ISE, edice OIKOYMENH
Hennerova 223
150 00 Praha 5

Kniha vychází
za přispění
INTER – NATIONES
Bonn

OIKOYMENH a Archiv Jana Patočky, 1993
© Günther Neske, 1954, 1956, 1957, 1959
Translation © Ivan Chvatík, 1993
ISBN 80-85241-40-4

MARTIN HEIDEGGER

Básnicky bydlí člověk

PRAHA
1993

Vědecká knihovna
SEVEROČESKÁ VĚDECKÁ KNIHOVNA
ÚSTÍ NAD LABEM
sign.: N 104 281 c

Obsah

DAS DING (1950) 6
VĚC 7
NACHWORT *Ein Brief an einen jungen Studenten* 36
DOSLOV *Dopis mladému studentovi* 37
DIE SPRACHE (1950) 42
ŘEČ 43
„... DICHTERISCH WOHNET DER MENSCH... “ (1954) . 76
„... BÁSNICKY BYDLÍ ČLOVĚK...“ 77
WAS IST DAS – DIE PHILOSOPHIE? (1955) 104
CO JE TO FILOSOFIE? 105
HEBEL – DER HAUSFREUND (1957) 134
HEBEL – DOMÁCÍ PŘÍTEL 135
GRUNDSÄTZE DES DENKENS (1958) 162
PRINCIPY MYŠLENÍ 163
Ediční poznámky 185

163 Alle Entfernungen in der Zeit und im Raum schrumpfen ein. Wohin der Mensch vormals wochen- und monatelang unterwegs war, dahin gelangt er jetzt durch die Flugmaschine über Nacht. Wovon der Mensch früher erst nach Jahren oder überhaupt nie eine Kenntnis bekam, das erfährt er heute durch den Rundfunk stündlich im Nu. Das Keimen und Gedeihen der Gewächse, das die Jahreszeiten hindurch verborgen blieb, führt der Film jetzt öffentlich in einer Minute vor. Entfernte Stätten ältester Kulturen zeigt der Film, als stünden sie eben jetzt im heutigen Straßenverkehr. Der Film bezeugt überdies sein Gezeigtes noch dadurch, daß er zugleich den aufnehmenden Apparat und den ihn bedienenden Menschen bei solcher Arbeit vorführt. Den Gipfel der Beseitigung jeder Möglichkeit der Ferne erreicht die Fernsehapparatur, die bald das ganze Gestänge und Geschiebe des Verkehrs durchjagen und beherrschen wird.

Der Mensch legt die längsten Strecken in der kürzesten Zeit zurück. Er bringt die größten Entfernungen hinter sich und bringt so alles auf die kleinste Entfernung vor sich.

Allein das hastige Beseitigen aller Entfernungen bringt keine Nähe; denn Nähe besteht nicht im geringen Maß der Entfernung. Was streckenmäßig in der geringsten Entfernung zu uns steht, durch das Bild im Film, durch den Ton im Funk, kann uns fern bleiben. Was streckenmäßig unübersehbar weit entfernt ist, kann uns nahe sein. Kleine Entfernung ist nicht schon Nähe. Große Entfernung ist noch nicht Ferne.

Was ist die Nähe, wenn sie, trotz der Verringerung der längsten Strecken auf die kürzesten Abstände, ausbleibt? Was ist die Nähe, wenn
164 sie durch das rastlose Beseitigen der Entfernungen sogar abgewehrt wird? Was ist die Nähe, wenn mit ihrem Ausbleiben auch die Ferne wegbleibt?

Was geht da vor sich, wenn durch das Beseitigen der großen Entfernungen alles gleich fern und gleich nahe steht? Was ist dieses Gleichförmige, worin alles weder fern noch nahe, gleichsam ohne Abstand ist?

Alles wird in das gleichförmig Abstandlose zusammengeschwemmt. Wie? Ist das Zusammenrücken in das Abstandlose nicht noch unheimlicher als ein Auseinanderplatzen von allem? Der Mensch starrt auf das, was mit der Explosion der Atombombe kommen könnte. Der Mensch sieht nicht, was lang schon angekommen ist und zwar geschehen ist als das, was nur noch als seinen letzten Auswurf die Atombombe und deren Explosion aus sich hinauswirft, um von der einen Wasserstoffbombe zu

Vzdálenosti v čase a prostoru se neustále zmenšují. Kam se dříve 163
cestovalo týdny a měsíce, dostaneme se nyní letadlem přes noc. Co jsme se dříve dověděli až po letech, nebo vůbec ne, dovídáme se nyní v rozhlase hodinu od hodiny – ihned. Klíčení a zrání rostlin, jež zůstávalo po celá roční období skryto, můžeme nyní shlédnout ve filmu během jedné minuty. Odlehlá místa nejstarších kultur ukazuje film tak, jako by šlo o součásti dnešního pouličního ruchu. Přesvědčivost svých záběrů dotvrzuje film navíc ještě tím, že zároveň předvádí i snímající kameru a obsluhující personál. Odstranění jakékoli možnosti dálky vrcholí v televizi, která vbrzku skrz naskrz prostoupí a ovládne veškerou mašinérii komunikace.

Nejdelší vzdálenosti urazí člověk v nejkratším čase. Nechává nejdelší vzdálenosti za sebou, a staví tak všechno na nejmenší vzdálenost před sebe.

Toto kvapné odstraňování veškerých vzdáleností však nevytváří blízkost; neboť nepatrná míra vzdálenosti není ještě blízkostí. Co nám film a rozhlas svým obrazem přiblížily na dosah ruky, může nám přesto zůstat vzdálené. Co leží v nedohlednu, může nám být blízké. Malá vzdálenost není ještě blízkost. Velká vzdálenost není ještě dálka.

Co je to blízkost, jestliže přesto, že i nejdelší vzdálenosti byly zkráceny na minimum, neustále uniká? Co je to blízkost, když ji toto
neúnavné odstraňování vzdáleností dokonce zapuzuje? Co je to 164
blízkost, že když jí není, chybí i dálka?

Co se to děje, když právě proto, že se odstranily velké vzdálenosti, je všechno stejně daleko a stejně blízko? Co je to za jednotvárnost, v níž nic není ani daleko, ani blízko, ale jaksi bez odstupu?

Všechno se slévá v jednotvárný nedostatek jakéhokoli odstupu. Což není toto smršťování, jež neponechává žádný odstup, ještě děsivější, než kdyby se vše nadobro rozletělo? Hledíme strnule vstříc tomu, co by mohlo přijít s výbuchem atomové bomby, a nevidíme to, co už je dávno zde a co se událo právě jako dějství, jež vrhá atomovou bombu už jen jako svůj poslední výplod, nemluvě o bombě vodíkové, jejíž jediné zažehnutí, domyšleno do všech důsledků,

schweigen, deren Initialzündung, in der weitesten Möglichkeit gedacht, genügen könnte, um alles Leben auf der Erde auszulöschen. Worauf wartet diese ratlose Angst noch, wenn das Entsetzliche schon geschehen ist?

Das Entsetzende ist jenes, das alles, was ist, aus seinem vormaligen Wesen heraussetzt. Was ist dieses Entsetzende? Es zeigt und verbirgt sich in der Weise, *wie* alles anwest, daß nämlich trotz allem Überwinden der Entfernungen die Nähe dessen was ist, ausbleibt.

Wie steht es mit der Nähe? Wie können wir ihr Wesen erfahren? Nähe läßt sich, so scheint es, nicht unmittelbar vorfinden. Dies gelingt eher so, daß wir dem nachgehen, was in der Nähe ist. In der Nähe ist uns solches, was wir Dinge zu nennen pflegen. Doch was ist ein Ding? Der Mensch hat bisher das Ding als Ding so wenig bedacht wie die Nähe. Ein Ding ist der Krug. Was ist der Krug? Wir sagen: ein Gefäß; solches, was anderes in sich faßt. Das Fassende am Krug sind Boden und Wand. Dieses Fassende ist selbst wieder faßbar am Henkel. Als Gefäß ist der
165 Krug etwas, das in sich steht. Das Insichstehen kennzeichnet den Krug als etwas Selbständiges. Als der Selbststand eines Selbständigen unterscheidet sich der Krug von einem Gegenstand. Ein Selbständiges kann Gegestand werden, wenn wir es vor uns stellen, sei es im unmittelbaren Wahrnehmen, sei es in der erinnernden Vergegenwärtigung. Das Dinghafte des Dinges beruht jedoch weder darin, daß es vorgestellter Gegenstand ist, noch läßt es sich überhaupt von der Gegenständlichkeit des Gegenstandes aus bestimmen.

Der Krug bleibt Gefäß, ob wir ihn vorstellen oder nicht. Als Gefäß steht der Krug in sich. Doch was heißt es, das Fassende stehe in sich? Bestimmt das Insichstehen des Gefäßes den Krug schon als ein Ding? Der Krug steht als Gefäß doch nur, insofern er zu einem Stehen gebracht wurde. Dies geschah indessen, und es geschieht durch ein Stellen, nämlich durch das Herstellen. Der Töpfer verfertigt den irdenen Krug aus der eigens dafür ausgewählten und zubereiteten Erde. Aus ihr besteht der Krug. Durch das, woraus er besteht, kann er auch auf der Erde stehen, sei es unmittelbar, sei es mittelbar durch Tisch und Bank. Was durch solches Herstellen besteht, ist das Insichstehende. Nehmen wir den Krug als hergestelltes Gefäß, dann fassen wir ihn doch, so scheint es, als ein Ding und keinesfalls als bloßen Gegenstand.

Oder nehmen wir auch jetzt den Krug immer noch als einen Gegenstand? Allerdings. Zwar gilt er nicht mehr nur als Gegenstand des bloßen

by stačilo docela vyhladit všechen život na zemi. Na co ještě čeká tato bezbranná úzkost, když toto otřesné je již skutkem?

Otřesné je takové dění, které otřásá vším, co jest, a vyvrací je z kořene jeho dosavadního bytování. Co je toto otřesné otřásající? Ukazuje se a skrývá ve způsobu, *jakým* tu všechno jest, že totiž navzdory všemu překonávání vzdáleností stále chybí blízkost toho, co jest.

Jak je tomu s blízkostí? Jak se můžeme dostat k jejímu bytostnému jádru? Zdá se, že blízkost nelze nalézt bezprostředně. Spíše se nám to podaří, když budeme sledovat něco, co jest v blízkosti. V naší blízkosti je to, co jsme zvyklí nazývat věcmi. Co však je věc? Na věc jakožto věc myslel dosud člověk právě tak málo jako na blízkost. Věc je třeba džbán. Co je džbán? Říkáme: nádoba, nádrž, totiž něco takového, co v sobě může něco jiného podržet. To, čím džbán v sobě něco drží, jsou stěny a dno. Toto podržující je samo opět možno držet: proto má džbán ucho. Jakožto nádoba je džbán něco, co stojí samo v sobě. To, že stojí sám v sobě, charakterizuje džbán jako něco 165
samostatného. Jakožto něco *samo*statného, co stojí *samo*, liší se džbán od *před*mětu, který stojí *před námi*. Něco samostatného se může stát předmětem, když si to před-stavíme, ať už tak, že to bezprostředně vnímáme, či tak, že si to zpřítomňujeme ve vzpomínce. Co však dělá věc věcí, nespočívá v tom, že je to představený předmět, a vycházíme-li od předmětnosti předmětu, pak to vůbec ani nelze určit.

Džbán zůstává nádobou, ať si jej představujeme, nebo ne. Jakožto nádoba stojí džbán v sobě. Co to však znamená, že toto podržující stojí samo v sobě? Že nádoba stojí sama v sobě: určuje to již džbán jakožto věc? Džbán přece stojí jako nádoba jen potud, pokud byl do tohoto stavu uveden. To se však stalo: džbán byl jistým způsobem postaven, totiž zhotoven. Hrnčíř zhotovuje hliněný džbán z hlíny, ze země zvlášť k tomu účelu vybrané a upravené. Z té džbán sestává. Skrze to, z čeho sestává, může také na zemi stát, ať už bezprostředně, či prostřednictvím stolu nebo lavice. Co je postaveno při takovém zhotovování, je něco, co stojí samo v sobě. Vezmeme-li džbán jako zhotovenou nádobu, pak jej přece, zdá se, držíme jako věc, a nikterak jako pouhý předmět.

Nebo bereme i nyní džbán stále ještě jako předmět? Ovšemže. Není už pro nás sice jen předmětem pouhého představování, zato je

Vorstellens, dafür ist er aber Gegenstand, den ein Herstellen zu uns her, uns gegenüber und entgegen stellt. Das Insichstehen scheint den Krug als Ding zu kennzeichnen. In Wahrheit denken wir jedoch das Insichstehen vom Herstellen aus. Das Insichstehen ist das, worauf das Herstellen es absieht. Aber das Insichstehen wird auch so immer noch von der Gegenständlichkeit her gedacht, wenngleich das Gegenstehen des Hergestellten nicht mehr im bloßen Vorstellen gründet. Doch von der Gegenständlichkeit des Gegenstandes und des Selbststandes führt kein Weg zum Dinghaften des Dinges.

166 Was ist das Dingliche am Ding? Was ist das Ding an sich? Wir gelangen erst dann zum Ding an sich, wenn unser Denken zuvor erst einmal das Ding als Ding erlangt hat.

Der Krug ist ein Ding als Gefäß. Zwar bedarf dieses Fassende einer Herstellung. Aber die Hergestelltheit durch den Töpfer macht keineswegs dasjenige aus, was dem Krug eignet, insofern er als Krug ist. Der Krug ist nicht Gefäß, weil er hergestellt wurde, sondern der Krug mußte hergestellt werden, weil er dieses Gefäß ist.

Die Herstellung läßt freilich den Krug in sein Eigenes eingehen. Allein dieses Eigene des Krugwesens wird niemals durch die Herstellung verfertigt. Losgelöst aus der Verfertigung, hat der für sich stehende Krug sich darein versammelt zu fassen. Beim Vorgang des Herstellens muß der Krug allerdings zuvor sein Aussehen für den Hersteller zeigen. Aber dieses Sichzeigende, das Aussehen (das εἶδος, die ἰδέα), kennzeichnet den Krug lediglich nach der Hinsicht, in der das Gefäß als Herzustellendes dem Hersteller entgegensteht.

Was jedoch das so aussehende Gefäß als dieser Krug, was und wie der Krug als dieses Krug-Ding *ist*, läßt sich durch die Hinsicht auf das Aussehen, die ἰδέα, niemals erfahren, geschweige denn sachgemäß denken. Darum hat Platon, der die Anwesenheit des Anwesenden vom Aussehen her vorstellt, das Wesen des Dinges so wenig gedacht wie Aristoteles und alle nachkommenden Denker. Platon hat vielmehr, und zwar maßgebend für die Folgezeit, alles Anwesende als Gegenstand des Herstellens erfahren. Wir sagen statt Gegenstand genauer: Herstand. Im vollen Wesen des Her-Standes waltet ein zwiefaches Her-Stehen; einmal das Her-Stehen im Sinne des Herstammens aus..., sei dies ein Sichhervorbringen oder ein Hergestelltwerden; zum andern das Her-

však předmětem, který nám zhotovování předkládá tak, že je tu pro nás, že nám jej staví naproti a klade jej vůči nám do jistého protikladu. Zdá se, že džbán je charakterizován jako věc tím, že stojí sám v sobě. Popravdě však to, že stojí sám v sobě, myslíme z hlediska zhotovování. Aby stál sám v sobě: o to jde při zhotovování. I tímto způsobem je však to, že stojí sám v sobě, stále ještě myšleno z hlediska předmětnosti, i když to, jak před námi zhotovená věc stojí, netkví už jen v pouhém představování. Leč od předmětnosti předmětu a od předmětně myšlené samostatnosti nevede cesta k věcnosti věci.

Co je na věci to věcné? Co je věc o sobě? K věci o sobě se 166
dostaneme teprve tenkrát, až naše myšlení jednou dosáhne věci jakožto věci.

Džbán je věcí jakožto nádoba. Něco takového jako nádoba musí být sice zhotoveno; ale to, že je džbán hrnčířem zhotoven, není to, co je džbánu vlastní, pokud jest jakožto džbán. Džbán není nádobou proto, že byl zhotoven, nýbrž protože je takovouto nádobou, musel být zhotoven.

Zhotovování nechává sice vstoupit džbán do toho, co je mu vlastní; avšak vlastní džbánovitost džbánu není v žádném případě produktem zhotovování. Vyvázán ze zhotovování je pro sebe stojící džbán soustředěn do toho jediného: něco v sobě držet. Při procesu zhotovování musí džbán ovšem napřed ukázat svému zhotoviteli svou podobu. Avšak to, co se takto ukazuje, podoba (εἶδος, ἰδέα), charakterizuje džbán pouze v tom ohledu, v němž nádoba stojí vůči svému zhotoviteli jako to, co má být zhotoveno.

Co však nádoba takové podoby jako tento džbán *jest*, co *jest* a jak *jest* džbán jako tato džbánovitá věc, nelze tím, že se zaměříme na podobu, ἰδέα, nikdy zakusit, natožpak přiměřeně myslet. Proto ani Platón, který při představování bytostné přítomnosti toho, co je zde, vycházel z jeho podoby, ani Aristotelés a všichni další myslitelé, kteří přišli po něm, nemysleli bytnost věci. Platón spíše zakusil, a to směrodatně pro celou následující dobu, vše, co jest v bytostném smyslu přítomné, jako předmět zhotovování. Místo předmět, to, co stojí před námi, řekněme přesněji: výplod, výtvor. V plném bytostném určení tohoto vý-... je obsaženo dvojí: jednak vzcházení ve smyslu pocházení, původu z..., ať už to vyrůstá samo ze sebe, či je

Stehen im Sinne des Hereinstehens des Hervorgebrachten in die Unverborgenheit des schon Anwesenden.

167 Alles Vorstellen des Anwesenden im Sinne des Herständigen und des Gegenständigen gelangt jedoch nie zum Ding als Ding. Das Dinghafte des Kruges beruht darin, daß er als Gefäß ist. Wir gewahren das Fassende des Gefäßes, wenn wir den Krug füllen. Boden und Wandung des Kruges übernehmen offenbar das Fassen. Doch gemach! Gießen wir, wenn wir den Krug mit Wein füllen, den Wein in die Wandung und in den Boden? Wir gießen den Wein höchstens zwischen die Wandung auf den Boden. Wandung und Boden sind wohl das Undurchlässige am Gefäß. Allein das Undurchlässige ist noch nicht das Fassende. Wenn wir den Krug vollgießen, fließt der Guß beim Füllen in den leeren Krug. Die Leere ist das Fassende des Gefäßes. Die Leere, dieses Nichts am Krug, ist das, was der Krug als das fassende Gefäß ist.

Allein der Krug besteht doch aus Wand und Boden. Durch das, woraus der Krug besteht, steht er. Was wäre ein Krug, der nicht stünde? Zum mindesten ein mißratener Krug; also immer noch Krug, nämlich ein solcher, der zwar faßte, jedoch als ständig umfallender das Gefaßte auslaufen ließe. Doch auslaufen kann nur ein Gefäß.

Wand und Boden, woraus der Krug besteht und wodurch er steht, sind nicht das eigentlich Fassende. Wenn dies aber in der Leere des Kruges beruht, dann verfertigt der Töpfer, der auf der Drehscheibe Wand und Boden bildet, nicht eigentlich den Krug. Er gestaltet nur den Ton. Nein – er gestaltet die Leere. Für sie, in sie und aus ihr bildet er den Ton ins Gebild. Der Töpfer faßt zuerst und stets das Unfaßliche der Leere und stellt sie als das Fassende in die Gestalt des Gefäßes her. Die Leere des Kruges bestimmt jeden Griff des Herstellens. Das Dinghafte des Gefäßes beruht keineswegs im Stoff, daraus es besteht, sondern in der Leere, die faßt.

Allein, ist der Krug wirklich leer?

Die physikalische Wissenschaft versichert uns, der Krug sei mit Luft
168 angefüllt und mit alldem, was das Gemisch der Luft ausmacht. Wir ließen uns durch eine halbpoetische Betrachtungsweise täuschen, als wir uns auf die Leere des Kruges beriefen, um das Fassende an ihm zu bestimmen.

Sobald wir uns jedoch herbeilassen, den wirklichen Krug wissenschaftlich auf seine Wirklichkeit hin zu untersuchen, zeigt sich ein anderer Sachverhalt. Wenn wir den Wein in den Krug gießen, wird lediglich die Luft, die den Krug schon füllt, verdrängt und durch eine

zhotovováno, jednak vzcházení ve smyslu vyvstávání vzešlého do neskrytosti toho, co již je v bytostném smyslu přítomné.

Ať si však budeme to, co je bytostně přítomné, představovat ve smyslu výplodu a předmětu jakkoli, nedospějeme nikdy k věci jako 167
věci. Věcnost džbánu spočívá v tom, že džbán jest jakožto nádoba. To, čím nádoba pojímá, postihneme tehdy, když džbán naplníme. Je zřejmé, že pojímání se ujímají stěny a dno. Ale ne tak zhurta! Když naplňujeme džbán vínem, lijeme snad víno do stěn a do dna? Nanejvýš mezi stěny na dno. Dno a stěny jsou ovšem tím, co je na nádobě nepropustné. Avšak co je nepropustné, není ještě pojímající. Když džbán naplňujeme, plyne nalévaná tekutina do prázdného džbánu. Prázdno je to, čím nádoba pojímá. Džbán jakožto nádoba je toto prázdno, toto pojímající nic.

Avšak džbán přece jen sestává ze stěn a dna. Z čeho džbán sestává, skrze to také stojí. Co by to bylo za džbán, který by nestál? Přinejmenším džbán nepovedený; tedy stále ještě džbán, a to takový, který by sice pojímal, ale poněvadž by se stále kácel, nechával by svůj obsah zase vytékat. Leč vytékat může něco jen z nádoby. Dno a stěny, z nichž džbán sestává, a skrze které stojí, nejsou tedy vlastně tím, co pojímá. Spočívá-li však pojímání v prázdnotě džbánu, pak hrnčíř, jenž na hrnčířském kruhu vytáčí stěny a dno, nezhotovuje vlastně džbán. Utváří hrnčířskou hlínu. Nikoli – utváří prázdno. Kvůli němu, do něho a z něho ztvárňuje hlínu v útvar. Hrnčíř začíná a stále pokračuje tak, že pojímá nepojmutelnost prázdna a staví je jako pojímající do tvaru nádoby. Prázdno džbánu určuje každý hrnčířův hmat. Věcnost nádoby nikterak nespočívá v látce, z níž nádoba sestává, nýbrž v onom pojímajícím prázdnu.

Je však džbán skutečně prázdný?

Fyzika nás ujišťuje, že džbán je naplněn vzduchem a vším tím, co
tvoří vzdušnou směs. Když jsme se odvolávali na prázdno džbánu, 168
abychom určili to, čím džbán pojímá, nechali jsme se svést takovým napůl básnickým způsobem nazírání.

Jakmile se však pustíme do vědeckého zkoumání skutečnosti 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. Napl-

Flüssigkeit ersetzt. Den Krug füllen, heißt, wissenschaftlich gesehen, eine Füllung gegen eine andere auswechseln.

Diese Angaben der Physik sind richtig. Die Wissenschaft stellt durch sie etwas Wirkliches vor, wonach sie sich objektiv richtet. Aber – ist dieses Wirkliche der Krug? Nein. Die Wissenschaft trifft immer nur auf das, was *ihre* Art des Vorstellens im Vorhinein als den für sie möglichen Gegenstand zugelassen hat.

Man sagt, das Wissen der Wissenschaft sei zwingend. Gewiß. Doch worin besteht ihr Zwingendes? Für unseren Fall in dem Zwang, den mit Wein gefüllten Krug preiszugeben und an seine Stelle einen Hohlraum zu setzen, in dem sich Flüssigkeit ausbreitet. Die Wissenschaft macht das Krug-Ding zu etwas Nichtigem, insofern sie Dinge als das maßgebende Wirkliche nicht zuläßt.

Das in seinem Bezirk, dem der Gegenstände, zwingende Wissen der Wissenschaft hat die Dinge als Dinge schon vernichtet, längst bevor die Atombombe explodierte. Deren Explosion ist nur die gröbste aller groben Bestätigungen der langher schon geschehenen Vernichtung des Dinges: dessen, daß als Ding nichtig bleibt. Die Dingheit des Dinges bleibt verborgen, vergessen. Das Wesen des Dinges kommt nie zum Vorschein, d. h. zur Sprache. Dies meint die Rede von der Vernichtung des Dinges als Ding. Die Vernichtung ist deshalb so unheimlich, weil sie eine zwiefache Verblendung vor sich her trägt: einmal die Meinung, daß die
169 Wissenschaft allem übrigen Erfahren voraus das Wirkliche in seiner Wirklichkeit treffe, zum andern den Anschein, als ob, unbeschadet der wissenschaftlichen Erforschung des Wirklichen, die Dinge gleichwohl Dinge sein könnten, was voraussetzte, daß sie überhaupt je schon wesende Dinge waren. Hätten aber die Dinge sich je schon *als* Dinge in ihrer Dingheit gezeigt, dann wäre die Dingheit des Dinges offenbar geworden. *Sie* hätte das Denken in den Anspruch genommen. In Wahrheit bleibt jedoch das Ding als Ding verwehrt, nichtig und in solchem Sinne vernichtet. Dies geschah und geschieht so wesentlich, daß die Dinge nicht nur nicht mehr als Dinge zugelassen sind, sondern daß die Dinge überhaupt noch nie als Dinge dem Denken zu erscheinen vermochten.

Worauf beruht das Nichterscheinen des Dinges als Ding? Hat lediglich der Mensch es versäumt, das Ding als Ding vorzustellen? Der Mensch kann nur das versäumen, was ihm bereits zugewiesen ist. Vorstellen kann der Mensch, gleichviel in welcher Weise, nur solches, was erst zuvor von sich her sich gelichtet und in seinem dabei mitgebrachten Licht sich ihm gezeigt hat.

Was ist nun aber das Ding als Ding, daß sein Wesen noch nie zu erscheinen vermochte?

ňovat džbán znamená z vědeckého hlediska vyměňovat jednu náplň za jinou.

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.

Říká se, že vědecké poznání má nutkavou přesvědčivost. Zajisté! K čemu nás však nutí? V našem případě k tomu, abychom se vzdali džbánu naplněného vínem a na jeho místo dosadili dutý prostor, který zaujímá kapalina. Věda uvádí džbán jakožto věc vniveč, protože věci, jako to, co je směrodatně skutečné, nepřipouští.

Toto vědění vědy, jež je ve svém oboru, totiž v oboru předmětů, tak nutkavé, zničilo věci jako věci už dávno předtím, než vybuchla atomová bomba. Její výbuch je jenom nejmasívnějším ze všech ostatních masívních potvrzení již dávno se odehravšího zničení věci: je potvrzením toho, že věc jako věc zůstává nicotnou. Věcnost věci zůstává skryta, zapomenuta. Bytnost věci nevychází nikdy najevo, tzn. nedostává se k řeči. To mám na mysli, když říkám, že věc jakožto věc je zničena. Toto zničení je proto tak děsivé, protože s sebou nese dvojí zaslepenost: jednak mínění, že věda přednostně, před vším ostatním zakoušením, postihuje skutečné v jeho skutečnosti, jednak zdání, jako by nehledě na vědecké prozkoumávání skutečného mohly být věci přesto věcmi, což by předpokládalo, že již vůbec kdy bytostně věcmi byly. Kdyby se však už věci *jako* věci ve své věcnosti někdy ukázaly, byla by se věcnost věci stala zřejmou. Ta už by *sama* prosadila svůj nárok být myšlena. Popravdě však nám věc jako věc zůstává odepřena, je nicotná, a v tomto smyslu zničená. To se stalo a děje se tak bytostně, že věci nejenže již nejsou jako věci připuštěny, nýbrž ještě se vůbec nikdy jako věci nemohly myšlení zjevit. 169

V čem to je, že se věc neukázala jako věc? Že by si člověk věc jako věc jenom zanedbal představit? Zanedbat může člověk jenom to, co je mu již přikázáno. Představit si člověk může, ať už jakkoli, jenom to, co již napřed samo sebe prosvětlilo, a v tomto světle, které si s sebou přineslo, se mu ukázalo.

Co však je tedy věc jako věc, že se její bytostné jádro ještě nikdy nemohlo zjevit?

Kam das Ding noch nie genug in die Nähe, so daß der Mensch noch nicht hinreichend auf das Ding als Ding achten lernte? Was ist Nähe? Dies frugen wir schon. Wir befrugen, um es zu erfahren, den Krug in der Nähe.

Worin beruht das Krughafte des Kruges? Wir haben es plötzlich aus dem Blick verloren und zwar in dem Augenblick, da sich der Anschein vordrängte, die Wissenschaft könne uns über die Wirklichkeit des wirklichen Kruges einen Aufschluß geben. Wir stellten das Wirkende des Gefäßes, sein Fassendes, die Leere, als einen mit Luft gefüllten Hohlraum vor. Das ist die Leere wirklich, physikalisch gedacht: aber es ist nicht die Leere des Kruges. Wir ließen die Leere des Kruges nicht *seine* Leere sein. Wir achteten dessen nicht, was am
170 Gefäß das Fassende ist. Wir bedachten nicht, wie das Fassen selber west. Darum mußte uns auch das entgehen, was der Krug faßt. Der Wein wurde für das wissenschaftliche Vorstellen zur bloßen Flüssigkeit, diese zu einem allgemeinen, überall möglichen Aggregatzustand der Stoffe. Wir unterließen es, dem nachzudenken, was der Krug faßt und wie er faßt.

Wie faßt die Leere des Kruges? Sie faßt, indem sie, was eingegossen wird, nimmt. Sie faßt, indem sie das Aufgenommene behält. Die Leere faßt in zwiefacher Weise: nehmend und behaltend. Das Wort „fassen" ist darum zweideutig. Das Nehmen von Einguß und das Einbehalten des Gusses gehören jedoch zusammen. Ihre Einheit aber wird vom Ausgießen her bestimmt, worauf der Krug als Krug abgestimmt ist. Das zwiefache Fassen der Leere beruht im Ausgießen. Als dieses ist das Fassen eigentlich, wie es ist. Ausgießen aus dem Krug ist schenken. Im Schenken des Gusses west das Fassen des Gefäßes. Das Fassen bedarf der Leere als des Fassenden. Das Wesen der fassenden Leere ist in das Schenken versammelt. Schenken aber ist reicher als das bloße Ausschenken. Das Schenken, worin der Krug Krug ist, versammelt sich in das zwiefache Fassen und zwar in das Ausgießen. Wir nennen die Versammlung der Berge das Gebirge. Wir nennen die Versammlung des zwiefachen Fassens in das Ausgießen, die als Zusammen erst das volle Wesen des Schenkens ausmacht: das Geschenk. Das Krughafte des Kruges west im Geschenk des Gusses. Auch der leere Krug behält sein Wesen aus dem Geschenk, wenngleich der leere Krug ein Ausschenken

Je tomu tak, že se věc ještě nikdy dost nepřiblížila, takže se člověk ještě nenaučil dostatečně dbát věci jako věci? Co je blízkost? To už jsme se ptali. Abychom se to dověděli, vyptávali jsme se toho, co je v blízkosti, totiž džbánu.

Co dělá džbán džbánem? Ztratili jsme to náhle ze zřetele, a to v tom okamžiku, kdy se nám vnutilo zdání, že věda může říci poslední slovo o skutečnosti skutečného džbánu. Účinnou složku nádoby, to, čím pojímá, její prázdno, jsme si představili jako dutý prostor vyplněný vzduchem. Tím skutečně prázdno, fyzikálně myšlené, je: ale není to prázdno džbánu. Nenechali jsme prázdno džbánu být *jeho* prázdnem. Nedbali jsme toho, co je na nádobě tím pojímajícím. Nezamyslili jsme se nad tím, jak toto pojímající samo bytostně 170
jest. Proto nám také muselo ujít, co džbán pojímá. Víno se stalo pro vědeckou představu pouhou kapalinou, a ta obecným látkovým skupenstvím, které je možné všude. Naší úvaze uniklo, co džbán pojímá a jak to činí.

Jak prázdno džbánu pojímá? Pojímá tak, že přijímá, co se do něj nalévá. Pojímá tak, že podržuje, co přijalo. Prázdno pojímá dvojím způsobem: přijímajíc a podržujíc. Slovo „pojímat" je tudíž dvojznačné. Přijímání nalévaného a podržování nalitého patří vždy dohromady. Jejich jednota je určena vyléváním, k němuž je džbán jako džbán předurčen. Dvojí způsob, jakým prázdno pojímá, je založen ve vylévání. Teprve jako vylévání je pojímání tím, čím jest. Vylévání ze džbánu je nalévání hostům. Pojímání nádoby bytuje v hostinném nalévání. Pojímání potřebuje prázdno jako to, co je schopno pojímat. Bytování pojímajícího prázdna je soustředěno do hostinného nalévání. Nalít hostům znamená však víc než něco pouze načepovat. Hostinné nalévání, v němž je džbán džbánem, se soustřeďuje do dvojitého pojímání, totiž do vylévání. Soustředění hor nazýváme pohoří. Soustředění dvojitého pojímání do vylévání, jež jakožto souhrn tvoří teprve plnou bytnost hostinného nalévání, nazýváme: pohoštění, dar.* To, co dělá džbán džbánem, bytuje v nalévaném jakožto daru pohoštění. I prázdný džbán si podržuje svou bytnost z daru nalévání, přestože z prázdného džbánu nelze nalévat. I to však

* Stejně jako ve slově „Gebirge" (pohoří) tak i ve slově „Geschenk" (dar) znamená předpona „Ge-" ono soustředění, shromáždění, souhrn. (Pozn. překl.)

nicht zuläßt. Aber dieses Nichtzulassen eignet dem Krug und nur dem Krug. Eine Sense dagegen oder ein Hammer sind unvermögend zu einem Nichtzulassen dieses Schenkens.

Das Geschenk des Gusses kann ein Trunk sein. Er gibt Wasser, er gibt Wein zu trinken.

Im Wasser des Geschenkes weilt die Quelle. In der Quelle weilt das
171 Gestein, in ihm der dunkle Schlummer der Erde, die Regen und Tau des Himmels empfängt. Im Wasser der Quelle weilt die Hochzeit von Himmel und Erde. Sie weilt im Wein, den die Frucht des Rebstocks gibt, in der das Nährende der Erde und die Sonne des Himmels einander zugetraut sind. Im Geschenk von Wasser, im Geschenk von Wein weilen jeweils Himmel und Erde. Das Geschenk des Gusses aber ist das Krughafte des Kruges. Im Wesen des Kruges weilen Erde und Himmel.

Das Geschenk des Gusses ist der Trunk für die Sterblichen. Er labt ihren Durst. Er erquickt ihre Muße. Er erheitert ihre Geselligkeit. Aber das Geschenk des Kruges wird bisweilen auch zur Weihe geschenkt. Ist der Guß zur Weihe, dann stillt er nicht einen Durst. Er stillt die Feier des Festes ins Hohe. Jetzt wird das Geschenk des Gusses weder in einer Schenke geschenkt, noch ist das Geschenk ein Trunk für die Sterblichen. Der Guß ist der den unsterblichen Göttern gespendete Trank. Das Geschenk des Gusses als Trank ist das eigentliche Geschenk. Im Schenken des geweihten Trankes west der gießende Krug als das schenkende Geschenk. Der geweihte Trank ist das, was das Wort „Guß" eigentlich nennt: Spende und Opfer. „Guß", „gießen" lautet girechisch: χέειν, indogermanisch: ghu. Das bedeutet: opfern. Gießen ist, wo es wesentlich vollbracht, zureichend gedacht und echt gesagt wird: spenden, opfern und deshalb schenken. Darum allein kann das Gießen, sobald sein Wesen verkümmert, zum bloßen Ein- und Ausschenken werden, bis es schließlich im gewöhnlichen Ausschank verwest. Gießen ist nicht das bloße Ein- und Ausschütten.

