázky po bytí*. V řeči, v ryze vyřčené řeči, lze snad hledat odpovědi na otázky po povaze světa (stejně jako člověka) a jeho bytí.

Ale pro myšlení řeči je třeba vzdát se vládnoucích představ o povaze řeči, které už předem rozhodují o tom, jak se na řeč díváme. Je třeba se osvobodit, uvolnit se z tradice k novému hledání<sup>79</sup>. Heidegger se vzdává zaběhnutých představ o řeči, ať už spadají do oboru biologie, filosofické antropologie, sociologie, psychopatologie, teologie nebo poetiky<sup>80</sup>, aby v řeči přiblížil se k tomu, co těmto vědám unikalo, tj. řeč sama.

---

<sup>78</sup> V této přednášce zaznívají mnohá témata z doby *Bytí a času*: autenticita, smrt jako horizont, protiklad řeči a výrazu atd.

<sup>79</sup> US, *die Sprache*, 15-16

<sup>80</sup> US, *die Sprache*, 15

K řeči se ovšem dostaneme pouze přes ryze vyřčené. Tímto ryze vyřčeným (*rein Gesprochenes*) je báseň. Toto tvrzení je v textu ponecháno bez doložení – jeho jediné potvrzení může spočívat v tom, že se nám v básni podaří ono ryze vyřčené uslyšet<sup>81</sup>.

Toto je východisko, které je pro Heideggera zásadní: předpoklad „ryze vyřčeného“ v básni. Báseň, básnivá řeč, proti jiným formám řeči: běžné i odborné, dostává významný status, je to ryzí existenciál autentického bytí<sup>82</sup>. V básnění se řeč stává autentickým výkonem jednotlivce – to budiž doloženo i tím, že každá zdařilá báseň „může zapřít jméno a osobu básníka“<sup>83</sup>.

Básník stojí v pozadí, v jeho básni promlouvá řeč, nikoli on sám. Ale jak to, chce snad autor básníku upřít autorství? To nikoli<sup>84</sup>. Ale přece toto autorství ztrácí na významu, neboť není tvorbou, ale odpovědí – řeč už není lidského původu, neboť:

„Řeč mluví.

Člověk mluví, pouze pokud odpovídá řeči. Odpovídání je poslouchání [Hören]. To poslouchá, nakolik slyší příkaz [Geheiß] ticha.“ (*SZ, die Sprache, 33*)

Těmto větám lze rozumět několikerým způsobem, přičemž můj překlad samozřejmě není jediný možný, což mj. dokazuje český překlad této přednášky<sup>85</sup>. Vše, podle mého názoru, záleží na překladu, či spíše chápání dvou slov: *Hören* a *Geheiß*.

a) Pokud chápeme Hören a Geheiß jako poslouchání příkazů, tj. rozkazů – pak člověk, chce-li mluvit autenticky musí se podvolit tomu, co příkazuje. To svádí k tomu, že by se měl člověk *podřídít* řeči jako příkazu ticha. Tomu nasvědčuje i věta: „Každé pravé poslouchání se zdržuje vlastního mluvení.“<sup>86</sup>

Z bodu (a) vyplývá (morální?) příkaz: „Buď poslušný!“. Takto porozuměl Heideggerovy například Peter Sloterdijk, který svou kritiku zveřejnil v textu *Pravidla pro lidskou zoo (Odpověď na Heideggerův dopis O humanismu)*, když posměšně říkal že:

„Když Heidegger vymezuje člověka jako pastýře a souseda bytí a označuje řeč jako dům bytí, nutí tím člověka, aby odpovídal bytí. Tato nutnost ukládá člověku radikální vychovanost a odsuzuje ho - pastýře - k pobytu v blízkosti či v dosahu domu. Vybavuje tak člověka smýšlením, které obsahuje víc

---

<sup>81</sup> US, die Sprache, 16.

<sup>82</sup> K tomu poznamenává T. N. Munson: „A když (Heidegger) prohlašoval, že myšlení a básnění se potřebují navzájem, měl tím na mysli ještě daleko více to, co tvrdil Santayana, totiž že poezie je v jistém smyslu pravdivější než věda, protože „odkrývá jeden druh pravdy úplně““ Munson, T. N., *Heidegger's Recent Thought on Language*. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 21, no. 3, s. 362.

<sup>83</sup> US, die Sprache, 18.

<sup>84</sup> US, die Sprache, 20.

<sup>85</sup> M. Heidegger, *Básnický bydlí člověk*, OIKOYMENH, Praha 1993, 2006.

<sup>86</sup> US, die Sprache, 32.

pasivity a trpné poslušnosti, než by mu kdy mohlo dát i nejkompexnější vzdělání. [...] Tím Heidegger povyšuje bytí na jediného autora všech podstatných dopisů a sebe uvádí do funkce jejich aktuálního zapisovatele. Kdo hovoří v takové pozici, ten může zaznamenávat i zakoktání a publikovat mlčení.“<sup>87</sup>

b) Jinak, a daleko příznivěji, vyznívá Chvatíkův překlad: naslouchání výzvy<sup>88</sup>. Zde je kladen důraz na to, aby člověk *naslouchal* (slyšel), nikoli *poslouchal* (byl poslušný). Jednotlivec se nemá vehementně drát ke slovu, přednost před *vita activa* má *vita contemplativa*.

Přiklonění se k jedné z těchto radikálně odlišných interpretací a rozhodnutí, která je správná, nyní ještě není možné, ale z průběhu dalšího textu snad vysvitne, ke které má autor této diplomové práce blíže.

Báseň, která je středem této přednášky, se jmenuje *Ein Winterabend*, a její autor je Georg Trakl<sup>89</sup>. Na této básni, a bude tomu tak i v dalších textech, jimž se budeme věnovat, demonstruje Heidegger svůj výklad vztahu člověk-svět. Troufám si říci, že tento vztah v celém jeho díle hraje ústřední roli. Můžeme nesouhlasit s jeho metodou, s formou či obsahem jeho tvrzení, s jeho zacházením s jazykem, ovšem zkoumání vztahu, který určuje lidskou existenci mu upřít nelze.

Báseň je především volání. Ale volání čeho? Heidegger se domnívá, že v básni se ukazuje svět ve svém celku, a to tak, že „zve věci, aby se jako věci týkaly lidí“ (19). V básni přistupuje svět k člověku a člověk ke světu – jde tedy o proces přiblížení, vzájemného dotyku. V tom co báseň volá (věci), otvírá se člověku celost světa, která je dána jako součtveří světa (*das Welt-Geviert*)<sup>90</sup>.

Báseň je rovněž místem, kde mizí upadlá forma pobytu:

---

<sup>87</sup> Sloterdijk, P., *Pravidla pro lidskou ZOO*, Aluze č. 3, Olomouc 2000.

<sup>88</sup> Heidegger, M., *Básnický bydlí člověk*, OIKOYMENH, Praha 1993, s. 75..

<sup>89</sup> Tragický básník G. Trakl (1887-1914) se narodil a žil v Salcburku, pro svoji tvorbu je řazen k německému expresionismu.

<sup>90</sup> Co znamená ono součtveří? To se nedozvídáme, a pokud ano – pak je to velmi nejasné. Je to nevkusný a kýčovitý doklad Heideggerovy provinčnosti, jak si myslí H. Ebeling, nebo autentická dimenze věci v ponechanosti, jak píše např. I. Blecha? Těžko to doložit z textu a interpretace je vždy pochybná. Podle tohoto textu je to jednota čtyř: smrtelné a božské, nebe a země. Ale jak toto chápat? Podle mého názoru těmito slovy Heidegger vyjadřuje dvě dimenze (lidského?) bytí – časovou a prostorovou. Ale obojí se prolíná – neexistuje jedna bez druhé. Božské a nebesa jsou symboly věčného a vzdáleného, zatímco smrtelné a země jsou znamením pomíjivosti a současně blízkosti.

Snad je to snaha vyjádřit odpor vůči zmatematizování a vyprázdňování světa a prostoru moderní vědou, snad snaha nalézt pro člověka místo k bydlení. Součtveří lze chápat i jako (tajný) návrat Boha do filosofie, který po bohovraždách 19. století už nemůže být jako dřív. Ovšem jednoznačnému výkladu se tento pojem vzpírá, proto jej ponechám zde a budu se věnovat opět řeči, která je předmětem této práce.

„Báseň ve vlastním smyslu není nikdy jen vyšší způsob každodenní řeči. Spíše naopak jsou každodenní řeči (Reden) zapomenutou, a proto opotřebenou básní, z níž sotva zaznívá nějaké volání.“

Jedině řeč (ryzí řeč, tj. báseň) se tak stává příbytkem člověka, který chce pobývat opět v důvěrné blízkosti se světem. Jakoby se Heidegger dostával do dialogu s Nietzsem, jehož člověk se stal bezdomovcem světa, kterému se naprosto odcizil<sup>91</sup>. Řeč je ohniskem, v němž se sbíhají paprsky, aby daly opět zasvitnout tomu, co jsme rozostřenou optikou ontického (vědeckého či teologického) ztratili v neprohlédnutelné temnotě.

Heideggerovi tak jde zřejmě, stejně jako v *Bytí a čas*, o překonání propasti objekt-subjektového vztahu mezi člověkem a světem, o zrušení onoho vyjmutí člověka (subjektu) ze světa předmětů (objektů). Toto lze doložit opakovaným varováním abychom řeč nechápali pouze jako výraz (*Ausdruck, Expression*) lidského nitra. Ovšem způsob, kterým to v této a následujících přednáškách činí, je odlišný – již nikoli praktickým obstaráváním své existence, které hrálo zásadní roli v jeho raném díle, ale spíše voláním věcí a světa ve vzájemné blízkosti k příchodu k smrtelným. Přednost před životem praktickým dostává tedy život meditativně-umělecký. A právě básnická řeč, básnění, je způsobem tohoto života, který může člověka navrátit jeho domovu, který v moderním neustále se zrychlujícím a stále méně přehledném světě ztratil...

---

<sup>91</sup> Tyto dvě postavy filosofie by se mohly stát symboly dvou naprosto odlišných myšlenkových směrů XX. století – a těžko říci, kdo z nich měl v tomto věku větší vliv: jestliže první dělal vše proto, aby vyhnal božské ze světa, pak druhý naopak otvíral bohu dveře, aby mohl zpět; jestliže základem Nietzseho myšlení bylo zkoumání lidských omylů a lží, pak Heidegger toužil po pravdě; jestliže Nietzsche bořil pevnosti domyšlivého „vědění“ a toužil vyhnat lidi z jejich teplých domovů, pak Heidegger toužil člověka opět ubytovat; jestliže Nietzsche byl prorokem a promlouval k budoucím, pak Heidegger se navracel zpět k již nepřítomným. A šlo by jistě poukázat na množství dalších protikladů, které jsou obsaženy v dílech těchto dvou německých filosofů.

Ale naším tématem je řeč a básnictví<sup>91</sup>. Co říká Nietzsche o básnictví? Myslím, že by souhlasil se všemi čtyřmi tezemi (i-iv), které jsou uvedeny v úvodu III. kapitoly. A přece je jeho pohled na řeč a básnictví radikálně jiný. Toto dokazuje např. jeho „genealogie básnictví“ z knihy *Radostná věda*, aforismus 84:

„...Za oněch starých časů, které zrodili poezii, měl člověk na zřeteli přece jen užitečnost, a to neobyčejně velkou užitečnost – když nechal tehdy řeč prostoupit rytmem, onou mocí, jež nově pořádá všechny atomy věty, rozhoduje o volbě slova dává myšlence novou barvu, činí ji temnější, neznámější, vzdálenější: arci *užitečnost pověřenou!* [...]; rytmizovaná modlitba se zdála snadněji proniknout k božskému sluchu [...] Pokoušel se (člověk – vložil R.K.) ji (božskou buši – vložil R.K.) tedy rytmem nutit a vykonávat nad ní moc: chytal bohy do poezie jako do magické smyčky [...] Není snad komické, jak se i ti nejvážnější filosofové, ačkoli jsou jinak ve věcech jistoty velice přísní, stále ještě odvolávají na básnické výroky, aby svým myšlenkám dodali důrazu a věrohodnosti? – A přece je pro pravdu nebezpečnější, když s ní básník souhlasí, než když jí odporuje! Neboť jak praví Homér: ‚pěvci velice lžou.‘“

Stejně jako u Heideggera i u Nietzseho v poezii propojuje lidské s božským – ovšem poezie vzniká jako nástroj k ovládnutí bohů, jako předsek antropologizace světa, která je propojena s naším poznáním, které proměňuje chaos bezmála nepřístupné skutečnosti v lidskou (chápej: pozmeněnou) realitu.