Im Geschenk des Gusses, der ein Trunk ist, weilen nach ihrer Weise die Sterblichen. Im Geschenk des Gusses, der ein Trank ist, weilen nach ihrer Weise die Göttlichen, die das Geschenk des Schenkens als das Geschenk der Spende zurückempfangen. Im Geschenk des Gusses weilen je verschieden die Sterblichen und die Göttlichen. Im Geschenk des Gusses weilen Erde und Himmel. Im Geschenk des Gusses weilen
172 *zumal* Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen. Diese Vier gehören, von sich her einig, zusammen. Sie sind, allem Anwesenden zuvorkommend, in ein einziges Geviert eingefaltet.

Im Geschenk des Gusses weilt die Einfalt der Vier.

Das Geschenk des Gusses ist Geschenk, insofern es Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen verweilt. Doch Verweilen ist jetzt nicht mehr das bloße Beharren eines Vorhandenen. Verweilen ereignet. Es bringt die Vier in das Lichte ihres Eigenen. Aus dessen

je vlastní jen a jen džbánu. Naproti tomu u kosy nebo kladiva nepřipadá nějaká neschopnost nalévat vůbec v úvahu.

Dar nalévaného může být nápojem. Dává nám pít vodu, dává nám pít víno.

V daru nalévané vody dlí pramen. Dlí tu skála, z níž pramen prýští,
a v ní dlí temná dřímota země, jež přijímá déšť a rosu nebes. Ve vodě 171
pramene dlí svatba nebe a země. Dlí i ve víně, skýtaném révovými plody, v nichž se důvěrně snoubí výživa země se sluncem nebes. V daru vody, v daru vína dlí nebesa a země. Dar nalévaného je však to, co dělá džbán džbánem. V bytnosti džbánu dlí nebesa a země.

Dar nalévaného je nápojem smrtelných. Tiší jejich žízeň. Zpříjemňuje jejich volné chvíle. Rozveseluje jejich družnost. Dar džbánu je však také čas od času věnován posvátné úlitbě. Úlitba netiší žízeň. Ztišuje sváteční veselí a povznáší oslavu k výsostem. Dar úlitby se nenalévá ve výčepu, ani není nápojem smrtelných. Úlitba je nápoj obětovaný bohům. Dar nalévaného jakožto úlitba je hostinný dar ve vlastním smyslu. V nalévání zasvěceném úlitbě bytuje nalévající džbán jakožto hostinný dar. Posvátná úlitba je to, co slovo „Guß" (subst. verb. od „gießen", „líti") ve vlastním smyslu znamená: dar a oběť. „Guß", „gießen" zní řecky χέειν, indoevropsky: ghu. To znamená: obětovat. Bytostně provedeno, přiměřeně myšleno a ryzím způsobem vysloveno je lití: dar, oběť, a tudíž hostinné nalévání. A jedině proto se může lití, jakmile jeho bytnost zchřadne, stát pouhým čepováním a vyléváním, až se nakonec v obyčejné nálevně úplně ztratí. Lití není pouhé naplňování a vyprazdňování.

V daru nalévaného nápoje dlí po svém způsobu smrtelní. V daru úlitby dlí po svém způsobu božští, kteří přijímají dar nalévání jako dar oběti. V daru nalévaného dlí různým způsobem smrtelní a božští. V daru nalévaného dlí země a nebe. V daru nalévaného dlí *zároveň*
země a nebe, božští a smrtelní. Tito čtyři, sami od sebe zajedno, patří 172
dohromady. Semknuti v jedno jediné součtveří předcházejí všechno, co zde jest.

V daru nalévaného dlí jednoduchá semknutost těchto čtyř.

Dar nalévaného je hostinným darem, nakolik dává prodlévat zemi a nebi, božským a smrtelným. Prodlévání teď však už není pouhé setrvávání něčeho, co se vyskytuje. Prodlévání uvlastňuje. Přivádí ty čtyři do světlého pole toho, co je jim vlastní. Dík jednoduché

Einfalt sind sie einander zugetraut. In diesem Zueinander einig, sind sie unverborgen. Das Geschenk des Gusses verweilt die Einfalt des Gevierts der Vier. Im Geschenk aber west der Krug als Krug. Das Geschenk versammelt, was zum Schenken gehört: das zwiefache Fassen, das Fassende, die Leere und das Ausgießen als Spenden. Das im Geschenk Versammelte sammelt sich selbst darin, das Geviert ereignend zu verweilen. Dieses vielfältig einfache Versammeln ist das Wesende des Kruges. Unsere Sprache nennt, was Versammlung ist, in einem alten Wort. Dies lautet: thing. Das Wesen des Kruges ist die reine schenkende Versammlung des einfältigen Gevierts in eine Weile. Der Krug west als Ding. Der Krug ist der Krug als ein Ding. Wie aber west das Ding? Das Ding dingt. Das Dingen versammelt. Es sammelt, das Geviert ereignend, dessen Weile in ein je Weiliges: in dieses, in jenes Ding.

Wir geben dem so erfahrenen und gedachten Wesen des Kruges den Namen Ding. Wir denken jetzt diesen Namen aus dem gedachten Wesen des Dinges, aus dem Dingen als dem versammelnd-ereignenden Verweilen des Gevierts. Wir erinnern jedoch dabei zugleich an das althochdeutsche Wort thing. Dieser sprachgeschichtliche Hinweis verführt leicht dazu, die Art, wie wir jetzt das Wesen des Dinges denken, mißzuverstehen. Es könnte so aussehen, als werde das jetzt gedachte Wesen des Dinges aus der zufällig aufgegriffenen Wortbedeutung des althochdeutschen Namens thing gleichsam her-
173 ausgedröselt. Der Verdacht regt sich, die jetzt versuchte Erfahrung des Wesens des Dinges sei auf die Willkür einer etymologischen Spielerei gegründet. Die Meinung verfestigt sich und wird schon landläufig, hier werde, statt die Wesensverhalte zu bedenken, lediglich das Wörterbuch benützt.

Doch das Gegenteil solcher Befürchtungen ist der Fall. Wohl bedeutet das althochdeutsche Wort thing die Versammlung und zwar die Versammlung zur Verhandlung einer in Rede stehenden Angelegenheit, eines Streitfalles. Demzufolge werden die alten deutschen Wörter thing und dinc zu den Namen für Angelegenheit; sie nennen jegliches, was den Menschen in irgendeiner Weise anliegt, sie angeht, was demgemäß in Rede steht. Das in Rede Stehende nennen die Römer res; εἴρω (ῥητός, ῥήτρα, ῥῆμα) heißt griechisch: über etwas reden, darüber verhandeln;

semknutosti toho, co je jim vlastní, jsou si navzájem důvěrně blízcí. Svorni v této vzájemnosti, jsou neskryti. Dar nalévaného dává prodlévat jednoduché semknutosti součtveří těchto čtyř. V tomto daru však bytuje džbán jako džbán. Dar nalévaného shromažďuje to, co patří k hostinnému nalévání: ono dvojité pojímání, to, co pojímá, prázdnotu, a lití jakožto obdarování. To, co je shromážděno v tomto daru, se tím, že uvlastňuje součtveří, samo soustřeďuje, aby prodlelo. Toto rozmanité, a přitom jednoduché shromažďování je bytování džbánu. Jedno staré německé slovo vyjadřuje toto shromáždění. To slovo zní: thing. Bytování džbánu je čisté hostinné shromažďování jednoduchého součtveří do prodlení v jediné chvíli. Džbán bytuje jako věc. Džbán je džbánem jakožto věc. Jak však bytuje věc? Věc věcní. Věcnění shromažďuje. Uvlastňujíc součtveří, shromažďuje věcnění její prodlení do toho, co vždy v tu kterou chvíli prodlévá: do té či oné věci.

Takto zakoušenému a takto myšlenému bytování džbánu dáváme jméno věc. Promyslíme nyní toto jméno na základě toho, jak jsme myslili bytování věci, na základě věcnění jako toho, co shromažďuje a uvlastňuje prodlení součtveří. Vzpomeneme však přitom zároveň starohornoněmeckého slova thing. Tento poukaz na dějiny řeči snadno svádí k mylnému pochopení způsobu, jakým nyní myslíme bytování věci. Mohlo by to vypadat tak, jako by bytnost věci, jak nám nyní tane na mysli, byla takříkajíc vyždímána ze slovního významu starohornoněmeckého jména thing, na které jsme náhodou narazili.
Mohlo by se ozvat podezření, že tento pokus dobrat se bytnosti věci 173
je založen na libovůli etymologické hříčky. Tím by se utvrdilo beztak již všeobecně rozšířené mínění, že místo abychom promýšleli bytostné obsahy, hledáme pouze ve slovníku.

Leč opak je pravdou. Starohornoněmecké slovo thing (podobně jako staročeské slovo vieca, nebo polské slovo rzecz; pozn. překl.) znamená shromáždění, takové, které má projednat záležitost, o níž je třeba mluvit, totiž nějaký sporný případ. Následkem toho se staroněmecká slova thing a dinc stávají jmény pro záležitost; označují vždy to, co se člověka nějakým způsobem týká, na čem mu záleží, a o čem se tudíž musí mluvit. To, o čem se mluví, nazývají Římané res; εἴρω (ῥητός, ῥήτρα, ῥῆμα) znamená řecky: o něčem mluvit, něco projednávat; res publica neznamená stát, nýbrž to, co

res publica heißt nicht: der Staat, sondern das, was jeden im Volke offenkundig angeht, ihn „hat" und darum öffentlich verhandelt wird.

Nur deshalb, weil res das Angehende bedeutet, kann es zu den Wortverbindungen res adversae, res secundae kommen; jenes ist das, was den Menschen in widriger Weise angeht; dieses, was den Menschen günstig geleitet. Die Wörterbücher übersetzen res adversae zwar richtig mit Unglück, res secundae mit Glück; von dem jedoch, was die Wörter, als gedachte gesprochen, sagen, berichten die Wörterbücher wenig. In Wahrheit steht es darum hier und in den übrigen Fällen nicht so, daß unser Denken von der Etymologie lebt, sondern daß die Etymologie darauf verwiesen bleibt, zuvor die Wesensverhalte dessen zu bedenken, was die Wörter als Worte unentfaltet nennen.

Das römische Wort res nennt das, was den Menschen angeht, die Angelegenheit, den Streitfall, den Fall. Dafür gebrauchen die Römer auch das Wort causa. Das heißt eigentlich und zuerst keineswegs „Ursache"; causa meint den Fall und deshalb auch solches, was der Fall
174 ist, daß sich etwas begibt und fällig wird. Nur weil causa, fast gleichbedeutend mit res, den Fall bedeutet, kann in der Folge das Wort causa zur Bedeutung von Ursache gelangen, im Sinne der Kausalität einer Wirkung. Das altdeutsche Wort thing und dinc ist mit seiner Bedeutung von Versammlung, nämlich zur Verhandlung einer Angelegenheit, wie kein anderes dazu geeignet, das römische Wort res, das Angehende, sachgemäß zu übersetzen. Aus demjenigen Wort der römischen Sprache aber, das innerhalb ihrer dem Wort res entspricht, aus dem Wort causa in der Bedeutung von Fall und Angelegenheit, wird das romanische la cosa und das französische la chose; wir sagen: das Ding. Im Englischen hat thing noch die erfüllte Nennkraft des römischen Wortes res bewahrt: he knows his things, er versteht sich auf seine „Sachen", auf das, was ihn angeht; he knows how to handle things, er weiß, wie man mit Sachen umgehen muß, d. h. mit dem, worum es sich von Fall zu Fall handelt; that's a great thing: das ist eine große (feine, gewaltige, herrliche) Sache, d. h. ein aus sich Kommendes, den Menschen Angehendes.

Allein das Entscheidende ist nun keineswegs die hier kurz erwähnte Bedeutungsgeschichte der Wörter res, Ding, causa, cosa und chose, thing, sondern etwas ganz anderes und bisher überhaupt noch nicht Bedachtes. Das römische Wort res nennt das, was den Menschen in irgend einer Weise angeht. Das Angehende ist das Reale der res. Die realitas der res wird römisch erfahren als der Angang. Aber: die Römer haben ihr so Erfahrenes niemals eigens in seinem Wesen gedacht. Viel-

se každého ze společenství zřejmě týká, co každého „zajímá", a co se tudíž veřejně projednává.

Jenom proto, že res znamená to, co se někoho týká, může se dostat do takových slovních spojení jako res adversae, res secundae; to první je něco, co se nás dotýká nějak protivně, to druhé, co nás provází příznivě. Slovníky sice překládají správně res adversae jako neštěstí, res secundae jako štěstí; o tom však, co tato slova říkají, když jsou vyslovena tak, jak jsou myšlena, se ze slovníků mnoho nedovíme. V tomto a v ostatních takových případech tomu tedy opravdu není tak, že by naše myšlení žilo z etymologie, nýbrž etymologie je odkázána na to, že se nejdříve promyslí bytostné obsahy toho, co slovníková hesla jako slova holým, nerozvinutým způsobem jmenují.

Latinské slovo res pojmenovává to, co se člověka týká, záležitost, spor, případ. Pro to užívají Římané také slova causa. Původně a ve vlastním smyslu to vůbec neznamená „příčina"; causa znamená případ, a tudíž také obsah případu, totiž to, co se dává do pohybu, co se dostává na pořad jednání. Pouze proto, že causa znamená téměř 174
totéž co res, totiž případ, může později slovo causa nabýt významu příčiny ve smyslu kauzálního působení. Staroněmecká slova thing a dinc, se svým významem shromáždění za účelem projednání nějaké záležitosti, se tedy hodí jako žádná jiná k věcně správnému překladu latinského slova res, něčeho, oč běží. Z onoho slova latinské řeči, jež v ní odpovídá slovu res, totiž ze slova causa ve významu případu a záležitosti, stává se pak románské la cosa a francouzské la chose; německy se říká das Ding, věc. V angličtině si slovo thing dosud podrželo plný význam, jež má latinské slovo res: he knows his things, vyzná se ve svých „věcech", v tom, co se ho týká; he knows to handle things, ví jak věci zařídit, tzn. umí si poradit s tím, oč se případ od případu jedná; that's a great thing: to je velká (zvláštní, strhující, ohromná) věc, tzn. něco vycházejícího ze sebe, co se týká člověka.

Rozhodující teď však není krátce zmíněná historie významu slov res, Ding, causa, cosa, chose, thing, věc, nýbrž něco docela jiného, na co jsme dosud vůbec nepomyslili. Latinské slovo res pojmenovává to, co se člověka nějak týká. To je na res to reálné. Realitas římské res je zakoušena jako týkání se. Jenže: Římané tuto svou zkušenost

mehr wird die römische realitas der res aus der Übernahme der spätgriechischen Philosophie im Sinne des griechischen ὄν vorgestellt; ὄν, lateinisch ens, bedeutet das Anwesende im Sinne des Herstandes. Die res wird zum ens, zum Anwesenden im Sinne des Her- und Vorgestellten. Die eigentümliche realitas der ursprünglich römisch erfahrenen res, der Angang, bleibt als Wesen des Anwesenden verschüttet. Umge-
175 kehrt dient der Name res in der Folgezeit, insbesondere im Mittelalter, zur Bezeichnung jedes ens qua ens, d. h. jedes irgendwie Anwesenden, auch wenn es nur im Vorstellen hersteht und anwest wie das ens rationis. Das Gleiche wie mit dem Wort res geschieht mit dem entsprechenden Namen dinc; denn dinc heißt jegliches, was irgendwie ist. Demgemäß gebraucht der Meister Eckhart das Wort dinc sowohl für Gott als auch für die Seele. Gott ist ihm das „hoechste und oberste dinc". Die Seele ist ein „groz dinc". Damit will dieser Meister des Denkens keineswegs sagen, Gott und die Seele seien dergleichen wie ein Felsblock: ein stofflicher Gegenstand; dinc ist hier der vorsichtige und enthaltsame Name für etwas, das überhaupt ist. So sagt der Meister Eckhart nach einem Wort des Dionysius Areopagita: diu minne ist der natur, daz si den menschen wandelt in die dinc, die er minnet.

Weil das Wort Ding im Sprachgebrauch der abendländischen Metaphysik das nennt, was überhaupt und irgendwie etwas ist, deshalb ändert sich die Bedeutung des Namens „Ding" entsprechend der Auslegung dessen, was ist, d. h. des Seienden. Kant spricht in der gleichen Weise wie der Meister Eckhart von den Dingen und meint mit diesem Namen etwas, das ist. Aber für Kant wird das, was ist, zum Gegenstand des Vorstellens, das im Selbstbewußtsein des menschlichen Ich abläuft. Das Ding an sich bedeutet für Kant: der Gegenstand an sich. Der Charakter des „An-sich" besagt für Kant, daß der Gegenstand an sich Gegenstand ist ohne die Beziehung auf das menschliche Vorstellen, d. h. ohne das „Gegen", wodurch er für dieses Vorstellen allererst steht. „Ding an sich" bedeutet, streng kantisch gedacht, einen Gegenstand, der für uns keiner ist, weil er stehen soll ohne ein mögliches Gegen: für das menschliche Vorstellen, das ihm entgegnet.

Weder die längst vernutzte allgemeine Bedeutung des in der Philosophie gebrauchten Namens „Ding", noch die althochdeutsche Bedeutung
176 des Wortes „thing" helfen uns aber das geringste in der Notlage, die Wesensherkunft dessen zu erfahren und hinreichend zu denken, was wir

v její bytnosti nikdy výslovně nemysleli. Realitas této res si Římané představovali – na základě toho, že převzali pozdní řeckou filosofii, – spíše ve smyslu řeckého ὄν; ὄν, latinsky ens, znamená to, co jest bytostně přítomno ve smyslu toho, co odněkud vzešlo. Z res se stalo ens, to, co je zde ve smyslu něčeho zhotoveného a představeného. Zasuta zůstala vlastní realitas původně římsky zakoušené res, totiž týkání se jakožto bytování bytostně přítomného. Jméno res slouží naopak v pozdější době, zvláště ve středověku, k označení každého 175
ens qua ens, tj. všeho, co zde jakkoli jest, i tehdy, když vzniká jen z představy a jest zde jako ens rationis. Totéž, co se stalo se slovem res, děje se s odpovídajícím jménem dinc; neboť dinc znamená nyní cokoli, co nějakým způsobem jest. V souladu s tím používá Mistr Eckhart slovo dinc jak pro Boha, tak i pro duši. Bůh je pro něho „hoechste und oberste dinc", nejvyšší a nejvznešenější věc. Duše je „groz dinc", velká věc. Tím nechce tento mistr myšlení nikterak říci, že Bůh a duše jsou snad totéž co kus kamene: hmotný předmět; dinc je zde opatrné a zdrženlivé jméno pro něco, co vůbec jest. Tak říká Mistr Eckhart podle jednoho výroku Dionysia Areopagity: diu minne ist der natur, daz si den menschen wandelt in die dinc, die er minnet, láska je takové přirozenosti, že mění člověka ve věci, které miluje.

Poněvadž slovo věc znamená v řeči západní metafyziky to, co jakkoli a vůbec něčím jest, mění se význam jména „věc" podle výkladu toho, co jest, tedy jsoucna. Kant stejně jako Mistr Eckhart mluví o věcech, a míní tímto jménem něco, co jest. Ale pro Kanta se to, co jest, stává předmětem představy, jež se odehrává v sebevědomí lidského Já. Věc o sobě znamená pro Kanta: předmět o sobě. Ono „o sobě" Kantovi znamená, že předmět o sobě je předmětem beze vztahu k lidskému představování, tzn. bez onoho „před-", díky němuž si jej teprve vůbec můžeme představit. Přísně kantovsky znamená „věc o sobě" předmět, který pro nás žádným předmětem není, neboť má stát bez jakéhokoli možného „před-": pro lidské představování, jež by mu stálo naproti.

Ani onen dávno opotřebovaný všeobecný význam jména „věc", kterého se používá ve filosofii, ani starohornoněmecký význam slova „thing" nám však ani v nejmenším nepomůže v obtížné situaci, 176
kdy máme zakusit a dostatečně myslit bytostný původ toho, co zde

jetzt vom Wesen des Kruges sagen. Wohl dagegen trifft zu, daß *ein* Bedeutungsmoment aus dem alten Sprachgebrauch des Wortes thing, nämlich „versammeln", auf das zuvor gedachte Wesen des Kruges anspricht.

Der Krug ist ein Ding weder im Sinne der römisch gemeinten res, noch im Sinne des mittelalterlich vorgestellten ens, noch gar im Sinne
175 des neuzeitlich vorgestellten Gegenstandes. Der Krug ist Ding, insofern er dingt. Aus dem Dingen des Dinges ereignet sich und bestimmt sich auch erst das Anwesen des Anwesenden von der Art des Kruges.

Heute ist alles Anwesende gleich nah und gleich fern. Das Abstandlose herrscht. Alles Verkürzen und Beseitigen der Entfernungen bringt jedoch keine Nähe. Was ist die Nähe? Um das Wesen der Nähe zu finden, bedachten wir den Krug in der Nähe. Wir suchten das Wesen der Nähe und fanden das Wesen des Kruges als Ding. Aber in diesem Fund gewahren wir zugleich das Wesen der Nähe. Das Ding dingt. Dingend verweilt es Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen; verweilend bringt das Ding die Vier in ihren Fernen einander nahe. Dieses Nahebringen ist das Nähern. Nähern ist das Wesen der Nähe. Nähe nähert das Ferne und zwar als das Ferne. Nähe wahrt die Ferne. Ferne wahrend, west die Nähe in ihrem Nähern. Solchermaßen nähernd, verbirgt die Nähe sich selber und bleibt nach ihrer Weise am nächsten.

Das Ding ist nicht „in" der Nähe, als sei diese ein Behälter. Nähe waltet im Nähern als das Dingen des Dinges.

Dingend verweilt das Ding die einigen Vier, Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen, in der Einfalt ihres aus sich her einigen Gevierts.

Die Erde ist die bauend Tragende, die nährend Fruchtende, hegend Gewässer und Gestein, Gewächs und Getier.

177 Sagen wir Erde, dann denken wir schon die anderen Drei mit aus der Einfalt der Vier.

Der Himmel ist der Sonnengang, der Mondlauf, der Glanz der Gestirne, die Zeiten des Jahres, Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht, die Gunst und das Unwirtliche der Wetter, Wolkenzug und blauende Tiefe des Äthers.

176 Sagen wir Himmel, dann denken wir schon die anderen Drei mit aus der Einfalt der Vier.

říkáme o bytování džbánu. Je ovšem případné, že v jednom významovém momentu starého jazykového úzu slova thing, totiž „sbírat, mažďovat", ozývá se již něco z toho, jak jsme v předchozím myslili bytování džbánu.

Džbán není věc ani ve smyslu římsky míněné res, ani ve smyslu ens, jak si je představovali ve středověku, natož ve smyslu novověké představy předmětu. Džbán je věc, nakolik věcní. Z věcnění věci se teprve také uvlastňuje a určuje bytostná přítomnost toho, co jest zde a co je takového druhu jako džbán.

Vše, co je zde, je dnes stejně blízko a stejně daleko. Vládne něco, co nezná žádný odstup. Všechno to zkracování a odstraňování vzdáleností však s sebou nenese žádnou blízkost. Co je blízkost? Abychom nalezli bytnost blízkosti, uvažovali jsme o tom, co je v blízkosti, totiž o džbánu. Hledali jsme bytnost blízkosti a nalezli jsme bytnost džbánu jako věci. V tomto nálezu jsme však zároveň postřehli bytnost blízkosti. Věc věcní. Tím, že věcní, dává prodlévat zemi a nebi, božským a smrtelným; tím, že dává těmto čtyřem prodlévat, přivádí je v jejich dálkách k sobě blízko. Přivádět takto k sobě blízko znamená přibližovat. Bytování blízkosti je přibližování. Blízkost přibližuje dálku, a to jakožto dálku. Blízkost dálku uchovává. Tím, že uchovává dálku, je blízkost bytostně přibližováním. V tomto přibližování skrývá blízkost sebe samu a zůstává tak svým způsobem nejblíže.

Věc není „v" blízkosti, jako by blízkost byla nějakou nádrží. Blízkost vládne v přibližování jakožto věcnění věci.

Věcníc, dává věc prodlévat oněm čtyřem, jež jsou zajedno, zemi a nebi, božským a smrtelným, v jednoduché semknutosti jejich součtveří, z nich samých jednotného.

Země je budující nositelka a plodná živitelka pečující o vodstva a horstva, rostlinstvo i zvířenu.

Řekneme-li země, pak myslíme zároveň již i ostatní tři z jednoduché semknutosti oněch čtyř. 177

Nebe je sluneční pouť, běh měsíce a hvězdný třpyt, roční doby, ranní červánky, denní světlo a večerní soumrak, temná a jasná noc, přízeň a nepřízeň počasí, plující oblaka a blankytná hloubka éteru.

Řekneme-li nebe, pak myslíme zároveň již i ostatní tři z jednoduché semknutosti oněch čtyř.

Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit. Aus dem verborgenen Walten dieser erscheint der Gott in sein Wesen, das ihn jedem Vergleich mit dem Anwesenden entzieht.

Nennen wir die Göttlichen, dann denken wir die anderen Drei mit aus der Einfalt der Vier.

Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben heißt: den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet. Es hat den Tod als Tod weder vor sich noch hinter sich. Der Tod ist der Schrein des Nichts, dessen nämlich, was in aller Hinsicht niemals etwas bloß Seiendes ist, was aber gleichwohl west, sogar als das Geheimnis des Seins selbst. Der Tod birgt als der Schrein des Nichts das Wesende des Seins in sich. Der Tod ist als der Schrein des Nichts das Gebirg des Seins. Die Sterblichen nennen wir jetzt die Sterblichen – nicht, weil ihr irdisches Leben endet, sondern weil sie den Tod als Tod vermögen. Die Sterblichen sind, die sie sind, als die Sterblichen, wesend im Gebirg des Seins. Sie sind das wesende Verhältnis zum Sein als Sein.

Die Metaphysik dagegen stellt den Menschen als animal, als Lebewesen vor. Auch wenn die ratio die animalitas durchwaltet, bleibt das Menschsein vom Leben und Erleben her bestimmt. Die vernünftigen Lebewesen müssen erst zu Sterblichen *werden*.

Sagen wir: die Sterblichen, dann denken wir die anderen Drei mit aus der Einfalt der Vier.

178 Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen gehören, von sich her zueinander einig, aus der Einfalt des einigen Gevierts zusammen. Jedes der Vier spiegelt in seiner Weise das Wesen der übrigen wieder. Jedes spiegelt sich dabei nach seiner Weise in sein Eigenes innerhalb der Einfalt der Vier zurück. Dieses Spiegeln ist kein Darstellen eines Abbildes. Das Spiegeln ereignet, jedes der Vier lichtend, deren eigenes Wesen in die einfältige Vereignung zueinander. Nach dieser ereignend-lichtenden Weise spiegelnd, spielt sich jeder Vier jedem der übrigen zu. Das ereignende Spiegeln gibt jedes der Vier in sein Eigenes frei, bindet aber die Freien in die Einfalt ihres wesenhaften Zueinander.

Das ins Freie bindende Spiegeln ist das Spiel, das jedes der Vier jedem zutraut aus dem faltenden Halt der Vereignung. Keines der Vier versteift sich auf sein gesondertes Besonderes. Jedes der Vier ist inner-

Božští jsou kynoucí poslové božství. Z jeho skryté vlády vchází bůh ve zjevnost svého bytování, jež naprosto vylučuje srovnávat ho s čímkoli, co jest zde.

Vyřkneme-li slovo božští, pak myslíme zároveň i ostatní tři z jednoduché semknutosti oněch čtyř.

Smrtelní jsou lidé. Nazývají se smrtelní, protože mohou zemřít. Zemřít znamená: být schopen smrti jakožto smrti. Jen člověk umírá. Zvíře hyne. Nemá smrt jakožto smrt ani před sebou, ani za sebou. Smrt je schrána, v níž je Nic, totiž to, co v žádném ohledu vůbec není něčím pouze jsoucím, co však nicméně bytuje, dokonce jako tajemství bytí sama. Smrt jakožto schrána tohoto Nic ukrývá v sobě bytování bytí. Smrt jakožto schrána tohoto Nic je skrýše bytí. Smrtelné nazýváme smrtelnými – ne proto, že jejich pozemský život končí, nýbrž proto, že jsou schopni smrti jakožto smrti. Smrtelní jsou, kdož jsou, jakožto smrtelní, totiž bytující ve skrýši bytí. Jsou bytujícím vztahem k bytí jakožto bytí.

Metafyzika si naproti tomu představuje člověka jako animal, jako živočicha. I tehdy, když animalitou vládne ratio, zůstává bytí člověka určeno z hlediska života a prožívání. Živočichové nadaní rozumem se musí smrtelnými teprve *stát*.

Řekneme-li smrtelní, pak myslíme zároveň i ostatní tři z jednoduché semknutosti oněch čtyř.

Země a nebe, božští a smrtelní, sami od sebe zajedno, patří k sobě 178
z jednoduché semknutosti jednotného součtveří. Každé z těchto čtyř zrcadlí svým způsobem bytování těch ostatních. Každé se přitom zrcadlí svým způsobem opět do toho, co je mu vlastní, uvnitř jednoduché semknutosti těch čtyř. Toto zrcadlení není vytvářením nějaké kopie. Tím, že každé z oněch čtyř je zrcadlením prosvětlováno, uvlastňuje zrcadlení vlastní bytování každého z nich do jednoduše semknutého vzájemného uvlastnění. V této uvlastňující a světlící hře zrcadlení přihrává se každé z oněch čtyř jedno druhému. Uvlastňující zrcadlení uvolňuje každé z oněch čtyř do toho, co je mu vlastní, víže však takto uvolněné do jednoduchého semknutí jejich bytostné vzájemnosti.

Toto do volna vížící zrcadlení, opřeno o skladbu vzájemné odevzdanosti těchto čtyř, je hra, v níž se každé z nich jedno druhému důvěrně oddává. Žádné netrvá zatvrzele na svém. Každé z nich se

halb ihrer Vereignung vielmehr zu einem Eigenen enteignet. Dieses enteignende Vereignen ist das Spiegel-Spiel des Gevierts. Aus ihm ist die Einfalt der Vier getraut.

Wir nennen das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt. Welt west, indem sie weltet. Dies sagt: das Welten von Welt ist weder durch anderes erklärbar noch aus anderem ergründbar. Dies Unmögliche liegt nicht daran, daß unser menschliches Denken zu solchem Erklären und Begründen unfähig ist. Vielmehr beruht das Unerklärbare und Unbegründbare des Weltens von Welt darin, daß so etwas wie Ursachen und Gründe dem Welten von Welt ungemäß bleiben. Sobald menschliches Erkennen hier ein Erklären verlangt, übersteigt es nicht das Wesen von Welt, sondern es fällt unter das Wesen von Welt herab. Das menschliche Erklärenwollen langt überhaupt nicht in das Einfache der Einfalt des Weltens hin. Die einigen Vier sind in ihrem Wesen schon erstickt, wenn man sie nur als vereinzeltes Wirkliches vorstellt, das durch einander begründet und aus einander erklärt werden soll.

179 Die Einheit des Gevierts ist die Vierung. Doch die Vierung macht sich keineswegs so, daß sie die Vier umfaßt und als dieses Umfassende erst nachträglich zu ihnen dazukommmt. Die Vierung erschöpft sich ebensowenig darin, daß die Vier, nun einmal vorhanden, lediglich beieinander stehen.

Die Vierung west als das ereignende Spiegel-Spiel der einfältig einander Zugetrauten. Die Vierung west als das Welten von Welt. Das Spiegel-Spiel von Welt ist der Reigen des Ereignens. Deshalb umgreift der Reigen auch die Vier nicht erst wie ein Reif. Der Reigen ist der Ring, der ringt, indem er als das Spiegeln spielt. Ereignend lichtet er die Vier in den Glanz ihrer Einfalt. Erglänzend vereignet der Ring die Vier überallhin offen in das Rätsel ihres Wesens. Das gesammelte Wesen des also ringenden Spiegel-Spiels der Welt ist das Gering. Im Gering des spiegelnd-spielenden Rings schmiegen sich die Vier in ihr einiges und dennoch je eigenes Wesen. Also schmiegsam fügen sie fügsam weltend die Welt.

Schmiegsam, schmiedbar, geschmeidig, fügsam, leicht heißt in unserer alten deutschen Sprache „ring" und „gering". Das Spiegel-Spiel

k tomu, co je mu vlastní, uvnitř jejich vzájemného vlastnění spíše vyvlastňuje. Toto vyvlastňující vzájemné vlastnění je zrcadlová hra součtveří. Z ní je sezdána jednoduchá semknutost součtveří.

Uvlastňující zrcadlovou hru jednoduché semknutosti země a nebe, božských a smrtelných nazýváme svět. Svět bytuje tak, že světuje. Tím říkáme: způsob bytování světa není možno ničím jiným vysvětlit ani zdůvodnit. Není to proto, že by naše lidské myšlení nebylo takového vysvětlení a zdůvodnění schopno. Nevysvětlitelnost a nezdůvodnitelnost světování světa spočívá spíše v tom, že něco jako příčiny a důvody zůstává bytování světa nepřiměřené. Jakmile se zde lidské poznání dožaduje nějakého vysvětlení, pak nejenže bytování světa nepřekračuje, nýbrž padá pod jeho úroveň. K jednoduché semknutosti světování lidská snaha vysvětlovat vůbec nedosahuje. Když si ony jednotné čtyři představíme jako osamocené jednotlivé skutečnosti, jež mají být jedna druhou zdůvodněny a jedna z druhé vysvětleny, pak jsou již ve svém bytování udušeny.

Jednota součtveří je čtveřina. Čtveřina se však nevytváří tak, že 179
by ony čtyři objímala a jako taková k nim přistupovala teprve dodatečně. Čtveřina se rovněž nevyčerpává tím, že by oni čtyři, jestliže se už tedy vyskytují, stáli pouze vedle sebe.

Čtveřina bytuje jakožto uvlastňující zrcadlová hra oněch v jednoduché semknutosti sobě navzájem oddaných. Čtveřina bytuje jakožto světování světa. Zrcadlová hra světa je krouživý rej uvlastňování. Proto také neobepíná ony čtyři teprve dodatečně jako obruč. Rej je víření a zároveň prsten, jenž víří a hraje tak hru zrcadlení. V uvlastňování světlí ony čtyři do lesku jejich jednoduché semknutosti. Tím, že jim uděluje tento lesk, uvlastňuje vířící prsten vzájemně ony čtyři, dokořán otevřené, v záhadu jejich bytování. Soustředěné bytování takto vířící zrcadlové hry světa je lehounký vír. V lehounkém víru zrcadlivě vířícího prstenu vinou se ti čtyři do své jednotné, a přece každému z nich vlastní bytnosti. Poddajně se snoubí a ohebně kloubí v světování svět.

Poddajný, ohebný, do kroužku svinutý, kujný, vláčný, drobný, lehký – to vyjadřuje stará němčina slovy „ring" a „gering".* Zrcad-

* Výše překládáno: der Ring – víření a zároveň prsten, který víří; das Gering – lehounký vír. (Pozn. překl.)

der weltenden Welt entringt als das Gering des Ringes die einigen Vier in das eigene Fügsame, das Ringe ihres Wesens. Aus dem Spiegel-Spiel des Gerings des Ringen ereignet sich das Dingen des Dinges.

Das Ding verweilt das Geviert. Das Ding dingt Welt. Jedes Ding verweilt das Geviert in ein je Weiliges von Einfalt der Welt.

Wenn wir das Ding in seinem Dingen aus der weltenden Welt wesen lassen, denken wir an das Ding als das Ding. Dergestalt andenkend lassen wir uns vom weltenden Wesen des Dinges angehen. So denkend sind wir vom Ding als dem Ding gerufen. Wir sind – im strengen Sinne des Wortes – die Be-Dingten. Wir haben die Anmaßung alles Unbedingten hinter uns gelassen.

Denken wir das Ding als Ding, dann schonen wir das Wesen des
180 Dinges in den Bereich, aus dem es west. Dingen ist Nähern von Welt. Nähern ist das Wesen der Nähe. Insofern wir das Ding als das Ding schonen, bewohnen wir die Nähe. Das Nähern der Nähe ist die eigentliche und die einzige Dimension des Spiegel-Spiels der Welt.

Das Ausbleiben der Nähe in allem Beseitigen der Entfernungen hat das Abstandlose zur Herrschaft gebracht. Im Ausbleiben der Nähe bleibt das Ding in dem gesagten Sinne als Ding vernichtet. Wann aber und wie sind Dinge als Dinge? So fragen wir inmitten der Herrschaft des Abstandlosen.

Wann und wie kommen Dinge als Dinge? Sie kommen nicht *durch* die Machenschaft des Menschen. Sie kommmen aber auch nicht *ohne* die Wachsamkeit der Sterblichen. Der erste Schritt zu solcher Wachsamkeit ist der Schritt zurück aus dem nur vorstellenden, d. h. erklärenden Denken in das andenkende Denken.

Der Schritt zurück von einem Denken in das andere ist freilich kein bloßer Wechsel der Einstellung. Dergleichen kann er schon deshalb nie sein, weil alle Einstellungen samt den Weisen ihres Wechselns in den Bezirk des vorstellenden Denkens verhaftet bleiben. Der Schritt zurück verläßt allerdings den Bezirk des bloßen Sicheinstellens. Der Schritt zurück nimmt seinen Aufenthalt in einem Entsprechen, das, im Weltwesen von diesem angesprochen, innerhalb seiner ihm antwortet. Für die Ankunft des Dinges als Ding vermag ein bloßer Wechsel der Einstellung nichts, wie denn auch all das, was jetzt als Gegenstand im Abstandlosen steht, sich niemals zu Dingen lediglich umstellen läßt. Nie auch kommen Dinge als Dinge dadurch, daß wir vor den Gegenständen nur ausweichen

lová hra světujícího světa umožňuje jako poddajné víření oněm čtyřem, aby se vykroutili do svého vlastního ohebného, do kroužku svinutého bytostného jádra. Ze zrcadlové hry tohoto drobného svitku uvlastňuje se věcnění věci.

Věc dává prodlévat součtveří. Věc věcní svět. Každá věc dává prodlévat součtveří v tom, co z jednoduché semknutosti světa v tu kterou chvíli prodlévá.

Když necháváme věc bytovat v jejím věcnění ze světování světa, pak myslíme na věc jakožto věc. V takovém upamatování necháváme se oslovit světujícím bytováním věci. Když takto myslíme, jsme věcí jako věcí voláni. Jsme – v silném slova smyslu – věcí podmíněni. Všechny nároky na nepodmíněnost jsme nechali za sebou.

Myslíme-li věc jako věc, pak klademe bytnost věci šetrně do
oblasti, z níž bytuje. Věcnění je přibližování světa. Přibližování je 180
bytnost blízkosti. Pokud šetříme věc jako věc, obýváme blízkost. Přibližování blízkosti je vlastní a jediná dimenze zrcadlové hry světa.

Tím, že při všem odstraňování vzdáleností blízkost stále chybí, dostalo se k vládě cosi, co nezná žádný odstup. Chybí-li blízkost, zůstává věc v tom smyslu, jak jsme o ní mluvili výše, jakožto věc zničena. Kdy tedy a jak jsou věci jako věci? Tak se ptáme, obklopeni vládou toho, co nezná žádný odstup.

Kdy a jak přijdou věci jako věci? Nepřijdou *skrze* lidské pikle. Nepřijdou však ani *bez* bdělosti smrtelných. První krok k takové bdělosti je krok zpět z myšlení pouze představujícího, tj. vysvětlujícího, do myšlení upamatovávajícího.

Krok zpět z jednoho myšlení do jiného není ovšem pouhá změna stanoviska. Nemůže být ničím takovým už proto, že veškerá stanoviska, včetně způsobu jejich střídání, ulpívají v oblasti představujícího myšlení. Krok zpět však opouští oblast zaujímání stanoviska. Krok zpět směřuje tam, kde má své místo odpovídání, jež, oslovováno bytností světa, této bytnosti v ní samé odpovídá. Pro příchod věci jakožto věci nezmůže nic pouhá změna stanoviska – stejně jako všechno to, co nyní stojí bez odstupu před námi jako předmět, nelze nikdy změnit ve věci pouhou změnou jejich postavení. Věci jako věci nepřijdou také nikdy tak, že se předmětům prostě vyhneme a ve svém

und vormalige alte Gegenstände er-innern, die vielleicht einmal unterwegs waren, Dinge zu werden und gar als Dinge anzuwesen.

Was Ding wird, ereignet sich aus dem Gering des Spiegel-Spiels der Welt. Erst wenn, jäh vermutlich, Welt als Welt weltet, erglänzt der Ring,
181 dem sich das Gering von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen in das Ringe seiner Einfalt entringt.

Diesem Geringen gemäß ist das Dingen selbst gering und das je weilige Ding ring, unscheinbar fügsam seinem Wesen. Ring ist das Ding: der Krug und die Bank, der Steg und der Pflug. Ding ist aber auch nach seiner Weise der Baum und der Teich, der Bach und der Berg. Dinge sind, je weilig in ihrer Weise dingend, Reiher und Reh, Pferd und Stier. Dinge sind, je weilig nach ihrer Weise dingend, Spiegel und Spange, Buch und Bild, Krone und Kreuz.

Ring und gering aber sind die Dinge auch in der Zahl, gemessen an der Unzahl der überall gleich gültigen Gegenstände, gemessen am Unmaß des Massenhaften des Menschen als eines Lebenwesens.

Erst die Menschen als die Sterblichen erlangen wohnend die Welt als Welt. Nur was aus Welt gering, wird einmal Ding.

nitru si vzpomeneme na někdejší staré předměty, které snad kdysi byly na cestě věcmi se stát, či byly dokonce jako věci zde.

Co se stává věcí, uvlastňuje se z jemného víru zrcadlové hry světa. Teprve až svět zasvitne, a to patrně náhle, jako svět, zaleskne se
vířící prsten, a lehounký vír země a nebe, božských a smrtelných se 181
mu vykroutí do svitku své jednoduché semknutosti.

V souladu s tímto lehounkým vírem je věcnění samo nepatrné a každá prodlévající věc poddajná, nenápadně se poddávající své bytnosti. Poddajná je věc: džbán a lavice, lávka a radlice. Věc je však svým způsobem také strom a rybník, bystřina a hora. Tím, že věcní každá ve svém prodlení po svém, jsou věci volavka a srna, kůň a býk. Tím, že věcní každá ve svém prodlení svým způsobem, jsou věci i zrcadlo a spona, obraz a kniha, koruna a kříž.

Nepatrné jsou věci také co do počtu, v poměru k bezpočtu ve všem všudy lhostejných předmětů, v poměru k bezměrné masovosti člověka jako živočicha.

Teprve lidé jako smrtelní budou obývat svět jako svět. Jen z jemného víru světa vzejde jednou věc.

NACHWORT
Ein Brief an einen jungen Studenten

Freiburg i. Br. den 18. Juni 1950

Lieber Herr Buchner!

182 Ich danke Ihnen für Ihren Brief. Die Fragen sind wesentlich und die Argumentation richtig. Dennoch bleibt zu bedenken, ob sie schon an das Entscheidende gelangen.

Sie fragen: woher empfängt (verkürzt gesprochen) das Denken des Seins die Weisung?

Sie werden dabei „Sein" nicht als ein Objekt und das Denken nicht als bloße Tätigkeit eines Subjekts nehmen. Denken, wie es dem Vortrag (das Ding) zugrunde liegt, ist kein bloßes Vorstellen eines Vorhandenen. „Sein" ist keineswegs identisch mit der Wirklichkeit oder mit dem gerade festgestellten Wirklichen. Sein ist auch keineswegs dem Nicht-mehr-sein und dem Noch-nicht-sein entgegengesetzt; diese beiden gehören selber zum Wesen des Seins. Solches ahnte sogar ein Stück weit schon die Metaphysik in ihrer allerdings kaum verstandenen Lehre von den Modalitäten, nach der zum Sein die Möglichkeit ebenso gehört wie die Wirklichkeit und die Notwendigkeit.

Im Denken des Seins wird niemals nur ein Wirkliches vor-gestellt und dieses Vorgestellte als *das* Wahre ausgegeben. „Sein" denken heißt: dem Anspruch seines Wesens entsprechen. Das Entsprechen entstammt dem Anspruch und entläßt sich zu ihm. Das Entsprechen ist ein Zurücktreten vor dem Anspruch und dergestalt ein Eintreten in seine Sprache. Zum Anspruch des Seins gehört aber das früh enthüllte Gewesene (Ἀλήθεια, Λόγος, Φύσις) ebenso wie die verhüllte Ankunft dessen, was sich in der möglichen Kehre der Vergessenheit des Seins (in die Wahrnis seines Wesens) ankündigt. Auf all dieses zumal muß das Ent-
183 sprechen aus langer Sammlung und in steter Prüfung des Gehörs achten, um einen Anspruch des Sein zu hören. Aber gerade dabei kann es sich verhören. Die Möglichkeit des Irrgangs ist bei diesem Denken die größte. Dieses Denken kann sich nie ausweisen wie das mathematische Wissen. Aber es ist ebensowenig Willkür, sondern gebunden an das Wesensgeschick des Seins, selber jedoch nie verbindlich als Aussage, vielmehr nur möglicher Anlaß, den Weg des Entsprechens zu gehen und zwar zu gehen in der vollen Sammlung der Bedachtsamkeit auf das *schon* zur Sprache gekommene Sein.

DOSLOV
Dopis mladému studentovi

Freiburg i. Br., 18. června 1950

Milý pane Buchnere!

Děkuji Vám za dopis. Vaše otázky se dotýkají jádra věci a Vaše 182
argumentace je správná. Přesto je třeba uvážit, zda jste se již dostal k tomu, co je rozhodující.

Ptáte se: odkud dostává (stručně řečeno) myšlení bytí pokyn, jenž mu ukazuje cestu?

Nesmíte však brát „bytí" jako objekt a myšlení jako nějakou činnost subjektu. Myšlení, na němž je přednáška („Věc") založena, není pouhé představování něčeho, co se vyskytuje. „Bytí" totiž vůbec není identické se skutečností nebo s něčím, o čem jsme konstatovali, že je skutečné. „Být" také nestojí v protikladu k „už nebýt" a „ještě nebýt"; obojí naposled zmíněné patří totiž k bytování bytí. To už tušila v určitém rozsahu i metafyzika svým nicméně sotva pochopeným učením o modalitách, podle něhož k bytí patří stejně tak možnost, jako skutečnost a nutnost.

V myšlení bytí nikdy nepostupujeme tak, že bychom si něco skutečného jen před-stavovali a vydávali to pak za *to* pravé. Myslet „bytí" znamená a vyžaduje: odpovídat nároku jeho bytování. Odpovídání má svůj zdroj v tomto nároku a oddává se mu. Odpovídat znamená vstoupit tak do jeho řeči. K nároku bytí však patří právě tak ono již odhalené byvší (ἀλήθεια, λόγος, φύσις), jakož i zahalené příští toho, co se ohlašuje v možném obratu od zapomenutosti bytí (pod ochranu jeho bytování). Všeho toho zároveň musí odpovídání 183
dbát, a to na základě dlouhého soustředění a neustálého přezkušování svého naslouchání, má-li slyšet tento nárok bytí. Ale právě při tom se může přeslechnout. Možnost zbloudit je u tohoto myšlení největší. Toto myšlení nelze nikdy vykazovat tak, jako vědění matematické. Není však o nic víc libovolné, nýbrž je vázáno na bytostný úděl bytí; nikdy však není něčím tak závazným jako výrok, spíše je jen možným popudem jít po cestě odpovídání, a to v naprosto soustředěné pozornosti vůči bytí, které *již* bylo vysloveno.

Der Fehl Gottes und des Göttlichen ist Abwesenheit. Allein Abwesenheit ist nicht nichts, sondern sie ist die gerade erst anzueignende Anwesenheit der verborgenen Fülle des Gewesenen und so versammelt Wesenden, des Göttlichen im Griechentum, im Prophetisch-Jüdischen, in der Predigt Jesu. Dieses Nicht-mehr ist in sich ein Noch-nicht der verhüllten Ankunft seines unausschöpfbaren Wesens. Wächterschaft des Seins kann, da Sein niemals das nur gerade Wirkliche ist, keineswegs gleichgesetzt werden mit der Funktion eines Wachtpostens, der die in einem Gebäude untergebrachten Schätze vor Einbrechern schützt. Wächterschaft des Seins starrt nicht auf das Vorhandene. In diesem, für sich genommen, ist nie ein Anspruch des Seins zu finden. Wächterschaft ist Wachsamkeit für das gewesend-kommende Geschick des Seins aus langer und sich stets erneuernder Bedachtsamkeit, die auf die Weisung achtet, wie Sein anspricht. Im Geschick des Seins gibt es nie ein bloßes Nacheinander; jetzt Gestell, dann Welt und Ding, sondern jeweils Vorbeigang und Gleichzeitigkeit des Frühen und Späten. In Hegels Phänomenologie des Geistes west die Ἀλήθεια an, wenngleich verwandelt.

Das Denken des Seins ist als Entsprechen eine sehr irrige und dazu eine sehr dürftige Sache. Das Denken ist vielleicht doch ein unumgänglicher Weg, der kein Heilsweg sein will und keine neue Weisheit bringt. 184
Der Weg ist höchstens ein Feldweg, ein Weg über Feld, der nicht nur vom Verzicht redet, sondern schon verzichtet hat, nämlich auf den Anspruch einer verbindlichen Lehre und einer gültigen Kulturleistung oder einer Tat des Geistes. Alles liegt an dem sehr irrevollen Schritt zurück in das Bedenken, das auf die im Geschick des Seins sich vorzeichnende Kehre der Vergessenheit des Seins achtet. Der Schritt zurück aus dem vorstellenden Denken der Metaphysik verwirft dieses Denken nicht, aber es öffnet die Ferne zum Anspruch der Wahr-heit des Seins, in der das Entsprechen steht und geht.

Öfter schon begegnete es mir und zwar gerade bei nahestehenden Menschen, daß man sehr gern und aufmerksam auf die Darstellung des Krugwesens hört, daß man aber sofort die Ohren verschließt, wenn von Gegenständlichkeit, Herstand und Herkunft der Hergestelltheit, wenn vom Gestell die Rede ist. Aber all dieses gehört notwendig mit zum Denken des Dinges, welches Denken an die mögliche Ankunft von Welt denkt und, also andenkend, vielleicht im Allergeringsten und Unschein-

Chybění boha a božského je nepřítomnost. Avšak nepřítomnost není žádné nic, nýbrž je to právě bytostná přítomnost skryté plnosti toho, co již bytovalo a co takto shromážděno bytuje, kterou je však třeba si teprve osvojit: bytostnou přítomnost božského u starých Řeků, u židovských proroků, v kázání Ježíšově. Toto „už ne" je ve svém jádře jakýmsi „ještě ne" toho, co je zahaleným příštím jeho nevyčerpatelného bytování. Protože bytí není nikdy jen tím, co je právě skutečné, nemůže být bdění nad bytím ztotožňováno s funkcí strážného, který hlídá poklady uložené v nějaké budově. V bdění nad bytím nesledujeme ztrnulým pohledem to, co se kolem nás vyskytuje. V tom totiž, je-li to vzato samo o sobě, nikdy na nárok bytí nenarazíme. Bdít nad bytím zde znamená dávat pozor na bytostně se odkrývající a přitom teprve nastávající úděl bytí, na základě dlouhé a stále se obnovující uvážlivosti, která dbá pokynů, jimiž se nárok bytí ohlašuje. Úděl bytí nezná žádnou jednoduchou časovou posloupnost: dnes „stav technické pohotovosti", zítra třeba „svět a věc" – nýbrž je to vždy odbývání se i současnost dřívějšího a pozdějšího. V Hegelově Fenomenologii ducha je bytostně přítomna ἀλήθεια, i když proměněná.

Myšlení bytí ve smyslu odpovídání je velice bludná a navíc ještě nuzná věc. Ale přesto je asi myšlení cesta nevyhnutelná, cesta, která nechce být cestou spásy a která nepřinese novou moudrost. Tato 184
cesta je nanejvýš cestou přes pole, polní cestou, která nejen o zříkání mluví, nýbrž která se už zřekla – totiž nároku na to být závaznou naukou a platným kulturním výkonem, či duchovním činem. Všechno spočívá ve velice nejistém, velkému bloudění vystaveném kroku zpět do uvážlivosti, která bude dbát obratu od zapomenutosti bytí, jenž se začíná rýsovat v údělu bytí. Krok zpět z představujícího myšlení metafyziky toto myšlení nezavrhuje, nýbrž otevírá dálku směrem k nároku záchovné pravdy bytí, v níž ono odpovídání stojí a jde.

Již častěji jsem se setkal, a to právě u lidí, kteří jsou mi blízko, s tím, že velmi rádi a pozorně naslouchají předvedení bytnosti džbánu, ale že si hned zacpávají uši, jakmile začnu mluvit o „stavu technické pohotovosti". Ale to všechno k myšlení věci nutně patří, totiž k myšlení, jež myslí na možný příchod světa, a tím, že na něj takto pomýšlí, pomáhá možná nejnepatrnějším a nejnenápadnějším

baren dazu hilft, daß solche Ankunft bis in den geöffneten Bereich des Menschenwesens gelangt.

Zu den seltsamen Erfahrungen, die ich mit meinem Vortrag mache, gehört auch die, daß man mein Denken danach befragt, woher es seine Weisung empfange, gleich als ob diese Frage nur gegenüber diesem Denken nötig sei. Dagegen läßt sich niemand einfallen zu fragen: woher hat Platon die Weisung, das Sein als ἰδέα zu denken, woher hat Kant die Weisung, das Sein als das Tranzendentale der Gegenständlichkeit, als Position (Gesetztheit) zu denken?

Aber vielleicht läßt sich eines Tages die Antwort auf diese Fragen gerade denjenigen Denkversuchen entnehmen, die wie die meinen sich als gesetzlose Willkür ausnehmen.

Ich kann Ihnen, was Sie auch nicht verlangen, keine Ausweiskarte
185 liefern, mit deren Hilfe das von mir Gesagte als mit „der Wirklichkeit" übereinstimmend jederzeit bequem ausgewiesen werden könnte.

Alles ist hier Weg des prüfend hörenden Entsprechens. Weg ist immer in der Gefahr, Irrweg zu werden. Solche Wege zu gehen, verlangt Übung im Gang. Übung braucht Handwerk. Bleiben Sie in der echten Not auf dem Weg und lernen Sie un-ent-wegt, jedoch beirrt, das Handwerk des Denkens.

Mit einem freundschaftlichen Gruß.

způsobem, aby onen příchod dospěl až do otevřené oblasti lidského bytování.

Ke zvláštním zkušenostem, jež mám se svou přednáškou, patří také to, že se mě lidé ptají, odkud moje myšlení dostává pokyny – docela tak, jako by právě jen vůči tomuto myšlení byla taková otázka nutná. Naproti tomu nikoho nenapadne, aby se ptal: odkud má Platón pokyn myslet bytí jako ἰδέα, odkud má Kant pokyn myslit bytí jako transcendentálnost předmětnosti, jako pozici (kladenost)?

Odpověď na tyto otázky však snad bude možno jednoho dne najít právě v těchto myšlenkových pokusech, které, jako tyto moje, vypadají jako bezuzdná libovůle.

Nemohu vám poslat – a taky to nežádáte – žádnou legitimaci, jíž by bylo možno kdykoli pohodlně prokázat, že to, co jsem řekl, souhlasí se „skutečností".

Všechno je zde cesta přezkušujícího se a naslouchajícího odpovídání. U cesty je vždy nebezpečí, že se stane bludnou. Chůze po takových cestách vyžaduje cviku. Cvik je řemeslo. Vydržte i v opravdové nouzi na cestě a vytrvale se učte, i za cenu bloudění, řemeslu myšlení. 185

S přátelským pozdravem.

9 Der Mensch spricht. Wir sprechen im Wachen und im Traum. Wir sprechen stets; auch dann, wenn wir kein Wort verlauten lassen, sondern nur zuhören oder lesen, sogar dann, wenn wir weder eigens zuhören noch lesen, stattdessen einer Arbeit nachgehen oder in der Muße aufgehen. Wir sprechen ständig in irgendeiner Weise. Wir sprechen, weil Sprechen uns natürlich ist. Es entspringt nicht erst aus einem besonderen Wollen. Man sagt, der Mensch habe die Sprache von Natur. Die Lehre gilt, der Mensch sei im Unterschied zu Pflanze und Tier das sprachfähige Lebewesen. Der Satz meint nicht nur, der Mensch besitze neben anderen Fähigkeiten auch diejenige zu sprechen. Der Satz will sagen, erst die Sprache befähige den Menschen, dasjenige Lebewesen zu sein, das er als Mensch ist. Als der Sprechende ist der Mensch: Mensch. Wilhelm von Humboldt hat dies gesagt. Doch es bleibt zu bedenken, was dies heißt: der Mensch.

In jedem Falle gehört die Sprache in die nächste Nachbarschaft des Menschenwesens. Überall begegnet Sprache. Darum kann es nicht verwundern, daß der Mensch, sobald er sich denkend in dem umsieht, was ist, alsbald auch auf die Sprache trifft, um sie in einer maßgebenden Hinsicht auf das, was sich von ihr zeigt, zu bestimmen. Das Nachdenken versucht, sich eine Vorstellung von dem zu verschaffen, was Sprache im allgemeinen ist. Das Allgemeine, das für jede Sache gilt, nennt man das Wesen. Allgemeingültiges im allgemeinen vorstellen, das ist nach den herrschenden Urteilen der Grundzug des Denkens. Denkend von der Sprache handeln heißt demgemäß: vom Wesen der Sprache eine Vorstellung geben und diese gegen andere Vorstellungen gehörig abgrenzen. Dergleichen scheint auch dieser Vortrag zu versuchen. Allein der Titel des Vortrags lautet nicht: Vom Wesen der Sprache. Er lautet nur: Die Sprache. „Nur" sagen wir und setzen doch offenbar einen weit
10 anmaßenderen Titel über unser Vorhaben, als wenn wir uns dabei bescheiden, einiges über die Sprache zu erörtern. Indes, über die Sprache sprechen ist vermutlich noch schlimmer als über das Schweigen schreiben. Wir wollen nicht die Sprache überfallen, um sie in den Griff schon festgemachter Vorstellungen zu zwingen. Wir wollen das Wesen der Sprache nicht auf einen Begriff bringen, damit dieser eine überall nutzbare Ansicht über die Sprache liefere, die alles Vorstellen beruhigt.

Die Sprache erörtern heißt, nicht so sehr sie, sondern uns an den Ort ihres Wesens bringen: Versammlung in das Ereignis.

Der Sprache selbst und nur ihr möchten wir nach-denken. Die Sprache selbst ist: die Sprache und nichts außerdem. Die Sprache selbst ist die Sprache. Der logisch geschulte, alles durchrechnende und darum meist

Člověk mluví. Mluvíme, když bdíme, mluvíme ve snu. Mluvíme usta- 9
vičně; i tehdy, když nepronášíme ani slovo nahlas, nýbrž jen nasloucháme nebo čteme, dokonce i tehdy, když ani výslovně neposloucháme, ani nečteme, nýbrž jsme pohrouženi do práce nebo se oddáváme nečinnosti. Neustále nějakým způsobem mluvíme. Mluvíme, poněvadž mluvit je pro nás přirozené. Mluvení nepovstává až z nějakého zvláštního chtění. Říká se, že člověk má řeč od přírody. Platí učení, že na rozdíl od rostlin a zvířat je člověk živá bytost schopná řeči. Tato věta míní nejen to, že kromě jiných schopností má člověk také schopnost mluvit. Tato věta chce říci, že teprve řeč člověku umožňuje, aby byl bytostí, jíž jako člověk jest. Tím, že mluví, je člověk člověkem, říká Wilhelm von Humboldt. Zbývá však uvážit, co to znamená: člověk.

V každém případě patří řeč do nejbližšího sousedství lidské bytosti. Potkáváme ji všude. Není proto divu, že jakmile se člověk začne myšlenkově orientovat v tom, co jest, narazí hned také na řeč, a rozhodujícím zřetelem, kterým se při jejím určování řídí, je to, co se z ní ukazuje. Myšlení se pokouší učinit si představu o tom, co je řeč obecně. Obecné určení, které platí pro každou věc, se nazývá bytnost. Představovat si obecně platné v jeho obecnosti je podle panujícího úsudku základní rys myšlení. Přemýšlet o řeči tedy znamená: zjednat si představu o bytnosti řeči a náležitě ji vymezit oproti jiným. Mohlo by se zdát, že o něco takového se pokouší i tato přednáška. Avšak titul přednášky nezní: O bytnosti řeči. Zní pouze: Řeč. Říkáme „pouze", a přece je zřejmé, že tím našemu záměru
dáváme titul, který si osobuje daleko více, než kdybychom se 10
spokojili s tím, že o řeči vyložíme jenom něco. Mluvit o řeči je totiž snad ještě horší nežli psát o mlčení. Nechceme řeč přepadnout, abychom ji jali do sítí již ustálených představ. Nechceme bytnost řeči převést na nějaký pojem, který by skýtal univerzálně použitelný názor na řeč, uspokojující všechny naše představy.

Vyložit řeč – určit její místo – znamená přivést ani ne tak ji samu, jako spíše nás k místu její bytnosti: dospět k usebrání v událost úvlasti.

Chtěli bychom přemýšlet o řeči samé, jen o ní a jen podle ní. Řeč sama: řeč, a nic víc. Řeč sama je řeč. Logicky školený, vše propočí-

hochfahrende Verstand nennt diesen Satz eine nichtssagende Tautologie. Zweimal nur das Gleiche sagen: Sprache ist Sprache, wie soll dies uns weiterbringen? Wir wollen jedoch nicht weiterkommen. Wir möchten nur erst einmal eigens dorthin gelangen, wo wir uns schon aufhalten.

Darum bedenken wir: Wie steht es mit der Sprache selbst? Darum fragen wir: Wie west die Sprache als Sprache? Wir antworten: *Die Sprache spricht.* Ist dies im Ernst eine Antwort? Vermutlich schon; dann nämlich, wenn ans Licht kommt, was sprechen heißt.

Der Sprache nachdenken verlangt somit, daß wir auf das Sprechen der Sprache eingehen, um bei der Sprache, d. h. in *ihrem* Sprechen, nicht in unserem, den Aufenthalt zu nehmen. Nur so gelangen wir in den Bereich, innerhalb dessen es glückt oder auch mißglückt, daß aus ihm die Sprache uns ihr Wesen zuspricht. Der Sprache überlassen wir das Sprechen. Wir möchten die Sprache weder aus anderem, das nicht sie selber ist, begründen, noch möchten wir anderes durch die Sprache erklären.

Am 10. August 1784 schrieb Hamann an Herder (Hamanns Schriften, Ed. Roth VII, S. 151 f.):

11 „Wenn ich so beredt wäre wie Demosthenes, so würde ich doch nicht mehr als ein einziges Wort dreymal wiederholen müssen: Vernunft ist Sprache, λόγος. An diesem Markknochen nage ich und werde mich zu Tode darüber nagen. Noch bleibt es immer finster über dieser Tiefe für mich; ich warte noch immer auf einen apokalyptischen Engel mit einem Schlüssel zu diesem Abgrund."

Für Hamann besteht dieser Abgrund darin, daß die Vernunft Sprache ist. Hamann kommt auf die Sprache zurück bei dem Versuch, zu sagen, was die Vernunft sei. Der Blick auf diese fällt in die Tiefe eines Abgrundes. Besteht dieser nur darin, daß die Vernunft in der Sprache beruht, oder ist gar die Sprache selbst der Abgrund? Vom Abgrund sprechen wir dort, wo es vom Grund weggeht und uns ein Grund fehlt, insofern wir nach dem Grunde suchen und darauf ausgehen, auf einen Grund zu kommen. Indes fragen wir jetzt nicht, was die Vernunft sei, sondern denken sogleich der Sprache nach und nehmen dabei als leitenden Wink den seltsamen Satz: Sprache ist Sprache. Der Satz bringt uns nicht zu anderem, worin die Sprache gründet. Er sagt auch nichts darüber, ob die Sprache selbst ein Grund für anderes sei. Der Satz: Sprache ist Sprache, läßt uns über einen Abgrund schweben, solange wir bei dem aushalten, was er sagt.

Die Sprache ist: Sprache. Die Sprache spricht. Wenn wir uns in den Abgrund, den dieser Satz nennt, fallen lassen, stürzen wir nicht ins Leere weg. Wir fallen in die Höhe. Deren Hoheit öffnet eine Tiefe. Beide durchmessen eine Ortschaft, in der wir heimisch werden möchten, um den Aufenthalt für das Wesen des Menschen zu finden.

távající, a proto většinou velmi namyšlený rozum nazve tuto větu nic neříkající tautologií. Dvakrát vyřknout jen něco stejného: řeč je řeč, jak se tím máme dostat dál? My se však nechceme dostat dál. Chtěli bychom se jen konečně jednou opravdu dostat tam, kde se již zdržujeme. Proto se zamýšlíme: jak je to s řečí samou? Proto se ptáme: jak řeč jako řeč bytuje? Odpovídáme: *řeč mluví.* Je to vážně odpověď? Snad ano; pakliže totiž vyjde najevo, co to znamená mluvit.

Přemýšlet o řeči tedy vyžaduje, abychom se podvolili mluvení řeči, a spočinuli tak u řeči, tj. u *jejího,* nikoli našeho mluvení. Jen tak se dostaneme do oblasti, kde se může, nebo také nemusí poštěstit, že k nám řeč promluví svou bytností. Toto mluvení ponecháváme *řeči.* Nechtěli bychom ani zakládat řeč na něčem jiném, co není ona sama, ani něco jiného skrze řeč vysvětlovat.

10. srpna 1784 psal Hamann Herderovi (Hamanns Schriften, Ed. Roth, VII, str. 151 nn.):

„I kdybych byl výřečný jako Démosthenés, přece bych nemohl než třikrát opakovat jedno jediné: rozum je řeč, λόγος. Tuhle morkovou kost hryžu a na ní se uhryžu k smrti. Stále ještě je pro mne nad touto hlubinou tma; stále ještě čekám na apokalyptického anděla, který bude mít k této bezedné propasti klíč." 11

V tom, že rozum je řeč, vidí Hamann propast. Když se pokouší říci, co je rozum, dostává se zpátky k řeči. Pohled na rozum se propadá do hloubi propasti. Je propast jen v tom, že rozum spočívá v řeči, nebo je bezedná i sama řeč? O bezednosti mluvíme tam, kde mizí pevná půda a kde nám chybí základ, pokud tuto pevnou půdu hledáme a pokud nám jde o to k základu dospět. Ale nyní se netážeme, co je rozum, nýbrž přemýšlíme přímo o řeči, vedeni pokynem oné zvláštní věty: řeč je řeč. Tato věta nás nevede k něčemu dalšímu, v čem je řeč založena. Neříká nám také nic o tom, zda sama řeč je základem pro něco jiného. Věta: řeč je řeč, nás nechává vznášet se nad propastí, pokud u toho, co říká, vytrváme.

Řeč je: řeč. Řeč mluví. Odvážíme-li se pádu do propasti, která je touto větou vyslovena, nezřítíme se do prázdna. Padneme do výše. Její výsost otevírá hlubinu. A obě vyměřují místo, kde bychom rádi zdomácněli, a nalezli tak příbytek pro bytování člověka.

Der Sprache nachdenken heißt: auf eine Weise in das Sprechen der Sprache gelangen, daß es sich als das ereignet, was dem Wesen der Sterblichen den Aufenthalt gewährt.

Was heißt sprechen? Die gängige Meinung darüber stellt fest: Sprechen ist die Betätigung der Werkzeuge der Verlautbarung und des Gehörs. Sprechen ist das lautliche Ausdrücken und Mitteilen menschli-
12 cher Gemütsbewegungen. Diese sind geleitet von Gedanken. Nach solcher Kennzeichnung der Sprache gilt dreierlei für ausgemacht:

Zum ersten und vor allem ist Sprechen ein Ausdrücken. Die Vorstellung von der Sprache als einer Äußerung ist die geläufigste. Sie setzt schon die Vorstellung eines Inneren voraus, das sich äußert. Wird die Sprache als Äußerung genommen, dann ist sie äußerlich vorgestellt und dies gerade dann, wenn man die Äußerung durch den Rückgang auf ein Inneres erklärt.

Zum anderen gilt das Sprechen als eine Tätigkeit des Menschen. Demgemäß müssen wir sagen: Der Mensch spricht, und er spricht je eine Sprache. Wir können darum nicht sagen: Die Sprache spricht; denn dies würde heißen: Die Sprache erwirkt und er-gibt erst den Menschen. So gedacht wäre der Mensch ein Versprechen der Sprache.

Schließlich ist das vom Menschen betätigte Ausdrücken stets ein Vorstellen und Darstellen des Wirklichen und Unwirklichen.

Man weiß seit langem, daß die angeführten Kennzeichen nicht ausreichen, um das Wesen der Sprache zu umgrenzen. Wo dieses jedoch auf den Ausdruck festgelegt wird, gibt man ihm dadurch eine umfassendere Bestimmung, daß man das Ausdrücken als eine unter anderen Tätigkeiten in die Gesamtökonomie der Leistungen einbaut, durch die der Mensch sich selber macht.

Gegenüber der Kennzeichnung des Sprechens als einer nur menschlichen Leistung betonen andere, das Wort der Sprache sei göttlichen Ursprungs. Gemäß dem Beginn des Prologs des Johannes-Evangeliums war das Wort im Anfang bei Gott. Aber nicht nur die Ursprungsfrage sucht man aus den Fesseln der rational-logischem Erklärung zu befreien, man beseitigt auch die Schranken der nur logischen Beschreibung der Sprache. Entgegen der ausschließlichen Charakteristik der Wortbedeutungen als Begriffe rückt man den Bild- und Symbol-Charakter der Sprache in den Vordergrund. So bemüht man denn die Biologie und die
13 philosophische Anthropologie, die Soziologie und die Psycho-Pathologie, die Theologie und die Poetik, um die sprachlichen Erscheinungen umfassender zu beschreiben und zu erklären.

Indes bezieht man dabei alle Aussagen im voraus auf die von altersher maßgebende Erscheinungsweise der Sprache. Man verfestigt hierdurch die schon festgemachte Hinsicht auf das Wesensganze der Sprache. So kommt es, daß die grammatisch-logische, die sprachphilosophische und die sprachwissenschaftliche Vorstellung von der Sprache seit zweieinhalb Jahrtausenden dieselbe geblieben ist, obwohl die Erkenntnisse über

Přemýšlet o řeči znamená: dostat se nějakým způsobem k tomu, jak a co řeč mluví, aby se její mluvení událo a uvlastnilo jako to, co skýtá příbytek pro bytování smrtelníků.