### 3. „...básnický bydlí člověk...“ (1951)

Další přednáška (z října roku 1951) rozvíjí koncept básnické řeči jako existenciálního rysu člověka. „...básnický bydlí člověk...“ je tentokrát postavena na verších Hölderlina, které ovšem Heideggerovi opět slouží pouze jako odrazový můstek k vlastním úvahám. Nelze tak chápat jeho slova jako interpretaci (výklad myšlenek básně) nebo dokonce nadinterpretaci (vnášení něčeho do výkladu básně, co v ní není). Pokud bychom tyto přednášky chápali z hlediska literární vědy, pak by před takovou kritikou Heidegger zřejmě neobstál. Ale jemu šlo o něco jiného – o setkání myšlení a básnění, přičemž ani jedno nemůže v takovém setkání zůstat tak, jak by tomu bylo, kdyby se neselekali. Způsob myšlení se musí přiblížit poezii, a současně poezie nemůže už zůstat pouhými básničkami. Proto výsledná přednáška vypadá tak, jak vypadá.

Tento text hovoří o tom, že člověk<sup>92</sup> na této zemi pobývá básnický<sup>93</sup>. Těmito vypůjčenými působivými slovy se německý filosof opět (jak je u něj zvykem) odvrací od běžného (vědeckého, technického atd.) chápání bydlení. Není to ani sociologický, ani psychologický, ani architektonický pojem – alespoň ne primárně. Bydlení se u něj stává pojmem filosofickým, který vyjadřuje ontologický (univerzální) rys existence. Pokud se chceme věnovat člověku jako člověku, tzn. vyjádřit to podstatné z naší existence, pak bydlení (potažmo básnění) nemožno vynechat.

Stejně tak i básnění, poezii, se snaží představit úplně jinak, než je běžně chápána: není to ani fantazijní útěk od světa neschopných jedinců, ani součást literatury, která stojí nepovšimnuta v zaprášených policích knihoven. Naopak. Je to stále aktuální úkon jednotlivců, kteří takto zakoušejí své vlastní lidství.

A za třetí, jak bylo už zmíněno u předchozí přednášky: řeč není nic lidského. Řeč má své vlastní (nadsubjektivní) bytí, které svou mocí vládne člověku<sup>94</sup>. Člověk takto může pouze odpovídat řeči. V připravenosti naslouchat tkví básníkova svoboda, která mu umožňuje vyslovovat netušené.

Ale pojďme probrat text podrobněji.

---

<sup>92</sup> Heidegger ve svém pozdním díle postupně opouští od termínu „pobyt“ (Dasein) a používá běžně člověk (der Mensch). Ale stále tento člověk má rys bydlení, tedy vlastně pobytu.

<sup>93</sup> Slova pocházející Hölderlinovy básně začínající slovy „V roztomilé modři kvete kovovou střešou kostelní věž...“

<sup>94</sup> Stejně jako např. diskurs u M. Foucaulta nebo komunikační kódy N. Luhmanna.

### 3.1. Bydlení jako existenciál

Mluví-li Heidegger (Hölderlin) o bydlení, pak tím nemá dozajista na mysli obyčejné bydlení lidí v **domě** či bytech. Jen si toto slovo vypůjčuje z běžného jazyka a činí z něj termín, kterým charakterizuje lidskou existenci<sup>95</sup>:

„Jeho [Hölderlinova] slova mluví o bydlení člověka. Nepopisují stav dnešního bydlení. A zejména netvrdí, že bydlet znamená mít obydlí. [...] Co se jinak nazývá existence, budeme myslet z bydlení. Tím ovšem upustíme od obvyklé představy bydlení. Podle ní je bydlení jedním z mnoha způsobů chování člověka.“<sup>96</sup>

Bydlení, které vyjadřuje existenci člověka, je pak bytostně spjata s básněním.

„Bydlení [...] spočívá na básnění. [...] Jestliže ovšem něco takového tušíme, pak se od nás očekává, že bydlení a básnění budeme myslet z jejich bytnosti. [...] Když mluví o bydlení Hölderlin, má před očima základní rys lidského pobytu. A „básnění“ zahlédá ve vztahu k tomuto bytostně pochopenému bydlení“<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> Nutno poznamenat, že tento postup nečiní poprvé, jak jsme viděli v předchozí části III. A stejně tak, jak ukazují moderní studie o antické filosofii, je filosofii taková práce vlastní od prvopočátků. Zásadní termíny tradice myšlení (substance, řecky οὐσία – znamená původně majetek, vlastnictví<sup>95</sup>; causa, řecky αἴτια pak vina v právním slova smyslu<sup>95</sup> atd.) jsou převzaty z přirozené mluvy, kde znamenají často něco hodně odlišného. Tak nás historii filosofie provází tvůrčí práce s jazykem, které dokáže být velmi plodné a podnětné. Sám Heidegger k tomu v jednom svém slavném textu říká: „Onen vymáhavý nárok [...] pojmenujeme nyní Ge-stell [...] Slovo Gestell se tak odvažujeme užít v dosud zcela neobvyklém smyslu. V běžném jazyce znamená slovo Gestell podstavec, podvozek, stojan [...] Gestell znamená také kostlivce. A stejně strašidelné jako kostlivec zdá se nyní být užití slova Gestell, které se nám vnutilo k pojmenování toho, oč nám jde [...] Lze toto podivné zacházení se slovy hnát ještě dál? Jistěže ne. Ale tato podivnost je starý myslitelský obyčej. A myslitelé se tomuto obyčejí podřizují právě tam, kde je třeba myslet to nejvyšší.“ Heidegger, M., *Věda, technika a zamýšlení*, OIKOYMENH, Praha 2004, s. 19.

<sup>96</sup> Heidegger, M., *Básnický bydlí člověk*, OIKOYMENH, Praha 1993, s.79. Zajímavě komentuje proměnu mezi *Bytí a čas* a Heideggerovými pozdějšími díly J. Derrida, kterého interpretuje ve svém článku H. de Vries: „A jestliže v *Bytí a čas* měla ontologickou primárnost úzkostnost (Unheimlichkeit) a „nahota“ bezdomoví existence proti a navzdory běžnému člověku (Man), pak pozdní dílo, pozorným čtením Hölderlina a Trakla, dále zesiluje tento základní rys našeho bytí-ve-světě bez jeho bytí, tzn. bez patření k němu jako část patří k celku. Z toho samého důvodu význam a podstata „básnického pobývání“, nemůže být redukováno na patriotismus nebo šovinismus, ačkoli nemůže být nespojeno se zemí.“ Vries, H. de, *Theotopographies – Nancy, Heidegger, Hölderlin*, MLN, vol. 109, No. 3, German Issue (April, 1994), s.466-467.

<sup>97</sup> Heidegger, M., *Básnický bydlí člověk*, OIKOYMENH, Praha 1993, s.79. Srov. např. heslo „bydlení“ ze sociologického slovníku: „**Bydlení** – forma uspokojení jedné ze základních životních potřeb lidí, potřeby mít přístřeší a mít soukromí. S bydlením je svázána kategorie domácnosti a také kategorie domova. Úroveň bydlení je součástí komplexu indikátorů životní úrovně. Kvantitativně je charakterizována velikostí bytu ve vztahu k počtu osob nebo domácností žijících v bytě. Kvalitativně je vyjádřitelná vybavením a polohou bytu...“ kol. autorů, *Velký sociologický slovník*, Karolinum, Praha 1996, s. 140.

Básnění, tedy autentická řeč, je fundamentem lidské existence. Vytváří ji, nese ji, je její mírou (*das Maß*)<sup>98</sup>. Poezie pro Heideggera už není „jen“ „sdělení existenciálních možností rozpoložení“, jak tomu bylo ještě v *Bytí a čas*. Je to míra a základ lidské existence, To, co dělá člověka člověkem. Proto se jí musí myšlení zaobírat, chce-li porozumět otázce existence.

Je takový postup legitimní? Lze z básnictví, které je dnes vědami, ale většinou i filosofií, chápáno jako vnitřní výraz subjektivní mysli svého autora, chápat ontologicky, tedy že je vlastní všem (lidem) a vždy? Je nasnadě nesouhlasit. Mnozí nikdy žádnou poezii nečetli, a pokud ano, pak s odporem a neporozuměním. Čtení a psaní poezie je okrajovou záležitostí – to by šlo, jak se domnívám, velmi snadno prokázat např. sociologickým výzkumem. Co tedy s těmi, kteří poezii zrovna neholdují? Máme o nich říci, že nejsou lidé?

To jistě ne. Taková odpověď je pro nás nepřijatelná. Ale rovněž nemůže jít kritika Heideggera touto cestou, neboť on popírá to, že by literatura nesla poezii, že by západní poezie byla součástí „evropské literatury“<sup>99</sup>. Chceme-li tedy kritizovat autora za jeho názory, pak naše promyšlení přednášky musí jít hlouběji a musí nyní ještě počkat.

### 3.2. Básnění jako míra lidství

Na začátku přednášky opět Heidegger odmítá chápání básnictví, jak je běžné dnes:

„Poezie je buď zapírána jako marné prahnutí zabloudivší do neskutečna a odmítána jako útěk do idyl<sup>100</sup>, anebo se básnictví řadí k literatuře. Jeho platnost se hodnotí měřítkem aktuality. A co je aktuální, to zase stanovují a řídí civilizátorské orgány tvorby veřejného mínění. Jedním z funkcionářů, to znamená štvancem a poháněčem zároveň, je literární provoz. Básnictví se tak nemůže jevit jinak než jako literatura.“<sup>101</sup>

Básnictví ve své bytnosti není literaturou, není pouhým výtvozem snů. Heidegger se snaží vidět ji jako něco daleko zásadnějšího, než jako výraz subjektivní mysli. Tím zásadním má být bytnost člověka. Poezie je povýšena na něco nad-empirického, nad-výskytového, a

---

<sup>98</sup> Heidegger, M., *Básnický bydlí člověk*, OIKOYMENH, Praha 1993, s. 86nn.

<sup>99</sup> tamtéž, s. 77.

<sup>100</sup> K tomu tamtéž: „Básnění nevzlétá nad zem a nepřekračuje ji, aby ji opouštělo a vznášelo se nad ní. Básnění přivádí teprve na zem, vede ho k ní, a tak ho uvádí k bydlení, s. 87.“

<sup>101</sup> tamtéž.

snad i nad-lidského – je to živel (*das Element*)<sup>102</sup>, kde se ukazuje samo bytí, je to tedy světlo, které přichází ke světlině, již je člověk:

„Člověk se tváří, jako by byl tvůrcem a mistrem řeči, zatímco je to ona, která vládne člověku. Když se tento vztah převrátí, upadá člověk do zvláštní léčky. Řeč se stává prostředkem pouhého výrazu. Jako výraz může řeč poklesnout na pouhý nástroj ovlivňování. Že se i při takovém používání dbá pečlivého vyjadřování je dobře. To samo nám však nikdy nepomůže vybědnout ze situace, kdy je převrácen poměr mezi řečí a člověkem. Neboť to, co ve vlastním smyslu promlouvá je řeč. Člověk mluví až tehdy, a pouze tehdy, když odpovídá řeči, poslouchaje její náповědi (*der Zuspruch*). Ze všech náповědí, které můžeme my sami jako lidé přivést ke slovu, je nejvyšší a vůbec první právě řeč. Řeč je to první a nakonec i to poslední, co nám svým pokynem přibližuje bytnost věcí.“<sup>103</sup>

V této delší citaci se ukázalo mnohé podstatné

- 1) Vláda řeči nad člověkem – řeč a jazyk získává dominantní pozici nad člověkem, který paradoxně může získat svobodu pouze pokud se jí podvolí.
- 2) Z toho vyplývá proměna člověka na (pouhé) topos (světlna), kde se ukazuje bytí. Role člověka jako by byla současně zmenšena (naslouchá, odpovídá...), ale také povznesena, neboť se k nám „pokynem řeči přibližuje bytnost věcí“, hledíme, nebo minimálně máme možnost hledět, v ústřety samotné pravdy bytí<sup>104</sup>.
- 3) Proměna proti *Bytí a čas*, kdy je podle Heideggerova názoru, i když to neříká přímo, ale jak si jinak vyložit: „řeč je to první a nakonec i to poslední...“, naší cestou k pravdě pouze řeč, a nikoli už praktické obstarávání, jako v předválečném tvůrčím období.

Dále se budu současně věnovat jen bodům (1) a (2), neboť bod (3) je pouze dalším dokladem už v předchozí kapitole zmíněné tezi o odvratu priority praktického obstarávání existence k *vita contemplativa*.

Problematické není ani tak vláda jazyka nad člověkem, tedy bod (1) – s tím by souhlasili mnozí strukturalisté i poststrukturalisté: mluvíme v jazyce, který nám dává

---

<sup>102</sup> tamtéž, s. 81.

<sup>103</sup> tamtéž.