Co znamená mluvit? Běžné mínění tvrdí: mluvit znamená uvádět v činnost mluvidla a orgány sluchu. Mluvit znamená nahlas vyjad-
řovat a sdělovat hnutí lidské mysli. Tato hnutí jsou vedena myšlen- 12
kami. Podle takové charakteristiky řeči platí trojí jako jistć:

Za prvé a především je mluvení vyjadřováním. Představa řeči jako projevování je nejběžnější. Předpokládá již představu nějakého nitra, které se zvnějšňuje, projevuje. Pojmeme-li řeč jako zvnějšňování, představujeme si ji vnějškově, a to právě tehdy, když její zvnějšňování objasňujeme odvoláním na nějaké nitro.

Dále platí mluvení za jednu z lidských činností. V souladu s tím musíme říci: mluví člověk a mluví vždy nějakou řečí. Nemůžeme proto říci: řeč mluví, neboť to by znamenalo: teprve řeč dokonává a dává člověka. Takto myšlen byl by člověk přípovědí, pocházel by z řeči.

A konečně je lidské vyjadřování vždy představováním a předváděním skutečného a neskutečného.

Ví se již dávno, že uvedené znaky k vymezení bytnosti řeči nepostačují. Ti, kdo její bytnost přesto stanovují jako výraz, rozšiřují toto určení tím, že vyjadřování včleňují jako jednu z činností do celkové ekonomie výkonů, kterými člověk tvoří sám sebe.

Oproti těm, kteří mluvení charakterizují jako výkon pouze lidský, zdůrazňují jiní, že slovo řeči je původu božského. V první větě prologu evangelia sv. Jana stojí, že slovo bylo na počátku u Boha. Člověk se ale snaží vymanit z pout racionálně logického vysvětlování nejen otázku po původu řeči; také popis řeči zbavuje mezí popisu pouze logického. Oproti výlučnému charkterizování významů slov jako pojmů je do popředí vyzvedán obrazný a symbolický charakter řeči. A úkol obsáhleji popsat a vysvětlit fenomény řeči je
pak ukládán biologii a filosofické antropologii, sociologii a psycho- 13
patologii, theologii a poetice.

Při tom všem jsou však veškeré výroky předem vztahovány k odedávna směrodatným jevovým formám řeči. Tím se ustálený pohled na bytostný celek řeči upevňuje. A tak dochází k tomu, že představa o řeči, utvářená z hlediska gramaticko-logického, z hlediska filosofie řeči a jazykovědy, zůstává po dvě a půl tisíciletí táž, přestože se

die Sprache sich fortgesetzt mehrten und wandelten. Man könnte diese Tatsache sogar als einen Beweisgrund für die unerschütterliche Richtigkeit der leitenden Vorstellungen über die Sprache anführen. Niemand wird wagen, die Kennzeichnung der Sprache als lautliche Äußerung innerer Gemütsbewegungen, als menschliche Tätigkeit, als ein bildhaft-begriffliches Darstellen für unrichtig zu erklären oder gar als nutzlos zu verwerfen. Das angeführte Betrachten der Sprache ist richtig; denn es richtet sich nach dem, was eine Untersuchung sprachlicher Erscheinungen an diesen jederzeit ausmachen kann. Im Bezirk dieses Richtigen bewegen sich denn auch alle *Fragen*, von denen das Beschreiben und Erklären der sprachlichen Erscheinungen begleitet wird.

Zu wenig bedenken wir freilich noch die seltsame Rolle dieser richtigen Vorstellungen von der Sprache. Sie behaupten, gleich als seien sie unerschütterlich, überall das Feld der verschiedenartigen wissenschaftlichen Betrachtungsweisen der Sprache. Sie reichen in eine alte Überlieferung zurück. Dennoch lassen sie die älteste Wesensprägung der Sprache völlig unbeachtet. So geleiten sie denn trotz ihres Alters und trotz ihrer Verständlichkeit niemals zur Sprache als Sprache.

Die Sprache spricht. Wie ist es mit ihrem Sprechen? Wo finden wir solches? Am ehesten doch im Gesprochenen. Darin nämlich hat das Sprechen sich vollendet. Im Gesprochenen hört das Sprechen nicht auf.
14 Im Gesprochenen bleibt das Sprechen geborgen. Im Gesprochenen versammelt das Sprechen die Weise, wie es währt, und das, was aus ihm währt – sein Währen, sein Wesen. Aber zumeist und zu oft begegnet uns das Gesprochene nur als das Vergangene eines Sprechens.

Wenn wir darum das Sprechen der Sprache im Gesprochenen suchen müssen, werden wir gut daran tun, statt nur beliebig Gesprochenes wahllos aufzugreifen, ein rein Gesprochenes zu finden. Rein Gesprochenes ist jenes, worin die Vollendung des Sprechens, die dem Gesprochenen eignet, ihrerseits eine anfangende ist. Rein Gesprochenes ist das Gedicht. Wir müssen diesen Satz zunächst als nackte Behautpung stehen lassen. Wir dürfen dies, falls es gelingt, aus einem Gedicht rein Gesprochenes zu hören. Doch welches Gedicht soll zu uns sprechen? Hier bleibt uns nur eine Wahl, die jedoch vor bloßer Willkür geschützt ist. Wodurch? Durch das, was uns schon als das Wesende der Sprache zugedacht ist, falls wir dem Sprechen *der Sprache* nachdenken. Dieser Bindung zufolge wählen wir als rein Gesprochenes ein Gedicht, das, eher als andere, bei den ersten Schritten uns helfen kann, das Bündige jener Bindung zu erfahren. Wir hören das Gesprochene. Das Gedicht trägt die Überschrift:

poznatky o řeči neustále množily a měnily. Tento fakt by bylo dokonce možno uvést jako základ důkazu nevyvratitelné správnosti vládnoucích představ o řeči. Nikdo se neodváží označit za nesprávnou, nebo dokonce zavrhnout jako nepotřebnou charakteristiku řeči jako zvukového projevu vnitřních hnutí mysli, jako lidské činnosti, či jako obrazně-pojmového předvádění. Takovéto posouzení řeči je správné; řídí se totiž tím, co lze na fenoménech řeči jejich zkoumáním kdykoli vykázat. V okruhu takto správného se pak ovšem pohybuje i veškeré *tázání*, které popis a vysvětlování fenoménů řeči provází.

Nicméně ještě příliš málo se zamýšlíme nad zvláštní rolí těchto správných představ o řeči. Jako by byly neotřesitelné, opanovaly všude pole rozličných vědeckých přístupů k řeči. Navazují na starou tradici. Přesto ponechávají zcela bez povšimnutí nejstarší bytostné pojetí řeči. Tak nás ani přes své stáří a přes svou srozumitelnost nikdy nevedou k řeči jako řeči.

Řeč mluví. Jak je to s jejím mluvením? Kde něco takového najdeme? Nejspíše přece v tom, co je vyřčeno. Tam totiž mluvení dochází svého dovršení. Ve vyřčeném mluvení nepomíjí. Ve vyřčeném zů- 14
stává mluvení bezpečně uchováno. Vyřčené je způsob, jímž se mluvení shromažďuje, vyřčené je to, co z mluvení trvá – jeho trvání, jeho bytování. Ale ponejvíce a až příliš často se s vyřčeným setkáváme jen jako s mluvením, které minulo.

Musíme-li tedy mluvení řeči hledat v tom, co je vyřčeno, bude dobře, když místo abychom jen bez výběru sáhli po čemkoli vyřčeném, vyhledáme něco, co je vyřčeno ryze. Ryze vyřčené je to, v čem završenost mluvení, jež je pro vyřčené charakteristická, jeho dokonalost, je tím, o co v něm jde od samého počátku. Ryze vyřčená je báseň. Tuto větu musíme zprvu nechat jako holé tvrzení. To smíme, pokud se nám z nějaké básně podaří ryze vyřčené uslyšet. Ale jaká báseň k nám má promluvit? Zde nám nezbývá než volit, leč volbou chráněnou před pouhou libovůlí. Čím? Tím, co nám již jako bytnost řeči vytanulo, když jsme přemýšleli o mluvení *řeči*. Takto vázáni volíme jako ryze vyřčenou báseň, která nám spíše než co jiného může pomoci při prvních krocích k tomu zakusit strohou závaznost této vazby. Poslechněme, co je vyřčeno. Báseň nese nadpis:

Ein Winterabend

Wenn der Schnee ans Fenster fällt,
Lang die Abendglocke läutet,
Vielen ist der Tisch bereitet
Und das Haus ist wohlbestellt.

Mancher auf der Wanderschaft
Kommt ans Tor auf dunklen Pfaden.
Golden blüht der Baum der Gnaden
Aus der Erde kühlem Saft.

15 *Wanderer tritt still herein;*
Schmerz versteinerte die Schwelle.
Da erglänzt in reiner Helle
Auf dem Tische Brot und Wein.

Die zwei letzten Verse der zweiten Strophe und die dritte Strophe lauten in der ersten Fassung (Brief an Karl Kraus vom 13.12.1913):

Seine Wunde voller Gnaden
Pflegt der Liebe sanfte Kraft.

O! des Menschen bloße Pein.
Der mit Engeln stumm gerungen,
Langt, von heiligem Schmerz bezwungen,
Still nach Gottes Brot und Wein.

(Vgl. die Schweizer Neuausgabe der Dichtungen von G. Trakl, besorgt von Kurt Horwitz, 1946.)

Das Gedicht hat Georg Trakl gedichtet. Daß er der Dichter ist, bleibt unwichtig; hier, wie bei jedem großgeglückten Fall eines Gedichtes. Das Großgeglückte besteht sogar mit darin, daß es Person und Namen des Dichters verleugnen kann.

Das Gedicht ist durch drei Strophen geformt. Ihr Versmaß und die Reimart lassen sich nach den Schemata der Metrik und Poetik genau bestimmen. Der Inhalt des Gedichtes ist verständlich. Kein Wort findet sich, das, für sich genommen, unbekannt oder unklar wäre. Zwar lauten einige Verse befremdlich, so der dritte und vierte der zweiten Strophe:

Zimní večer

Sníh když padá do oken,
Dlouze znějí večer zvony,
Mnohým stůl je připravený,
Dům je dobře opatřen.

Jest i ten, kdo na cestách
Temnou stezkou k bráně schází.
Zlatě milostí strom vzchází
Z hlubin země chladných šťáv.

Tiše poutník vstupuje; 15
Bolest změnila práh v kámen.
V jeho čistém jasu plane
Chléb a víno na stole.

Poslední dva verše druhé strofy a třetí strofa znějí v první verzi (dopis Karlu Krausovi z 13. 12. 1913) takto:

... schází k bráně
Milost svoji jeho ráně
Lásky něžná síla dá.

Ó, ta lidská poroba!
S anděly kdo bil se němý,
Svatým bolem donucený,
Chléb, víno ždá od Boha.

(Viz Schweizer Neuausgabe von G. Trakl, sestavil K. Horwitz, 1946.)

Báseň složil Georg Trakl. Že tím básníkem je právě on, není důležité; zde, ani u žádné jiné opravdu zdařilé básně. Opravdu zdařilá báseň se vyznačuje dokonce mimo jiné právě tím, že je s to zapřít osobu a jméno básníka.

Formu naší básně tvoří tři strofy. Jejich metrum a rým lze přesně určit podle schémat metriky a poetiky. Obsah básně je srozumitelný. Není v ní jediného slova, které by samo o sobě bylo neznámé nebo nejasné. Znění některých veršů nás sice zarazí, tak třetí a čtvrtý verš druhé strofy:

Golden blüht der Baum der Gnaden
Aus der Erde kühlem Saft.

Insgleichen überrascht der zweite Vers der dritten Strophe:

Schmerz versteinerte die Schwelle.

16 Aber die jetzt herausgehobenen Verse bekunden auch eine besondere Schönheit der gebrauchten Bilder. Diese Schönheit erhöht den Reiz des Gedichtes und bekräftigt die ästhetische Vollendung des Kunstgebildes.

Das Gedicht beschreibt einen Winterabend. Die erste Strophe schildert, was draußen geschieht: Schneefall und Läuten der Abendglocke. Das Draußen rührt an das Drinnen der menschlichen Wohnstatt. Der Schnee fällt ans Fenster. Die Glocke läutet in jegliches Haus hinein. Drinnen ist alles gut bestellt und der Tisch bereitet.

Die zweite Strophe läßt einen Gegensatz erstehen. Gegenüber den Vielen, die im Haus und am Tisch heimisch sind, wandern Manche unheimisch auf dunklen Pfaden. Doch führen solche vielleicht bösen Wege bisweilen an das Tor des bergenden Hauses. Dieses wird zwar nicht eigens vorgestellt. Stattdessen nennt das Gedicht den Baum der Gnaden.

Die dritte Strophe bittet den Wanderer herein aus dem dunklen Draußen in die Helle drinnen. Aus den Häusern der Vielen und aus den Tischen ihrer alltäglichen Mahlzeiten ist das Gotteshaus und der Altartisch geworden.

Der Inhalt des Gedichtes ließe sich noch deutlicher zergliedern, seine Form noch genauer umgrenzen, wir blieben bei solchem Verfahren jedoch überall in die Vorstellung von der Sprache gebannt, die seit Jahrtausenden herrscht. Darnach ist die Sprache der vom Menschen vollzogene Ausdruck innerer Gemütsbewegungen und der sie leitenden Weltansicht. Läßt sich der Bann dieser Vorstellung über die Sprache brechen? Weshalb soll er gebrochen werden? Die Sprache ist in ihrem Wesen weder Ausdruck, noch eine Betätigung des Menschen. Die Sprache spricht. Wir suchen jetzt das Sprechen der Sprache im Gedicht. Demnach liegt das Gesuchte im Dichterischen des Gesprochenen.

„Ein Winterabend" lautet die Überschrift des Gedichtes. Wir erwarten von ihm die Beschreibung eines Winterabends, wie er wirklich ist.
17 Allein das Gedicht stellt nicht einen irgendwo und irgendwann anwesenden Winterabend vor. Es schildert weder einen schon anwesenden nur ab, noch will es einem nicht anwesenden Winterabend den Anschein eines Anwesenden und den Eindruck eines solchen verschaffen. Natürlich nicht, wird man entgegnen. Alle Welt weiß, daß ein Gedicht Dichtung ist. Es dichtet sogar dort, wo es zu beschreiben scheint. Dichtend bildet sich der Dichter ein möglicherweise Anwesendes in seinem Anwesen vor. Gedichtet bildet das Gedicht das so Vorgebildete unserem Vorstellen ein. Im Sprechen des Gedichtes spricht sich die dichterische

Zlatě milostí strom vzchází
Z hlubin země chladných šťáv.

Stejně překvapující je druhý verš třetí strofy:

Bolest změnila práh v kámen.

Právě tyto verše však také vykazují jistou zvláštní krásu použitých 16
obrazů. Tato krása umocňuje půvab básně a stvrzuje estetickou dokonalost uměleckého tvaru.

Báseň popisuje zimní večer. První strofa líčí, co se děje venku: padá sníh a zvoní klekání. Venek se dotýká vnitřku lidského obydlí. Sníh padá na okno. Zvon zaznívá do každého domu. Uvnitř je vše dobře opatřeno a prostřen stůl.

Druhá strofa dává vyvstat protikladu. Oproti mnohým, kteří dlí v bezpečí domova, v domě a u stolu, jsou i tací, kteří putují po temných stezkách bezdomoví. Ale i tyto možná zlé cesty vedou někdy k bráně domu, jenž skýtá bezpečí. To ovšem báseň výslovně neříká. Místo toho mluví o stromu milostí.

Třetí strofa zve poutníka z temného venku do jasu uvnitř. Z domů oněch mnohých stává se dům Boží a ze stolů jejich každodenní krmě stůl oltářní.

Obsah básně by bylo možno rozebrat ještě zřetelněji a ještě přesněji vymezit její formu; při tom všem však zůstáváme v zajetí představy o řeči, tak jak panuje po tisíciletí. Podle ní je řeč lidský výkon vyjadřování vnitřních hnutí mysli a vidění světa, jímž jsou tato hnutí ovládána. Lze zlomit pouto této představy o řeči? Proč má být zlomeno? Ve svém bytování není řeč ani výrazem člověka, ani lidskou činností. Řeč mluví. Mluvení řeči hledáme nyní v básni. Hledané podle toho spočívá v básnickosti vyřčeného.

Nadpis básně zní „Zimní večer". Čekáme od ní popis zimního
večera, jak skutečně je. Ale báseň před nás nestaví nějaký určitý,
někde a někdy přítomný zimní večer. Ani pouze nelíčí nějaký již 17
přítomný zimní večer, ani nechce nějakému nepřítomnému večeru dodat zdání a dojem přítomného. Přirozeně že ne, namítneme. Každý ví, že báseň je poezie. Básní dokonce i tam, kde se zdá popisovat. Když básní, nechává před sebou básník obrazivě vyvstávat možné přítomné v jeho přítomnosti. Zbásněna dává báseň tomu, co je takto obrazivě vyvoláno, vyvstat v našem představování. V mluvě básně

Einbildungskraft aus. Das Gesprochene des Gedichtes ist das vom Dichter aus ihm Herausgesprochene. Dieses Ausgesprochene spricht, indem es seinen Gehalt ausspricht. Die Sprache erweist sich unbestreitbar als Ausdruck. Das jetzt Erwiesene steht aber gegen den Satz: Die Sprache spricht, gesetzt, daß Sprechen im Wesen nicht ein Ausdrücken ist.

Selbst wenn wir das Gesprochene des Gedichtes vom Dichten her verstehen, erscheint uns das Gesprochene wie unter einem Zwang immer wieder und immer nur als ausgesprochenes Aussprechen. Sprache ist Ausdruck. Warum fügen wir uns diesem Tatbestand nicht? Weil das Richtige und das Gängige dieser Vorstellung von der Sprache nicht zureichen, um darauf die Erörterung ihres Wesens zu gründen. Wie ermessen wir das Unzureichende? Muß uns, damit wir solches Messen vermögen, nicht schon ein anderes Maß binden? Allerdings. Es bekundet sich in dem Satz: Die Sprache spricht. Bisher sollte dieser Leitsatz nur erst die verhärtete Gewohnheit abwehren, das Sprechen, statt es aus ihm selber zu denken, sogleich unter die Erscheinungen des Ausdrückens abzuschieben. Das gesagte Gedicht ist deshalb gewählt, weil es auf eine nicht weiter erklärbare Weise die Eignung bekundet, unserem Versuch, die Sprache zu erörtern, einige fruchtbare Winke zu leihen.

Die Sprache *spricht*. Dies heißt zugleich und zuvor: Die *Sprache*
18 spricht. Die Sprache? Und nicht der Mensch? Ist, was der Leitsatz uns jetzt zumutet, nicht noch ärger? Wollen wir auch noch leugnen, daß der Mensch dasjenige Wesen sei, das spricht? Keineswegs. Wir leugnen dies so wenig wie die Möglichkeit, die sprachlichen Erscheinungen unter dem Titel „Ausdruck" einzuordnen. Doch wir fragen: Inwiefern spricht der Mensch? Wir fragen: Was ist Sprechen?

Wenn der Schnee ans Fenster fällt,
Lang die Abendglocke läutet,

Dieses Sprechen nennt den Schnee, der spät am schwindenen Tag, während die Abendglocke läutet, lautlos das Fenster trifft. Bei solchem Flockenfall währt alles Währende länger. Darum läutet die Abendglocke, die täglich ihre streng begrenzte Zeit hindurch ertönt, lang. Das Sprechen nennt die Winterabendzeit. Was ist dieses Nennen? Behängt es nur die vorstellbaren, bekannten Gegenstände und Vorgänge: Schnee, Glocke, Fenster, fallen, läuten – mit den Wörtern einer Sprache? Nein. Das Nennen verteilt nicht Titel, verwendet nicht Wörter, sondern ruft ins Wort. Das Nennen ruft. Das Rufen bringt sein Gerufenes näher. Gleichwohl schafft dies Näherbringen das Gerufene nicht herbei, um es im nächsten Bezirk des Anwesenden abzusetzen und darin unterzubringen.

promlouvá básnická obrazivost. To, co je básní vyřčeno, vyslovuje básník ze svého nitra. Toto vyslovené promlouvá tak, že vyslovuje svůj obsah. Řeč básně je několikeré vyslovování. Řeč se prokazuje nesporně jako výraz. To však odporuje tvrzení: řeč mluví, pokud připustíme, že mluvení ve své bytnosti není vyjadřování.

A tak i tehdy, chápeme-li to, co je básní vyřčeno, z básnění samého, ukazuje se nám vyřčené s jakousi nutkavostí stále znovu jen jako vyslovené vyslovování. Řeč je výraz. Proč se tomuto stavu věcí nepodřídíme? Poněvadž to, co je na této představě o řeči správné a běžné, nedostačuje, abychom na tom založili výklad její bytnosti. Jak změřit tuto nedostatečnost? Což není třeba, máme-li být takového měření mocni, aby nás již vázala nějaká jiná míra? Ba právě. Taková míra se ohlašuje ve větě: řeč mluví. Doposud nás tato klíčová věta měla jen uchránit před zatvrzelým návykem odsunovat mluvení – místo abychom je mysleli z něho samého – ihned mezi fenomény vyjadřování. Řečená báseň byla vybrána proto, že je s to poskytnout jistým dále nevysvětlitelným způsobem některé plodné pokyny našemu pokusu o výklad řeči.

Řeč *mluví*. To zároveň a především znamená: *řeč* mluví. Řeč?
A nikoli člověk? Není to, co nám naše klíčová věta vkládá nyní do 18
úst, ještě horší? Chceme popřít ještě i to, že člověk je bytost, která mluví? Nikterak. Popíráme to právě tak málo, jako možnost podřadit fenomény řeči pod titul „výraz". Přece však se ptáme: Nakolik člověk mluví? A ptáme se: Co je to mluvit?

Sníh když padá do oken,
Dlouze znějí večer zvony...

Toto mluvení jmenuje sníh, který se pozdě na sklonku dne za zvuku klekání nehlučně snáší na okno. Když takto padají sněhové vločky, vše trvající trvá déle. Proto klekání, které se denně ozývá po přesně vymezenou dobu, zní dlouze. Toto mluvení jmenuje čas zimního večera. Co je toto jmenování? Znamená pouze ověšovat slovy nějaké řeči ony představitelné a známé předměty a děje: sníh, zvon, okno, padat, znít? Nikoli. Jmenování nerozdílí názvy, nepoužívá slova, nýbrž vyslovuje, vyvolává ve slovo. Jmenování volá. Volání přibližuje to, co je voláno. Není tomu nicméně tak, že by toto přibližování volané zjednávalo, aby je stáhlo do nejbližšího okruhu

Der Ruf ruft zwar her. So bringt er das Anwesen des vordem Ungerufenen in eine Nähe. Allein, indem der Ruf herruft, hat er dem Gerufenen schon zugerufen. Wohin? In die Ferne, in der Gerufenes weilt als noch Abwesendes.

Das Herrufen ruft in eine Nähe. Aber der Ruf entreißt gleichwohl das Gerufene nicht der Ferne, in der es durch das Hinrufen gehalten bleibt. Das Rufen ruft in sich und darum stets hin und her; her: ins Anwesen; hin: ins Abwesen. Schneefall und Läuten der Abendglocke sind jetzt und hier im Gedicht zu uns gesprochen. Sie wesen im Ruf an. Dennoch fallen sie keineswegs unter das jetzt und hier in diesem Saal Anwesende. Welche Anwesenheit ist die höhere, die des Vorliegenden oder die des Gerufenen?

19 *Vielen ist der Tisch bereitet*
Und das Haus ist wohlbestellt.

Die beiden Verszeilen sprechen wie Aussagesätze, als ob sie Vorhandenes feststellten. Das entschiedene „ist" klingt so. Dennoch spricht es rufend. Die Verse bringen den bereiteten Tisch und das wohlbestellte Haus in jenes dem Abwesen zu-gehaltene Anwesen.

Was ruft die erste Strophe? Sie ruft Dinge, heißt sie kommen. Wohin? Nicht als Anwesende unter das Anwesende, nicht den im Gedicht genannten Tisch hierher zwischen die von Ihnen besetzten Sitzreihen. Der im Ruf mitgerufene Ort der Ankunft ist ein ins Abwesen geborgenes Anwesen. In solche Ankunft heißt der nennende Ruf kommen. Das Heißen ist Einladen. Es lädt die Dinge ein, daß sie als Dinge die Menschen angehen. Der Scheefall bringt die Menschen unter den in die Nacht verdämmernden Himmel. Das Läuten der Abendglocke bringt sie als die Sterblichen vor das Göttliche. Haus und Tisch binden die Sterblichen an die Erde. Die genannten Dinge versammeln, also gerufen, bei sich Himmel und Erde, die Sterblichen und die Göttlichen. Die Vier sind ein ursprünglich-einiges Zueinander. Die Dinge lassen das Geviert der Vier bei sich verweilen. Dieses versammelnde Verweilenlassen ist das Dingen der Dinge. Wir nennen das im Dingen der Dinge verweilte einige Geviert von Himmel und Erde, Sterblichen und Göttlichen: die Welt. Im Nennen sind die genannten Dinge in ihr Dingen gerufen. Dingend ent-falten sie Welt, in der die Dinge weilen und so je die weiligen sind. Die Dinge tragen, indem sie dingen, Welt aus. Unsere alte Sprache nennt

přítomného, a v něm si je uložilo. Volání sice přivolává. Tím přibližuje přítomnost toho, co předtím voláno nebylo. Přivolávajíc však, volání na volané již zavolalo. Kam? Do dáli, v níž volané dlí jako ještě nepřítomné.

Přivolávání přibližuje. Přesto ale volání nevytrhuje volané z oné dáli, v níž je zavoláním udržováno. Volání volá v sobě samém, a proto vždy sem, i tam; sem: do přítomna; tam: do nepřítomna. Padající sníh a vyzvánějící klekání jsou k nám v básni vyřčeny zde a nyní. Bytují v jejím volání jakožto přítomné. Přece však nikterak nespadají mezi to, co je nyní a zde v tomto sále přítomno. Která přítomnost je silnější, přítomnost toho, co zde leží před námi, nebo toho, co je voláno?

Mnohým stůl je připravený, 19
Dům je dobře opatřen.

Oba tyto verše mluví formou vypovídací věty, jako by konstatovaly něco vyskytujícího se. Jejich rozhodný oznamovací tón tak zní. Přece však mluví tak, že volají. Přivádějí prostřený stůl a dobře opatřený dům do onoho k nepřítomnu připoutaného přítomna.

Co volá první strofa? Volá věci, káže jim, aby přišly. Kam? Nikoli jako přítomné mezi přítomné, nikoli v básni jmenovaný stůl sem, mezi lavice, ve kterých sedíte. Místo, kam se mají dostavit, jež je spoluvoláno v jejím volání, je do nepřítomna ukrytá přítomnost. K takovému příchodu vzývá jmenující volání. Vyzývání je zvaní. Zve věci, aby se jako věci týkaly nás lidí. Padající sníh uvádí člověka pod nebesa šeřící se do noci. Klekání uvádí lidi jako smrtelné před božské. Dům a stůl víží smrtelníky k zemi. Jmenované věci, takto svolány, u sebe shromažďují, usebírají nebesa a zemi, smrtelníky a božské. Toto čtveré je původní jednosvorná vzájemnost. Věci u sebe nechávají prodlévat součtveří oněch čtyř. Toto usebírající ponechání v prodlévání je věcnění věcí. Ve věcnění věcí prodlévající svorné součtveří nebes a země, smrtelných a božských jmenujeme: svět. Jmenováním jsou jmenované věci volány do svého věcnění. Věcníce roz-víjejí věci svět, v němž dlí, a jsou tak vždy v dané chvíli prodlévajícími. Tím, že věcní, – nesou, plodí věci svět. Nést ve smyslu plodit, „austragen", vyjadřuje stará němčina slovy „bern",

das Austragen: bern, bären, daher die Wörter „gebären" und „Gebärde". Dingend sind die Dinge Dinge. Dingend gebärden sie Welt.

Die erste Strophe ruft die Dinge in ihr Dingen, heißt sie kommen. Das Heißen, das Dinge ruft, ruft her, lädt sie ein und ruft zugleich zu den
20 Dingen hin, empfiehlt sie der Welt an, aus der sie erscheinen. Darum nennt die erste Strophe nicht bloß Dinge. Sie nennt zugleich Welt. Sie ruft die „Vielen", die als die Sterblichen zum Geviert der Welt gehören. Die Dinge be-dingen die Sterblichen. Dies sagt jetzt: Die Dinge besuchen jeweils die Sterblichen eigens mit Welt. Die erste Strophe spricht, indem sie die Dinge kommen heißt.

Die zweite Strophe spricht in anderer Weise als die erste. Zwar heißt auch sie kommen. Aber ihr Rufen beginnt, indem sie die Sterblichen ruft und nennt:

Mancher auf der Wanderschaft...

Weder alle Sterblichen sind gerufen, noch die Vielen, sondern nur „Manche"; jene, die auf dunklen Pfaden wandern. Diese Sterblichen vermögen das Sterben als die Wanderschaft zum Tode. Im Tod versammelt sich die höchste Verborgenheit des Seins. Der Tod hat jedes Sterben schon überholt. Die „auf der Wanderschaft" müssen erst Haus und Tisch durch das Dunkel ihrer Pfade erwandern, nicht nur und nicht einmal zuerst für sich, sondern für die Vielen; denn diese meinen, sie seien, wenn sie sich nur in Häusern einrichteten und an Tischen säßen, schon von den Dingen be-dingt und seien in das Wohnen gelangt.

Die zweite Strophe beginnt, indem sie Manche der Sterblichen ruft. Obzwar die Sterblichen mit den Göttlichen, mit Erde und Himmel zum Geviert der Welt gehören, rufen die beiden ersten Verse der zweiten Strophe doch nicht eigens die Welt. Vielmehr nennen sie fast wie die erste Strophe, nur in anderer Folge, zugleich die Dinge: das Tor, die dunklen Pfade. Erst die beiden anderen Verse der zweiten Strophe rufen eigens die Welt. Jäh nennen sie ganz Anderes:

Golden blüht der Baum der Gnaden
Aus der Erde kühlem Saft.

21 Der Baum wurzelt gediegen in der Erde. So gedeiht er in das Blühen, das sich dem Segen des Himmels öffnet. Das Ragen des Baumes ist gerufen. Es durchmißt zumal den Rausch des Erblühens und die Nüchternheit der nährenden Säfte. Verhaltenes Wachstum der Erde und die Spende des Himmels gehören zueinander. Das Gedicht nennt den Baum der Gnaden. Sein gediegenes Blühen birgt die unverdient zufallende Frucht: daretend Heilige, das den Sterblichen hold ist. Im golden blühenden Baum

„bären", a odtud pochází „gebären", rodit a „Gebärde", tvářnost, vzezření. Věcníce jsou věci věcmi. Tím, že věcní, tvoří tvář světa.

První strofa volá věci k jejich věcnění, káže jim, aby přišly. Vyzývání, jež volá věci, přivolává, zve je sem, a zároveň volá tam,
k věcem, poroučí je světu, z něhož se zjevují. Proto prvá strofa 20
nejmenuje jenom věci. Jmenuje zároveň svět. Volá „mnohé", kteří jako smrtelní patří k součtveří světa. Věcníce podmiňují věci smrtelníky. To nyní říká: věci se k smrtelným dostávají vlastně vždy se světem. První strofa mluví, vyzývajíc věci, aby přišly.

Druhá strofa mluví jiným způsobem než první. I ona sice vyzývá k příchodu. Ale její volání začíná voláním a jmenováním smrtelných:

Jest i ten, kdo na cestách...

Nevolá ani všechny smrtelné, ani mnohé, nýbrž jen některé; ty, kdož putují po temných stezkách. Tito smrtelníci jsou mocni umírání jakožto pouti ke smrti. Ve smrti se usebírá nejvyšší skrytost bytí. Smrt již předstihla každé umírání. Oni „poutníci" musí teprve skrze temnotu svých stezek nalézt na své pouti dům a stůl, nejen a ani ne především pro sebe, nýbrž pro mnohé; neboť ti se domnívají, že pouhé zařídit se v domech a usednout ke stolům, již znamená být s věcmi a dospět k bydlení.

Druhá strofa začíná voláním některých smrtelníků. Ačkoli smrtelní náleží spolu s božskými, se zemí a nebesy k součtveří světa, přece první dva verše druhé strofy nevolají výslovně svět. Spíše skoro stejně jako první strofa, jen v jiném pořadí, i ony jmenují věci: bránu, temnou stezku. Teprve dva další verše druhé strofy volají sám svět. Jmenují náhle něco docela jiného:

Zlatě milostí strom vzchází
Z hlubin země chladných šťáv.

Strom je pevně zakořeněn v zemi. Tak vzchází do květů, jež se 21
otevírají požehnání nebes. Báseň volá čnění stromu. Toto čnění proměřuje rozpětí mezi opojností květu a střízlivostí živných šťáv. Ztajená plodnost země a milodar nebes patří k sobě. Báseň jmenuje strom milostí. Jeho plný a ryzí květ ukrývá nezasloužený plod: ono spásně svaté, jež přeje smrtelným. V zlatě kvetoucím stromě vládne

walten Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen. Ihr einiges Geviert ist die Welt. Das Wort „Welt" ist jetzt nicht mehr im metaphysischen Sinne gebraucht. Es nennt weder das säkularisiert vorgestellte Universum von Natur und Geschichte, noch nennt es die theologisch vorgestellte Schöpfung (mundus), noch meint es lediglich das Ganze des Anwesenden (κόσμος).

Der dritte und vierte Vers der zweiten Strophe rufen den Baum der Gnaden. Sie heißen eigens die Welt kommen. Sie rufen das Welt-Geviert her und rufen so Welt zu den Dingen hin.

Die Verse heben mit dem Wort „Golden" an. Damit wir dieses Wort und sein Gerufenes deutlicher hören, sei an ein Gedicht Pindars erinnert (Isthm. V.). Der Dichter nennt am Beginn dieser Ode das Gold περιώσιον, πάντων, das was alles, πάντα, jegliches Anwesende ringsum, vor allem durchglänzt. Der Glanz des Goldes birgt alles Anwesende in das Unverborgene seines Erscheinens.

Wie das Rufen, das die Dinge nennt, her- und hin-ruft, so ruft das Sagen, das die Welt nennt, in sich her und hin. Es traut Welt den Dingen zu und birgt zugleich die Dinge in den Glanz von Welt. Diese gönnt den Dingen ihr Wesen. Die Dinge gebärden Welt. Welt gönnt die Dinge.

Das Sprechen der beiden ersten Strophen spricht, indem es Dinge zur Welt und Welt zu den Dingen kommen heißt. Beide Weisen des Heißens sind geschieden, aber nicht getrennt. Sie sind aber auch nicht nur aneinander gekoppelt. Denn Welt und Dinge bestehen nicht nebeneinander. Sie durchgehen einander. Hierbei durchmessen die Zwei eine Mitte. In dieser sind sie einig. Als so Einige sind sie innig. Die Mitte der Zwei ist die Innigkeit. Die Mitte von Zweien nennt unsere Sprache das Zwischen. Die lateinische Sprache sagt: inter. Dem entspricht das deutsche „unter". Die Innigkeit von Welt und Ding ist keine Verschmelzung. Innigkeit waltet nur, wo das Innige, Welt und Ding, rein sich scheidet und geschieden bleibt. In der Mitte der Zwei, im Zwischen von Welt und Ding, in ihrem inter, in diesem Unter-waltet der Schied.

Die Innigkeit von Welt und Ding west im Schied des Zwischen, west im Unter-Schied. Das Wort Unter-Schied wird jetzt dem gewöhnlichen und gewohnten Gebrauch entzogen. Was das Wort „der Unter-Schied" jetzt nennt, ist nicht ein Gattungsbegriff für vielerlei Arten von Unterschieden. Der jetzt genannte Unter-Schied ist nur als dieser Eine. Er ist

země a nebe, božští a smrtelní. Jejich jednosvorné součtveří je svět. Slova „svět" tu již není užito v metafyzickém smyslu. Nejmenuje ani sekularizovanou představu univerza přírody a dějin, či theologickou představu stvoření (mundus), ani nemíní pouze celek toho, co je přítomno (κόσμος).

Druhé dva verše druhé strofy volají strom milostí. Vyzývají k příchodu sám svět. Přivolávají součtveří světa a vyvolávají tak svět k věcem.

Tyto verše se rozvíjejí ze slova „zlatě". Abychom toto slovo a to, co je jím voláno, uslyšeli zřetelněji, vzpomeňme jedné básně Pindarovy (Isthm. V). Na počátku této ódy nazývá básník zlato περιώσιον πάντων, říká, že je tím, co vše, πάντα, veškeré vůkol přítomné především prozařuje. Zář zlata chrání vše přítomné, ukrývajíc je do neskrytosti svého zjevování.

Stejně jako volání, jež jmenuje věci, volá tam a přivolává sem, tak i promluva, jež jmenuje svět, volá v sobě sem i tam. Svěřuje svět věcem a zároveň ukrývá věci do svitu světa. Ten skýtá věcem jejich bytnost. Věci utvářejí svět. Svět skýtá věci.

Obě první strofy mluví, vyzývajíc věci, aby se dostavily ke světu, a svět, aby přišel k věcem. Tyto způsoby vyzývání jsou rozdílné, ne však oddělené. Ale ani nejsou k sobě navzájem jen připojeny. Svět a věci totiž nestojí vedle sebe. Vzájemně se prostupují. Tím vyměřují určitý střed. V tomto středu jsou jednosvorné. Jako takto jednosvorné jsou vroucně niterné. Střed těchto dvou je vroucná prostoupenost. Střed dvojího, „von Zweien", se německy jmenuje „das Zwischen", rozmezí. Latina říká: inter. Tomu odpovídá německé „unter", mezi. Vroucná prostoupenost světa a věci není splynutím. Taková prostoupenost vládne jen tam, kde se niterně prostoupené, svět a věc, jasně vyděluje a zůstává rozdělené. Ve středu těchto dvou, v rozmezí světa a věci, v jejich inter, v tomto „Unter-", mezi, „roz-", vládne „Schied", mez, „-díl".

Vroucná prostoupenost světa a věci bytuje v mezi rozmezí, bytuje v roz-dílu. Slovo roz-díl zde nemá svůj běžný a obvyklý význam. To, co nyní jmenujeme slovem „roz-díl", není rodový pojem příslušný různým druhům rozdílu. Roz-díl nyní jmenovaný jest jen jakožto tento jediný. Je jedinečný. Tento roz-díl rozevírá a udržuje v roze-

einzig. Der Unter-Schied hält von sich her die Mitte auseinander, auf die zu und durch die hindurch Welt und Dinge zueinander einig sind. Die Innigkeit des Unter-Schiedes ist das Einigende der Διαφορά, des durchtragenden Austrags. Der Unter-Schied trägt Welt in ihr Welten, trägt die Dinge in ihr Dingen aus. Also sie austragend, trägt er sie einander zu. Der Unter-Schied vermittelt nicht nachträglich, indem er Welt und Dinge durch eine herzugebrachte Mitte verknüpft. Der Unter-Schied ermittelt als die Mitte erst Welt und Dinge zu ihrem Wesen, d. h. in ihr Zueinander, dessen Einheit er austrägt.

Das Wort „Unter-Schied" meint demnach nicht mehr eine Distinktion, die erst durch unser Vorstellen zwischen Gegenständen aufgestellt wird. Der Unter-Schied ist gleichwenig nur eine Relation, die zwischen Welt und Ding vorliegt, so daß ein Vorstellen, das darauf trifft, sie feststellen kann. Der Unter-Schied wird nicht nachträglich von Welt und Ding als deren Beziehung abgehoben. Der Unter-Schied für Welt und Ding *ereignet* Dinge in das Gebärden von Welt, *ereignet* Welt in das Gönnen von Dingen.

23 Der Unter-Schied ist weder Distinktion noch Relation. Der Unter-Schied ist im höchsten Fall Dimension für Welt und Ding. Aber in diesem Fall meint „Dimension" auch nicht mehr einen für sich vorhandenen Bezirk, worin sich dies und jenes ansiedelt. Der Unter-Schied ist *die* Dimension, insofern er Welt und Ding in ihr Eigenes er-mißt. Sein Er-messen eröffnet erst das Aus- und Zu-einander von Welt und Ding. Solches Eröffnen ist die Art, nach der hier der Unter-Schied beide durchmißt. Der Unter-Schied vermißt als die Mitte für Welt und Dinge das Maß ihres Wesens. Im Heißen, das Ding und Welt ruft, ist das eigentlich Geheißene: der Unter-Schied.

Die erste Strophe des Gedichtes heißt die Dinge kommen, die als dingende Welt gebärden. Die zweite Strophe heißt die Welt kommen, die als weltende Dinge gönnt. Die dritte Strophe heißt die Mitte für Welt und Ding kommen: den Austrag der Innigkeit. Die dritte Strophe beginnt deshalb mit einem betonten Rufen:

Wanderer tritt still herein;

Wohin? Der Vers sagt es nicht. Dagegen ruft er den eintretenden Wanderer in die Stille. Sie verwaltet das Tor. Jäh und befremdlich ist es gerufen:

vření střed, vzhledem k němuž a skrze nějž jsou svět a věci vzájemně jednosvorné. Vroucná prostoupenost roz-dílu je to, čím sjednocuje διαφορά,* tato vším procházející a vše nesoucí výdrž. Roz-díl vynáší svět k jeho světování a věci k jejich věcnění. Takto je vynášeje, snáší je k sobě navzájem. Nezprostředkovává mezi nimi až dodatečně tím, že by svět a věci spojoval doplňováním nějakého středu Teprve jakožto střed soustřeďuje roz-díl svět a věci k jejich bytování, tj. ustavuje jejich vzájemnost, jejíž jednotu nese a drží.

Slovo „roz-díl" tedy již nemíní distinkci, která je mezi předměty stanovena teprve naším představováním. Právě tak málo je roz-díl pouhou relací, která tu mezi světem a věcí prostě je, takže představování, jež na ni narazí, ji může konstatovat. Roz-díl nelze dodatečně ze světa a věci vytknout jako jejich vztah. Roz-díl je pro svět a věc tím, co *uvlastňuje* věci k tomu, aby utvářely svět, co *uvlastňuje* svět k tomu, aby skýtal věci.

Roz-díl není ani distinkce ani relace. Roz-díl je pro svět a věci 23
nanejvýš dimenzí. Ale „dimenze" v tomto případě již neznamená ani nějaký sám o sobě k dispozici jsoucí okrsek, v němž se to či ono usidluje. Roz-díl je dimenze *vůbec*, rozměr, jenž světu a věci rozměřuje to, co je jim vlastní. Toto rozměřování teprve rozevírá odlišnost a zároveň vzájemnost světa a věci. Takovéto rozevírání – toť způsob, jakým zde roz-díl obé proměřuje a prostupuje. Jakožto střed odměřuje roz-díl světu a věcem míru jejich bytnosti. Ve výzvě, která volá věc a svět, je vlastně vyzýván: roz-díl.

První strofa básně vyzývá k příchodu věci, které věcníce utvářejí svět. Druhá strofa vyzývá k příchodu svět, jenž jakožto světující skýtá věci. Třetí strofa vyzývá k příchodu střed pro svět a věc: výdrž vroucné prostoupenosti. Proto třetí strofa začíná zdůrazněným voláním:

Tiše poutník vstupuje;

Kam? To verš neříká. Zato volá vstupujícího poutníka do ticha. Ticho spravuje bránu. Příkře a podivně se ozve volání:

* Různost; rozdílnost; rozštěp, rozkol, nejednota, spor, nepřátelství. Srv. διαφέρω – 1) přenáším; do konce nosím (žena plod); provádím, vedu (válku), trávím (život); stále nesu, snáším (osud); 2) roznáším (na všechny strany, zjevně); rozhazuji, převracím, rozevírám; 3) rozdvojuji, různým činím; liším se, jsem v rozepři, hádám se. (Pozn. překl.)

Schmerz versteinerte die Schwelle.

Einsam spricht dieser Vers im Gesprochenen des ganzen Gedichtes. Er nennt den Schmerz. Welchen? Der Vers sagt nur: „Schmerz..." Woher und inwiefern ist Schmerz gerufen?

Schmerz versteinerte die Schwelle.

„...versteinerte..." Dies Wort ist das einzige im Gedicht, das in der Zeitform der Vergangenheit spricht. Gleichwohl nennt es nicht ein Vergangenes, solches, was nicht mehr anwest. Es nennt Wesendes, das schon gewesen. Im Gewese des Versteinerns west allererst die Schwelle.

Die Schwelle ist der Grundbalken, der das Tor im ganzen trägt. Er hält die Mitte, in der die Zwei, das Draußen und das Drinnen, einander durchgehen, aus. Die Schwelle trägt das Zwischen. In seine Verläßlichkeit fügt sich, was im Zwischen aus- und ein-geht. Das Verläßliche der Mitte darf nirgend hin nachgeben. Der Austrag des Zwischen braucht das Ausdauernde und in solchem Sinne Harte. Die Schwelle ist als der Austrag des Zwischen hart, weil Schmerz sie versteinerte. Aber der zu Stein ereignete Schmerz hat sich nicht in die Schwelle verhärtet, um in ihr zu erstarren. Der Schmerz west in der Schwelle ausdauernd als Schmerz.

Doch was ist Schmerz? Der Schmerz reißt. Er ist der Riß. Allein er zerreißt nicht in auseinanderfahrende Splitter. Der Schmerz reißt zwar auseinander, er scheidet, jedoch so, daß er zugleich alles auf sich zieht, in sich versammelt. Sein Reißen ist als das versammelnde Scheiden zugleich jenes Ziehen, das wie der Vorriß und Aufriß das im Schied Auseinandergehaltene zeichnet und fügt. Der Schmerz ist das Fügende im scheidendsammelnden Reißen. Der Schmerz ist die Fuge des Risses. Sie ist die Schwelle. Sie trägt das Zwischen aus, die Mitte der zwei in sie Geschiedenen. Der Schmerz fügt den Riß des Unter-Schiedes. Der Schmerz ist der Unter-Schied selber.

Schmerz versteinerte die Schwelle.

Der Vers ruft den Unter-Schied, aber er denkt ihn weder eigens, noch nennt er sein Wesen bei diesem Namen. Der Vers ruft den Schied des Zwischen, die versammelnde Mitte, in deren Innigkeit die Gebärde der Dinge und die Gunst der Welt einander durchmessen.

So wäre denn die Innigkeit des Unter-Schiedes für Welt und Ding der Schmerz? Allerdings. Nur dürfen wir den Schmerz nicht anthropologisch als Empfindung vorstellen, die wehleidig macht. Nur dürfen wir die Innigkeit nicht psychologisch als jene vorstellen, worin sich die Empfindsamkeit einnistet.

Bolest změnila práh v kámen.

Osaměle promlouvá tento verš v celku toho, co je básní vyřčeno. Jmenuje bolest. Jakou? Verš říká jen: „Bolest...". Odkud a jak dalece je bolest volána?

Bolest změnila práh v kámen.

„... změnila..." Toto slovo je v básni jediné, jež mluví v minulém čase. Nejmenuje nicméně nic minulého, něco, co už není přítomno. Jmenuje cosi, co bytuje tak, že již bylo. Teprve ve své bývalosti, jako *již* zkamenělý, bytuje práh.

Práh je základní trámec, který nese celou bránu. Vydrží nést střed, v němž se vzájemně prostupuje dvojí: vnějšek a vnitřek. Práh nese rozmezí. Do jeho spolehlivosti se odevzdává, co tímto rozmezím vychází a vchází. Spolehlivost středu nesmí žádným směrem povolit. Vydržet nést rozmezí – k tomu je třeba něčeho, co je trvanlivé, a v tomto smyslu tvrdé. Práh jako to, co vydrží nést rozmezí, je tvrdý, poněvadž bolest jej změnila v kámen. V kámen uvlastněná bolest však neztvrdla v práh, aby v něm otupěla. Bolest bytuje v prahu vytrvale jako bolest.

Co však je bolest? Bolest rve. Bolest je rozerva. Ale nerve tak, že létají třísky. Bolest sice rozervává, odděluje, ale tak, že zároveň všechno táhne k sobě a v sobě usebírá. Způsob, jak bolest rve, je zároveň jakožto usebírající oddělování oním tahem, který vytyčuje a spájí jako nárys a půdorys to, co je dělící mezí udržováno v rozevření. Bolest je pojítkem v onom dělivě usebíravém rozevírání. Bolest je pojící spárou rozervy. Toto pojítko je práh. Vydrží nést rozmezí, střed oněch dvou, do něj rozdělených. Bolest spájí rozervu rozdílu. Bolest je tento rozdíl sám.

Bolest změnila práh v kámen.

Verš volá rozdíl, ale ani jej výslovně nemyslí, ani nejmenuje tímto jménem jeho bytování. Verš volá mez rozmezí, onen usebírající střed, v jehož vroucné niternosti se vzájemně prostupuje tvářnost věcí a přízeň světa.

Je tedy vroucná prostoupenost rozdílu pro svět a věc bolestí? Ano. Jenom si nesmíme bolest představovat antropologicky jako bolestivý počitek. Jenom si nesmíme vroucnou prostoupenost představovat psychologicky jako možné sídlo senzibility.

Schmerz versteinerte die Schwelle.

Der Schmerz hat die Schwelle schon in ihr Tragen gefügt. Der Unter-Schied west schon als das Gewese, woher sich der Austrag von Welt und Ding ereignet. Inwiefern?

Da erglänzt in reiner Helle
Auf dem Tische Brot und Wein.

Wo erglänzt die reine Helle? Auf der Schwelle, im Austrag des Schmerzes. Der Riß des Unter-Schiedes läßt die reine Helle glänzen. Sein lichtendes Fügen ent-scheidet die Auf-Heiterung von Welt in ihr Eigenes. Der Riß des Unter-Schiedes enteignet Welt in ihr Welten, das die Dinge gönnt. Durch die Auf-Heiterung von Welt in ihren goldenen Glanz kommen zugleich Brot und Wein zu ihrem Erglänzen. Die großgenannten Dinge leuchten in der Einfalt ihres Dingens. Brot und Wein sind die Früchte des Himmels und der Erde, von den Göttlichen den Sterblichen geschenkt. Brot und Wein versammeln bei sich diese Vier aus dem Einfachen der Vierung. Die geheißenen Dinge, Brot und Wein, sind die einfachen, weil ihr Gebärden von Welt aus der Gunst der Welt unmittelbar erfüllt wird. Solche Dinge haben ihr Genüge darin, das Geviert der Welt bei sich weilen zu lassen. Die reine Helle der Welt und das einfache Erglänzen der Dinge durchmessen ihr Zwischen, den Unter-Schied.

Die dritte Strophe ruft Welt und Dinge in die Mitte ihrer Innigkeit. Die Fuge ihres Zu-einander ist der Schmerz.

Die dritte Strophe versammelt erst das Heißen der Dinge und das Heißen von Welt. Denn die dritte Strophe ruft ursprünglich aus der Einfalt des innigen Heißens, das den Unter-Schied ruft, indem sie ihn
26 ungesprochen läßt. Das ursprüngliche Rufen, das die Innigkeit von Welt und Ding kommen heißt, ist das eigentliche Heißen. Dieses Heißen ist das Wesen des Sprechens. Im Gesprochenen des Gedichtes west das Sprechen. Es ist das Sprechen der Sprache. Die Sprache spricht. Sie spricht, indem sie das Geheißene, Ding-Welt und Welt-Ding, in das Zwischen des Unter-Schiedes kommen heißt. Was so geheißen wird, ist zur Ankunft aus dem Unter-Schied in diesen befohlen. Hier denken wir den alten Sinn von Befehlen, den wir noch kennen aus dem Wort: „Befiehl dem Herrn deine Wege". Das Heißen der Sprache befiehlt ihr Geheißenes in solcher Weise dem Geheiß des Unter-Schiedes an. Der Unter-Schied läßt das Dingen des Dinges im Welten der Welt beruhen. Der Unter-Schied enteignet das Ding in die Ruhe des Gevierts. Solches Enteignen raubt dem Ding nichts. Es enthebt das Ding erst in sein Eigenes: daß es Welt verweilt. In die Ruhe bergen ist das Stillen. Der Unter-Schied stillt das Ding als Ding in die Welt.

Bolest změnila práh v kámen.

Práh již byl k tomu, aby nesl, bolestí uzpůsoben. Rozdíl již bytuje jako bývalost, z níž se uvlastňuje plod: svět a věc. Jak?

V jeho čistém jasu plane
Chléb a víno na stole.

Kde plane čistý jas? Na prahu. Ve výdrži bolesti. Rozerva rozdílu dává vzplanout jasu. Jeho světlící pojení udílí světu rozhodnutí rozsvítit se do toho, co je mu vlastní. Rozerva rozdílu vyvlastňuje svět k jeho světování, které skýtá věci. Zlatým svitem rozjasňujícího se světa skví se i chléb a víno. Tyto vznešené věci skví se v jednoduchosti svého věcnění. Chléb a víno jsou plody nebes a země, plody, jež božští darovali smrtelným. Chléb a víno usebírá v sobě toto čtveré z jednoduché jednoty jeho čtveření. Věci, které jsou zde volány, chléb a víno, jsou jednoduché, poněvadž jejich utváření světa z přízně světa se bezprostředně naplňuje. Tyto věci docházejí svého naplnění v tom, že u sebe nechávají prodlévat součtveří světa. Čistý svit světa a jednoduché skvění věcí prostupují rozmezí obojího, prostupují roz-díl.

Třetí strofa povolává svět a věci do středu jejich vroucné prostoupenosti. Pojící spárou jejich vzájemnosti je bolest.

Teprve třetí strofa shromažďuje vyzývání věcí a vyzývání světa. Neboť třetí strofa volá původně z jednoduchosti vroucně niterné výzvy, která volá rozdíl, ponechávajíc jej nevysloven. Toto původní
volání, které vyzývá k příchodu vroucnou prostoupenost světa a vě- 26
ci, je zvaním, nazýváním ve vlastním slova smyslu. Toto zvaní je bytováním mluvení. Mluvení bytuje v tom, co je vyřčeno básní. Je mluvením řeči. Řeč mluví. Mluví, zvouc vyzvané, věc-svět a svět-věc, aby přišlo do rozmezí rozdílu. Co je takto vyzváno, je poručeno rozdílu samému, aby z něho přišlo. Máme zde na mysli starý význam slova poroučet, který dosud známe z úsloví: „Poručiž své cesty Pánu." Výzva řeči poroučí takovým způsobem to, co vyzývá, příkazu rozdílu. Rozdíl nechává věcnění věcí spočívat ve světování světa. Rozdíl vyvlastňuje věc do klidu součtveří. Takové vyvlastnění věc o nic neolupuje. Teprve ono uvolňuje věc k tomu, co je jí vlastní, aby nechávala prodlévat svět. Ukrývání do klidu znamená tišení. Rozdíl tiší věc jakožto věc do světa.

Solches Stillen ereignet sich jedoch nur in der Weise, daß zugleich das Geviert der Welt die Gebärde des Dinges erfüllt, insofern das Stillen dem Ding Genüge gönnt, Welt zu verweilen. Der Unter-Schied stillt zwiefach. Er stillt, indem er die Dinge in der Gunst von Welt beruhen läßt. In dem zwiefachen Stillen des Unter-Schiedes ereignet sich: die Stille.

Was ist Stille? Sie ist keineswegs nur das Lautlose. Darin verharrt lediglich das Reglose des Tönens und des Lautens. Aber das Reglose ist weder nur auf das Ver-lauten beschränkt als dessen Aufhebung, noch ist das Reglose selber schon das eigentlich Ruhende. Das Reglose bleibt stets gleichsam nur die Rückseite des Ruhenden. Das Reglose beruht selbst noch auf der Ruhe. Die Ruhe aber hat ihr Wesen darin, daß sie stillt. Als das Stillen der Stille ist die Ruhe, streng gedacht, stets bewegter denn alle Bewegung und immer regsamer als jede Regung.

Zwiefach zumal stillt der Unter-Schied: die Dinge ins Dingen und die
27 Welt ins Welten. So gestillt entweichen Ding und Welt dem Unter-Schied nie. Vielmehr retten sie ihn in das Stillen, als welches er selbst die Stille ist.

Dinge und Welt in ihr Eigenes stillend, ruft der Unter-Schied Welt und Ding in die Mitte ihrer Innigkeit. Der Unter-Schied ist das Heißende. Der Unter-Schied versammelt aus sich die Zwei, indem er sie in den Riß ruft, der er selber ist. Das versammelnde Rufen ist das Läuten. Darin geschieht anderes als das bloße Verursachen und die bloße Verbreitung eines Schalls.

Wenn der Unter-Schied Welt und Dinge in die Einfalt des Schmerzes der Innigkeit versammelt, heißt er die Zwei in ihr Wesen kommen. Der Unter-Schied ist das Geheiß, aus dem jedes Heißen selber erst gerufen wird, daß jedes dem Geheiß gehöre. Das Geheiß des Unter-Schiedes hat immer schon alles Heißen in sich versammelt. Das bei sich versammelte Rufen, das im Rufen zu sich sammelt, ist das Läuten als das Geläut.

Das Rufen des Unter-Schiedes ist das zwiefache Stillen. Das gesammelte Heißen, das Geheiß, als welches der Unterschied Welt und Dinge ruft, ist das Geläut der Stille. Die Sprache spricht, indem das Geheiß des Unter-Schiedes Welt und Dinge in die Einfalt ihrer Innigkeit ruft.

Die Sprache spricht als das Geläut der Stille. Die Stille stillt, indem sie Welt und Dinge in ihr Wesen austrägt. Das Austragen von Welt und Ding in der Weise des Stillens ist das Ereignis des Unter-Schiedes. Die Sprache, das Geläut der Stille, ist, indem sich der Unter-Schied ereignet. Die Sprache west als der sich ereignende Unter-Schied für Welt und Dinge.

Toto tišení se však uvlastňuje jen takovým způsobem, že součtveří světa zároveň naplňuje tvářnost věcí, a to tím, jak ono tišení dopřává věci uspokojení nechávat prodlévat svět. Rozdíl tiší dvojnásob. Tiší, nechávaje věci spočívat v přízni světa. Tiší, nechávaje svět dosáhnout uspokojení ve věci. V tomto dvojím tišení rozdílu se uvlastňuje: ticho.

Co je ticho? Není to nikterak pouhá bezzvučnost. Zvučení a znění v něm jen setrvává v nehybnosti. Ale nehybnost není omezena ani na pouhé odeznění jako zrušení znění, ani není sama již něčím ve vlastním smyslu klidným. Nehybné zůstává stále jaksi jen rubem klidného. Nehybné samo tkví ještě v klidu. Klid však má svou bytnost v tom, že tiší. Jakožto tišení ticha je klid přísně vzato neustále pohyblivější než veškerý pohyb a vždy rušnější než každý ruch.

Dvojnásob zároveň tiší rozdíl: věci k věcnění a svět k světování.
Věc a svět takto ztišeny nikterak rozdílu neunikají. Spíše jej uscho- 27
vávají v ono tišení, jako které on sám je tichem.

Tím, že tiší věci a svět k tomu, co je jim vlastní, volá rozdíl svět a věc do středu jejich vroucné prostoupenosti. Vyzývajícím je zde rozdíl. Rozdíl usebírá ze sebe ono dvojí, povolávaje je do rozervy, kterou je sám. Usebírající volání je vyzvánění. Děje se v něm něco jiného nežli pouhé způsobování a šíření zvuku.

Když rozdíl usebírá svět a věci k jednoduchosti bolu vroucné prostoupenosti, vyzývá ono dvojí, aby došlo své bytnosti. Rozdíl je výzva povýtce, z níž je teprve voláno každé jednotlivé vyzývání, aby každé z nich této výzvě příslušelo a poslouchalo jejího příkazu. Výzva rozdílu v sobě vždy již veškeré vyzývání usebrala. Toto usebrané volání, které svým přivoláváním shromažďuje, je vyzvánění jakožto sezvánění, jakožto souzvon.

Volání rozdílu je dvojnásobné tišení. Usebrané vyzývání, ona výzva, jíž je rozdíl volající svět a věci, je souzvon ticha. Řeč mluví tím, že výzva rozdílu volá svět a věci k jednoduché jednotě jejich vroucné prostoupenosti.

Řeč mluví jakožto souzvon ticha. Ticho tiší, vynášejíc svět a věci k jejich bytování. Toto vynášení světa a věcí po způsobu tišení je událost uvlastnění rozdílu. Řeč, souzvon ticha, jest tak, že se uvlastňuje rozdíl. Řeč bytuje jakožto pro svět a věci se uvlastňující rozdíl.

Das Geläut der Stille ist nichts Menschliches. Wohl dagegen ist das Menschliche in seinem Wesen sprachlich. Das jetzt genannte Wort „sprachlich" sagt hier: aus dem Sprechen der Sprache ereignet. Das so Ereignete, das Menschenwesen, ist durch die Sprache in sein Eigenes gebracht, daß es dem Wesen der Sprache, dem Geläut der Stille, übereignet bleibt. Solches Ereignen ereignet sich, insofern das *Wesen* der Sprache, das Geläut der Stille, das Sprechen der Sterblichen *braucht*, um als Geläut der Stille für das Hören der Sterblichen zu verlauten. Nur
28 insofern die Menschen in das Geläut der Stille gehören, vermögen die Sterblichen auf *ihre* Weise das verlautende Sprechen.

Das sterbliche Sprechen ist nennendes Rufen, Kommen-Heißen von Ding und Welt aus der Einfalt des Unter-Schiedes. Das rein Geheißene des sterblichen Sprechens ist das Gesprochene des Gedichtes. Eigentliche Dichtung ist niemals nur eine höhere Weise (Melos) der Alltagssprache. Vielmehr ist umgekehrt das alltägliche Reden ein vergessenes und darum vernutztes Gedicht, aus dem kaum noch ein Rufen erklingt.

Der Gegensatz zum rein Gesprochenen, zum Gedicht, ist nicht die Prosa. Reine Prosa ist nie „prosaisch". Sie ist so dichterisch und darum so selten wie die Poesie.

Heftet man die Aufmerksamkeit ausschließlich an das menschliche Sprechen, nimmt man dieses lediglich als die Verlautbarung des Inneren im Menschen, hält man das so vorgestellte Sprechen für die Sprache selbst, dann kann das Wesen der Sprache immer nur als Ausdruck[a] und Tätigkeit des Menschen erscheinen. Das menschliche Sprechen ruht aber als Sprechen der Sterblichen nicht in sich. Das Sprechen der Sterblichen beruht im Verhältnis zum Sprechen der Sprache.

Zu seiner Zeit wird es unumgänglich, dem nachzudenken, wie sich im Sprechen der Sprache als dem Geläut der Stille des Unter-Schiedes das sterbliche Sprechen und seine Verlautbarung ereignet. Im Verlauten[b], sei dies Rede oder Schrift, ist die Stille gebrochen. Woran bricht sich das Geläut der Stille? Wie gelangt die Stille als die gebrochene in das Lauten des Wortes? Wie prägt das gebrochene Stillen die sterbliche Rede, die in Versen und Sätzen erklingt?

[a] expression (Malarmé)

[b] vgl. W. v. Humbolt, „Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts" über Laut und Artikulation – alles im Bezirk der Subjekt-Objekt-Beziehung

Souzvon ticha není nic lidského. Naproti tomu ovšem lidské je ve svém bytování řečové. Nyní vyřčené slovo „řečový" zde znamená: uvlastněný z mluvení řeči. To, co je takto uvlastňováno, bytování člověka, lidská bytost, je řečí uváděno k tomu, co je člověku vlastní, totiž být trvale vlastněn bytováním řeči, souzvonem ticha. Toto uvlastňování se děje tím, že *bytování* řeči, souzvon ticha, *užívá* mluvení smrtelných, aby jakožto souzvon ticha zaznívalo sluchu smrtelníků. Jen pokud lidé naslouchají a jsou poslušni souzvonu 28
ticha, jsou jako smrtelní *svým* způsobem mocni znělého mluvení.

Smrtelné mluvení je jmenující volání, vyzývání k příchodu věci a světa z jednoduché jednoty rozdílu. To, co je ryze vyzýváno smrtelným mluvením, je to, co je vyřčeno v básni. Básnění ve vlastním slova smyslu nikdy není jen nějaký vznešenější způsob a nápěv (mélos) všední řeči. Spíše naopak je každodenní řečnění zapomenutou, a proto opotřebenou básní, z níž sotva ještě zaznívá nějaké volání.

Protiklad k tomu, co je vyřčeno ryze, k básni, není próza. Ryzí próza není nikdy „prozaická". Je právě tak básnická, a proto tak vzácná, jako poezie.

Upíráme-li pozornost výlučně na lidské mluvení, pojímáme-li je pouze jako znělý projev lidského nitra a považujeme-li takovou představu mluvení za řeč samu, pak se bytování řeči může jevit vždy jen jako výraz[a] člověka a lidská činnost. Jakožto mluvení smrtelných však lidské mluvení nespočívá v sobě samém. Mluvení smrtelných záleží ve vztahu k mluvení řeči.

Nadchází čas, kdy bude nezbytné zamyslet se nad tím, jak se smrtelné mluvení a jeho znělý projev uvlastňuje v mluvení řeči jako souzvonu ticha roz-dílu. V zaznívání,[b] ať jde o mluvu nebo o písmo, je ticho prolomeno. Oč se láme souzvon ticha? Jak dospívá ticho jakožto prolomené ke znění slova? Jak prolomené ticho utváří mluvu smrtelných, jak zaznívá ve verších a větách?

[a] expression (Mallarmé)

[b] Srv. W. v. Humbold, „O rozmanitosti stavby lidského jazyka a jejím vlivu na duchovní vývoj lidského rodu", o zvukové podobě a artikulaci – vše v oblasti subjekt-objektového vztahu.

29 Gesetzt, dem Denken glücke eines Tages, auf diese Fragen zu antworten, so muß es sich dennoch hüten, die Verlautbarung und gar den Ausdruck für das maßgebende Element des menschlichen Sprechens zu halten.

Das Gefüge des menschlichen Sprechens kann nur die Weise (das Melos) sein, in die das Sprechen der Sprache, das Geläut der Stille des Unter-Schiedes, die Sterblichen durch das Geheiß des Unter-Schiedes vereignet.

Die Weise, nach der die Sterblichen, aus dem Unter-Schied in diesen gerufen, ihrerseits sprechen, ist: das Entsprechen. Das sterbliche Sprechen muß allem zuvor auf das Geheiß gehört haben, als welches die Stille des Unter-Schiedes Welt und Dinge in den Riß seiner Einfalt ruft. Jedes Wort des sterblichen Sprechens spricht aus solchem Gehör und als dieses.

Die Sterblichen sprechen, insofern sie hören. Sie achten auf den heißenden Ruf der Stille des Unter-Schiedes, auch wenn sie ihn nicht kennen. Das Hören entnimmt dem Geheiß des Unterschiedes, was es ins lautende Wort bringt. Das hörend-entnehmende Sprechen ist Ent-sprechen.[a]

Indem jedoch das sterbliche Sprechen sein Gesprochenes dem Geheiß des Unter-Schiedes entnimmt, ist es auf seine Weise schon dem Ruf gefolgt. Das Entsprechen ist als hörendes Entnehmen zugleich anerkennendes Entgegnen. Die Sterblichen sprechen, insofern sie auf eine zwiefältige Weise, entnehmend-entgegnend, der Sprache entsprechen. Das sterbliche Wort spricht, insofern es in einem mehrfältigen Sinne entspricht.

Jedes echte Hören hält mit dem eigenen Sagen an sich. Denn das Hören hält sich in das Gehören zurück, durch das es dem Geläut der Stille vereignet bleibt. Alles Entsprechen ist auf das an sich haltende Zurückhalten gestimmt. Darum muß solchem Zurückhalten daran liegen, hörend für das Geheiß des Unter-Schiedes sich bereit zu halten. Das Zurückhalten aber muß darauf achten, dem Geläut der Stille nicht nur erst nach-, sondern ihm sogar vor-zu-hören und darin seinem Geheiß gleichsam zuvorzukommem.

30 Das Zuvorkommen in der Zurückhaltung[a] bestimmt die Weise, nach der die Sterblichen dem Unter-Schied entsprechen. Auf diese Weise wohnen die Sterblichen im Sprechen der Sprache.

Die Sprache spricht. Ihr Sprechen heißt den Unter-Schied kommen, der Welt und Dinge in die Einfalt ihrer Innigkeit enteignet.

---

[a] Ent-sagen

[a] Schritt zurück

I za předpokladu, že se myšlení jednoho dne podaří na tyto otázky 29
odpovědět, bude se přesto muset mít na pozoru, aby nepovažovalo znělý projev, nebo dokonce výraz vůbec, za rozhodující element lidského mluvení.

Skladbou lidského mluvení může být jen způsob a nápěv (mélos), do něhož mluvení řeči, souzvon ticha roz-dílu, vevlastňuje smrtelníky, poslušno výzvy roz-dílu.

Způsob pak, kterým smrtelní, povoláni do roz-dílu z něj samého, sami mluví, je: odpovídání. Smrtelné mluvení muselo přede vším ostatním poslechnout výzvu, která jakožto ticho roz-dílu volá svět a věci do rozervy jejich jednoduché jednoty. Každé slovo smrtelného mluvení mluví z poslouchání této výzvy a jako tato poslušnost.

Smrtelní mluví, pokud naslouchají. Dbají vyzývajícího volání ticha roz-dílu, i když o něm nevědí. To, co uvádějí ve znějící slovo, přejímají posloucháním výzvy roz-dílu. Naslouchající a přejímající mluvení je od-povídání[a].

Jestliže však smrtelné mluvení přejímá to, co je jím vyřčeno, z výzvy roz-dílu, pak tím již svým způsobem volání uposlechlo. Jakožto naslouchající přejímání je toto odpovídání zároveň i uznávající odpovědí. Smrtelní mluví, odpovídajíce řeči dvojjediným způsobem, tím, že přejímají a dávají odpověď. Smrtelné slovo mluví, pokud v několikerém smyslu odpovídá.

Každé pravé naslouchání v sobě potlačuje to, co by chtělo říci samo. Neboť naslouchání se drží zpět ve zdrženlivém dopřávání sluchu, skrze něž zůstává přivlastněno souzvonu ticha. Veškeré odpovídání je laděno k skromné zdrženlivosti. Taková zdrženlivost proto musí záležet v ochotě naslouchat výzvě roz-dílu. Musí se však mít na pozoru, aby nečekala, až souzvon ticha uslyší, nýbrž musí se snažit slyšet jej jakoby napřed, aby tak jeho výzvu takříkajíc předcházela.

Zdrženlivé[a] předcházení určuje způsob a nápěv, jímž smrtelní 30
odpovídají roz-dílu. Tímto způsobem bydlí smrtelní v mluvení řeči.

Řeč mluví. Její mluvení vyzývá k příchodu roz-díl, jenž vyvlastňuje svět a věci k jednoduché jednotě jejich vroucné prostoupenosti.

---

[a] od-pírání

[a] krok zpět

Die Sprache spricht.

Der Mensch spricht, insofern er der Sprache entspricht. Das Entsprechen ist Hören. Es hört, insofern es dem Geheiß der Stille gehört.