<sup>104</sup> O konci člověka nepíše jen Heidegger, ale i např. M. Foucault, který rozpoutává debatu o konci člověka ve francouzském intelektuálním prostředí: „Jak tyto uspořádání (které umožnili vznik humanitních věd před dvěma stoletími – pozn R.K.) musí jednou zaniknout, tak jako se objevili, jak je nějaká událost, kterou zatím nanejvýš tušíme jako možnou, ale její formu a příslib neznáme, rozvrátí tak, jak bylo na konci 16. století rozvrácené klasické myšlení – potom je možné se bez obav vsadit, že se člověk vytratí jako socha z písku na břehu moře“ In: Foucault, M., *Slová a věci*, Kalligram, Bratislava 2000, s. 392.

možnosti promlouvat, ale současně nám vnucuje svá schémata vyjadřování. S tím lze polemizovat, případně nesouhlasit, ale každopádně si to lze představit.

Zásadním problém zůstává bod (2). Z něj plynou podle mého názoru minimálně tři otázky:

- a) Původ řeči – pokud není lidského původu, odkud se bere?
- b) Rozčlenění autentické a neautentické řeči – jak lze verifikovat, falzifikovat autenticitu řeči? A pokud toto nelze, pokud jsou tyto procesy nehodící se k poznání autenticity, neboť jsou produkty filosofie upadlé do ontického uvažování, jak jinak lze *poznat* autenticitu řeči?
- c) A s tím související otázka vztahu řeči a pravdy bytí. Jak z té které řeči poznáme, že se nám právě nyní odhalilo bytí ze skrytosti do neskrytosti?

(a) Otázku po původu Heidegger v této přednášce nezodpovídá, leč mnohé je naznačeno. A to takovým způsobem, že to mnohé jeho kritiky, a to i takové, kteří třeba oceňovali jeho rané dílo, vede k pohrdání. A druhou stranu jeho slova jsou velmi oceňována jeho stoupenci, především z řad neortodoxních věřících:

„Božství je „míra“, jíž člověk rozměřuje své bydlení, své zdržování se na zemi a pod nebem. Jen pokud člověk svoje bydlení tímto způsobem pře-měřuje, je schopen přiměřeně své bytnosti *být*<sup>105</sup>. [...] Co je měrou pro lidské měření? Bůh? Ne! Nebesa? Ne! Zřejmost nebes? Ne! Tato míra záleží ve způsobu, jakým bůh, jenž zůstává neznámý, je *jako* takový zřejmý prostřednictvím nebes<sup>106</sup>... básnická řeč obrazů shrnuje jas a hlas nebeských zjevů v jedno s mlčením a temnotou cizího.<sup>107</sup>“

Myslím, že z vybraných formulací lze celkem snadno pochopit, proč je Heideggerovo myšlení označováno kritiky jako kryptokatolické (P. Sloterdijk<sup>108</sup>) či jako „kýčovité obrazy hodící se leda na soukromé večírky v Meßkirchu“ (H. Ebeling<sup>109</sup>), a současně v něm můžou teologové vidět záchranu v záplavě dnešního nihilismu a ateismu (J. B. Lotz<sup>110</sup>).

Používání slova bůh, božský, bohové – to je jedna z největších výtek, které lze podle mne proti Heideggerovi mít. Jako by se odvracel od světskosti pobytu, který byl předmětem zkoumání v opusu *Bytí a čas*, a přikláněl se k metafyzickým spekulacím o nad-světském. Navíc nikde nevysvětluje, co oním božským a bohem myslí. Jakoby si nechával otevřená

<sup>105</sup> Heidegger, M., *Básnický bydlí člověk*, OIKOYMENH, Praha 1993, s. 89.

<sup>106</sup> tamtéž, s. 91.

<sup>107</sup> tamtéž, s. 97.

<sup>108</sup> Sloterdijk, P. *Pravidla pro lidskou zoo*, Aluze č. 3, 2000

<sup>109</sup> Ebeling, H. *Martin Heidegger – filosofie a ideologie*, Votobia, Olomouc 1997, s. 119.

<sup>110</sup> Lotz, J., B., *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský*, OIKOYMENH, Praha 1998.

vrátka pro to, aby nemohl být nařčen ani z víry v boha, ani z ateismu. Obojího se zříká, když o svém myšlení tvrdí, že může být „theistické stejně tak málo jako atheistické“. Co si o tom má myslet čtenář, nevím. Nejspíš si vybere jednu ze stran nebo nějakou pan-theistickou či polytheistickou syntézu jeho tvrzení, nebo, pokud touží po jasnějších a ostřejších slovech, knihu s pokrčením ramen odloží.

Stejně tak tato pozdní antropologie člověka, který je zde něčím mezi zemí a nebem, smrtelným a božským. Toto nápadně připomíná jinak pojmenovanou dvojici slov, jimiž je člověk od počátků filosofického myšlení charakterizován: tělo a duše, nízké a vysoké atd. To je opět odvrát od toho, co prohlašoval ve svém raném díle<sup>111</sup>. Tedy pojetí člověka, které je vlastní postplatónskému myšlení od jeho zakladatele přes antické, středověké a renesanční novoplatoniky až po Bergsona<sup>112</sup>.

Přesto otázka původu řeči zodpovězena není. Není původu lidského, ani božského – ale odkud se bere to světlo, kde je zdroj paprsků pravdy pronikajících ke světlině. To Heidegger nevysvětluje

(b) Autentická řeč je především řeč básnická.

Básník je staven do role proroka, který zvěstuje dimenzi lidství. Dimenze lidství je ono mezi nebem a zemí.

„Básník však svolává všechny jas nebeských podob a každý hlas jejich drah a vanů do zpěvného slova, a tomu co svolal, dává zazářit a zaznít.“<sup>113</sup>

Básník tedy zjevuje pravdu bytí – ukazuje ji, nikoli definuje, propočítává, vypočítává. On je tím, který zří, a v jeho řeči dává se bytí jak jest. Ale nikoli pouze to, co je zjevné, nýbrž i to, co je skryté:

---

<sup>111</sup> BČ, 25, 26: „Avšak „substance“ člověka není duch ve smyslu syntézy těla a duše, nýbrž *existence*.“

<sup>112</sup> Srov. Armstrongův komentář k Plotínovi: „V tomto textu i jinde odpovídá, že člověk je dvojí. Naším pravým já, „člověkem uvnitř“, je naše vyšší duše, která existuje věčně v blízkosti intelektu a je jím neustále osvětlována. Toto já nehřeší a netrpí, zůstává bytostně svobodné a neklid těla a tělesného světa, do něhož vyšší duše „nesestupuje“, mu nebrání v jeho rozumových a intelektuálních výkonech.“ Armstrong, A., H., *Filosofie pozdní antiky*, OIKOYMENH, Praha 2002, s. 260. Přestože Heideggerovo myšlení je v mnohém jiné (klade důraz na světskost nikoli nadsvětskost, zdůrazňuje jednotu člověka proti novoplatónské dvoj- či trojnosti člověka, atd.), je vidět také to, co tyto dva myslitele spojuje. Vždyť co jiného je Heideggerovo pojetí člověka jako topos světliny, kam přichází světlo (řeč), které zjevuje pravdu, než Plotínova vyšší duše?

<sup>113</sup> Heidegger, M., *Básnický bydlí člověk*, OIKOYMENH, Praha 1993, s. 95.

V přednášce *Otázka techniky* (1953) k tomuto tématu Heidegger říká: „Básnické slovo přivádí to, co je pravdivé, aby se zaskvělo [...], jak říká v dialogu *Faidros*, jako to, co se nejryzeji skví. Básnictví prostupuje každým uměním, každým odkrýváním, které to co bytuje, vynáší do jeho krásy.“ Básnictví má, ale nikoli primární, zde i estetickou funkci. In.: Heidegger, M., *Věda, technika a zamyšlení*, OIKOYMENH, Praha 2004, s. 34.

„Ale básník, je-li básníkem, nevěnuje se pouze popisování toho, jak se nebesa a země zjevují. V podobách nebes vzývá to, co tím, že se odhaluje, nechává zjevovat to, co se skrývá, a to právě jako skrývající se.“<sup>114</sup>

Za těmito lehce těžkopádnými a trochu i kýčovitě znějícími slovy lze zahlédnout to, co Heidegger snad snaží podat. Básník náznakem odhaluje, nebo lépe: nechává poodhalovat to, co je skryté, a to nikoli tak, že by to vystavil světlu poznání, které nakonec proměňuje věc v předmět<sup>115</sup> poznání, ale tak, že ponechává „věci“ v šeru svého původního bytování<sup>116</sup>.

(c) Jak bylo řečeno už v kapitole IV.2., autenticita řeči není dokázaná, ani se nedá dokázat, neboť to by předpokládalo definici. Tak místo *definice*, tedy vytýčením okruhu významu, tedy omezením síly slova a současně podřízením možnosti racionálně-vědeckého diskursu<sup>117</sup>, Heidegger přistupuje k básnění *ukázáním*. Takový přístup může být dle mého názoru legitimní. Je ovšem velmi zproblematizován tím, že je nám, jeho v čase vzdáleným čtenářům, říká, že *to, co vidíme není to, co vidět máme*:

„Řeč je to první a nakonec i to poslední, co nám svým pokynem přibližuje bytnost věcí. To ovšem v žádném případě neznamená, že nám již v každém namátkou vybraném slovním významu poskytuje průhlednou bytnost věci přímo a s konečnou platností jako předmět připravený k použití“<sup>118</sup>

Zde už jakákoli diskuse končí a nastupuje autorita filosofa, který nám předvede to, co se skrývá. A je na nás, zda mu budeme naslouchat či nikoli. A je to právě tato autorita, která

---

<sup>114</sup> Heidegger, M., *Básnický bydlí člověk*, OIKOYMENH, Praha 1993, s. 95.

<sup>115</sup> K tomu přednáška *Das Ding* (česky *Věc*) v souboru přednášek *Básnický bydlí člověk*. Tam Heidegger ukazuje na příkladu džbánu rozdíl mezi předmětem a věcí, mezi vědeckým a filosofujícím přístupem ke skutečnosti: „Jakmile se však putíme do vědeckého zkoumání skutečného džbánu, ukáže se nám něco jiného. Naléváme-li do džbánu víno, pak dochází pouze k tomu, že vzduch, kterým byl džbán dosud naplněn, je vytlačován a nahrazován kapalinou. Naplňovat džbán znamená z vědeckého hlediska vyměňovat jednu náplň za druhou.

Tyto údaje fyziky jsou správné. Věda v nich před nás staví něco skutečného, čím se objektivně řídí. Avšak je tato skutečnost džbán? Nikoli. Věda se setkává vždy jen s tím, co její způsob představování již předem připustil jako svůj možný předmět.“ Heidegger, M., *Básnický bydlí člověk*, OIKOYMENH, Praha 1993, s. 13-15.

<sup>116</sup> Takové pojetí básnění není špatné, ale znamená to, že je úplné? Taková charakteristika se hodí na básníky typu Hölderlina, Trakla, u nás třeba Holana, Demla nebo možná i Skácela. Ale kdo by chtěl říci, že jsou to oni, kdo vystihuje básnictví v celé jeho šíři? Co F. Gellner nebo I. M. Jirous se svojí přízemností a programovou antimetafyzičností? A jiní básníci? A otázkou zůstává, jestli by s tím souhlasili i Heideggerovu srdci blízcí autoři sami. Ale to je jiná věc.

<sup>117</sup> „Mnoha čtenářům filosofické literatury se jeví dílo M. Heideggera jako důležitý příspěvek k filosofii. Ale ti, kteří mají v hlavě určité logické standardy, má jeho četba velmi málo co nabídnout. A je označován jako filosof strojeného jazyka (pretentious verbal philosopher)“ Farber, M., *Heidegger on the Essence of Truth*, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 18, No. 4 (June 1958), s. 523.

Toto je jeden z typických komentářů Heideggerova odpůrce. Je ale potřeba říci, že Heidegger sám se právě chtěl vyhnout (nebo rezignoval) na racionálně-logický diskurs ve smyslu standardní logiky. To ovšem může znamenat z jednoho pohledu hloubku a snahu o opravdovost, z druhého však nesmysl a namyšlenost.

<sup>118</sup> Heidegger, M., *Básnický bydlí člověk*, OIKOYMENH, Praha 1993, s. 81.

náhled na Heideggera mimořádně stěžuje. Nakolik je pro nás přijatelné argumentování autoritou, byť mimořádného myslitele, kterým Heidegger vskutku byl?

## 4. Řeč v básni (1953)

Další z přednášek věnovaných řeči a poezii je tentokrát věnována opět básním Georga Trakla. A to nikoli výkladů jedné, ale vícero básním<sup>119</sup>. Proč, to Heidegger vysvětluje nikoli metodicky, ale spíše metafyzicky. Skládá tak z kousků básní mozaiku, z níž vystupuje obraz lidské existence. Otázkou je, kdo tento obraz „namaloval“. Je to Trakl nebo Heidegger? A nebo samo bytí, jehož je Trakl mluvčím a Heidegger vykladačem? S posledním by zřejmě tento filosof souhlasil, ale je to přijatelné i pro nás? Snad mi čtenář odpustí, když tuto otázku nechám nezodpovězenou, tj. nerozhodnutou, a budu se věnovat onomu obrazu.