Nichts liegt daran, eine neue Ansicht über die Sprache vorzutragen. Alles beruht darin, das Wohnen im Sprechen der Sprache zu lernen. Dazu bedarf es der ständigen Prüfung, ob und inwieweit wir das Eigentliche des Entsprechens vermögen: das Zuvorkommen in der Zurückhaltung. Denn:

Der Mensch spricht nur, indem er der Sprache entspricht.

Die Sprache spricht.

Ihr Sprechen spricht für uns im Gesprochenen:

Ein Winterabend

Wenn der Schnee ans Fenster fällt,
Lang die Abendglocke läutet,
Vielen ist der Tisch bereitet
Und das Haus ist wohlbestellt.

Mancher auf der Wanderschaft
Kommt ans Tor auf dunklen Pfaden.
Golden blüht der Baum der Gnaden
Aus der Erde kühlem Saft.

Wanderer tritt still herein;
Schmerz versteinerte die Schwelle.
Da erglänzt in reiner Helle
Auf dem Tische Brot und Wein

Řeč mluví.

Člověk mluví, pokud odpovídá řeči. Odpovídání je naslouchání. Odpovídání naslouchá, poslouchá-li výzvu ticha.

Nejde vůbec o to přednést nějaký nový názor na řeč. Všechno záleží na tom, zda se naučíme bydlet v mluvení řeči. K tomu je třeba neustálého ověřování, zda a nakolik jsme mocni odpovídání ve vlastním slova smyslu: předcházení ve zdrženlivosti. Neboť:

Člověk mluví jen odpovídaje řeči.

Řeč mluví.

Mluví k nám v tom, co je vyřčeno:

Zimní večer

Sníh když padá do oken,
Dlouze znějí večer zvony,
Mnohým stůl je připravený,
Dům je dobře opatřen.

Jest i ten, kdo na cestách
Temnou stezkou k bráně schází.
Zlatě milostí strom vzchází
Z hlubin země chladných šťáv.

Tiše poutník vstupuje;
Bolest změnila práh v kámen.
V jeho čistém jasu plane
Chléb a víno na stole.

187 Das Wort ist einem späten und eigentümlich überlieferten Gedicht Hölderlins entnommen. Es beginnt: „In lieblicher Bläue blühet mit dem metallenen Dache der Kirchturm...“ (Stuttg. Ausg. 2, 1 S. 372 ff.; Hellingrath VI S. 24 ff.) Damit wir das Wort „...dichterisch wohnet der Mensch...“ recht hören, müssen wir es bedachtsam dem Gedicht zurückgeben. Darum bedenken wir das Wort. Wir klären die Bedenken, die es so gleich erweckt. Denn sonst fehlt uns die freie Bereitschaft, dem Wort dadurch zu antworten, daß wir ihm folgen.

„... dichterisch wohnet der Mensch...“ Daß Dichter bisweilen dichterisch wohnen, ließe sich zur Not vorstellen. Wie soll jedoch „der Mensch“, dies meint: jeder Mensch und ständig dichterisch wohnen? Bleibt nicht alles Wohnen unverträglich mit dem Dichterischen? Unser Wohnen ist von der Wohnungsnot bedrängt. Selbst wenn es anders wäre, unser heutiges Wohnen ist gehetzt durch die Arbeit, unstet durch die Jagd nach Vorteil und Erfolg, behext durch den Vergnügungs- und Erholungsbetrieb. Wo aber im heutigen Wohnen noch Raum bleibt für das Dichterische und abgesparte Zeit, vollzieht sich, wenn es hoch kommt, eine Beschäftigung mit dem Schöngeistigen, sei dieses geschrieben oder gesendet. Die Poesie wird entweder als ein verspieltes Schmachten und Verflattern ins Unwirkliche verleugnet und als Flucht in die Idylle verneint, oder man rechnet die Dichtung zur Literatur. Deren Geltung wird mit dem Maßstab der jeweiligen Aktualität abgeschätzt. Das Aktuelle seinerseits ist durch die Organe der öffentlichen zivilisatorischen Meinungsbildung gemacht und gelenkt. Einer ihrer Funktionäre, das heißt Antreiber und Getriebener zugleich, ist der lite-
188 rarische Betrieb. Dichtung kann so nicht anders erscheinen denn als Literatur. Wo sie gar bildungsmäßig und wissenschaftlich betrachtet wird, ist sie Gegenstand der Literarhistorie. Abendländische Dichtung läuft unter dem Gesamttitel „Europäische Literatur“.

Wenn nun aber die Dichtung zum voraus ihre einzige Existenzform im Literarischen hat, wie soll da menschliches Wohnen auf das Dichterische gegründet werden? Das Wort, der Mensch wohne dichterisch, stammt denn auch nur von einem Dichter und zwar von jenem, der, wie man hört, mit dem Leben nicht fertig wurde. Die Art der Dichter ist es, das Wirkliche zu übersehen. Statt zu wirken, träumen sie. Was sie machen, ist nur eingebildet. Einbildungen sind lediglich gemacht. Mache heißt griechisch Ποίησις. Das Wohnen des Menschen soll Poesie und poetisch sein? Dies kann doch nur annehmen, wer abseits

Tato slova pocházejí z pozdní a zvláštním způsobem dochované 187
Hölderlinovy básně, jež začíná: „V rozmilé modři kvete kovovou střechou kostelní věž...“ (vyd. Stuttg. 2.1, str. 372 n.; Hellingrath VI str. 24 n.). Abychom správně uslyšeli Hölderlinovo „... básnicky bydlí člověk...“, musíme jeho slova uvážlivě vrátit básni. Budeme proto o nich uvažovat. Vyjasníme si, co se nám na nich hned zdálo napováženou. Neboť jinak nebudeme dostatečně uvolněni a připraveni jim odpovídat, tím totiž, že bychom je následovali.

„... básnicky bydlí člověk...“ Že básníci občas bydlí básnicky, lze si konec konců ještě představit. Ale jak má básnicky bydlet „člověk“, to znamená: každý člověk a stále? Cožpak není právě bydlení s básněním neslučitelné? Na naše bydlení doléhá bytová nouze. A i kdyby jí snad nebylo, je naše dnešní bydlení štváno prací, těká ve spěchu za prospěchem a úspěchem, propadá svodům zábavního průmyslu a rekreační mašinérie. A tam, kde v dnešním bydlení zbývá ještě pro básnění prostor a kde si lze pro ně vyšetřit čas, obíráme se estetičnem, ať už v knihách či ve sdělovacích prostředcích. Poezie je buď zapírána jako marné prahnutí zbloudivší do neskutečna a odmítána jako útěk do idyly, 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 jejich funkcionářů, to znamená pohaněčem a štvancem zároveň, je literární provoz. Bás- 188
nictví se tak nemůže jevit jinak než jako literatura. A tam, kde se básnictví někdy dokonce i zkoumá a kde se na ně pohlíží jako na součást vzdělání, je předmětem literární historie. Západní básnictví tak existuje pod souborným titulem „evropská literatura“.

Stanovíme-li však již předem, že jedinou formou básnictví je literatura, jak má tvořit základy lidského bydlení? Slova, která říkají, že člověk bydlí básnicky, pocházejí ostatně také jen od básníka, a to, jak slýcháme, od básníka, který si s životem nevěděl příliš rady. Básníci přece skutečnost přehlížejí. Místo aby jednali, sní. To, co dělají, je pouhá fantazie. A výtvory fantazie jsou právě jen výtvory. Takové tvoření se řecky nazývá ποίησις. A lidské bydlení že má být poezie a poetické? To se přece může domnívat jen ten, kdo stojí

vom Wirklichen steht und nicht sehen will, in welchem Zustand das heutige geschichtlich-gesellschaftliche Leben der Menschen – die Soziologen nennen es das Kollektiv – sich befindet.

Doch ehe wir in so grober Weise Wohnen und Dichten für unvereinbar erklären, mag es gut sein, nüchtern auf das Wort des Dichters zu achten. Es spricht vom Wohnen des Menschen. Es beschreibt nicht Zustände des heutigen Wohnens. Es behauptet vor allem nicht, Wohnen bedeute das Innehaben einer Wohnung. Es sagt auch nicht, das Dichterische erschöpfe sich im unwirklichen Spiel der poetischen Einbildungskraft. Wer also unter den Nachdenklichen möchte sich dann anmaßen, bedenkenlos und von einer etwas fragwürdigen Höhe herab zu erklären, das Wohnen und das Dichterische seien unverträglich? Vielleicht vertragen sich beide. Mehr noch. Vielleicht trägt sogar das eine das andere, so nämlich, daß dieses, das Wohnen, in jenem, dem Dichterischen, beruht. Wenn wir freilich solches vermuten, dann ist uns zugemutet, das Wohnen und das Dichten aus ihrem Wesen zu denken. Sperren wir uns
189 gegen diese Zumutung nicht, dann denken wir das, was man sonst die Existenz des Menschen nennt, aus dem Wohnen. Damit lassen wir allerdings die gewöhnliche Vorstellung vom Wohnen fahren. Nach ihr bleibt das Wohnen nur eine Verhaltungsweise des Menschen neben vielen anderen. Wir arbeiten in der Stadt. wohnen jedoch außerhalb. Wir sind auf einer Reise und wohnen dabei bald hier, bald dort. Das so gemeinte Wohnen ist stets nur das Innehaben einer Unterkunft.

Wenn Hölderlin vom Wohnen spricht, schaut er den Grundzug des menschlichen Daseins. Das „Dichterische" aber erblickt er aus dem Verhältnis zu diesem wesentlich verstandenen Wohnen.

Dies bedeutet freilich nicht, das Dichterische sei nur eine Verzierung und eine Zugabe zum Wohnen. Das Dichterische des Wohnens meint auch nicht nur, das Dichterische komme auf irgendeine Weise bei allem Wohnen vor. Vielmehr sagt das Wort: „...dichterisch wohnet der Mensch...": das Dichten läßt das Wohnen allererst ein Wohnen sein. Dichten ist das eigentliche Wohnenlassen. Allein wodurch gelangen wir zu einer Wohnung? Durch das Bauen. Dichten ist, als Wohnenlassen, ein Bauen.

So stehen wir vor einer doppelten Zumutung: einmal das, was man die Existenz des Menschen nennt, aus dem Wesen des Wohnens zu denken; zum anderen das Wesen des Dichtens als Wohnenlassen, als ein, vielleicht sogar als *das* ausgezeichnete Bauen zu denken. Suchen wir das Wesen der Dichtung nach der jetzt ganannten Hinsicht, dann gelangen wir in das Wesen des Wohnens.

stranou skutečnosti a kdo nechce vidět, v jakém stavu je dnešní dějinný život společnosti – kolektivu, jak říkají sociologové.

Ale dříve než bydlení a básnění prohlásíme takto hrubě za navzájem neslučitelné, bylo by asi dobré obrátit svou pozornost střízlivě k slovům básníka. Jeho slova mluví o bydlení člověka. Nepopisují stav dnešního bydlení. A zejména netvrdí, že bydlet znamená mít obydlí. Ani neříkají, že všechno básnické se vyčerpává neskutečnou hrou poetické obrazotvornosti. Kdo z těch, kteří kráčejí ve stopách myšlení, by si tedy bez rozpaků a z dosti pochybné výše troufal prohlásit, že bydlení je s básněním neslučitelné? Možná, že se spolu snesou. Ba ještě více. Možná, že dokonce jedno druhé nese, a to tak, že to první, bydlení, spočívá na tom druhém, na básnění. Jestliže ovšem něco takového tušíme, pak se od nás očekává, že bydlení a básnění budeme myslet z jejich bytnosti. Jestliže se tomuto očekávání neuzavřeme, pak to, co se jinak nazývá existence člověka, 189
budeme myslet z bydlení. Tím ovšem upustíme od obvyklé představy bydlení. Podle ní je bydlení jedním z mnoha dalších způsobů chování člověka. Pracujeme ve městě, bydlíme na venkově. Jsme na cestách a při tom jednou bydlíme tu, podruhé onde. Míníme-li bydlení tímto způsobem, neznamená to ještě nic jiného než jenom mít přístřeší.

Když mluví o bydlení Hölderlin, má před očima základní rys lidského pobytu. A „básnění" zahlédá ve vztahu k tomuto bytostně pochopenému bydlení.

To samozřejmě neznamená, že básnění je pouze okrasa a přívažek bydlení. Ani se básnickostí bydlení nemyslí jen to, že všechno bydlení je básněním nějak provázeno. Říká se tu spíše: „... básnicky bydlí člověk...": teprve básnění nechává bydlení být bydlením. Básnění je to, co nechává člověka bydlet ve vlastním smyslu. Avšak jak nabýváme obydlí? Budováním. Básnění – jako to, co nechává bydlet – je budování.

Máme tedy splnit dvojí očekávání: předně, že budeme myslet to, co se nazývá existencí člověka, z bytnosti bydlení; za druhé, že budeme myslet bytnost básnění jako to, co nechává bydlet, tedy jako budování, dokonce snad právě jako budování vůbec. Budeme-li hledat bytnost básnictví s ohledem na to, co bylo právě řečeno, dobereme se bytnosti bydlení.

Allein woher haben wir Menschen die Auskunft über das Wesen des Wohnens und des Dichtens? Woher nimmt der Mensch überhaupt den Anspruch, in das Wesen einer Sache zu gelangen? Der Mensch kann diesen Anspruch nur dorther nehmen, von woher er ihn empfängt. Er empfängt ihn aus dem Zuspruch der Sprache. Freilich nur dann, wenn er
190 und solange er das eigene Wesen der Sprache schon achtet. Indessen rast ein zügelloses, aber zugleich gewandtes Reden und Schreiben und Senden von Gesprochenem rings um den Erdball. Der Mensch gebärdet sich, als sei er Bildner und Meister der Sprache, während doch sie die Herrin des Menschen bleibt. Wenn dieses Herrschaftsverhältnis sich umkehrt, dann verfällt der Mensch auf seltsame Machenschaften. Die Sprache wird zum Mittel des Ausdrucks. Als Ausdruck kann die Sprache zum bloßen Druckmittel herabsinken. Daß man auch bei solcher Benutzung der Sprache noch auf die Sorgfalt des Sprechens hält, ist gut. Dies allein hilft uns jedoch nie aus der Verkehrung des wahren Herrschaftsverhältnisses zwischen der Sprache und dem Menschen. Denn eigentlich spricht die Sprache. Der Mensch spricht erst und nur, insofern er der Sprache entspricht, indem er auf ihren Zuspruch hört. Unter allen Zusprüchen, die wir Menschen von uns her mit zum Sprechen bringen dürfen, ist die Sprache der höchste und der überall erste. Die Sprache winkt uns zuerst und dann wieder zuletzt das Wesen einer Sache zu. Dies heißt jedoch nie, daß die Sprache in jeder beliebig aufgegriffenen Wortbedeutung uns schon mit dem durchsichtigen Wesen der Sache geradehin und endgültig wie mit einem gebrauchsfertigen Gegenstand beliefert. Das Entsprechen aber, worin der Mensch eigentlich auf den Zuspruch der Sprache hört, ist jenes Sagen, das im Element des Dichtens spricht. Je dichtender ein Dichter ist, um so freier, das heißt um so offener und bereiter für das Unvermutete ist sein Sagen, um so reiner stellt er sein Gesagtes dem stets bemühteren Hören anheim, um so ferner ist sein Gesagtes der bloßen Aussage, über die man nur hinsichtlich ihrer Richtigkeit oder Unrichtigkeit verhandelt.

„...dichterisch, wohnet der Mensch...“

sagt der Dichter. Wir hören das Wort Hölderlins deutlicher, wenn wir es
191 in das Gedicht zurücknehmen, dem es entstammt. Zunächst hören wir nur die zwei Verszeilen, aus denen wir das Wort herausgelöst und dadurch beschnitten haben. Sie lauten:

„Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnet
Der Mensch auf dieser Erde.“

Der Grundton der Verse schwingt im Wort „dichterisch“. Dieses ist nach zwei Seiten herausgehoben: durch das, was ihm voraufgeht, und durch das, was ihm folgt.

Avšak odkud my, lidé, víme o bytnosti bydlení a básnění? Odkud člověk vůbec bere nárok dospívat k bytnosti nějaké věci? Tento nárok může člověk brát pouze odtud, odkud jej dostává. Dostává jej z nápovědi řeči. Ovšem jen tehdy, když a pokud již dbá vlastní bytnosti řeči. Zatím však po celé zeměkouli třeští bezuzdné, ale 190
zároveň obratné přednášení, psaní a vysílání řečí všeho druhu. Člověk se tváří, jako by byl tvůrcem a mistrem řeči, zatímco je to přece ona, která vládne člověku. Když se tento vztah převrátí, upadá člověk do zvláštní léčky. Řeč se stává prostředkem výrazu. Jako výraz může řeč poklesnout na pouhý nástroj ovlivňování. Že se i při takovém používání řeči dbá pečlivého vyjadřování, je dobře. To samo nám však nikdy nepomůže vybřednout ze situace, kdy je převrácen pravý 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 nápovědi. Ze všech nápovědí, 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 věci. To ovšem v žádném případě neznamená, že nám řeč již v každém namátkou vybraném slovním významu poskytuje průhlednou bytnost věci přímo a s konečnou platností jako předmět připravený k použití. Oním odpovídáním, v němž člověk ve vlastním smyslu naslouchá nápovědi řeči, je vyslovování slova, které mluví v živlu básnění. Čím je básník básnivější, tím je jeho slovo svobodnější, to znamená otevřenější a připravenější přijmout netušené – tím čistěji poroučí básník svoji zvěst stále usilovnějšímu naslouchání a tím více se to, co říká, vzdaluje pouhé výpovědi, u níž nám jde jen o správnost nebo nesprávnost.

„... básnicky bydlí člověk...“

říká básník. Hölderlinova slova uslyšíme zřetelněji, navrátíme-li je
básni, z níž pocházejí. Vyslechněme zprvu jen ty dva verše, z nichž 191
jsme tato slova vytrhli, a tím je oklestili. Zní takto:

„Pln zásluh, leč přece básnicky bydlí
Člověk na této zemi.“

Základní tón veršů zaznívá nejsilněji ve slově „básnicky“. Toto slovo je vyzdviženo ze dvou stran: jednak tím, co mu předchází, jednak tím, co po něm následuje.

Vorauf gehen die Worte: „Voll Verdienst, doch..." Das klingt beinahe so, als brächte das folgende Wort „dichterisch" eine Einschränkung in das verdienstvolle Wohnen des Menschen. Allein es ist umgekehrt. Die Einschränkung wird durch die Wendung „Voll Verdienst" genannt, dem wir ein „zwar" hinzudenken müssen. Der Mensch macht sich zwar bei seinem Wohnen vielfältig verdient. Denn der Mensch pflegt die wachstümlichen Dinge der Erde und hegt das ihm Zugewachsene. Pflegen und Hegen (colere, cultura) ist eine Art des Bauens. Der Mensch bebaut jedoch nicht nur das, was von sich aus ein Wachstum entfaltet, sondern er baut auch im Sinne des aedificare, indem er solches errichtet, was nicht durch Wachstum entstehen und bestehen kann. Gebautes und Bauten in diesem Sinne sind nicht nur die Gebäude, sondern alle Werke von Hand und durch Verrichtungen des Menschen. Doch die Verdienste dieses vielfältigen Bauens füllen das Wesen des Wohnens nie aus. Im Gegenteil: sie verwehren dem Wohnen sogar sein Wesen, sobald sie lediglich um ihretwillen erjagt und erworben werden. Dann zwängen nämlich die Verdienste gerade durch ihre Fülle überall das Wohnen in die Schranken des genannten Bauens ein. Dieses befolgt die Erfüllung der Bedürfnisse des Wohnens. Das Bauen im Sinne der bäuerlichen Pflege des Wachstums und des Errichtens von Bauten und Werken und des Herrichtens von Werkzeugen ist bereits eine Wesensfolge des Wohnens, aber nicht sein Grund oder gar seine Gründung. Diese muß in
192 einem anderen Bauen geschehen. Das gewöhnlich und oft ausschließlich betriebene und darum allein bekannte Bauen bringt zwar die Fülle der Verdienste in das Wohnen. Doch der Mensch vermag das Wohnen nur, wenn er schon in anderer Weise gebaut hat und baut und zu bauen gesonnen bleibt.

„Voll Verdienst (zwar), doch dichterisch, wohnet der Mensch...". Dem folgen im Text die Worte: „auf dieser Erde". Man möchte diesen Zusatz für überflüssig halten; denn wohnen heißt doch schon: Aufenthalt des Menschen auf der Erde, auf „dieser", der sich jeder Sterbliche anvertraut und ausgesetzt weiß.

Allein wenn Hölderlin zu sagen wagt, das Wohnen der Sterblichen sei dichterisch, dann erweckt dies, kaum gesagt, den Anschein, als reiße das „dichterische" Wohnen die Menschen gerade von der Erde weg. Denn das „Dichterische" gehört doch, wenn es als das Poetische gilt, in das Reich der Phantasie. Dichterisches Wohnen überfliegt phantastisch das Wirkliche. Dieser Befürchtung begegnet der Dichter, indem er eigens sagt, das dichterische Wohnen sei das Wohnen „auf dieser Erde". Hölderlin bewahrt so das „Dichterische" nicht nur vor einer naheliegenden Mißdeutung, sondern er weist durch die Beifügung der Worte „auf dieser Erde" eigens in das Wesen des Dichtens. Dieses überfliegt und

Předcházejí slova: „Pln zásluh, leč přece..." Zní to bezmála tak, jako by následující slovo „básnicky" vnášelo do záslužného bydlení člověka nějaké omezení. Je tomu však opačně. Omezení vyjadřuje obrat „Pln zásluh", před který si musíme doplnit „sice". Člověk se sice při svém bydlení hojně zasloužil; neboť je to člověk, kdo pěstuje věci, jimž dává země růst, a kdo pečuje o to, co vyrostlo. Pečování a pěstění (colere, cultura) je druhem budování. Člověk ovšem nebuduje jen v tom smyslu, že obdělává to, co roste samo ze sebe, nýbrž buduje i ve smyslu aedificare, když staví to, co samo vyrůst a trvat nemůže. V tomto smyslu jsou vybudovány a postaveny nejen budovy, nýbrž všechno dílo lidských rukou a člověka vůbec. Avšak zásluhy tohoto rozmanitého budování nikdy nenaplní bytnost bydlení. Naopak: zabraňují dokonce bydlení, aby bylo tím, čím bytostně jest, jakmile tyto zásluhy lovíme a získáváme pouze kvůli nim samým. Ty pak totiž právě svou hojností vnucují bydlení všude do mezí zmíněného budování. Toto budování chce splnit potřeby bydlení. Budování ve smyslu rolníkovy péče o rostlinstvo, zřizování staveb a ostatních děl i pořizování nástrojů, to vše již bytostně z bydlení vyplývá, není však jeho důvodem, či dokonce tím, na čem je bydlení založeno. K takovému založení musí dojít v budování jiného 192
druhu. Obvyklé a často výlučně provozované, a proto jedině známé budování naplňuje sice bydlení hojností zásluh. Avšak bydlení je člověk schopen jenom tenkrát, když již vybudoval, buduje a setrvává v předsevzetí budovat jinak.

„Pln zásluh (sice), leč přece básnicky bydlí člověk..." A pak pokračuje text slovy: „na této zemi". Tento dodatek by bylo možno prohlásit za zbytečný, neboť bydlet již přece znamená: zdržovat se na zemi, na „této zemi", jíž se každý smrtelník cítí svěřen a vydán.

Avšak odvažuje-li se Hölderlin říci, že bydlení smrtelníků je básnické, pak to, sotva vyřčeno, budí zdání, jako by „básnické" bydlení lidi právě od země odtrhávalo. Neboť „básnické", platí-li za něco poetického, patří přece do říše fantazie. Na křídlech fantazie odpoutává se básnické bydlení od skutečnosti. Této obavě čelí básník, když výslovně říká, že básnické bydlení je bydlení „na této zemi". Hölderin tak nejen chrání ono „básnické" před případným chybným výkladem, nýbrž připojením slov „na této zemi" výslovně poukazuje k bytnosti básnění. Básnění nevzlétá nad zem a nepřekra-

übersteigt die Erde nicht, um sie zu verlassen und über ihr zu schweben. Das Dichten bringt den Menschen erst auf die Erde, zu ihr, bringt ihn so in das Wohnen.

„Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnet
Der Mensch auf dieser Erde."

Wissen wir jetzt, inwiefern der Mensch dichterisch wohnt? Wir wissen es noch nicht. Wir geraten sogar in die Gefahr, von uns aus Fremdes in das dichtende Wort Hölderlins hineinzudenken. Denn Hölderlin nennt zwar das Wohnen des Menschen und sein Verdienst, aber er bringt das Wohnen doch nicht, wie es vorhin geschah, in den Zusammenhang mit
193 dem Bauen. Er spricht nicht vom Bauen, weder im Sinne des Hegens, Pflegens und Errichtens, noch so, daß er gar das Dichten als eine eigene Art des Bauens vorstellt. Hölderlin sagt demnach vom dichterischen Wohnen nicht das gleiche wie unser Denken. Trotzdem denken wir das Selbe, was Hölderlin dichtet.

Hier gilt es freilich, Wesentliches zu beachten. Eine kurze Zwischenbemerkung ist nötig. Das Dichten und das Denken begegnen sich nur dann und nur so lange im selben, als sie entschieden in der Verschiedenheit ihres Wesens bleiben. Das selbe deckt sich nie mit dem gleichen, auch nicht mit dem leeren Einerlei des bloß Identischen. Das gleiche verlegt sich stets auf das Unterschiedlose, damit alles darin übereinkomme. Das selbe ist dagegen das Zusammengehören des Verschiedenen aus der Versammlung durch den Unterschied. Dasselbe läßt sich nur sagen, wenn der Unterschied gedacht wird. Im Austrag des Unterschiedenen kommt das versammelnde Wesen des selben zum Leuchten. Das selbe verbannt jeden Eifer, das Verschiedene immer nur in das gleiche auszugleichen. Das selbe versammelt das Unterschiedene in eine ursprüngliche Einigkeit. Das gleiche hingegen zerstreut in die fade Einheit des nur einförmig Einen. Hölderlin wußte auf seine Art von diesen Verhältnissen. Er sagt in einem Epigramm, das die Überschrift trägt: „Wurzel alles Übels" das folgende:

„Einig zu seyn, ist göttlich und gut; woher ist die Sucht denn
Unter den Menschen, daß nur Einer und Eines nur sei?"
(Stuttg. Ausg. I,1 S.305)

Wenn wir dem nachdenken, was Hölderlin über das dichterische Wohnen des Menschen dichtet, vermuten wir einen Weg, auf dem wir durch das verschieden Gedachte hindurch uns demselben nähern, was der Dichter dichtet.

Doch was sagt Hölderlin vom dichterischen Wohnen des Menschen?
194 Wir suchen die Antwort auf die Frage, indem wir auf die Verse 24 bis

čuje ji, aby ji opouštělo a vznášelo se nad ní. Básnění přivádí teprve člověka na zem, vede ho k ní, a tak ho uvádí k bydlení.

„Pln zásluh, leč přece básnicky bydlí
Člověk na této zemi."

Víme nyní, nakolik bydlí člověk básnicky? To ještě nevíme. Ocitáme se dokonce v nebezpečí, že právě svým myšlením vneseme do básnického slova Hölderlinova něco cizího. Neboť Hölderlin sice jmenuje bydlení člověka a jeho zásluhy, neuvádí však bydlení do souvislosti s budováním, jak jsme to v předcházejícím učinili my. Nemluví o budování ani ve smyslu pečování, pěstování a stavění, ani 193
tak, že by básnění dokonce vydával za nějaký zvláštní způsob budování. Hölderlin tedy nemluví o básnickém bydlení stejně jako naše myšlení. Přesto však myslíme totéž, co Hölderlin básní.

Zde je ovšem třeba všimnout si něčeho bytostně důležitého. Musíme vsunout krátkou poznámku. Básnění a myšlení se jen tehdy a jen potud setkávají v tomtéž, pokud rozhodně zůstávají ve své bytnosti rozdílné. „Totéž" se nikdy nekryje se „stejným", ani s prázdnou stejností pouze identického. U stejného záleží vždy na bezrozdílnosti, v níž má spolu všechno vzájemně souhlasit. Totéž znamená naproti tomu soupatřičnost různého vyplývající z jeho shromáždění skrze rozdíl. Totéž lze říkat jen tehdy, je-li myšlen rozdíl. Ve výtěžku z vydržení rozdílného zasvítá shromažďující bytování téhož. Totéž dává výhost vší horlivé snaze nivelizovat různé stále jen jako stejné. Totéž shromažďuje rozdílné do původní jednotnosti. Stejné naproti tomu rozptyluje do fádní jednoty stále jen jednoho. Hölderlin o těchto vztazích svým způsobem věděl. V epigramu nadepsaném „Kořen všeho zla" říká:

„Zajedno být, toť božské a dobré; odkud pak tedy
Vášeň ta lidská, že pouze jeden a jen jedno jest?"

(Stuttg. vyd. I, 1, str. 305)

Zamyslíme-li se nad tím, co Hölderlin básní o básnickém bydlení, vytušíme cestu, po níž se skrze rozdílně myšlené přiblížíme témuž, co básník básní.

Ale co tedy Hölderlin říká o básnickém bydlení člověka? Odpověď na tuto otázku budeme hledat tak, že vyslechneme verše 24-38 194

38 des genannten Gedichtes hören. Denn aus ihrem Bereich sind die beiden zunächst erläuterten Verse gesprochen. Hölderlin sagt:

„Darf, wenn lauter Mühe das Leben, ein Mensch
Aufschauen und sagen: so
Will ich auch seyn? Ja. So lange die Freundlichkeit noch
Am Herzen, die Reine, dauert, misset
Nicht unglüklich der Mensch sich
Mit der Gottheit. Ist unbekannt Gott?
Ist er offenbar wie der Himmel? Dieses
Glaub' ich eher. Des Menschen Maaß ist's.
Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnet
Der Mensch auf dieser Erde. Doch reiner
Ist nicht der Schatten der Nacht mit den Sternen,
Wenn ich so sagen könnte, als
Der Mensch, der heißet ein Bild der Gottheit.
Giebt es auf Erden ein Maaß? Es giebt
Keines."

Wir bedenken nur weniges aus diesen Versen und zwar mit der einzigen Absicht, deutlicher zu hören, was Hölderlin meint, wenn er das Wohnen des Menschen ein „dichterisches" nennt. Die ersten der gelesenen Verse (24 bis 26) geben uns einen Wink. Sie stehen in der Form einer zuversichtlich bejahten Frage. Diese umschreibt, was die bereits erläuterten Verse unmittelbar aussprechen: „Voll Verdienst, doch dichterisch; wohnet der Mensch auf dieser Erde." Hölderlin frägt:

„Darf, wenn lauter Mühe das Leben, ein Mensch
Aufschauen und sagen: so
Will ich auch seyn? Ja."

Nur im Bezirk der bloßen Mühe ist der Mensch um „Verdienst" bemüht. Er verschafft es sich da in Fülle. Aber dem Menschen ist zugleich
195 verstattet, in diesem Bezirk, aus ihm her, durch ihn hindurch zu den Himmlischen aufzuschauen. Das Aufschauen durchgeht das Hinauf zum Himmel und verbleibt doch im Unten auf der Erde. Das Aufschauen durchmißt das Zwischen von Himmel und Erde. Dieses Zwischen ist dem Wohnen des Menschen zugemessen. Wir nennen jetzt die zugemessene Durchmessung, durch die das Zwischen von Himmel und Erde offen ist, die Dimension. Sie entsteht nicht dadurch, daß Himmel und Erde einander zugekehrt sind. Die Zukehr beruht vielmehr ihrerseits in der Dimension. Diese ist auch keine Erstreckung des gewöhnlich vorge-

citované básně. Neboť z jejich hájemství promluvily oba verše, jež jsme začali objasňovat. Hölderlin praví:

„Smí, když život jest jenom únava, člověk
Vzhlédnout a říci: tak
Být chci i já? Ano. Dokud laskavost ještě
Na srdci, Čistá, dlí, měří
Ne nešťastně člověk
Se božstvím. Zůstává neznám bůh?
Je zřejmý jak nebe? Tomu
Věřil bych spíše. Toť člověka měrou.
Pln zásluh, leč přece básnicky bydlí
Člověk na této zemi. Však čistší
Stín noci se všemi hvězdami není,
Odvážím-li se to říci, než
Člověk, jenž obrazem božství je zván.
Je na zemi nějaká míra? Není
žádná."

Uvážíme z těchto veršů jen něco málo, a to s jediným úmyslem: zřetelněji zaslechnout, co má Hölderlin na mysli, nazývá-li bydlení člověka „básnickým". První verše, které zde čteme (24-26), nám dávají pokyn. Mají formu důvěryplného přitakání otázce. Tato otázka vyjadřuje opisem to, co verše vysvětlované na počátku vyslovily přímo: „Pln zásluh, leč přece básnicky bydlí člověk na této zemi." Hölderlin se táže:

„Smí, když život jest jenom únava, člověk
Vzhlédnout a říci: tak
Být chci i já? Ano."

Jen v okruhu pouhé námahy snaží se člověk dobýt si „zásluh". A hojně si jich tu zjednává. Zároveň smí však člověk v tomto okruhu, z něho a skrze něj vzhlížet k nebešťanům. Vzhlédnutí prochází 195
vzhůru k nebesům, a přece zůstává dole na zemi. Vzhlédnutí proměřuje ono „mezi" mezi nebem a zemí. Toto „mezi" je vyměřeno pro bydlení člověka. Nazveme nyní tento člověku vyměřený roz-měr, jehož procházením se otevírá ono „mezi" mezi nebem a zemí, dimenzí. Dimenze nepochází z toho, že nebe a země jsou k sobě navzájem přivráceny. Přivrácení samo tkví v této dimenzi. Dimenze také není rozšířením běžné představy prostoru; neboť všechno pro-

stellten Raumes; denn alles Raumhafte bedarf als Eingeräumtes seinerseits schon der Dimension, d. h. dessen, worein es eingelassen wird.

Das Wesen der Dimension ist die gelichtete und so durchmeßbare Zumessung des Zwischen: des Hinauf zum Himmel als des Herab zur Erde. Wir lassen das Wesen der Dimension ohne Namen. Nach den Worten Hölderlins durchmißt der Mensch die Dimension, indem er sich an den Himmlischen mißt. Dieses Durchmessen unternimmt der Mensch nicht gelegentlich, sondern in solchem Durchmessen ist der Mensch überhaupt erst Mensch. Darum kann er diese Durchmessung zwar sperren, verkürzen und verunstalten, aber er kann sich ihr nicht entziehen. Der Mensch hat sich als Mensch immer schon an etwas und mit etwas Himmlischem gemessen. Auch Luzifer stammt vom Himmel. Darum heißt es in den folgenden Versen (28 bis 29): „Der Mensch misset sich...mit der Gottheit." Sie ist „das Maaß", mit dem der Mensch sein Wohnen, den Aufenthalt auf der Erde unter dem Himmel, ausmißt. Nur insofern der Mensch sein Wohnen auf solche Weise ver-mißt, vermag er seinem Wesen gemäß zu *sein*. Das Wohnen des Menschen beruht im aufschauenden Vermessen der Dimension, in die der Himmel so gut gehört wie die Erde.

Die Vermessung vermißt nicht nur die Erde, γῆ, und ist darum keine bloße Geo-metrie. Sie vermißt ebensowenig je den Himmel, οὐρανός,
196 für sich. Die Vermessung ist keine Wissenschaft. Das Vermessen ermißt das Zwischen, das beide, Himmel und Erde, einander zubringt. Dieses Vermessen hat sein eigenes μέτρον und deshalb seine eigene Metrik.

Die Vermessung des menschlichen Wesens auf die ihm zugemessene Dimension bringt das Wohnen in seinen Grundriß. Das Vermessen der Dimension ist das Element, worin das menschliche Wohnen seine Gewähr hat, aus der es währt. Das Vermessen ist das Dichterische des Wohnens. Dichten ist ein Messen. Doch was heißt Messen? Wir dürfen das Dichten, wenn es als Messen gedacht werden soll, offenbar nicht in einer beliebigen Vorstellung von Messen und Maß unterbringen.

Das Dichten ist vermutlich ein ausgezeichnetes Messen. Mehr noch. Vielleicht müssen wir den Satz: Dichten ist *Messen* in der anderen Betonung sprechen: *Dichten* ist Messen. Im Dichten ereignet sich, was alles Messen im Grunde seines Wesens ist. Darum gilt es, auf den Grundakt des Messens zu achten. Er besteht darin, daß überhaupt erst das Maß genommen wird, womit jeweils zu messen ist. Im Dichten ereignet sich das Nehmen des Maßes. Das Dichten ist die im strengen Sinne des Wortes verstandene Maß-Nahme, durch die der Mensch erst das Maß für die Weite seines Wesens empfängt. Der Mensch west als der Sterbliche. So heißt er, weil er sterben kann. Sterbenkönnen heißt: den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt – und zwar fortwährend, solange er auf dieser Erde weilt, solange er wohnt. Sein

storové již samo jako rozprostraněné potřebuje dimenzi, tj. něco, v čem je zapuštěno.

Bytnost dimenze je prosvětlený, a tudíž průchodný výměr onoho „mezi", onoho vzhůru k nebi jakožto dolů k zemi. Bytnost dimenze ponecháváme beze jména. Podle slov Hölderlinových proměřuje člověk dimenzi tím, že se měří nebeským. Toto proměřování nepodniká člověk jen příležitostně, nýbrž v takovém proměřování je člověk teprve vůbec člověkem. Proto sice může tomuto proměřování bránit, omezovat je a znetvořovat, ale nemůže se mu vymknout. Člověk se jako člověk vždy již poměřil něčím nebeským. I Lucifer pochází z nebe. Proto se v dalších verších (28-29) praví: „... měří... člověk se božstvím." 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*. Bydlení člověka záleží ve vzhlížejícím proměřování dimenze, do níž patří právě tak nebe jako země.

Poměřování neměří jenom zemi, γῆ, a není proto jen pouhou geo-metrií. Ani neměří jenom nebe, οὐρανός. Poměřování není věda. Takovým měřením se měří ono „mezi", jež nebesa a zemi 196
navzájem přivrací. Toto měření má svoje vlastní μέτρον, a tedy svou vlastní metriku.

Poměřování lidské bytnosti dimenzí, jež je mu vyměřena, dává půdorys jeho bydlení. Měření touto dimenzí je element, v němž lidské bydlení nachází trvalou záruku svého trvání. Toto měření je na bydlení tím básnickým. Básnění je měření. Co však zde znamená měřit? Máme-li básnění myslet jako měření, je zřejmé, že je nesmíme podřizovat nějaké libovolné představě o měření a míře.

Domníváme se tedy, že básnění je jakési zvláštní měření. Ba ještě více. Možná, že větu: básnění je *měření*, musíme vyslovit s jiným důrazem: *básnění* je měření. V básnění se vlastním způsobem děje to, čím veškeré měření ve své bytnosti jest. Proto je třeba si všimnout, co je základním aktem měření. Básnění je opatření míry, opatření v silném smyslu slova, takové, kterým člověk teprve přijímá míru pro samotnou rozlohu základů svého bytí. Člověk bytuje jakožto smrtelný. Nazývá se tak, protože může zemřít. Moci zemřít znamená: být mocen smrti jako smrti. Jen člověk umírá – a to ustavičně, pokud dlí na této zemi, pokud bydlí. Jeho bydlení však

Wohnen aber beruht im Dichterischen. Das Wesen des „Dichterischen" erblickt Hölderlin in der Maß-Nahme, durch die sich die Vermessung des Menschenwesens vollzieht.

Doch wie wollen wir beweisen, daß Hölderlin das Wesen des Dichtens als Maß-Nahme denkt? Wir brauchen hier nichts zu beweisen. Alles Beweisen ist immer nur ein nachträgliches Unternehmen auf dem Grunde von Voraussetzungen. Je nachdem diese angesetzt werden, läßt sich alles beweisen. Doch beachten können wir nur weniges. So genügt
197 es denn, wenn wir auf das eigene Wort des Dichters achten. In den folgenden Versen frägt nämlich Hölderlin allem zuvor und eigentlich nur nach dem Maß. Dies ist die Gottheit, womit der Mensch sich misset. Das Fragen beginnt mit Vers 29 in den Worten: „Ist unbekannt Gott?" Offenbar nicht. Denn wäre er dies, wie könnte er als Unbekannter je das Maß sein? Doch – und dies gilt es jetzt zu hören und festzuhalten – Gott ist als der, der Er ist, unbekannt für Hölderlin, und *als dieser Unbekannte* ist er gerade das Maß für den Dichter. Darum bestürzt ihn auch das erregende Fragen: wie kann, was seinem Wesen nach unbekannt bleibt, je zum Maß werden? Denn solches, womit der Mensch sich misset, muß sich doch mit-teilen, muß erscheinen. Erscheint es aber, dann ist es bekannt. Der Gott ist jedoch unbekannt und ist dennoch das Maß. Nicht nur dies, sondern der unbekannt bleibende Gott muß, indem er *sich* zeigt als der, der Er ist, als der unbekannt Bleibende erscheinen. Die *Offenbarkeit* Gottes, nicht erst Er selbst, ist geheimnisvoll. Darum frägt der Dichter sogleich die nächste Frage: „Ist er offenbar wie der Himmel?" Hölderlin antwortet: „Dieses glaub' ich eher."

Weshalb, so fragen jetzt wir, neigt die Vermutung des Dichters dahin? Die unmittelbar anschließenden Worte antworten. Sie lauten knapp: „Des Menschen Maaß ist's." Was ist das Maß für das menschliche Messen? Gott? Nein! Der Himmel? Nein! Die Offenbarkeit des Himmels? Nein! Das Maß besteht in der Weise, wie der unbekannt bleibende Gott *als* dieser durch den Himmel offenbar ist. Das Erscheinen des Gottes durch den Himmel besteht in einem Enthüllen, das jenes sehen läßt, was sich verbirgt, aber sehen läßt nicht dadurch, daß es das Verborgene aus seiner Verborgenheit herauszureißen sucht, sondern allein dadurch, daß es das Verborgene in seinem Sichverbergen hütet. So erscheint der unbekannte Gott als der Unbekannte durch die Offenbarkeit des Himmels. Dieses Erscheinen ist das Maß, woran der Mensch sich misset.

198 Ein seltsames Maß, verwirrend, so scheint es, für das gewöhnliche Vorstellen der Sterblichen, unbequem für das billige Allesverstehen des täglichen Meinens, das sich gern als das Richtmaß für alles Denken und Besinnen behauptet.

záleží v onom básnickém. Bytnost „básnického" spatřuje Hölderlin v opatřování míry, kterou se vyměřují základy lidského bytí.

Jak ale chceme dokázat, že Hölderlin myslí bytnost básnění jako opatřování míry? Zde není třeba nic dokazovat. Veškeré dokazování se podniká vždy až dodatečně na základě předpokladů. Dokázat se dá všechno, vyjdeme-li z vhodných předpokladů. Avšak uvážit lze jen nemnohé. Postačí tedy, budeme-li dbát vlastních básníkových 197
slov. V dalších verších se totiž Hölderlin táže především a vlastně výhradně na míru. Je jí božství, kterým se člověk měří. Tázání začíná ve verši 29 slovy: „Zůstává neznám bůh?" Zřejmě nezůstává neznám. Neboť kdyby tomu tak bylo, jak by mohl jako neznámý být kdy mírou? A přece – a to je nyní třeba slyšet a nepouštět ze zřetele – bůh jako ten, kým On jest, je Hölderlinovi neznám, a *jako tento neznámý* je právě básníkovi mírou. Proto je také básník všecek ohromen vzrušující otázkou: jak se může stát mírou něco, co je ve své bytnosti neznámé? Vždyť něco takového, čím se člověk měří, se přece musí sdílet, musí se zjevovat. A zjevuje-li se, pak je známé. Nicméně bůh je neznámý, a přesto je mírou. A nejen to: jestliže bůh, jako ten, kdo zůstává neznámý, zjevuje *sebe* takového, jakým je, pak se musí zjevovat právě jako neznámý. *Zřejmost* boha, ne až On sám, je tajuplná. Proto básník klade hned další otázku: „Je zřejmý jak nebe?" Hölderlin odpovídá: „Tomu věřil bych spíše."

Proč, tážeme se nyní *my*, se mínění básníka kloní spíše tímto směrem? Na to nám odpovídají slova bezprostředně navazující. Jsou stručná: „Toť člověka měrou." 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. Zjevování boha prostřednictvím nebes záleží v odhalování, které dává vidět to, co se skrývá, ale nikoli tak, že by se pokoušelo vytrhovat skryté z jeho skrytosti, nýbrž výhradně tak, že skryté v jeho sebeskrývání podporuje. Tak se neznámý bůh zjevuje jako Neznámý skrze zřejmost nebes. Toto zjevování je míra, kterou se člověk měří.

Zvláštní míra, zdá se, jež mate obvyklé představování smrtelníků, 198
nepohodlná lacinému všeznalectví každodenního mínění, které o sobě rádo tvrdí, že je měřítkem všeho myšlení a uvažování.

Ein seltsames Maß für das übliche und im besonderen auch für alles nur wissenschaftliche Vorstellen, in keinem Fall ein handgreiflicher Stecken und Stab; aber in Wahrheit einfacher zu handhaben als diese, wenn nur unsere Hände nicht greifen, sondern durch Gebärden geleitet sind, die dem Maß entsprechen, das hier zu nehmen ist. Dies geschieht in einem Nehmen, das nie das Maß an sich reißt, sondern es nimmt im gesammelten Vernehmen, das ein Hören bleibt.

Aber warum soll dieses, für uns Heutige so befremdliche Maß dem Menschen zugesprochen und durch die Maß-Nahme des Dichtens mitgeteilt sein? Weil nur dieses Maß das Wesen des Menschen er-mißt. Denn der Mensch wohnt, indem er das „auf der Erde" und das „unter dem Himmel" durchmißt. Dieses „auf" und dieses „unter" gehören zusammen. Ihr Ineinander ist die Durchmessung, die der Mensch jederzeit durchgeht, insofern er als Irdischer *ist*. In einem Bruchstück (Stutt. Ausgabe 2, 1 S. 334) sagt Hölderlin:

„Immer, Liebes! gehet
die Erd und der Himmel hält."

Weil der Mensch ist, insofern er die Dimension aussteht, muß sein Wesen jeweils vermessen werden. Dazu bedarf es eines Maßes, das in einem zumal die ganze Dimension betrifft. Dieses Maß erblicken, es als das Maß er-messen und es als das Maß nehmen, heißt für den Dichter: dichten. Das Dichten ist diese Maß-Nahme und zwar für das Wohnen des Menschen. Unmittelbar nach dem Wort „Des Menschen Maaß ist's" folgen nämlich im Gedicht die Verse: „Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnet der Mensch auf dieser Erde."

199 Wissen wir jetzt, was für Hölderlin das „Dichterische" ist? Ja und nein. Ja, insofern wir eine Weisung empfangen, in welcher Hinsicht das Dichten zu denken ist, nämlich als ein ausgezeichnetes Messen. Nein, insofern das Dichten als das Er-messen jenes seltsamen Maßes immer geheimnisvoller wird. So muß es wohl auch bleiben, wenn anders wir bereit sind, uns im Wesensbereich der Dichtung auf-zu-halten.

Indessen befremdet es doch, wenn Hölderlin das Dichten als ein Messen denkt. Und das mit Recht, solange wir nämlich das Messen nur in dem *uns* geläufigen Sinne vorstellen. Da wird mit Hilfe von Bekanntem, nämlich den Maßstäben und Maßzahlen, ein Unbekanntes abgeschritten, dadurch bekannt gemacht und so in eine jederzeit übersehbare Anzahl und Ordnung eingegrenzt. Dieses Messen kann sich je nach der Art der bestellten Apparaturen abwandeln. Doch wer verbürgt denn, daß diese gewohnte Art des Messens, nur weil sie die gewönliche ist, schon das Wesen des Messens trifft? Wenn wir vom Maß hören, denken wir

Zvláštní míra pro běžné a zvláště pro veškeré pouze vědecké představování, žádná příhodná tyč nebo pravítko; popravdě však míra, kterou lze mít po ruce a užívat jí daleko jednodušeji, pokud se ovšem naše ruce po ní nesápou, nýbrž nechávají se vést pokyny odpovídajícími této míře, jež se tu dává k převzetí. To se děje v přebírání, které na sebe nikdy míru nestrhává, nýbrž přejímá ji v soustředěném přijímání, jež nepřestává naslouchat.

Proč však má být člověku napovídána a v básnickém převzetí sdělována míra, jež je pro nás dnes tak zarážející? Poněvadž jen tato míra je s to změřit a vymezit bytování člověka. Neboť člověk bydlí tak, že prochází a proměřuje ono „na zemi" a „pod nebem". Toto „na" a „pod" patří dohromady. Jejich prolnutí je onen rozměr, jejž člověk skrz naskrz prochází, pokud *jest* jakožto pozemšťan. V jednom zlomku (vyd. Stuttg. 2, 1, str. 334) Hölderlin praví:

„Pořád, má Milá! jde zem
a nebesa nad námi stojí."

Protože člověk *jest*, jen pokud vystává dimenzi, musí být jeho bytování vždy znovu poměřováno. K tomu je zapotřebí míry, jež postihuje celou dimenzi naráz. Spatřit tuto míru, jako míru ji pojmout a převzít, to pro básníka znamená: básnit. Básnění je toto opatřování míry pro bydlení člověka. Bezprostředně po slovech „Toť člověka měrou" následují totiž v básni verše: „Pln záslůh, leč přece básnicky bydlí člověk na této zemi."

Víme již nyní, co je pro Hölderlina „básnické"? Ano i ne. Ano, 199
nakolik jsme přijali pokyn, v jakém ohledu máme básnění myslit jako zvláštní, význačné měření. Ne, nakolik se básnění jako měření a vymezování touto zvláštní mírou stává stále tajuplnějším. Tak to ovšem také musí zůstat, jsme-li hotovi vydržet v bytostné oblasti básnění.

Přesto je zarážející, myslí-li Hölderlin básnění jako měření. A to právem, pokud si totiž měření představujeme pouze v tom smyslu, který je *nám* běžný. Tu se totiž pomocí něčeho známého, pomocí měřítek a měrných veličin, odkrokuje něco neznámého, učiní se tak známým a vtěsná se do mezí přehledného počtu a pořádku. Takové měření se může obměňovat podle druhu zvolených aparatur. Kdo však zaručí, že tento obvyklý způsob měření – jenom proto, že je obvyklý – postihuje již bytnost měření? Slyšíme-li o míře, máme

sogleich an die Zahl und stellen beides, Maß und Zahl, als etwas Quantitatives vor. Allein das Wesen des Maßes ist sowenig wie das Wesen der Zahl ein Quantum. Mit Zahlen können wir wohl rechnen, aber nicht mit dem Wesen der Zahl. Wenn Hölderlin das Dichten als ein Messen erblickt und es vor allem selber als die Maß-Nahme vollbringt, dann müssen wir, um das Dichten zu denken, immer wieder zuerst das Maß bedenken, das im Dichten genommen wird; wir müssen auf die Art dieses Nehmens achten, das nicht in einem Zugriff, überhaupt nicht in einem Greifen beruht, sondern in einem Kommen-lassen des Zu-Gemessenen. Was ist das Maß für das Dichten? Die Gottheit; also Gott? Wer ist der Gott? Villeicht ist diese Frage zu schwer für den Menschen und zu voreilig. Fragen wir darum zuvor, was von Gott zu sagen sei. Fragen wir erst nur: Was ist Gott?

Zum Glück und zur Hilfe sind uns Verse Hölderlins erhalten, die
200 sachlich und zeitlich in den Umkreis des Gedichtes „In lieblicher Bläue blühet... " gehören. Sie beginnen (Stuttg. Ausgabe 2, 1 s. 210):

„Was ist Gott? unbekannt, dennoch
Voll Eigenschaft ist das Angesicht
Des Himmels von ihm. Die Blize nemlich
Der Zorn sind eines Gottes. Jemehr ist eins
Unsichtbar, schiket es sich in Fremdes... "

Was dem Gott fremd bleibt, die Anblicke des Himmels, dies ist dem Menschen das Vertraute. Und was ist dies? Alles, was am Himmel und somit unter dem Himmel und somit auf der Erde glänzt und blüht, tönt und duftet, steigt und kommt, aber auch geht und fällt, aber auch klagt und schweigt, aber auch erbleicht und dunkelt. In dieses dem Menschen Vertraute, dem Gott aber Fremde, schicket sich der Unbekannte, um darin als der Unbekannte behütet zu bleiben. Der Dichter jedoch ruft alle Helle der Anblicke des Himmels und jeden Hall seiner Bahnen und Lüfte in das singende Wort und bringt darin das Gerufene zum Leuchten und Klingen. Allein der Dichter beschreibt nicht, wenn er Dichter ist, das bloße Erscheinen des Himmels und der Erde. Der Dichter ruft in den Anblicken des Himmels Jenes, was im Sichenthüllen gerade das Sichverbergende erscheinen läßt und zwar: *als* das Sichverbergende. Der Dichter ruft in den vertrauten Erscheinungen das Fremde als jenes, worein das Unsichtbare sich schicket, um das zu bleiben, was es ist: unbekannt.

Der Dichter dichtet nur dann, wenn er das Maß nimmt, indem er die Anblicke des Himmels so sagt, daß er sich seinen Erscheinungen als dem Fremden fügt, worein der unbekannte Gott sich „schiket". Der uns geläufige Name für Anblick und Aussehen von etwas lautet „Bild". Das

hned na mysli čísla, a obojí, míru i číslo, si představujeme jako něco kvantitativního. Ale bytnost míry, právě tak jako bytnost čísla, není kvantum. Čísly můžeme počítat, nikoli však bytností čísla. Jestliže Hölderlin vidí básnění jako měření a především jestliže je sám jako opatřování míry provádí, pak musíme, chceme-li myslet básnění, stále znovu uvažovat nejprve o míře, jež se v básnění přebírá; musíme dbát způsobu tohoto přebírání, které nezáleží v tom, že se po něčem napřahujeme, a už vůbec ne v tom, že se něčeho chápeme, nýbrž v tom, že necháváme to, co je nám vyměřeno, přicházet k nám. Co je pro básnění měrou? Božství; tedy bůh? Tato otázka je pro člověka snad až příliš těžká a ukvapená. Tažme se proto nejdříve, co lze o bohu říci. Tažme se zprvu pouze tolik: co je bůh?

Naštěstí a ku pomoci se nám zachovaly Hölderlinovy verše, které věcně i časově spadají do okruhu básně „V rozmilé modři kvete...". 200
Začínají slovy (Stuttg. vyd. 2, 1, str. 210):

„Co je bůh? neznámý, a přec
Co vlastností jeho
Je na tváři nebes. Blesky totiž
Jsou hněv jakéhos boha. Čím
Neviditelnější, tím spíše se dává v cizím... "

Co je bohu cizí, podoby nebes, to je lidem důvěrně blízké. Co to ale je? Vše, co se na nebi, a tedy pod nebem, a tedy na zemi blyští a co kvete, co zní a voní, stoupá a přichází, ale také co odchází a klesá, naříká a mlčí, uvadá a tmí se. V tomto důvěrně člověku blízkém, leč bohu cizím, dává se tento neznámý, aby tu zůstal chráněn ve své neznámosti. Básník však svolává všechen jas nebeských podob a každý hlas jejich drah a vanů do zpěvného slova, a tomu, co svolal, dává zazářit a zaznít. 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 *jakožto* skrývající se. V důvěrně blízkých zjevech volá básník ono cizí jako to, v čem se neviditelné dává, aby zůstalo tím, čím je: neznámým.

Básník básní jenom tehdy, když přebírá míru a vyslovuje přitom nebeské podoby tak, že se podvoluje jejich zjevům jako onomu cizímu, v čem se „dává" neznámý bůh. Podoby a vzezření něčeho nazýváme běžně „obrazem". Bytností obrazu je, že nechává něco

Wesen des Bildes ist: etwas sehen zu lassen. Dagegen sind die Abbilder und Nachbilder bereits Abarten des eigentlichen Bildes, das als Anblick das Unsichtbare sehen läßt und es so in ein ihm Fremdes einbildet. Weil
201 das Dichten jenes geheimnisvolle Maß nimmt, nämlich am Angesicht des Himmels, deshalb spricht es in „Bildern". Darum sind die dichterischen Bilder Ein-Bildungen in einem ausgezeichneten Sinne: nicht bloße Phantasien und Illusionen, sondern Ein-Bildungen als erblickbare Einschlüsse des Fremden in den Anblick des Vertrauten. Das dichtende Sagen der Bilder versammelt Helle und Hall der Himmelserscheinungen in Eines mit dem Dunkel und dem Schweigen des Fremden. Durch solche Anblicke befremdet der Gott. In der Befremdung bekundet er seine unablässige Nähe. Darum kann Hölderlin im Gedicht nach den Versen „Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnet der Mensch auf dieser Erde" fortfahren:

„... Doch reiner
Ist nicht der Schatten der Nacht mit den Sternen,
Wenn ich so sagen könnte, als
Der Mensch, der heißet ein Bild der Gottheit."

„... der Schatten der Nacht" – die Nacht selber ist der Schatten, jenes Dunkle, das nie bloße Finsternis werden kann, weil es als Schatten dem Licht zugetraut, von ihm geworfen bleibt. Das Maß, welches das Dichten nimmt, schickt sich als das Fremde, worein der Unsichtbare sein Wesen schont, in das Vertraute der Anblicke des Himmels. Darum ist das Maß von der Wesensart des Himmels. Aber der Himmel ist nicht eitel Licht. Der Glanz seiner Höhe ist in sich das Dunkle seiner alles bergenden Weite. Das Blau der lieblichen Bläue des Himmels ist die Farbe der Tiefe. Der Glanz des Himmels ist Aufgang und Untergang der Dämmerung, die alles Verkündbare birgt. Dieser Himmel ist das Maß. Darum muß der Dichter fragen:

„Giebt es auf Erden ein Maaß?"

Und er muß antworten: „Es giebt keines". Warum? Weil das, was wir nennen, wenn wir sagen „auf der Erde", nur besteht, insofern der Mensch die Erde be-wohnt und im Wohnen die Erde als Erde sein läßt.

202 Das Wohnen aber geschieht nur, wenn das Dichten sich ereignet und west und zwar in der Weise, deren Wesen wir jetzt ahnen, nämlich als die Maß-Nahme für alles Messen. Sie ist selber das eigentliche Vermessen, kein bloßes Abmessen mit fertigen Maßstäben zur Verfertigung von

spatřit. Zobrazení a zpodobení jsou naproti tomu až druhotné obměny obrazu ve vlastním smyslu, který jakožto podoba nechává spatřit neviditelné a „obráží" je tak do toho, co je mu cizí. Protože básnění přebírá onu tajuplnou míru, a to na tváři nebes, proto mluví 201
v „obrazech". Proto jsou básnické obrazy dílem „obrazotvornosti" ve zvláštním, význačném smyslu: nejsou to pouhé fantazie a iluze, nýbrž obrazy jako viditelná proniknutí toho, co je cizí, do podoby důvěrně nám blízkého. Básnická řeč obrazů shrnuje jas a hlas nebeských zjevů v jedno s temnotou a mlčením cizího. Těmito podobami nás uvádí v úžas bůh. V tom, že nás takto udivuje, zvěstuje svou ustavičnou blízkost. Proto může Hölderlin po verších „Pln zásluh, leč přece básnicky bydlí člověk na této zemi" pokračovat v básni takto:

„... Však čistší
Stín noci se všemi hvězdami není,
Odvážím-li se to říci, než
Člověk, jenž obrazem božství je zván."

„... Stín noci" – noc sama je stín, ona tma, která se nikdy nemůže stát prázdnou temnotou, poněvadž je jako stín důvěrně spojena se světlem, je světlem vržena. Míra, kterou básnění přebírá, dává se v důvěrně nám známých podobách nebes jako v onom cizím, kde Neviditelný chrání své bytování. Proto je míra čímsi bytostně nebeským. Nebe však není jen samé světlo. Lesk jeho výšin je sám v sobě šerem jeho všeobsáhlých, bezpečně skrývajících dálav. Blankyt milostné modři nebes je barvou hloubky. Jas nebe je vzcházení a zapadání soumraku, který ukrývá vše zvěstovatelné. Toto nebe je mírou. Proto se básník musí tázat:

„Je na zemi nějaká míra?"

A musí odpovědět: „Není žádná." Proč? Poněvadž to, co jmenujeme, říkáme-li „na zemi", trvá jen potud, pokud člověk zemi obývá a v bydlení nechává zemi být zemí.

Bydlet však můžeme jen tenkrát, když se daří básnění, jen když 202
básnění bytuje – a to způsobem, jehož bytnost nyní tušíme –, když totiž bytuje tak, že opatřuje míru pro všechno měření. Samo toto opatřování je měření ve vlastním smyslu, ne jen nějaké odměřování hotovými měřítky za účelem zhotovování plánů. Básnění proto také

Plänen. Das Dichten ist darum auch kein Bauen im Sinne des Errichtens und Einrichtens von Bauten. Aber das Dichten ist als das eigentliche Ermessen der Dimension des Wohnens das anfängliche Bauen. Das Dichten läßt das Wohnen des Menschen allererst in sein Wesen ein. Das Dichten ist das ursprüngliche Wohnenlassen.

Der Satz: Der Mensch wohnt, insofern er baut, hat jetzt seinen eigentlichen Sinn erhalten. Der Mensch wohnt nicht, insofern er seinen Aufenthalt auf der Erde unter dem Himmel nur einrichtet, indem er als Bauer das Wachstum pflegt und zugleich Bauten errichtet. Dieses Bauen vermag der Mensch nur, wenn er schon baut im Sinne der dichtenden Maß-Nahme. Das eigentliche Bauen geschieht, insofern Dichter sind, solche, die das Maß nehmen für die Architektonik, für das Baugefüge des Wohnens.

Hölderlin schreibt am 12. März 1804 aus Nürtingen an seinen Freund Leo v. Seckendorf: „Die Fabel, poetische Ansicht der Geschichte und Architektonik des Himmels beschäfftiget mich gegenwärtig vorzüglich, besonders das Nationelle, sofern es von dem Griechischen verschieden ist." (Hellingrath V^2, S. 333)

„... dichterisch, wohnet der Mensch... "

Das Dichten erbaut das Wesen des Wohnens. Dichten und Wohnen schließen sich nicht nur nicht aus. Dichten und Wohnen gehören vielmehr, wechselweise einander fordernd, zusammen. „Dichterisch wohnet der Mensch." Wohnen *wir* dichterisch? Vermutlich wohnen wir durchaus undichterisch. Wird, wenn es so steht, das Wort des Dichters dadurch Lügen gestraft und unwahr? Nein. Die Wahrheit seines Wortes
203 wird auf die unheimlichste Weise bestätigt. Denn undichterisch kann ein Wohnen nur sein, weil das Wohnen im Wesen dichterisch ist. Damit ein Mensch blind sein kann, muß er seinem Wesen nach ein Sehender bleiben. Ein Stück Holz kann niemals erblinden. Wenn aber der Mensch blind wird, dann ist immer noch die Frage, ob die Blindheit aus einem Mangel und Verlust kommt oder ob sie in einem Überfluß und Übermaß beruht. Hölderlin sagt im selben Gedicht, das dem Maß für alles Messen nachsinnt (Vers 75/76): „Der König Oedipus hat ein Auge zu viel vieleicht." So könnte es sein, daß unser undichterisches Wohnen, sein Unvermögen, das Maß zu nehmen, aus einem seltsamen Übermaß eines rasenden Messens und Rechnens käme.

Daß wir und inwiefern wir undichterisch wohnen, können wir in jedem Falle nur erfahren, wenn wir das Dichterische wissen. Ob uns und wann uns eine Wende des undichterischen Wohnens trifft, dürfen wir nur erwarten, wenn wir das Dichterische in der Acht behalten. Wie unser

není budováním ve smyslu stavění a zařizování budov, nýbrž jakožto vlastní vyměřování dimenze bydlení je básnění počátkem všeho budování. Teprve básnění přede vším ostatním nechává vstoupit lidské bydlení do jeho bytování. Básnění je to, co v původním smyslu nechává člověka bydlet.

Věta „Člověk bydlí, nakolik buduje" dostala nyní svůj vlastní smysl. Člověk nebydlí, pokud se na zemi pod nebesy jen zařizuje, pečuje jako rolník o to, co roste, a staví při tom budovy. Takového budování je člověk schopen jen tehdy, když už buduje ve smyslu básnického opatřování míry. K budování ve vlastním smyslu dochází jen tehdy, jsou-li tu básníci, jsou-li tu ti, kdo opatřují míru pro architektoniku, pro stavebnou strukturu bydlení.

12. března 1804 píše Hölderlin z Nürtingen svému příteli Leo von Seckendorfovi: „Fabulí, poetickou podobou dějin a architektonikou nebes se v přítomnosti obírám především, obzvláště pak oním národním, nakolik je odlišné od řeckého." (Hellingrath V^2, str. 333)

„... básnicky bydlí člověk... "

Básnění buduje bytnost bydlení. Básnění a bydlení se nejen nevylučují; básnění a bydlení, vzájemně se vyžadujíce, patří naopak dohromady. „Básnicky bydlí člověk." Bydlíme *my* básnicky? Nejspíše bydlíme naveskrz nebásnicky. Je-li tomu tak, je tím slovo básníka usvědčeno ze lži a nepravdy? Ne. Pravda jeho slova se potvrzuje tím nejděsivějším způsobem. Neboť nebásnické může být 203
bydlení jen proto, poněvadž bydlení je ve své bytnosti básnické. Aby člověk mohl oslepnout, musí ve své bytnosti zůstat vidoucí. Kus dřeva nemůže nikdy oslepnout. Oslepne-li však člověk, pak je vždy ještě otázka, zda slepota pochází z nedostatku a ztráty, nebo zda netkví v nadbytku a přemíře. V téže básni, v níž se zamýšlí nad mírou všeho měření, Hölderlin praví (verše 75-76): „Král Oidipus možná má o jedno oko víc." Mohlo by to tedy být tak, že naše nebásnické bydlení, jeho neschopnost opatřit si míru, pochází ze zvláštní přemíry zběsilého měření a počítání.

Že a do jaké míry bydlíme nebásnicky, můžeme v každém případě zakusit jen tehdy, víme-li o onom básnickém. Zda a kdy nastane převrat v nebásnickém bydlení, smíme očekávat jen tehdy, budeme-li básnického dbát. Jak a v jaké míře se naše konání a dopouštění

Tun und Lassen und inwieweit es einen Anteil an dieser Wende haben kann, bewähren nur wir selbst, wenn wir das Dichterische ernst nehmen.

Das Dichten ist das Grundvermögen des menschlichen Wohnens. Aber der Mensch vermag das Dichten jeweils nur nach dem Maße, wie sein Wesen dem vereignet ist, was selber den Menschen mag und darum sein Wesen braucht. Je nach dem Maß dieser Vereignung ist das Dichten eigentlich oder uneigentlich.

Darum ereignet sich das eigentliche Dichten auch nicht zu jeder Zeit. Wann und wie lange ist das eigentliche Dichten? Hölderlin sagt es in den bereits gelesenen Versen (26/29). Ihre Erläuterung wurde bis jetzt absichtlich zurückgestellt. Die Verse lauten:

„...So lange die Freundlichkeit noch
Am Herzen, die Reine, dauert, misset
Nicht uglücklich der Mensch sich
Mit der Gottheit..."

204 „Die Freudlichkeit" – was ist dies? Ein harmloses Wort, aber von Hölderlin mit dem großgeschriebenen Beiwort „die Reine" genannt. „Die Freundlichkeit" – dieses Wort ist, wenn wir es wörtlich nehmen, Hölderlins herrliche Übersetzung für das griechische Wort χάρις. Von der χάρις sagt Sophokles im „Aias" (v. 522):

χάις χάριν γάρ ἐστιν ἡ τίκτουσ' ἀεί.
„Huld denn ist's, die Huld hervor-ruft immer."

„Solange die Freundlichkeit noch am Herzen, die Reine, dauert..." Hölderlin sagt in einer von ihm gern gebrauchten Wendung: „am Herzen", nicht: im Herzen; „am Herzen", das heißt angekommen beim wohnenden Wesen des Menschen, angekommen als Anspruch des Maßes an das Herz so, daß dieses sich an das Maß kehrt.

So lange diese Ankunft der Huld dauert, so lange glückt es, daß der Mensch sich misset mit der Gottheit. Ereignet sich dieses Messen, dann dichtet der Mensch aus dem Wesen des Dichterischen. Ereignet sich das Dichterische, dann wohnet der Mensch menschlich aur dieser Erde, dann ist, wie Hölderlin in seinem letzten Gedicht sagt, „das Leben der Menschen" ein „wohnend Leben". (Stuttg. Ausg. 2, S. 312)

může na tomto převratu podílet, osvědčíme pouze my sami, vezmeme-li básnické vážně.

Básnění je základ lidského bydlení. Člověk je však schopen básnit vždy jen tou měrou, jak svoje bytování odevzdává a přivlastňuje tomu, co samo o člověka stojí, a co tedy jeho bytování potřebuje a co je nárokuje. Podle míry tohoto odevzdání je básnění básněním ve vlastním, nebo nevlastním smyslu.

Básnění ve vlastním smyslu se tudíž nedaří v každé době. Kdy a jak dlouho je básnění básněním ve vlastním smyslu? Hölderlin to říká ve verších, které jsme již četli (26-29). Jejich objasnění jsme až dosud záměrně odkládali. Verše zní:

„... Dokud laskavost ještě
Na srdci, Čistá, dlí, měří
Ne nešťastně člověk
Se božstvím..."

„Laskavost" – co to je? Nevinné slovo, jež ale u Hölderlina provází přívlastek „Čistá", psaný s velkým písmenem. „Freundlichkeit", laskavost – toto slovo, vezmeme-li je doslovně, je skvostným Hölderlinovým překladem řeckého slova χάρις. O χάρις říká Sofoklés v dramatu Aias (verš 522): 204

χάρις χάριν γάρ ἐστιν ἡ τίκτουσ' ἀεί.
„To přízeň totiž je, co zase přízeň plodí."

„Dokud laskavost ještě na srdci, Čistá, dlí..." Obratem, kterého rád užíval, říká Hölderlin: „na srdci", nikoli „v srdci"; „na srdci" znamená to, co se dostavilo k bydlící bytnosti člověka, co se dostavilo jako nárok míry na srdce tak, že se srdce obrací k míře.

Pokud trvá tato navštívenost přízní, daří se člověku měřit se božstvím. Dochází-li k uvlastňování tohoto měření, pak člověk básní z bytnosti básnění. Uvlastňuje-li se básnění, pak bydlí člověk na této zemi lidsky, pak je – jak říká Hölderlin ve své poslední básni – „život lidí" „životem bydlícím" (stuttgartské vyd. 2, 1, str. 312):

Die Aussicht

Wenn in die Ferne der Menschen wohnend Leben,
Wo in die Ferne sich erglänzt die Zeit der Reben,
Ist auch dabei des Sommers leer Gefilde,
Der Wald erscheint mit seinem dunklen Bilde.
Daß die Natur ergänzt das Bild der Zeiten,
Daß sie verweilt, sie schnell vorübergleiten,
Ist aus Vollkommenheit, des Himmels Höhe glänzet
Denn Menschen dann, wie Bäume Bluth' umkränzet.