### 4.1. Metafyzika básně

V první části textu se Heidegger, jak je jeho dobrým zvykem, distancuje od veškerého současného i minulého, tentokrát literárního, vědění. Chce jít svou cestou. Probírání (*die Erörterung*) řeči básně či básní nám podle něj „neukáže světový názor básníka, ani neukáže jeho dílnu (*das Werkstatt*). Probírání básně nemůže nahradit slyšení básně.“<sup>120</sup> Přemítavé probírání básně může nanejvýš učinit naslouchání přemýšlivější. Nejde tedy o výklad, interpretaci, ale o duchovní rozhovor (*die Zwiesprache*) mezi myšlením (*das Denken*) a básněním (*Dichten*). Z tohoto rozhovoru může pak vzejít hlubší porozumění tomu, co se říká. A k porozumění je potřeba respektovat *místo* (*der Ort*) básně.

„Každý velký básník básní jednu jedinou báseň<sup>121</sup>. Velikost se vyměřuje podle toho, nakolik se svěří této jednotě, která mu umožňuje řeč udržet čistou.

Tato báseň zůstává nevyslovena. Žádné její jednotlivé básně, ale rovněž ani jejich celek, neříká vše. A přece mluví každé básnění z úplnosti básně a říká vždy totéž. Z místa básně vyvěrá vlna, která pokaždé řeč rozpohybuje jako básnění. Tato vlna však opouští místo básně tak zřídka, že zdroj jejího vyvěrání všechny pohyby řeči spíše zatemňuje.“ (*US, Die Sprache im Gedicht, 37*)

A proč bychom měli porozumět básni? Abychom porozuměli sami sobě a „...naučili se tak opět bydlet v řeči“.

---

<sup>119</sup> Jsou to hlavně dvě básně: *Frühling der Seele* (Jaro duše) a *Geistliche Dämmerung* (Duchovní šepení), ale i *Herbstseele* (Podzimní duše), *Siebengeang des Todes* (Sedmizpěv smrti) *Sebastian im Traum* (Sebastian ve snu)

<sup>120</sup> US, Die Sprache im Gedicht, 39.

<sup>121</sup> K tomu srov.: „Jiným výrazným znakem Traklovy poezie, jejím asketickým rysem, je poměrně velmi úzký slovník. Slovní zásoba je zredukována na několik desítek základních obrazů, které se podle pravidel nevypočitatelných variací a permutací neustále opakují.“ Předmluva L. Kundery k překladu Traklových básní *Šebastián ve snu*.

## 4.2. Šero duše

„Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden.“<sup>122</sup> Tímto veršem z Traklova *Sedmizpěvu smrti* začíná vyprávět svůj příběh existence moderního člověka. Příběh, který vyznívá temně a pochmurně. Mnoho paprsků slunce v něm vskutku nemá místo, spíše luna chladně září na smrtelné před okamžikem jejich zániku<sup>123</sup>.

Duše člověka není nic nadsmyslného, nadsvětského, metafyzického, jak je tomu dle Heideggera v celých dějinách západní metafyziky:

„Duše patří od Platóna k nadsmyslnu. Pokud se jeví v smyslovém světě, pak je to jen nepříznivou shodou okolností. S pozemským nemá nic společného. Duše nepatří na zem, je zde cizí. Tělo je pro ni vězením, když už ne přímo zlem. Tak patrně nezbyvá duši nic jiného, než okruh smyslového, které je v Platónově učení nepravdivým a zanikajícím bytím, co nejrychleji opustit“ (*US, Die Sprache im Gedicht, 40*)

Proti této pozici smyslového světa jako „nepravdivému bytí“ (*das Nicht-wahrhaft-Seiende*) se Heidegger staví od svých filosofických počátků – ani tomu nemůže být jinak, uvážíme-li jeho duchovní pouto s E. Husserlem, k jehož projektu fenomenologie se hlásí, byť si svou intelektuální pozicí razí svou vlastní cestu.

Ale přesto souhlasí s Georgem Traklem, že „duše na zemi cizího cosi“. *Člověk bytostně patří k zemi, ale je současně jiný, než vše ostatní*. K popsání jeho pozice v „ontologické struktuře“ světa volí z Trakla Heidegger metaforu „lesní zvěře na okraji lesa“.

Tiše se mívá na lemu lesa  
temná zvěř  
na vršku neslyšně přestává večerní vítr<sup>124</sup>

Nebo:

Mlčky se zjevuje noc, krvácející zvěř,  
Jež na pahorku pozvolna poklesá.<sup>125</sup>

---

<sup>122</sup> „Duše je na zemi cizího cosi.“

<sup>123</sup> Peter Sloterdijk v roce 1994 komentuje stav existence evropského člověka a jeho filosofii období po roce 1945 takto: „...daný svět se jevil víc než kdykoli předtím obklopen totálním zničením a prázdnotou, takřka jako zbytek po nesmírném odečítání. Náhlý úbytek čtyřiceti milionů mrtvých rozechvěl atmosféru, působilo jakési mystické sálání, jež spalovalo živé jako bezmezná vina. Zdálo se, že jakýsi příkop bude navždy jednotlivce oddělovat od všeobecných úkolů, a lidé kteří přes to všechno chtěli být prospěšní, mohli dosáhnout pevniny práce na konkrétním projektu toliko absurdním skokem.“ Sloterdijk, P. *Pročtne Evropa?*, Votobia, Olomouc 1996, s. 19. Z tohoto pohledu jeví se Heideggerovo uvažování spojené s počátkem tohoto smutného příběhu evropského kontinentu, a současně je tímto laděním blízký absurditě existencialismu.

<sup>124</sup> Trakl, G., *Šebastián ve snu*, překl. L. Kundera, Arca JiMfa, Třebíč 1995, s. 170.

Nebo

Pohoří: čern, mlčení, sníh.

Lovci zarudlí lesem sestupují níž

ó mechové pohledy zvěře.<sup>126</sup>

Tři znepokojivě úzkostné ukázky veršů vyjadřují a podle mého názoru dostatečně ilustrují základní tóny Heideggerova myšlení. Člověk je v nich „zvěř“, která však nepatří ani lesu, ani poli; ani nebi, ani zemi. „Je na zemi cizího cosi.“ Ve svém životě sice pobývá a putuje po zemi, přesto si je vždy vědom svého konce. Je volán k zániku<sup>127</sup>. Zánik je spojen se šěněním. A šero (*Dämmerung*) je zánikem světliny, na níž se, jak bylo řečeno výše, ukazuje pravda bytí.

Ale význam šera (*Dämmerung*) není pouhým zánikem:

„Šero není pouhý zánik dne jako propadnutí se světla do temnoty. Šěnění není vůbec nutný zánik. Také ráno se šefí. S ním přichází den. Šěnění je současně vycházení.“ (*US, Die Sprache im Gedicht, 42*)<sup>128</sup>

Ano – ale jak proměnit šero soumraku v šero svítání? Na to Heideggerova přednáška odpovídá:

„Božské mluvení je promlouvání, které člověku přiděluje ztišenou bytnost a jeho takové promluvy volání k odpovídání, ke kterému vstane z mrtvých (*eraufsteht*) z vlastního zániku.

Je to tedy božské slovo, které může zachránit člověka. Nakonec nezbyvá než se obrátit k bohu. „Ale k jakému bohu?“ ptá se člověk, který rozechvěle sledoval pronášenou řeč (nebo četl text), a na konci doufal v příslib naděje<sup>129</sup>. Zde se však opět Heidegger halí do honosného

---

<sup>125</sup> tamtéž, s. 174.

<sup>126</sup> tamtéž, s. 171.

<sup>127</sup> US, *Die Sprache im Gedicht, 42*. Básnickými slovy ilustruje a popisuje časový rozměr existence člověka, tak jak byl podán v *Bytí a čas*.

<sup>128</sup> K tomu verše Hölderlina (a jejich komentář Heideggera) citované v přednášce *Otázka techniky* z téhož roku: „Panování *Gestellu* nás ohrožuje možností, že by nám bylo odepřeno dostat se k původnějšímu odkrývání, a zaslechnout tak slovo (*Zuspruch*), kterým nás oslovuje počátečnější pravda. Tam kde vládne *Gestell*, je tedy v nejvyšším smyslu nebezpečí. Kde však je nebezpečí, /vyrůstá také záchrana.“ Heidegger, M., *Věda, technika a zamyšlení*, OIKOYMENH, Praha 2004, s. 28.

<sup>129</sup> viz rozhovor „*Už jen nějaký bůh nás může zachránit!*“, který před smrtí poskytl Heidegger pro noviny *Der Spiegel*. „Filosofie nebude moci způsobit žádnou bezprostřední změnu nynějšího stavu světa. To neplatí jen o filosofii, nýbrž o všech pouze lidských myšlenkách a touhách. Už jenom nějaký bůh nás může zachránit. Vidím jedinou možnost záchrany, totiž v myšlení a básnění připravovat pohotovost pro to, až se objeví bůh, nebo pro situaci, že bůh zůstane při našem zániku nepřítomen; abychom totiž, hrubě řečeno, prostě „nepošli“, nýbrž když už zanikneme, abychom zanikli před tvářící boha nepřítomného.“ Česky In: *Filosofický časopis*, roč. 43 (1995),

(a pohodlného) pláště mlčení. Jakoby chtěl otevřít bohu zadní vrátka zpět do světa, který se od Nietzscheho bez něj obejde, a současně nesl bolest toho, že nedokázal najít způsob jak.

K dokreslení závěru duchovního rozhovoru mezi Traklem a Heideggerem **se dejme** slovo ještě Traklově veršům z básně Západní píseň, které podle vystihují pozici, do níž se Heidegger sám situoval:

Ó doby ticha a zlatých podzimů,  
kdy jsme, pokojní mniši, lisovali purpurový hrozen  
a vůkol třpytili se pahorky a les.  
Ó vy lovy a zámky; poklidle večera,  
kdy ve své jizbě člověk přemítal o spravedlivé věci,  
v němé modlitbě zápasil o živoucí hlavu boží.

Ó hořká hodino zániku,  
kdy zíráme na kamennou tvář v černavých vodách.  
Ale zářivě zvedají stříbrná víčka milenci:  
j e d i n é pohlaví. Kadidlo stoupá z růžových podušek  
a sladký zpěv těch, kdož vstali z mrtvých.<sup>130</sup>

Z neprůhledných formulací, které mají být cestou k místu básně, se přímo řeči jako takové mnoho týká, ale to, co je k ní řečeno, je především to, že básnění je volání (*rufen*). Básník k nám svou řečí přivolává naši vlastní cizotu, vyvolává úzkost, abychom se mohli setkat s Nicotou<sup>131</sup>. Nepředkládá nám tedy své fantazie, ale nechává nás zakusit, a v dobrém případě i porozumět, čemuž má pomoci právě i duchovní rozhovor básnění s myšlením, samotnému světu a našemu bytí v něm.

---

č.1, s. 24. Chápal snad Heidegger sám sebe jako mesiáše, který připravuje lidi na to, aby dokázali hledět svému zániku zpříma „do očí“. I tomto se rozhovoru mluví, leč nikde to zodpovězeno není.

<sup>130</sup> Trakl, G., Šebastián ve snu, překl. L. Kundera, Arca JiMfa, Třebíč 1995, s. 172.

<sup>131</sup> Viz přednáška *Co je metafyzika?*

## 5. Bytnost řeči (1957-1958)

Domnívám se, že tři přednášky sloučené do jednoho textu a nadepsané „Das Wesen der Sprache“ je velmi zajímavá a inspirující i pro neheideggerovskou filosofii. A to především ze dvou důvodů: a) Je explicitní kritikou vědeckého diskursu o jazyku, a jako taková je rozvíjením či doplněním vlivné přednášky „Otázka techniky“ (*Die Frage nach Technik*); b) věnuje se klasickému filosofickému problému vztahu spojení řeči a světa.

Přestože nejen ve všech svých doposud zde probíraných přednáškách se Heidegger distancuje od dosavadního vědění, nyní je jeho kritika daleko naléhavější a rozsáhlejší. Tento text byl pronesen na přelomu let 1957-1958, tzn. asi čtyři roky po jeho slavném textu *Die Frage nach Technik*, v níž je předkládána bytnost moderní techniky jako *Gestell*, která je dnes nanejvýš nebezpečná pro člověka jako místo pravdy bytí, to znamená pravdu samu. A vědecká filosofie je nyní představena jako součást onoho Gestellu, který hrozí ovládnout a proměnit člověka i svět.<sup>132</sup>

### 5.1. Kritika vědecké filosofie jazyka

Heideggerův záměr, který vede nejen jeho zkoumání, ale i kritiku té oblasti filosofie, která je známá pod jménem filosofie jazyka nebo analytická filosofie, a který opakuje celé tři přednášky, je to, že chce, abychom „prodělali zkušenost s řečí“ (*mit der Sprache eine Erfahrung zu machen*). Jeho snaha je tedy naprosto jiná, než předvést jakékoli znalosti o řeči, jazyku, gramatice, pragmatice, syntaxi a jiných jazykovědných pojmu, a tím svému čtenáři poskytnout jisté teoretické informace. Udělat s něčím zkušenost znamená, že „se nám přihodí, že nás něco zasáhne, něco k nám přijde, že nás to povalí a změní.“<sup>133</sup>

Z předchozího řečeného zní apel na to, že filosofie nemá být pouhým teoretickým poznáváním světa, popř. službě tomuto teoretickému poznávání (filosofie jako zkoumání či vytváření vědecké metodologie), ale má směřovat k aktivní proměně člověka, tzn. přitakání

---

<sup>132</sup> Gestell, dle Heideggera, hrozí ovládnout veškeré odkrývání pravdy bytí a zjednat, a tak ho ovládnout, člověku jeho místo a úděl, který je mu dán. Básnictví jakožto umění (techné) však může přispět k naší obraně a přispět tak k vymanění se z nesvobody. Bylo by jistě zajímavé srovnat Heideggera s Marxem v tom ohledu, že pokud bychom dali nahradili pojem „Gestell“ pojmem „Kapitál“, pak bychom, myslím, našli docela podobné paralely mezi oběma mysliteli.

<sup>133</sup> US, *Das Wesen der Sprache*, s. 159.

praktické filosofii. Proměna člověka, která má být jeho záchranou, neboť světlna jako místo pravdy bytí je před neustálou hrozbou šerení a případné tmy.<sup>134</sup>

Problém vidím v tom, že přece každý z nás má zkušenost s řečí, proč by nás tedy Heideggerem vedená nová zkušenost měla proměnit. Heidegger by odpověděl, že v běžné řeči k nám řeč sice přináší „stav věcí, příhody, otázky, prosby [...Ale] jen proto, že v běžném mluvení řeč sama se k řeči nepřivádí, ale naopak se jí zdržuje, umožňuje nám o něčem hovořit nebo řeč k něčemu použít.“<sup>135</sup> Jde o to řeč promyšlet, což běžně neděláme, a proto s ní nemáme zkušenost, a ne ji jen slepě užívat. Jde o to zlomit její vládu nad naším myšlením.

Snaha o původní zakoušení řeči ukazuje specifické pojetí řeči, které ve svém článku o Heideggerově pojetí řeči trefně komentuje Thomas N. Munson:

Heidegger a jiní fenomenologové netvrdí, že by byli filosofové běžného jazyka (ordinary language), ačkoli dělají široké lingvistické analýzy, aby uchopili slova v jejich původním významu. Mají pocit, že pod kulturními nánosy a odvozeným užíváním leží přirozený význam, který nějak reflektuje primární zkušenost, tj. náhled na bytnost „věci“.<sup>136</sup>

Toto chápání řeči jako čehosi nevysloveného, co leží pod vyřčeným mu umožňuje kritiku vědeckého pojetí jazyka, a současně oslabuje možnost jeho kritiky ze strany stoupenců analytické filosofie. Vědeckou filosofii sice přímo neodsuzuje, když jí přisuzuje její vlastní oprávněnost a užitečnost, leč odsouvá ji z možnosti přiblížit se pravdě<sup>137</sup>, když ji spojuje s moderní technikou a její bytností, kterou je Gestell:

„V současné době se vědecká a filosofická zkoumání jazyka stále energičtěji zaměřuje na vytvoření (*die Herstellung*) toho, čemu se říká ‚metajazyk‘. Vědecká filosofie, které o vytvoření takového nadjazyka jde, se správně chápe jako metalingvistika. Toto pouze nezní jako metafyzika, to přímo metafyzikou je. Neboť metalingvistika je metafyzikou všeprostopupující technifikace všech jazyků, která se snaží vytvořit jediný funkční meziplanetární informační instrument. Metajazyk a Sputnik, metalingvistika a raketová technika jsou to samé.“ (*US, Das Wesen der Sprache*, s. 160.)<sup>138</sup>

<sup>134</sup> Heideggerův příběh o světlině ohrožované tmou by se dal interpretovat jako specifické pokračování příběhu o boji světla s temnotou přítomné v dějinách evropského myšlení (gnose, křesťanství, osvícenství atd.)

<sup>135</sup> *US, Das Wesen der Sprache*, s. 161.

<sup>136</sup> Munson, T. N., *Heidegger's Recent Thought on Language*. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 21, no. 3, s. 367.

<sup>137</sup> Je nepochybné, že taková pozice přispěla k vytvoření toho, co skupina českých filosofů nazvala „schizma filosofie 20. století“ mezi kontinentální a analytickou filosofií, přičemž Heidegger stál u počátku tohoto rozdělení filosofie na dvě naprosto nesourodé větve, kdy jedna ignoruje druhou. Více o tom viz úvod J. Sousedíka ke sborníku *Schizma filosofie 20. století*, Nitsche, M., Sousedík, P., Šimsa, M. (eds.), Filosofia, Praha 2005.

<sup>138</sup> K tomu srov.: „Zabýváme-li se historicky daným jazykem, přistupujeme nejprve k jeho pragmatickému popisu a pak můžeme přejít na základě abstrakce k sémantice a syntaxi [...] Situace je ovšem zcela odlišná, chceme-li vytvořit nějaký jazyk (nebo spíše nějaký jazykový systém, protože zde stanovíme pravidla) s úmyslem

Další výtku, kterou Heidegger uštěďruje vědeckému zkoumání jazyka, je to, že je podřízena své vlastní metodě. Opakuje tedy prioritu filosofického myšlení před již ustanovenými vědami:

„Ve vědách není jejich předmět (*Thema*) metodou jen odkryt a ustaven (*gestellt*), on je jí vytvořen (*hereingestellt*) a stále podřízen (*untergestellt*). Zběsilý závod, který dnes vědy pohání (ale ony samy neví kam), pochází ze stále se stupňujícího vydání se technikou ovládanému motoru metod a jejich možnostem. Na metodě spočívá veškerá moc vědění. Předmět (*Thema*) náleží metodě.“ (*US, Das Wesen der Sprache, s. 178*)<sup>139</sup>

Proti tomu svobodné myšlení:

„V něm není ani předmět, ani metoda, ale krajina (*die Gegend*), která se tak jmenuje, protože dává, osvobozuje to, co je myšlení dáno k myšlení. Myšlení se zdržuje v krajině tím, že kráčí po cestě vedoucí touto krajinou. Tento vztah je pro vědecké představování nejen těžký, ale vůbec nezahlednutelný. Když si proto na následující cestě uvědomujeme myslivou zkušenost s řečí, nestanovujeme si žádné metodické omezení.“ (*US, Das Wesen der Sprache, s. 178-179*)

Vědy jsou tedy podřízeny svým vlastním zákonům, které si stanovily, zatímco myšlení se svobodně prochází po cestách krajiny jsoucího. Pokud bychom chápali předchozí kritiku věd a vědeckého zkoumání tak, že jim Heidegger ubírá veškerou relevanci, že jim odpírá veškerou schopnost přístupu ke jsoucnu, pak by získalo oprávnění tvrzení, že Heidegger je nepřítel věd, nebo minimálně jejich nemilosrdný kritik.

Já se ovšem domnívám, že tím, že vědám, jak jsem se zmínil výše, uznal jejich oprávněnost, užitečnost a moc, tyto vědy neznevažuje, ale spíše se snaží obhájit oprávněnost svobodného myšlení, které se ke jsoucnu staví vždy jinak, než jak je mu předepsáno určitým metodologickým předpisem. To vymaňuje člověka z područí zákonů, které si sám stanovil, a které nyní mnohdy určují jeho cestu<sup>140</sup>, což zase umožňuje rozšiřování či pozměňování okruhu poznávaného.

---

prakticky ho aplikovat, například v procesu sdělování nebo při formulaci nějaké vědecké teorie. V tomto případě nejsme vázáni předcházejícím užitím jazyka, ale nic nám nebrání, abychom jej vytvořili v souladu s našimi přáními a záměry.“ Carnap, R., *Problémy jazyka vědy*, Svoboda, Praha 1968, s. 117. Myslím, že z předchozího je zřejmé, vůči komu se Heidegger vymezoval a koho kritizoval.

<sup>139</sup> Tady Heidegger cituje Nietzscheho citát z pozůstalosti (Nachlaß 466): „Nikoli vítězství vědy je to, co by mělo charakterizovat 19. století, ale vítězství vědecké metody nad vědou.“ *US, Das Wesen der Sprache, s. 178.*

<sup>140</sup> O metodologických pravidlech vědy pak může aspoň zčásti platit to, co napsal M. Montaigne o zákonech politických (jen musíme slovo „spravedlivé“ nahradit slovem „pravdivé“: „Zákony se těší značné důvěře nikoli proto, že jsou spravedlivé, nýbrž proto, že jsou to zákony: to je mystický základ jejich autority, jiný nemají [...] Kdo je poslouchá proto, že jsou spravedlivé neposlouchá je tak, jak by měl.“ Citováno dle Derrida, J. *Síla zákona*, OIKOYMENH, Praha 2002, s. 17.

S kreativním rysem a přínosem mimovědeckého myšlení by snad souhlasili i neortodoxní vědečtí pracovníci. Co je však pro ně na Heideggerovi nepřijatelné, a pro mne osobně rovněž velmi problematické, je to, že chápe vědu, která je založena v moderní technice, jako to, co přes své oprávnění, užitečnost a moc zakrývá náš přístup k pravdě bytí. Přijatelné by snad bylo Nietzscheho či instrumentální stanovisko, kde pravda nenáleží vlastně nikomu, nebo naopak tvrzení o různých druzích pravdy různých „disciplín“. Ovšem přesvědčení a tvrzení vlastní výlučnosti toho, kdo ve svých úvahách často bloudil, zdá se nepřijatelné a svou radikalitou vypadá „spíše jako propagandistické heslo, které má přilákat případného zájemce“<sup>141</sup>

## 5.2. „Není věci tam, kde se nedostává slova“

Ústřední básní těchto přednášek, z níž pochází i nadpis této podkapitoly, je báseň Stefana Georga *Slovo (Das Wort)*. Na jejím pozadí je zkoumán vztah mezi jménem a věcí, řečí a bytím, jazykem a realitou – tedy vztah, který je zapleten do celých dějin filosofie. Spor mezi nominalismem, pro který zjednodušeně řečeno neexistuje žádný vztah mezi slovem a jejím předmětem, slovo je lidskou konvencí a jako takové pouhým *flautus vocis*, a realismem, pro který opět zjednodušeně existuje přímá ontologická vazba mezi slovem a věcí. Spor mezi těmito dvěma chápáními jazyka, který je komplikován různými verzemi těchto pojmů. implicitně začal spolu se vznikem filosofie ve starém Řecku, explicitně se rozvinul ve středověku, a pokračuje (například v moderních teoriích pravdy, filosofii jazyka či postmoderních proudech filosofie) do dnešních dnů.

Jaká je tedy pozice Heideggera na škále nominalismus-realismus (idealismus)? Poslední verš Georgovi básně, kterou Heidegger zvolil jako leitmotiv své přednášky, nám zdánlivě napovídá, že odpověď je jasná. Z věty „Není věci tam, kde se nedostává slova.“ jakoby se jasně ukazovalo, že svět je tvořen pouze takovými věcmi, pro které existuje slovo. A zde je nutné držet to, co bylo řečeno výše: totiž, že *řeč není nic lidského*. Nevytváříme tedy věci slovy, svět není produktem našeho vědomí, což by vyústilo v solipsismus, ale věci existují pouze pokud k nim náleží slovo. Odpovědí by tedy bylo: Heidegger je čistý realista a svět jako takový je svou povahou inteligibilní<sup>142</sup>.

---

<sup>141</sup> Sousedík, P., *Carnapův pokus o kritiku Heideggerovy metafyziky*. In: Nitsche, M., Sousedík, P., Šimsa, M. (eds.) *Schizma filosofie 20. století*, Filosofia, Praha 2005, s. 216.

<sup>142</sup> To si například myslí Thomas N. Munson: „Pokládám za ověřené, že v pracích po *Bytí a čas*, kde se bytí popisuje jako „Světlo“, se Heidegger vyhýbá monismu (bytí jako jedna substance), tím že bytí definuje

Ovšem problematičnost takového tvrzení si samozřejmě sám autor uvědomuje, když kritizuje zjednodušující interpretaci tvrzení:

„Kein ding sei wo das wort gebricht. Odvažujeme se přepisovat: Kein Ding ist, wo das Wort fehlt<sup>143</sup>. Věcí (*das Ding*) zde pak tradičně rozumíme široce, jako všechno, co nějak je. [...] Teprve tam kde je slovo pro věc, je věc věcí. [...] Slovo je to, co přivádí věc k bytí. Ale jak může pouhé slovo vykonat, že něco přivede k bytí. Pravdivý stav věcí je přece právě opačný. Podívejte se na Sputnik. Tato věc, když už je, je nezávisle na svém jméně, které mu bylo dáno dodatečně.“ (*US, Das Wesen der Sprache*, s. 164)

Skutečně: Pokud chápeme, že teprve slovo je to, co dává něčemu být, pak je pro nás, ale i pro Heideggera samotného taková teze neobhajitelná. Význam slova a řeči je jiný. Řeč a především řeč básnická je to, co dává „bytí jeho domov“<sup>144</sup>. Zde se dotýkáme problematiky, která byla už rozebírána už v předchozích kapitolách. Jde o to, že básník, který učinil zkušenost s řečí vrací existenci člověka do blízkosti věcí, které jsou však věcmi pouze díky autentické řeči, a bere jej tak z technicistního (neautentického) modu existence, který z něj učinila pouhý předmět mezi předměty, a vydala jej tak napospas „počtům planetárního vypočítávání“<sup>145</sup>.

Navíc ono „sei“ není pouhý konjunktiv od „ist“, ale „imperativ, příkaz (das Geheiß), který básník následuje“<sup>146</sup>. Není to konstatování faktu, je to výzva pro básníky, aby jednali tak, aby člověka a bytí přivedli opět do vzájemného bydlení, a zastřešili tak lidskou existenci. Je to potvrzení toho, že Heideggerovu myšlení nejde jen o popis „světa“, ale je to svou podstatou etická výzva<sup>147</sup>.

---

v termínech inteligibility.“ ve své studii *Heidegger's Recent Thought on Language*, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 21, no. 3 (March, 1961), s. 370.

<sup>143</sup> První je citace z básně *Das Wort* a překládám jej jako: „Není věci tam, kde se nedostává slova“. Parafráze pak znamená: Není věci tam, kde chybí slovo.“

<sup>144</sup> *US, Das Wesen der Sprache*, s. 166.

<sup>145</sup> *US, Das Wesen der Sprache*, s. 165. Rozdíl mezi věcí a předmětem popisuje Heidegger ve své přednášce *Věc (Das Ding)*. Česky In: Heidegger, M. *Básnický bydlí člověk*, OIKOYMENH, Praha 1993. O tom, jak byl Heidegger zděšen z „planetárních počtů“ najdeme doklad v rozhovoru *Už jenom nějaký bůh nás může zachránit*. Na otázku redaktorů po tom, co jej na technice tolik znepokojuje, vždyť „všechno přece funguje [...] Žijeme v blahobytu, nic zde nechybí?“ Heidegger: „Všechno funguje, to je právě to děsivé, že to funguje a že toto fungování nás vede k dalšímu fungování a že technika stále více člověka odpoutává od Země a vykořeňuje ho. Nevím, zda jste byli zděšeni vy, já jsem byl rozhodně zděšen, když jsem viděl ty snímky, jak vypadá Země z Měsíce. Nepotřebujeme vůbec žádnou atomovou bombu, vykořenění člověka je již tu. Máme už jen čistě technické vztahy.“ Heidegger, M., *Už jen nějaký bůh nás může zachránit!*, *Filosofický časopis*, roč. 43 (1995), s. 23.

<sup>146</sup> *US, Das Wesen der Sprache*, s. 168.

<sup>147</sup> Svůj filosoficko-sociálně-politický ohlas našla v těch myšlenkách, jejichž stoupenci bojují proti ovládnutí člověka technicistními systémy založené na boji proti vysoce technicistnímu na vědě založenému ovládnutí

Toto lze doložit na rozebírání matematického a autentického prostoru a času, kterému je věnován závěr přednášek. V tomto tématu se navíc kromě etické výzvy ozývá i již probíraná kritika moderní přírodovědy. Tyto dvě témata u (pozdního) Heideggera bytostně souvisí.

Matematický, tzn. vyprázdněný charakter (*der Parametercharakter*) prostoru i času moderní přírodovědy, podle něj zbavil člověka veškeré blízkosti (*die Nähe*), čímž zapříčinil nemožnost dostat se k bytostem věcí.<sup>148</sup> A:

„Nic na parametrové povaze prostoru a času nemění ani nové teorie, tj. metody prostoro- a časoměření: teorie relativity, kvantové nebo jaderné fyziky. Nejsou žádných změn schopné. Kdyby takové změny schopné byly, pak by zbořili celé lešení moderní technické přírodovědy. Nic dnes nenapovídá, že by nastal takový případ. Všechno mluví proti tomu, a nejvíc honitba všech za matematicko-teoretickým fyzikálním vzorcem světa.“ (*US, Das Wesen der Sprache, s. 209*)

Je to opět věda, jak věděl už Nietzsche<sup>149</sup>, která podle Heideggera člověku bere blízkost a útulnost ve světě. Jenže to, co Nietzsche viděl optimisticky jako osvobození se od křesťansko-metafyzického pohledu na svět, Heidegger chápe pesimisticky jako „vůli k uniformizaci počítajícího stavu, který si takto pojišťuje celek Země.“<sup>150</sup> A jako jednoznačnou výzvu k „boji“ proti všekalkujícímu způsobu myšlení lze chápat jeho mobilizující bití na poplach: „Proto vstupuje nyní boj o panství nad Zemí do své rozhodující fáze.“<sup>151</sup>

Proti tomu takovému „nivelizujícímu“ časoprostoru, který slouží pouze jako nástroj technického Gestellu, a který všechny vzájemně nerozlišitelné pozice může vyjádřit systémem souřadnic, staví Heidegger prostor „přirozený“, „autentický“, v němž existuje přirozené nahoře a dole, naproti a vedle atd. Je to prostor, kde může ještě být vzdálenost a blízkost, která není pouhým číselným vyjádřením nějakého měřítka, kde:

„Dvě osamělá selská stavení – pokud ještě vůbec nějaká jsou -, která jsou od sebe vzdálená hodinu chůze přes pole, můžou být v nejkrásnějším sousedství, zatímco dva městské domy, které jsou

---

člověka. Za všechny jmenujme např. Habermase nebo M. Foucaulta. I když zdroje jejich myšlenek lze samozřejmě hledat už o takřka sto let dříve u Marxe a Nietzscheho.

<sup>148</sup> US, *Das Wesen der Sprache*, s. 213: „Matematický charakter změnil (*verstellen*) bytnost prostoru a času. Zakryl přede všemi vztah jejich bytností k bytnosti blízkosti.“

<sup>149</sup> „*Jiný pocit prostoru* – Přispěly k lidskému štěstí více věci skutečné, nebo vymyšlené? Jisté je, že šíře prostoru mezi nejvyšším štěstím a nejhlubším neštěstím vznikla teprve díky věcem vymyšleným. Tento druh cítění prostoru se totiž působením vědy stále zmenšuje: stejně jako jsme se od ní naučili a ještě stále učíme pocíťovat Zemi jako malou, ba sluneční systém jako bod.“ Nietzsche, F., *Ranní červánky*, Aurora, Praha 2004, s. 14.

<sup>150</sup> US, *Das Wesen der Sprache*, s. 212

<sup>151</sup> tamtéž.

v ulici přímo naproti sobě nebo jsou přímo spojené, nemusí žádné sousedství zaznamenat. Tak sousedská blízkost není vůbec založena na časoprostorovém ohledu. “ (US, *Das Wesen der Sprache*, s. 209)

Jedině v takovém prostoru může člověk existovat a nikoli být ovládán bytností techniky, kterou on sám už sotva dokáže zvládnout<sup>152</sup>. A svět může být „v“<sup>153</sup> takovém prostoru „obydlenou krajinou (Welt-Gegende): země a nebe, boha a člověka“<sup>154</sup>.

Jedině v takovém světě k nám věci promlouvají a my je dokážeme svým myšlením zakoušet – a to tak, že se nasloucháme ztišenému volajícímu shromažďování (*das lautlos rufende Versammeln*). Jedině tak můžeme slyšet řeč bytností (*die Sprache des Wesens*)<sup>155</sup>.

V závěru pak Heidegger původní Georgovu větu:

„Není věci tam, kde se nedostává slova“

přepisuje na:

„Nějaké *je* se dává tam, kde se prolamuje (*zerbrechen*) slovo“

A pokračuje:

Prolamuje zde znamená, že ohlášené slovo se obrací zpět tam, kde je mu poskytnuta volnost: ve vyzvánění ticha, která jako řeč krajiny světačtveření (*Das Weltgeviertes*) pobývá v blízkosti.

Toto prolomení slova je vlastní krok zpět na cestu myšlení.“ (US, *Das Wesen der Sprache*, s. 216)

K pochopení, a hlavně zakušení „bytnosti řeči“ může dojít jediné díky tomu, že ztichlí a pokorní zaslechneme „řeč bytností věcí“. Bytnost je pak cíl, k němuž směřuje naše myšlení pokud se nenechává vést mocí (vědecké) metody.

Pokud tedy zaslechneme řeč bytnosti, pak (a pouze tak) se můžeme dostat k věci, to vysvětluje větu: „Není věci tam, kde se nedostává slova.“ A bytí věci lze zakusit tam, kde je slovo prolomeno: „Nějaké *je* se dává tam, kde se prolamuje slovo“.

Tak se ukazuje, že „metafyzika řeči“, jak ji Heidegger v těchto přednáškách rozpracovává se pohybuje v kruhu. Abychom se dostali k věci jako věci, tzn. k její bytnosti, je třeba řeči nalézt bytnost řeči. Ta ovšem spočívá v tom, že nasloucháme řeči bytností věcí.

---

<sup>152</sup> „Technika je ve své podstatě něco, co člověk sám od sebe nezvládne“ Heidegger, M., *Už jenom nějaký bůh nás může zachránit*, Filosofický časopis, roč. 43 (1995), č.1, s. 21.

<sup>153</sup> Toto „v“ zde není přísně vzato „v něčem“, neboť to by předpokládalo samostatnost či odlišitelnost „něčeho“, kdežto zde je myšlen prostor, který je utvářen světem – tady nelze ty dva pojmy odlišit.

<sup>154</sup> US, *Das Wesen der Sprache*, s. 214.

<sup>155</sup> tamtéž, s. 215.

Další kruh spočívá v tom, že je třeba na cestě k řeči slovo nalézt, ale současně ho musíme prolomit, tzn. jít za něj. Být v řeči a současně z ní vykročit – to je základ Heideggerovy dialektického postupu řeči k pravdě (bytnosti) věcí.

## V. SHRNU TÍ PŘEDCHOZÍCH ZKOUMÁNÍ

Ve své práci jsem se snažil představit pojetí řeči v díle Martina Heideggera. Úkol, který jsem si předsevzal, se dá rozložit do několika kroků. Zaprvé jsem chtěl ve stručnosti předvést argumentační postup z díla *Bytí a čas*, kde se jeho autor věnuje ontologické problematice pobytu, který interpretuje na pozadí snahy o rozvedení otázky po bytí (kapitola III). Zadruhé předvést některé okruhy otázek, které řešil v období po Druhé světové válce (kapitola IV). Zatřetí mi šlo o obhájení tvrzení, že jeho myšlenky, jak v raném období, tak i po Kehre, patří do centra filosofického myšlení. To vše jsem doplňoval srovnáním s názory jiných autorů a jejich případných komentářů k Heideggerovu dílu. Nyní bych chtěl shrnout a přehledně předvést to, čemu jsem se ve své práci věnoval.

### 1. Řeč jako existenciál pobytu

Rozpracování ontologicko-existenciální otázky po bytí ukázala cestu dalšímu Heideggerovu uvažování. Její autor přisoudil subjektu, který nazval a chápal jako pobyt (*Dasein*), tři základní existenciály, tj. rysy, které určují jeho specifické ontologické postavení v celku jsoucího, a na kterých závisí odemčeness světa pobytu – tzn. jak se pobyt vztahuje ke světu svého okolí.

Těmito třemi základními existenciály jsou rozpoložení, rozumění a řeč. Všechny tři existenciály jsou stejně původní a jeden nemůže být bez dalších dvou.

Rozpoložení je naladění, lidově chápáno jako nálada, tj. modus otevřenosti světa (kap. III.2.). Zde Heideggerův přínos spočívá v tom, že ukazuje, že jakýkoli náhled či zkoumání světa má své naladění. Podle něj tedy neexistuje jakási priorita nějakého pocitu nezakaleného pohledu, který potírá zkreslující pocity tak, aby se dostal k ryzí pravdě. Navíc toto naladění není nic negativního, ale nanejvýš pozitivního, neboť bez něj bychom se ke světu vůbec nevztahovali. Bez vášně by nebyl zájem, a bez zájmu zase věda ani filosofie. Nikoli chladný rozum, ale „vášnivý život“ je to, co zakládá veškeré naše vědění o skutečnosti.

Rozumění je, podle mého názoru, nejzásadnější a nejvlivnější pojem, jaký Heidegger v rámci ontologizace hermeneutiky rozpracovává, je pak základem veškerého výkladu a výpovědi. V *Bytí a čas* je, myslím, dostatečně prokázáno, že je to tento rys člověka, který umožňuje pobytu vůbec ve světě být. Nebýt této vlastnosti, tj. předjazykovému rozumění a

výkladu světa, na kterém je založeno praktické obstarávání pobytu v jeho faktické existenci, lze si jen těžko pochopit setkání se se jsoincem vůbec.

Rozumění navíc souvisí se sebe porozuměním pobytu samému. Chápání pobytu jako existence, která není před-určována svou esencí, a získává tak na existenciální rovině významný rys svobody, byť je tato svoboda limitována vržeností, tedy faktickými omezeními jakými mohou být např. místo a čas narození, sociální příslušnost atd., pobytu do světa. Heidegger tak významně přispívá k procesu de-esencializace člověka, který hraje zásadní roli v evropském filosofickém myšlení 20. století.

Třetí existenciál je řeč (kap. III.3.). Interpretace Heideggerova chápání tohoto fenoménu je, jak se ukázalo, nejvíce složitá. Řeč je chápána jako artikulace srozumitelnosti. Řeč to je především mluvení, naslouchání a mlčení, a jako takovou ji musíme zkoumat. Je tedy zásadně odlišná od jazyka jakožto systému složeného ze slovníku a pravidel, ale současně je to řeč, která jazyk fakticky zakládá. Řeč je základní rys pobytu, pobyt mluví, i když o jazyku nemá žádný pojem.

Ukázalo se ovšem, že řeč, neboť řeč není závislá na hlasových projevech (pobyt má řeč, i když nepronáší ani hlásku) není zcela jasně odlišitelná od pojmu rozumění, které je rovněž předjazykové a mimojazykové. Tyto dva pojmy, vzhledem k tomu, jak málo se Heidegger tématu řeči věnoval, nelze, podle mého názoru, v *Bytí a čas* jasně odlišit.

S otázkou řeči, rozumění světu a sebe porozumění pobytu souvisí rovněž otázka svědomí, tj. „hlasu beze slov“. Tento příklad slouží Heideggerovi k doložení toho, že naše řeč je založena primárně v tichu a naslouchání. Tento bezeslovný hlas nás volá k možnosti našeho nejvlastnějšího ‚moci být‘, a tím nás vymaňuje z nadvlády veřejného ‚ono se‘. Takové pojetí svědomí slouží k vytvoření specifického druhu autonomní morálky, která je založena na naslouchání hlasu, který není náš, ale současně nám dovoluje být tím, kým být můžeme.

Současně nás toto téma přivádí ke kapitole o autentickém a neautentickém modu řeči a existence obecně (kap. III.4.). Celý projekt existence pobytu je totiž komplikován tím, že se může nalézat v autentickém stavu, tj. je to on sám, kdo rozhoduje o svých možnostech existence, je to on sám, kdo usilovně přemýšlí, byť za cenu náročnosti, možného ztroskotání a neustálé nejistoty, o problémech a věcech. Ale zprvu a většinou se nalézá ve stavu neautenticity, tzn. přebírá předkládané návrhy či „recepty“ na řešení nejen světských problémů, ale i problému své vlastní existence. Poslouchá to, co *se* poslouchá, líbí se mu to, co *se* líbí obecně, prožívá to, co *se* jako prožívané nabízí. Je zkrátka po většinu času „až po uši namočen“ v ‚ono se‘. Z tohoto stavu se dá vystoupit usilovným přemýšlením, volením svých

vlastních možností existence, prožitím úzkosti jako zásadního naladění pobytu nebo třeba nasloucháním vlastního svědomí a odhodlaností být sebou samým.

Všechny tři doposud rozebírané existenciály (rozpoložení, rozumění i řeč) mají svůj vlastní způsob čášení, tj. svůj vlastní vztah k času. Rozpoložení se časí vzhledem k minulosti, neboť se obrací k naší vrženosti. Autentické rozumění pobytu se naopak vztahuje k budoucnosti jako předběh k jeho možnostem existence. Řeč je pak důležitá v tom, že zpřítomňuje minulé i budoucí – je tedy jakýmsi ohniskem, v němž k pobytu přichází vržená a nezměnitelná minulost a připravující se budoucnost.

Dílo *Bytí a čas*, které snad lze chápat stále jako filosofii radikálně pozměněného subjektu vycházející z fakticity lidské existence, je nepochybně daleko rozsáhlejší a komplikovanější, než zde bylo naznačeno, ale podle mého názoru je toto dostatečné shrnutí těch úseků, které se vztahují k pojmu řeči. Z dnešního pohledu se tato práce jeví spíše jako originální pokračování v předchozí tradici filosofie, než jako nový počátek nové myslitelské tradice, která se už konečně bude věnovat bytí a nikoli jsoucnu. Heidegger bývá řazen do proudů fenomenologie, hermeneutiky, existencialismu nebo nových ontologií, což vypovídá o tom, že o naprosté odlišnosti a totální novosti nemůže být řeči. To na druhé straně ovšem neubírá na důležitosti jeho brilantních analýz určitých fenoménů vztahujících se k lidské existenci (rozumění, ono se, existence, úzkosti, svědomí, smrti atd.) a naléhavosti otázek, které někde jen nadhodil, jinde zase důkladněji rozpracoval.

Co se týče jeho pozdní práce bývá jeho hodnocení daleko rozporuplnější a spíše negativnější: ti, kdo jej opěvovali, se od něj často se znechucením odvrátili. Další na něj začali házet špínu až nechutnou, často vůbec nesouvisející s jeho filosofií, ale daleko spíše s jeho osobním či politickým životem. Ale my si pojdme shrnout, čím jsme se zabývali na předchozích stranách v kapitole IV.

## **2. Básnická řeč jako světlo světliny**

Výklad poválečných přednášek je proti *Bytí a čas* ztížen z několika důvodů: a) tyto texty jsou plné nejasností, dvojznačností, zdánlivých jazykových hříček; b) není to systematické dílo, kde by byla argumentace vedena pomocí prokázaných a vysvětlovaných stanovisek, názorů, dokladů a důkazů. Tvrzení jsou často holá a autoritativní; c) jakoby se v nich ukazovala spíše metafyzická koncepce světa a člověka než koncepce ontologická. Přesto se pokusím ukázat na některé styčné body, které se v daných textech opakovaně

ukazovaly a tak „rekonstruovat“ Heideggerovo pojetí básnické řeči a otázek, které s tímto problémem souvisí.

Především je, dle mého názoru, zásadní teze, že *řeč není nic lidského*. Řeč není člověku vlastní, a pokud si to člověk myslí, pak upadá do klamu, který mu neumožňuje řeč jako takovou pochopit. To ovšem přináší řadu nezodpovězených (nezodpověditelných?) otázek: Odkud se řeč bere, není-li lidského původu? Co či kdo, koho a proč oslovuje? Je to snad svět, který mluví? Nebo bytí samo? Nebo bůh? Tato teze není nikde zdůvodněna, je pouze tvrzena. A je-li pouze tvrzena, pak se v tomto případě dostáváme na úroveň metafyziky. Původ a vznik řeči je zamlžen v „metafyzickém nezdůvodňování“.

Dalším leitmotivem všech přednášek je přesvědčení, že *autentická řeč je řeč básnická*. V ní se projevuje bytí samo jak jest, a jejím nasloucháním se lze dostat tam, odkud vyvěrá bytí samo<sup>156</sup>. Tato ztichlá řeč, proti níž je užvaněnost všedního dne pouhou neautentickou formou, umožňuje smrtelným zažít zkušenost s řečí samou. Je snad tímto vyřešen původ řeči? Nikoliv, neboť i básník, jak bylo řečeno v přednášce *Řeč* (kap. IV.2.), je ten, kdo musí ztišeně naslouchat řeči, jež není lidského původu. Pouze nám jako prorok předává artikulovanou řeč authenticity, a my bychom mu měli naslouchat. Ovšem zase: prorok koho nebo čeho? Navíc k porozumění básni je třeba, aby se setkalo v duchovním rozhovoru myšlení a básnění. To znamená, aby se setkal (připodobnil) způsob podání filosofie a poezie. Heidegger se této role rád chápe a předvádí nám, jak by takové setkání mělo vypadat.

Básník je každopádně v přednáškách, které jsou souborně nazvány *Na cestě k řeči*, osoba zásadní. Je tak zbaven přívlastku „snílek“, „bytost nadpozemská“, „ten, který nerozumí, jak se věci mají“ atd. Heidegger udělal mnohé proto, aby toto chápání poezie vyvrátil. Básník je naopak bytost pozemská a ten, který věcem možná nejlépe rozumí. Básník tím, že básní přivolává a zve „věci, aby se jako věci týkali lidí“. Tím, že jim dává zaskvěť se v kráse svého slova, dopřává svým posluchačům či čtenářům, aby zakusili jejich blízkost. Tedy poskytl lidem to, co už jim tzv. věda, což je oblast, které už vlastně nikdo v jejím celku nerozumí. A pokud ano, pak přece člověku nedává pocit blízkosti.

To je, dle mého pohledu, jeden z největších přínosů – nobilita a nutnost básnického slova ve světě, v němž se priorita básnického slova už dávno vytratila, a kde se jako skutečnost bere řeč čísel (ekonomie, politika, věda). A přece, ptám se, dokáže exaktní

---

<sup>156</sup> K tomu: „Každý umělec bere ‚fakta‘ ze ‚skutečnosti‘, poněvadž jinde jich prostě není. Právě proto však na tom nic nezáleží nýbrž jediné to jest důležité, co z těchto faktů vytvoří, tj. věc je předpodstatní, transfiguruje, čím a jak je povznese ve svém díle v oblast skutečnosti mnohem intenzivnější, a tedy mnohem skutečnější, než je skutečnost jevová, z níž bral ovšem první surový materiál pro své dílo.“ Šalda, F., X., *O poezii*, Československý spisovatel, Praha 1970, s. 101.

matematický vzorec nahradit povedenou metaforu, která nezakrývá jsoucí, ale naopak nám ho vystavuje v trefném příměru? Co je potom přesnější vyjádření skutečnosti?

Další Heideggerovou tezí, která je rozvedením předchozích úvah, je, že „*básnický bydlí člověk*“, tzn. jediné díky a skrze básnickou řeč může člověk bydlet, což je způsob existence, který je protikladný bezdomoví moderní vědy. Tento důležitý bod jakoby byl polemikou z Friedrichem Nietzsche. A poukázal na něj i Peter Sloterdijk.

Nietzsche by zřejmě vznesl námitku, že člověku nutí další lež, která mu znemožňuje získat přístup k pravdě. Sloterdijk potom kritizuje Heideggera z jiné pozice. Tím, že se snaží člověka ztišit a ubytovat, snaží se jej zkrotit a ochočit tak, aby naslouchal jeho výkladu bytí, jemuž má být člověk ve své existenci poslušný. V obou dvou případech se kritika zdá oprávněná, leč nejednoznačnost (kterou by šlo v tvrdším odsouzení nazvat zbabělostí) textů znemožňuje paušální odsouzení Heideggerových myšlenek.

K obraně před Nietzsche by šlo říci, že stejně jako on, pronášel Heidegger jisté soudy o skutečnosti, takže si musel mít jisté „měřítko“ ší vědomí pravdivosti. Nelze žít čistě ve lži, chceme-li pozitivně uvažovat o „světě“. Proto i Nietzsche musel být přesvědčen, že svým posluchačům sděluje nějakou pravdu.

K obraně před Sloterdijkem je nutno poznamenat, že Heidegger sice člověka, kterého chápal jako výlučné jsoucno, skutečně chtěl ubytovat v „domě bytí“, leč z toho důvodu, aby jej ochránil před násilnou a především manipulativní mocí, za kterou považoval bytnost techniky, kterou zase vnímal ze svého hlediska dějin. To jej snad částečně omlouvá z patetické formy úkolu, který dává myšlení a básnění.

Ovšem oba druhy námitek mají, podle mého názoru, svou relevanci, která se dá pouze zmírnit, nikoli zamítnout či rozpustit pomocí Heideggerových argumentů.

Dalšími tématy, které souvisí s básnickou řečí jsou:

a) *Světelná metaforika*, kterou užívá Heidegger k popsání lidské existence: člověk se z pobytu (*das Dasein*) proměnil na světlinu (*das Lichtung*), tedy místo (topos), kde se ukazuje pravda. Řeč je pak, jak jsem to pochopil, světlem, které dopadá na tuto světlinu. Pokud přijmeme tuto metaforu, pak by nám snad naznačila něco o původu řeči, která dopadá na světlinu z bytí. Bez tohoto „světla“ (řeči) zůstává člověk v temnotě, vlastně jakoby spíš zanikal, neboť není-li světla, těžko může existovat světlina. Heideggera tak lze zařadit do dlouhé řady „světelné metafyziky“, v níž analogie světla a poznání hraje zásadní roli<sup>157</sup>.

---

<sup>157</sup> K tomu např. heslo „světlo“ in: *Filosofický slovník*, Olomouc, Olomouc 1998, s. 390.

b) *Bytnost techniky (das Gestell)*, která se snaží zmocnit autentické řeči, a ovládnutím řeči si podmanit člověka ve své všekalkulující vypočítavosti. Technika je uvolněná síla, kterou lze v jejím stanovujícím odkrývání sotva něčím zvládnout. V jejím ustanovujícím vymáhání, zaniká možnost autentického odkrývání pravdy. S tím souvisí i vědecké zkoumání jazyka a jeho snaha o vytvoření umělého naprosto systematického a řízeného jazyka jako nástroje ovládaní jsoucího. Člověk si myslí, že je to on, kdo ovládá techniku, přičemž toto vědomí jen zakrývá onu bytnost, která si člověka postupně podmaňuje. A člověk sám je tak ustaven (gestellen) do pozice výskytového jsoucna ovládaného vědeckou metodou.

c) A právě na tuto rozpínavou moc bytnosti techniky reaguje Heidegger ve svých textech apelováním na promýšlení a připravování se na nadvládu techniky. Zde se v jeho řeči směřuje rezignující a současně odhodlaný tón, když tvrdí, že je třeba se myšlením připravit na svým způsobem apokalypsu, tedy zánik člověka (Lichtung) pod nadvládou techniky, a jeho možné znovuzrození či obrození, ať už před tváří boha nebo bez ní.

### 3. Heideggerovo filosofické dílo

Rozhodnutí o tom, zda nějaký text je či není filosofický, je vždy obtížný. A ještě obtížnější je tohle říci o určitém autorovi. Kdo a jak může vymežit, co ještě je filosofií, a co už je pouhou literaturou v širokém slova smyslu. Takové vymezení je vždy jak nebezpečné, tak současně nutné. Jestliže se chci zabývat filosofií, pak téměř vždy sahám po nějakém textu, který za filosofii považuji. Říkám tím tedy implicitně: „Toto (tento text) je filosofií.“ A pokud jsem ve své diplomové práci rozebíral Heideggerovo pozdní dílo, říkám tím, že tyto texty jsou filosofické. Je tedy otázka filosofičnosti díla ryze subjektivní volbou a interpretací. Takový názor je jistě možný, přesto bych chtěl své rozhodnutí legitimizovat podle nějakého „objektivnějšího“ měřítka.

Ale jak toto měřítko zvolit? Domnívám se, že vhodnou volbou je příbuznost otázek a problémů, jimiž se daný autor ve své práci zabývá, dále pak způsobem podávání těchto otázek a hledání možností jejich zodpovězení. Dále to může být citace či odvolávání se na myslitele, jejichž knihy jsou obecně zahrnovány do „kánonu“ filosofie, stejně jako zpětná recepce autory, kteří utváří filosofii v následujících časech ještě za myslitelova života nebo i po jeho smrti. *Filosofická tvorba*, ostatně jako každá jiná tvorba, pak *není nic jiného než pokračování v tvorbě díla předchozích časů či generací*. Je to podíl na příběhu, který se píše přes 2500 let.

Domnívám se, že se mi podařilo, na základě poukázání na místo řeči v myšlení Martina Heideggera, prokázat, že jeho myšlenky jak z *Bytí a čas*, jehož filosofickou relevancí málokdo zpochybňuje, tak i z pozdních děl do filosofie skutečně patří minimálně tématicky. Vždyť otázka řeči a jazyka, existence člověka, struktura subjektu, vztah člověk-řeč-svět, povaha a vliv kultury a techniky na člověka, ale i vztahu svět-člověk-bůh to všechno jsou motivy, které stojí v centru filosofického myšlení od jeho počátků.

Heidegger se rovněž ve svých pozdních přednáškách rád odvolával na „kanonické“ filosofy, jimiž jsou předsokratkové (Parmenidés, Herakleitos atd.), Platón, Aristotelés, Hegel, Nietzsche aj., byť jejich interpretace už nehraje tak zásadní roli v jeho myšlení, přesto jim (hlavně předsokratíkům) věnoval velkou část svého myšlení.

Stejně tak recepce Heideggera jako filosofa je dost bohatá, aby potvrdila jeho relevanci pro tento „obor“ – jeho působnost prochází celým spektrem filosofického myšlení 20. století. Od marxisticky orientovaných myslitelů (G. Lukács, E. Bloch), přes frankfurtskou školu (H. Marcuse, J. Habermas), existencialismus (J.-P. Sarte, A. Camus), filosofii techniky (W. Schirmarcher, H. L. Dreyfus), ekologické myšlení (H.-M. Schönherr) až po postmodernu (Foucault, Derrida, Sloterdijk) a mnohých dalších.

Jediné „místo“, kde zpochybňování jeho filosofie probíhá, je tak způsob podání a argumentování. Zde je skutečně největší slabina<sup>158</sup>. Heidegger ve svém myslivém rozhovoru s básněním, se natolik přiblížil básnění, že v jeho přednáškách lze, jak se domnívám, vysledovat rytmus, refrén, postupné rozvíjení a zanikání motivů v jiné „nastupující melodii“ atd., že bývá proces jeho přednášení nazýván jako básnívé myšlení či myslivé básnění. Je tak od dob počátků až po současnost analytické filosofie a filosofie jazyka odsouván z hlavního proudu tohoto myšlení, a je posuzován spíše jako (a někdy jako dvoj- i víceznačná, nečitelná, popř. kýčovitá nebo vyloženě špatná) literatura. Přestože lze s těmito námitkami v mnohém souhlasit, neboť Heidegger se skutečně občas nevyhne mnohoznačnosti nebo kýčovitě znějící formulaci, nelze jej, podle mého názoru, z tohoto důvodu odsunout z pole, které si filosofie tradičně přisvojuje.

---

<sup>158</sup> Kromě toho, že sám Heidegger vyhláší konec filosofie! Viz přednáška Heidegger, M., *Konec filosofie a úkol myšlení*, OIKOYMENH, Praha 2006

## **VI. Závěr (...nikoli však konec)**

Poté, co jsme prošli cestou Heideggerova myšlení o řeči, přichází čas zakončit tuto práci. Je snad tímto zodpovězena otázka „Co je řeč?“? Nikoli. Takovou ambici ani nechtěla mít. Tázali jsme se po místě řeči v myšlení jednoho konkrétního filosofa, tj. Martina Heideggera.

Věřím, že něco se podařilo ukázat, mnohé naznačit nebo aspoň poodhalit. A současně doufám, že ty, které něco z mého zkoumání zaujalo, chápou tento text pouze jako pozvání ke studiu rozsáhlých myšlenek zmiňovaného filosofa, a obrátí se k textům samotným, aby si utvořili svůj vlastní úsudek, který případně porovnájí s mým. Ty, které tato práce nenalákala, pak snad našli alespoň nějakou inspiraci pro své uvažování nad řečí či jazykem, nebo lidskou existencí obecně. Nezbývá mi doufat, že obě skupiny čtenářů budou svými úvahami vedeny především k povaze řeči samé.

Nechtěl jsem zde předložit rozhodující tvrzení o povaze určitého myšlení, ale daleko spíše pozvání k cestě, která není snadná a mnohdy připomíná pouhé bloudění, a jejíž výchozí bod zůstává pro nás ztracen v mlze dávnověku, a proto se na začátku praví: úvod, nikoli však začátek...

Diplomová práce jako vyzvání k cestě, toto pojetí akademické studie, která by snad podle zažitého mínění měla být pouhým teoretickým zkoumáním z dějin filosofie, vysvětluje i to, co se říká v názvu této krátké a závěrečné kapitoly, který určuje její místo: ...závěr, nikoli však konec.

## VII. POUŽITÁ LITERATURA

### A. Monografie a sborníky

- Armstrong, A., H., *Filosofie pozdní antiky*, OIKOYMENH, Praha 2002, ISBN 80-7298-53-X.
- Bacon, F. *Nové organon*, Svoboda, Praha 1990, ISBN 80-205-0107-X.
- Berger, P., Luckman, T., *Sociální konstrukce reality*, CDK, Brno 1999, ISBN 80-85959-46-1.
- Carnap, R., *Problémy jazyka vědy*, Svoboda, Praha 1968.
- Dante, A. *De vulgari eloquetia – O rodném jazyce*, OIKOYMENH, Praha 2004, ISBN 80-7298-118-8.
- Derrida, J. *Síla zákona*, OIKOYMENH, Praha 2002, ISBN 80-7279-049-1.
- Ebeling, H. *Martin Heidegger – filosofie a ideologie*, Votobia, Olomouc 1997, ISBN 80-7198-304-7.
- Foucault, M., *Slová a věci*, Kalligram, Bratislava 2000, ISBN 80-7149-330-9.
- Gadamer, H.-G., *Člověk a řeč*, OIKOYMENH, Praha 1999, ISBN 80-86005-76-3.
- Graeser, A., *Řecká filosofie klasického období*, OIKOYMENH, Praha 2004. ISBN 80-7298-110-2
- Hagége, C., *Člověk a řeč*, Karolinum, Praha 1998, ISBN 80-7184-331-8.
- Heidegger, M. *Básnický bydlí člověk*, OIKOYMENH, Praha 1993, ISBN 80-85241-40-4.
- Heidegger, M. *Bytí a čas*, OIKOYMENH, Praha 2002, ISBN 80-7298-048-3.
- Heidegger, M. *Co je metafyzika*, OIKOYMENH, Praha 200 , ISBN 80-7298-167-6.
- Heidegger, M. *Dopis o humanismu*, Ježek, Rychnov nad kněžnou 2000, ISBN 80-85996-32-4.
- Heidegger, M. *Konec filosofie a úkol myšlení*, OIKOYMENH, Praha 2006, ISBN 80-7298-166-8.
- Heidegger, M. *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Tübingen 1971, ISBN 3-7885-0008-5.
- Heidegger, M., *Věda, technika a zamyšlení*, OIKOYMENH, Praha 2004, ISBN 80-7298-083-1.
- Hodge, J. *Heidegger and Ethics*, Routledge, London and New York 1995, ISBN 0-415-03288-1.
- Holzhey, H., Röd, W. *Filosofie 19. a 20. století II*, OIKOYMENH, Praha 2006, ISBN 80-7298-178-1.
- Chvatík, I., Kouba, P. (eds.) *Fenomén jako filosofický problém*, OIKOYMENH, Praha 2000, ISBN 80-7298-010-6.
- Kouba, P. *Nietzsche*, OIKOYMENH, Praha 2006, ISBN 80-7298-191-9.
- Lang, B. *Heideggerovo mlčení*, Prostor, Praha 1998, ISBN 80-85190-87-7.

- Nietzsche, F. *Radostná věda*, Aurora, Praha 2001, ISBN 80-7299-043-8.
- Nietzsche, F. *Ranní červánky*, Aurora, Praha 2004, ISBN 80-7299-077-2.
- Nitsche, M., Sousedík, P., Šimsa, M. (eds.) *Schizma filosofie 20. století*, Filosofia, Praha 2005, ISBN 80-7007-224-5.
- Peregrin, J., *Obrat k jazyku: druhé kolo*, Filosofia, Praha 1998, ISBN 80-7007-102-8.
- Ricoeur, P. *Úkol hermeneutiky*, Filosofia, Praha 2004, ISBN 80-7007-185-0.
- Safranski, R., *Martin Heidegger, between Good and Evil*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1998.
- Sartre, J.-P. *Bytí a nicota*, OIKOYMENH, Praha 2006, ISBN 80-7298-097-1.
- Sartre, J.-P. *Existencialismus je humanismus*, Vyšehrad, Praha 2004, ISBN 80-7021-661-1.
- Sloterdijk, P. *Critique of Cynical Reason*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987, ISBN 0-8166-1585.
- Sloterdijk, P. *Procitne Evropa?*, Votobia, Olomouc 1996, ISBN 80-7198-095-1.
- Šalda, F., X., *O poezii*, Československý spisovatel, Praha 1970.
- Trakl, G. *Šebastián ve snu* (překl. L. Kundera), Arca Jimfa, Třebíč 1995.
- Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, OIKOYMENH, Praha 1993, ISBN 80-85241-30-7.
- Kol. autorů, *Velký sociologický slovník*, Karolinum, Praha 1996.
- Kol. autorů, *Filosofický slovník*, Olomouc, Olomouc 1998, 80-7182-064-4

## B. Články

- Farber, M., *Heidegger on the Essence of Truth*, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 18, No. 4 (June 1958), s. 523-532.
- Heidegger, M., *Už jenom nějaký bůh nás může zachránit*, Filosofický časopis, roč. 43 (1995), č. 1, s. 3-35.
- Munson, T., S. *Heidegger's Recent Thought on Language*, Philosophy and Phenomenological Research, vol. 21, no. 3 (March, 1961), s. 361-372.
- Sloterdijk, P. *Pravidla pro lidskou zoo*, Aluze č. 3, Olomouc 2000.
- Vries, H. de, *Theotopographies – Nancy, Heidegger, Hölderlin*, MLN, vol. 109, No. 3, German Issue (April, 1994), ss. 455-477.