Výhled

Když do dáli jde život lidí bydlící,
Kde do dáli čas révy září vinicí,
Jsou přitom také prázdné letní pláně
A les svůj obraz temný staví za ně.
Že v přírodě svůj obraz časy mají,
Že ona prodlévá a ony uplývají,
V tom dokonalost je; a báně nebes skví se
*Pak nad lidmi, jak strom když květem ověnčí se.**

* Báseň přeložil M. Petříček starší.

7 Mit dieser Frage rühren wir an ein Thema, das sehr weit, d. h. ausgedehnt ist. Weil das Thema weit ist, bleibt es unbestimmt. Weil es unbestimmt ist, können wir das Thema unter den verschiedenartigsten Gesichtspunkten behandeln. Dabei werden wir immer etwas Richtiges treffen. Weil jedoch bei der Behandlung dieses weitläufigen Themas alle nur möglichen Ansichten durcheinanderlaufen, kommen wir in die Gefahr, daß unser Gespräch ohne die rechte Sammlung bleibt.

Darum müssen wir versuchen, die Frage genauer zu bestimmen. Auf solche Weise bringen wir das Gespräch in eine feste Richtung. Das
8 Gespräch wird dadurch auf einen Weg gebracht. Ich sage: auf *einen Weg*. Damit geben wir zu, daß dieser Weg gewiß nicht der einzige Weg ist. Es muß sogar offen bleiben, ob der Weg, auf den ich im folgenden hinweisen möchte, in Wahrheit ein Weg ist, der uns erlaubt, die Frage zu stellen und zu beantworten.

Nehmen wir einmal an, wir könnten einen Weg finden, die Frage genauer zu bestimmen, dann erhebt sich sogleich ein schwerwiegender Einwand gegen das Thema unseres Gespräches. Wenn wir fragen: Was ist das – die Philosophie?, dann sprechen wir *über* die Philosophie. Indem wir auf diese Weise fragen, bleiben wir offenbar auf einem Standort oberhalb und d. h. außerhalb der Philosophie. Aber das Ziel unserer Frage ist, *in* die Philosophie hineinzukommen, in ihr uns aufzuhalten, nach ihrer Weise uns zu verhalten, d. h. zu „philosophieren". Der Weg unserer Gespräche muß deshalb nicht nur eine klare Richtung haben, sondern diese Richtung muß uns zugleich auch die Gewähr bieten, daß wir uns innerhalb der Philosophie bewegen und nicht außen um sie herum.

9 Der Weg unserer Gespräche muß also von einer Art und Richtung sein, daß das, wovon die Philosophie handelt, uns selbst angeht, uns berührt (nous touche), und zwar uns in unserem Wesen.

Aber wird die Philosophie dadurch nicht zu einer Sache der Affektion, der Affekte und der Gefühle?

„Mit den schönen Gefühlen macht man die schlechte Literatur." „C'est avec les beaux sentiments que l'on fait la mauvaise littérature."[1] Dieses Wort von André Gide gilt nicht nur von der Literatur, es gilt mehr noch für die Philosophie. Gefühle, auch die schönsten, gehören nicht in die Philosophie. Gefühle, sagt man, sind etwas Irrationales. Die Philosophie dagegen ist nicht nur etwas Rationales, sondern die eigentliche Verwalterin der Ratio. Indem wir dies behaupten, haben wir unversehens etwas darüber entschieden, was die Philosophie ist. Wir sind unserer

[1] André Gide, *Dostoïewsky*. Paris 1923; p. 247.

Téma, kterého se touto otázkou dotýkáme, je velice široké, tj. roz- 7
lehlé. Vzhledem ke své šíři zůstává neurčitým. Protože je neurčité, můžeme o něm pojednávat z nejrůznějších hledisek. Vždy se nám při tom naskytne něco správného. Při probírání tohoto rozlehlého tématu se však prolínají všechny možné názory; hrozí proto nebezpečí, že náš rozhovor proběhne bez náležité soustředěnosti.

Musíme se tedy pokusit o to, abychom otázku určili přesněji. Tím rozhovor usměrníme. Uvedeme jej tak na nějakou cestu. Říkám: na 8
nějakou cestu. Tím připouštíme, že tato cesta jistě není cestou jedinou. Musí dokonce zůstat otevřeno, zda cesta, na niž bych nás rád v dalším zavedl, je opravdu cestou, která nám dovolí otázku položit a zodpovědět.

Jakmile jednou připustíme, že bychom mohli najít cestu k přesnějšímu vymezení otázky, vyvstane ihned závažná námitka proti tématu našeho rozhovoru. Tážeme-li se: Co je to – filosofie?, hovoříme *o* filosofii. Tím, že se tak ptáme, setrváváme zjevně na stanovisku, jež je nad filosofií, a tedy mimo ni. Cílem naší otázky je však vniknout *do* filosofie, pozdržet se v ní a počínat si tak, jak to filosofii odpovídá, tj. „filosofovat". Naše rozhovory nejen že se proto musí ubírat cestou, která má jasný směr; tento směr nám musí zároveň zaručit, že se budeme pohybovat uvnitř filosofie, a nikoli mimo ni.

Cesta našich rozhovorů musí tedy být svou povahou zaměřena tak, aby to, o čem filosofie pojednává, dolehlo na nás samotné, aby se 9
nás to dotklo, a to v naší vlastní bytnosti.

Nestane se tím však filosofie věcí afekce, afektů a pocitů?

„Krásné pocity plodí špatnou literaturu." „C'est avec les beaux sentiments que l'on fait la mauvaise littérature."[1] Tento výrok André Gida neplatí pouze o literatuře, ještě mnohem spíše platí pro filosofii. Do filosofie nepatří ani ty nejkrásnější pocity. Říká se, že pocity jsou něčím iracionálním, zatímco filosofie nejen že je něčím racionálním, nýbrž je vlastní strážkyní naší ratio. Tímto tvrzením jsme maně rozhodli něco o tom, co filosofie je. Svou odpovědí jsme již

[1] A. Gide, *Dostoïewsky*, Paris 1923, str. 247.

Frage mit einer Antwort schon vorausgeeilt. Jederman hält die Aussage, daß die Philosophie eine Sache der Ratio sei, für richtig. Vielleicht ist diese
10 Aussage dennoch eine voreilige und überstürzte Antwort auf die Frage: Was ist das – die Philosophie? Denn wir können dieser Antwort sogleich neue Fragen entgegensetzen. Was ist das – die Ratio, die Vernunft? Wo und durch wen wurde entschieden, was die Ratio ist? Hat sich die Ratio selbst zur Herrin der Philosophie gemacht? Wenn „ja", mit welchem Recht? Wenn „nein", woher empfängt sie ihren Auftrag und ihre Rolle? Wenn das, was als Ratio gilt, erst und nur durch die Philosophie und innerhalb des Ganges ihrer Geschichte festgelegt wurde, dann ist es kein guter Rat, die Philosophie zum voraus als Sache der Ratio auszugeben. Sobald wir jedoch die Kennzeichnung der Philosophie als eines rationalen Verhaltens in Zweifel ziehen, wird in gleicher Wiese auch bezweifelbar, ob die Philosophie in den Bereich des Irrationalen gehöre. Denn wer die Philosophie als irrational bestimmen will, nimmt dabei das Rationale zum Maßstab der Abgrenzung und zwar in einer Weise, daß er wiederum als selbstverständlich voraussetzt, was die Ratio ist.

11 Wenn wir andererseits auf die Möglichkeit hinweisen, daß das, worauf die Philosophie sich bezieht, uns Menschen in unserem Wesen angeht und uns be-rührt, dann könnte es sein, daß diese Affektion durchaus nichts mit dem zu tun hat, was man gewöhnlich Affekte und Gefühle, kurz das Irrationale nennt.

Aus dem Gesagten entnehmen wir zunächst nur dieses eine: Es bedarf einer höheren Sorgfalt, wenn wir es wagen, ein Gespräch unter dem Titel „Was ist das – die Philosophie?" zu beginnen.

Das erste ist, daß wir versuchen, die Frage auf einen klar gerichteten Weg zu bringen, damit wir nicht in beliebigen und nicht in zufälligen Vorstellungen über die Philosophie umhertreiben. Doch wie sollen wir einen Weg finden, auf dem wir in einer zuverlässigen Weise unsere Frage bestimmen?

Der Weg, auf den ich jetzt hinweisen möchte, liegt unmittelbar vor uns. Und nur deshalb, weil er der nächstliegende ist, finden wir ihn schwer. Wenn wir ihn aber gefunden haben, dann bewegen wir uns trotzdem immer noch unbeholfen auf ihm. Wir fragen: Was ist das – die
12 Philosophie? Wir haben das Wort „Philosophie" schon oft genug ausgesprochen. Wenn wir aber das Wort „Philosophie" jetzt nicht mehr wie einen abgebrauchten Titel verwenden, wenn wir statt dessen das Wort „Philosophie" aus seinem Ursprung hören, dann lautet es: φιλοσοφία. Das Wort „Philosophie" spricht jetzt griechisch. Das griechische Wort ist als *griechisches* Wort ein Weg. Dieser liegt einerseits vor uns, denn das Wort ist uns seit langer Zeit vorausgesprochen. Andererseits liegt er schon hinter uns, denn wir haben dieses Wort immer schon gehört und gesagt. Demgemäß ist das griechische Wort φιλοσοφία ein Weg, auf dem wir unterwegs sind. Doch wir kennen diesen Weg nur ganz undeut-

otázku předešli. Výpověď, že filosofie je záležitostí naší ratio, považuje se všeobecně za správnou. Snad ale tato výpověď odpovídá
přece jen předčasně a unáhleně na otázku: Co je to – filosofie? Neboť 10
proti této odpovědi můžeme ihned postavit nové otázky. Co je to – ratio, rozum? Kde a kdo rozhodl, co je ratio? Učinila se ratio sama paní filosofie? Jestliže „ano", jakým právem? Jestliže „ne", odkud se jí dostává tohoto příkazu a poslání? Bylo-li to, co platí za ratio, stanoveno teprve a pouze filosofií, vnitřním během jejích dějin, pak není radno vydávat filosofii předem za věc ratio. Jakmile však označení filosofie za racionální počínání uvedeme v pochybnost, bude právě tak možno pochybovat i o tom, zda filosofie patří do říše iracionálna. Neboť ten, kdo chce určovat filosofii jako záležitost iracionálna, činí racionálno kritériem, a to tak, že opět samozřejmě předpokládá, co je ratio.

Na druhé straně, poukážeme-li na možnost, že to, k čemu se 11
filosofie vztahuje, doléhá na nás a dotýká se nás v naší bytnosti, mohlo by tomu být tak, že by tato afekce neměla vůbec nic společného s tím, co se obvykle nazývá afekty a pocity, zkrátka, co se nazývá iracionálnem.

Z toho, co bylo řečeno, plyne pro nás zprvu pouze toto: Odvážíme-li se započít rozhovor na téma „Co je to – filosofie?", vyžaduje to vyšší stupeň obezřelosti.

Nejprve se pokusíme uvést otázku na jasně vytčenou cestu, abychom se neztráceli v libovolných a nahodilých představách o filosofii. Jak ale najít cestu ke spolehlivému určení naší otázky?

Cesta, na niž bych nás nyní rád zavedl, leží přímo před námi. A jenom proto, že je nám nejblíže, nalézáme ji těžko. Ale i když ji nalezneme, přece se po ní budeme pohybovat stále ještě nemotorně.
Ptáme se: Co je to – filosofie? Slovo „filosofie" jsme pronášeli již 12
často. Nepoužijeme-li však už slova „filosofie" jen jako otřepaného názvu a uslyšíme-li je místo toho tak, jak bylo počato, pak toto slovo zní: φιλοσοφία. Slovo „filosofie" promlouvá nyní řecky. Řecké slovo jakožto slovo *řecké* je cestou. Dílem leží tato cesta před námi, neboť toto slovo nám bylo již odedávna předpovězeno. Dílem je však tato cesta již za námi, neboť jsme toto slovo neustále slýchali a vyslovovali. V tomto smyslu je řecké slovo φιλοσοφία cestou, po níž se ubíráme. Tuto cestu známe však jen docela nezřetelně, ačkoli

lich, obwohl wir viele historische Kenntnisse über die griechische Philosophie besitzen und ausbreiten können.

Das Wort φιλοσοφία sagt uns, daß die Philosophie etwas ist, was erstmals die Existenz des Griechentums bestimmt. Nicht nur das – die φιλοσοφία bestimmt auch den innersten Grundzug unserer abendländ-
13 disch-europäischen Geschichte. Die oft gehörte Redewese von der „abendländisch-europäischen Philosophie" ist in Wahrheit eine Tautologie. Warum? Weil die „Philosophie" in ihrem Wesen griechisch ist –, griechisch heißt hier: die Philosophie ist im Ursprung ihres Wesens von der Art, daß sie zuerst das Griechentum, und nur dieses, in Anspruch genommen hat, um sich zu entfalten.

Allein – das ursprünglich griechische Wesen der Philosophie wird in der Epoche seines neuzeitlich-europäischen Waltens von Vorstellungen des Christentums geleitet und beherrscht. Die Herrschaft dieser Vorstellungen ist durch das Mittelalter vemittelt. Gleichwohl kann man nicht sagen, die Philosophie werde dadurch christlich, d. h. zu einer Sache des Glaubens an die Offenbarung und die Autorität der Kirche. Der Satz: die Philosophie ist in ihrem Wesen griechisch, sagt nichts anderes als: das Abendland und Europa, und nur sie, sind in ihrem innersten Geschichtsgang ursprünglich „philosophisch". Das wird durch die Entstehung und Herrschaft der Wissenschaften bezeugt. Weil sie dem innersten abend-
14 ländisch-europäischen Geschichtsgang, nämlich dem philosophischen entstammen, deshalb sind sie heute imstande, der Geschichte des Menschen auf der ganzen Erde die spezifische Prägung zu geben.

Überlegen wir uns einen Augenblick, was es bedeutet, daß man ein Weltalter der Menschengeschichte als „Atomzeitalter" kennzeichnet. Die durch die Wissenschaften entdeckte und freigesetzte Atomenergie wird als diejenige Macht vorgestellt, die den Geschichtsgang bestimmen soll. Die Wissenschaften gäbe es freilich niemals, wenn ihnen nicht die Philosophie vorher- und vorausgegangen wäre. Die Philosophie aber ist: ἡ φιλοσοφία. Dieses griechische Wort bindet unser Gespräch in eine geschichtliche Überlieferung. Weil diese Überlieferung einzigartig bleibt, deshalb ist sie auch eindeutig. Die durch den griechischen Namen φιλοσοφία genannte Überlieferung, die uns das geschichtliche Wort φιλοσοφία nennt, gibt uns die Richtung eines Weges frei, auf dem wir fragen: Was ist das – die Philosophie? Die Überlieferung liefert uns
15 nicht einem Zwang des Vergangenen und Unwiderruflichen aus. Überliefern, délivrer, ist ein Befreien, nämlich in die Freiheit des Gespräches mit dem Gewesenen. Der Name „Philosophie" ruft uns, wenn wir das Wort wahrhaft hören und das Gehörte bedenken, in die Geschichte der griechischen Herkunft der Philosophie. Das Wort φιλοσοφία steht gleichsam auf der Geburtsurkunde unserer eigenen Geschichte, wir dürfen sogar sagen: auf der Geburtsurkunde der gegenwärtigen weltge-

máme o řecké filosofii mnoho historických vědomostí a můžeme je rozhojňovat.

Slovo φιλοσοφία nám praví, že filosofie je původně něčím, co určuje existenci řectví. A nejen to – φιλοσοφία určuje i nejvnitřnější, základní rys západoevropských dějin. Způsob, jímž se často, jak 13
slýcháme, hovoří o „západní filosofii", je ve skutečnosti tautologie. Proč? Protože „filosofie" je svou bytností řecká – což zde znamená: filosofie je co do původu své bytnosti taková, že zprvu se dovolává řectví, a pouze řectví, a v jeho rámci se rozvíjí.

Avšak – bytnost filosofie, původně řecká, je vedena a ovládána v epoše jejího novověkého evropského působení představami křesťanství. Panství těchto představ je zprostředkováno středověkem. Přesto nelze říci, že se tím filosofie stává křesťanskou, tj. že se stává věcí víry ve zjevení a autoritu církve. Výrok: filosofie je svou bytností řecká – nevypovídá nic jiného, než že Západ a Evropa, a pouze Západ a Evropa jsou ve svém nejvnitřnějším dějinném vývoji „původně filosofické". Dosvědčuje to vznik a moc věd. Vědy mohly dnes vtisknout specifický ráz dějinám člověka na celé zemi právě 14
proto, že pocházejí z nejvnitřnějšího tj. filosofického běhu západoevropských dějin.

Zamysleme se na okamžik, co to znamená, že se jisté údobí lidských dějin charakterizuje jako „atomový věk". Atomová energie, kterou objevily a uvolnily vědy, představuje se jako moc, jež má určovat běh dějin. Nikdy by však nebylo věd, kdyby jim filosofie nebyla předcházela a kdyby je nevedla za sebou. Ale filosofie je ἡ φιλοσοφία. Tímto řeckým slovem se náš rozhovor váže k jisté dějinné tradici. A protože tato tradice zůstává jedinečnou, je také jednoznačná. Tradice nazvaná řeckým slovem φιλοσοφία, tradice, kterou nám dějinné slovo φιλοσοφία pojmenovává, otvírá před námi cestu, na níž se ptáme: Co je to – filosofie? Tradice neznamená být vydán na pospas tomu, co minulo, co je neodvolatelné. Tradovat 15
znamená totiž uvolňovat k svobodnému rozhovoru s tím, co bylo, a jakožto byvší stále jest. Jméno „filosofie", slyšíme-li to slovo doopravdy a máme-li to, co jsme slyšeli, na paměti, nás volá do dějin řeckého původu filosofie. Slovo φιλοσοφία stojí takříkajíc na rodném listě našich vlastních dějin, ba smíme dokonce říci: na rodném listě současné epochy světových dějin, jež je označena jako

schichtlichen Epoche, die sich Atomzeitalter nennt. Darum können wir die Frage? Was ist das – die Philosophie? nur fragen, wenn wir uns in ein Gespräch mit dem Denken des Griechentums einlassen.

Aber nicht allein dasjenige, *was* in Frage steht, die Philosophie, ist seiner Herkunft nach griechisch, sondern auch die Weise, *wie* wir fragen; die Weise, in der wir auch heute noch fragen, ist griechisch.

Wir fragen: was ist das...? Dies lautet griechisch: τί ἐστιν. Die Frage, was etwas sei, bleibt jedoch mehrdeutig. Wir können fragen: was ist das dort in der Ferne? Wir erhalten die Antwort: ein Baum. Die Antwort
16 besteht darin, daß wir einem Ding, das wir nicht genau erkennen, seinen Namen geben.

Wir können jedoch weiter fragen: Was ist das, was wir „Baum" nennen? Mit der jetzt gestellten Frage kommen wir schon in die Nähe des griechischen τί ἐστιν. Es ist diejenige Form des Fragens, die Sokrates, Platon und Aristoteles entfaltet haben. Sie fragen z. B.: Was ist dies – das Schöne? Was ist dies – die Erkenntnis? Was ist dies – die Natur? Was ist dies – die Bewegung?

Nun müssen wir aber darauf achten, daß in den soeben genannten Fragen nicht nur eine genauere Umgrenzung dessen gesucht wird, was Natur, was Bewegung, was Schönheit ist, sondern: daß auch zugleich eine Auslegung darüber gegeben wird, was das „Was" bedeutet, in welchem Sinne das τί zu verstehen ist. Man nennt dasjenige, was das Was bedeutet, das quid est, τὸ quid: die quidditas, die Washeit. Indessen wird die quidditas in den verschiedenen Epochen der Philosophie verschieden bestimmt. So ist z. B. die Philosophie Platons eine eigenartige
17 Interpretation dessen, was das τί meint. Es meint nämlich die ἰδέα. Daß wir, wenn wir nach dem τί, nach dem quid fragen, dabei die „Idea" meinen, ist keineswegs selbstverständlich. Aristoteles gibt eine andere Auslegung des τί als Platon. Eine andere Auslegung des τί gibt Kant, eine andere Hegel. Was am Leitfaden des τί, des quid, des Was jeweils gefragt ist, bleibt jedesmal neu zu bestimmen. In jedem Falle gilt: wenn wir in bezug auf die Philosophie fragen: Was ist das?, dann fragen wir eine ursprünglich griechische Frage.

Beachten wir es gut: sowohl das Thema unserer Frage: „die Philosophie", als auch die Weise, in der wir fragen: „was ist das...?" – beides bleibt seiner Herkunft nach griechisch. Wir selbst gehören in diese Herkunft, auch dann, wenn wir das Wort „Philosophie" nicht einmal nennen. Wir sind eigens in diese Herkunft zurückgerufen, für sie und durch sie re-klamiert, sobald wir die Frage: Was ist das – die Philosophie? nicht nur in ihrem Wortlaut aussprechen, sondern ihrem Sinne nachsinnen. [Die Frage: Was ist Philosophie? ist keine Frage, die eine
18 Art von Erkenntnis an sich selbst richtet (Philosophie der Philosophie). Die Frage ist auch keine historische Frage, die sich dafür interessiert auszumachen, wie das, was man „Philosophie" nennt, begonnen und

atomový věk. Otázku: Co je to – filosofie? můžeme proto položit pouze tehdy, pustíme-li se do rozhovoru s myšlením starých Řeků.

Řeckého původu je však nejen to, *nač* se tážeme, tedy filosofie, nýbrž i způsob, *jakým* se tážeme; způsob, jímž se ještě i dnes ptáme, je řecký.

Ptáme se: co je to...? Řecky to zní: τί ἐστιν. Otázka, co něco je, má ovšem více významů. Můžeme se ptát: co je to tam v té dálce? Dostaneme odpověď: strom. Odpověď tu znamená, že věci, kterou 16
zprvu přesně nepoznáváme, dáváme jméno.

Můžeme se ovšem ptát dále: Co je to, co nazýváme „strom"? Touto otázkou se již dostáváme do blízkosti řeckého τί ἐστιν. Je to forma tázání, kterou rozvinuli Sókratés, Platón a Aristotelés. Ptají se kupř.: Co je to – krásno? Co je to – poznání? Co je to – příroda? Co je to – pohyb?

Nyní si však musíme dát pozor, abychom uvedenými otázkami nepátrali pouze po přesnějším vymezení přírody, pohybu či krásy, nýbrž abychom také zároveň vyložili, co znamená ono „co", v jakém smyslu je třeba chápat ono τί. To, na co se ptáme tímto „co", tímto quid est, tímto quid – to nazýváme quidditas, Washeit, kvidita. Quidditas se však určuje v různých epochách filosofie různě. Zvláštním druhem interpretace toho, co se míní oním τί, je např. filosofie Platónova. Tam se totiž míní ἰδέα. Ptát se na τί, na quid, a mínit při 17
tom „ideu", není vůbec samozřejmé. Aristotelés podává jiný výklad τί než Platón. Jinak vykládá τί Kant, jinak Hegel. A je zapotřebí pokaždé znovu určit, nač se otázka, vedená oním τί, quid, co, vždy táže. V každém případě platí, že ptáme-li se: Co to je? vzhledem k filosofii, klademe otázku, jež je původně řecká.

Všimněme si dobře: jak téma naší otázky – „filosofie", tak i způsob, jímž se ptáme: „co je to...?" – obojí je řeckého původu. Tohoto původu jsme i my sami, a to i tehdy, když slovo „filosofie" ani nevyslovíme. Výslovně pak jsme v tento původ voláni zpět, jsme pro něj a jím re-klamováni, jakmile otázku: Co je to – filosofie? ne snad pouze vyřkneme, nýbrž jakmile uvažujeme o jejím smyslu. [Otázka: Co je filosofie? není otázkou, která by znamenala nějaké vztažení poznání na sebe sama (filosofii filosofie). Tato otázka není ani 18
historickou otázkou, jejímž zájmem by bylo odhalit, jak to, co se nazývá „filosofií", začalo, jak se to vyvíjelo. Tato otázka je otázkou

sich entwickelt hat. Die Frage ist eine geschichtliche, d. h. geschickliche Frage. Mehr noch: sie ist nicht „eine", sie ist *die* geschichtliche Frage unseres abendländisch-europäischen Daseins.]

Wenn wir auf den ganzen und ursprünglichen Sinn der Frage: Was ist das – die Philosophie? uns einlassen, dann hat unser Fragen durch seine geschichtliche Herkunft eine Richtung in eine geschichtliche Zukunft gefunden. Wir haben einen Weg gefunden. Die Frage selbst ist ein Weg. Er führt von dem Dasein des Griechentums her zu uns hin, wenn nicht gar über uns hinaus. Wir sind – wenn wir bei der Frage ausharren – unterwegs auf einem klar gerichteten Weg. Dennoch haben wir dadurch noch keine Gewähr, daß wir unmittelbar imstande sind, diesen Weg auf die rechte Weise zu gehen. Wir können nicht einmal sogleich ausmachen, an welcher Stelle des Weges wir heute stehen. Man pflegt seit
19 langer Zeit die Frage, was etwas sei, als die Frage nach dem Wesen zu kennzeichnen. Die Frage nach dem Wesen wird jeweils dann wach, wenn dasjenige, nach dessen Wesen gefragt wird, sich verdunkelt und verwirrt hat, wenn zugleich der Bezug des Menschen zu dem Befragten schwankend geworden oder gar erschüttert ist.

Die Frage unseres Gespräches betrifft das Wesen der Philosophie. Wenn diese Frage aus einer Not kommt und nicht bloß eine Scheinfrage zum Zweck einer Konversation bleiben soll, dann muß uns die Philosophie als Philosophie fragwürdig geworden sein. Trifft dies zu? Und wenn ja, inwiefern ist die Philosophie für uns fragwürdig geworden? Dies können wir offenbar doch nur dann angeben, wenn wir schon einen Einblick in die Philosophie genommen haben. Dazu ist nötig, daß wir zuvor wissen, was das ist – die Philosophie. So werden wir auf eine seltsame Weise in einem Kreis herumgejagt. Die Philosophie selbst scheint dieser Kreis zu sein. Angenommen, wir könnten uns aus dem Ring dieses Kreises nicht unmittelbar befreien,
20 so ist uns doch erlaubt, auf den Kreis zu blicken. Wohin soll sich unser Blick wenden? Das griechische Wort φιλοσοφία weist uns die Richtung.

Hier ist eine grundsätzliche Bemerkung nötig. Wenn wir jetzt und später auf Worte der griechischen Sprache hören, dann begeben wir uns in einen ausgezeichneten Bereich. Langsam dämmert nämlich für unsere Besinnung, daß die griechische Sprache keine bloße Sprache ist wie die uns bekannten europäischen Sprachen. Die griechische Sprache, und sie allein, ist λόγος. Wir werden in unseren Gesprächen davon noch eingehender handeln müssen. Für den Beginn genüge der Hinweis, daß in der griechischen Sprache das in ihr Gesagte auf eine ausgezeichnete Weise zugleich das ist, was das Gesagte nennt. Wenn wir ein griechisches Wort griechisch hören, dann folgen wir seinem λέγειν, seinem unmittelbaren

dějinnou, tj. otázkou údělu. A ještě více: tato otázka není „jednou" mezi jinými, nýbrž je to dějinná otázka par excellence našeho západoevropského pobytu.]*

Zabýváme-li se úplným a původním smyslem otázky: Co je to – filosofie? pak naše tázání nalezlo skrze svůj dějinný původ směr do dějinné budoucnosti. Nalezli jsme cestu. Otázka sama je cestou. Tato cesta vede od pobytu Řeků až k nám, ne-li dokonce přes nás dál. Setrváme-li u této otázky, jsme na cestě, která má jasný směr. Nemáme tím ovšem ještě zaručeno, že jsme bezprostředně s to po ní náležitě jít. Nemůžeme ani hned posoudit, na kterém místě cesty dnes stojíme. Je odedávna zvykem označovat otázku, co něco je, za 19
otázku po bytnosti. Otázka bytnosti oživne vždy tehdy, když se zatemnilo a popletlo to, čeho bytnost je brána v potaz, a když vztah člověka k tomuto dotazovanému zároveň zakolísal, či byl dokonce otřesen.

Otázka našeho rozhovoru se týká bytnosti filosofie. Plyne-li tato otázka z nezbytnosti, a nemá-li být otázkou pouze zdánlivě, pro účely konverzační, pak se nám filosofie jako filosofie musela stát problematickou. Je tomu tak? A jestliže ano, do jaké míry se nám filosofie stala problematickou? To přece můžeme udat zřejmě až tehdy, když už jsme do filosofie nahlédli. K tomu je třeba, abychom napřed věděli, co to je filosofie. Podivně se tak točíme v kruhu. Filosofie se sama zdá být tímto kruhem. Připusťme, že z kola takového kruhu se bezprostředně nelze osvobodit; budiž nám pak alespoň dovoleno, abychom naň popatřili. Kam se má náš pohled obrátit? 20
Směr nám udává řecké slovo φιλοσοφία.

Zde musíme učinit zásadní poznámku. Jestliže se nyní a i později zaposloucháme do slov řeckého jazyka, vydáme se do pozoruhodné říše. Pomalu totiž začne našemu zamyšlení svítat, že řečtina není pouhou mluvou jako jiné nám známé evropské jazyky. Řečtina, a pouze řečtina, je λόγος. O tom budeme muset v našich rozhovorech pojednat ještě hlouběji. Pro začátek snad postačí, poukážeme-li na to, že v řecké řeči je to, co je touto řečí řečeno, zároveň i tím, co ono řečené pojmenovává. To zasluhuje pozornosti. Slyšíme-li řecké slovo řecky, sledujeme jeho λέγειν, jeho bezprostřední výklad. To,

* Text v hranatých závorkách nebyl přednesen.

Darlegen. Was es darlegt, ist das Vorliegende. Wir sind durch das griechisch gehörte Wort unmittelbar bei der vorliegenden Sache selbst, nicht zunächst bei einer bloßen Wortbedeutung.

21 Das griechische Wort φιλοσοφία geht auf das Wort φιλόσοφος zurück. Dieses Wort ist ursprünglich ein Adiectivum wie φιλάργυρος, silberliebend, wie φιλότιμος, ehrliebend. Das Wort φιλόσοφος wurde vermutlich von Heraklit geprägt. Dies besagt: für Heraklit gibt es noch nicht die φιλοσοφία. Ein ἀνὴρ φιλόσοφος ist nicht ein „philosophischer" Mensch. Das griechische Adiectivum φιλόσοφος sagt etwas völlig anderes als die Adiectiva philosophisch, philosophique. Ein ἀνὴρ φιλόσοφος ist derjenige, ὃς φιλεῖ τὸ σοφόν, der das σοφόν, liebt; φιλεῖν, lieben bedeutet hier im Sinne Heraklits: ὁμολογεῖν, so sprechen, wie der Λόγος spricht, d. h. dem Λόγος entsprechen. Dieses Entsprechen steht im Einklang mit dem σοφόν. Einklang ist ἁρμονία. Dies, daß ein Wesen dem anderen wechselweise sich fügt, daß sich beide ursprünglich einander fügen, weil sie zueinander verfügt sind, diese ἁρμονία ist das Auszeichnende des heraklitisch gedachten φιλεῖν, des Liebens.

Der ἀνὴρ φιλόσοφος liebt das σοφόν. Was dieses Wort für Heraklit sagt, ist schwer zu übersetzen. Aber wir können es nach Heraklits
22 eigener Auslegung erläutern. Demnach sagt τὸ σοφόν dieses: Ἓν Πάντα, „Eines (ist) Alles". „Alles", das meint hier: Πάντα τὰ ὄντα, das Ganze, das All des Seienden. Ἓν, das Eins meint: das Eine, Einzige, alles Einigende. Einig aber ist alles Seiende im Sein. Das σοφόν sagt: Alles Seiende ist im Sein. Schärfer gesagt: Das Sein *ist* das Seiende. Hierbei spricht „ist" transitiv und besagt soviel wie „versammelt". Das Sein versammelt das Seiende darin, daß es Seiendes ist. Das Sein ist die Versammlung – Λόγος.[2]

Alles Seiende ist im Sein. Solches zu hören, klingt für unser Ohr trivial, wenn nicht gar beleidigend. Denn darum, daß das Seiende in das Sein gehört, braucht sich niemand zu kümmern. Alle Welt weiß: Seiendes ist solches, was ist. Was steht dem Seienden anderes frei als dies: zu sein? Und dennoch: gerade dies, daß das Seiende im Sein versammelt bleibt, daß im Scheinen von Sein das Seiende erscheint, dies setzte die Griechen, und sie zuerst und sie allein, in das Erstaunen. Seiendes im Sein: dies wurde für die Griechen das Erstaunlichste.

[2] Vgl. *Vorträge und Aufsätze*. 1954, Seite 207–229.

co toto slovo vykládá, je tím, co tu máme před sebou. Prostřednictvím řecky slyšeného slova pronikáme bezprostředně k samotné věci, která tu je před námi, a nikoli nejprve k pouhému slovnímu významu.

Řecké slovo φιλοσοφία poukazuje ke slovu φιλόσοφος. Toto 21
slovo je původně adjektivem jako φιλάργυρος, stříbromilovný, ziskuchtivý, nebo jako φιλότιμος, ctižádostivý. Slovo φιλόσοφος razil pravděpodobně Hérakleitos. To naznačuje, že pro Hérakleita ještě neexistuje φιλοσοφία. Ἀνὴρ φιλόσοφος není „filosofický" člověk. Řecké adjektivum φιλόσοφος vypovídá úplně něco jiného než adjektivum filosofický. Ἀνὴρ φιλόσοφος je ten, ὃς φιλεῖ τὸ σοφόν, kdo miluje σοφόν; φιλεῖν, milovat, znamená v Hérakleitově smyslu ὁμολογεῖν, hovořit tak, jak hovoří λόγος, tj. srozuměti se s tímto λόγος, odpovídat mu. Takové odpovídání je v souznění se σοφόν. Souznění je ἁρμονία. To, že se bytosti vzájemně jedna druhé přizpůsobují, že si původně navzájem vyhovují, neboť jsou si vzájemně určeny, tato ἁρμονία je znakem hérakleitovsky myšleného φιλεῖν, zalíbení.

Ἀνὴρ φιλόσοφος miluje σοφόν. Co toto slovo říká Hérakleitovi, je těžko přeložit. Můžeme to však objasnit podle Hérakleitova vlastního výkladu. Podle něho říká τὸ σοφόν toto: Ἓν πάντα, „jedno 22
(je) vše". „Vše" tu znamená: πάντα τὰ ὄντα: celek, veškeré jsoucno. Ἓν, jedno, znamená: jedno, jediné, všesjednocující. Všechno jsoucno je však jednotné v bytí. Τὸ σοφόν říká: všechno jsoucno je v bytí. Přesněji řečeno: Bytí je jsoucno. „Je" tu má význam transitiva a znamená tolik, co „shrnuje". Bytí shrnuje jsoucno v tom, že je jsoucnem. Bytí je souhrn – λόγος.[1]

Veškeré jsoucno je v bytí. Něco takového zní v našich uších triviálně, ne-li přímo urážlivě. Nikdo přece nemá zapotřebí starat se o to, že jsoucno patří k bytí. Celému světu je známo, že jsoucno je to, co jest. Co jiného jsoucnu zbývá, nežli být? A přesto – právě to, že jsoucno je shrnuto v bytí, že v záři bytí se zjevuje jsoucno, to uvádělo Řeky – Řeky první a jenom Řeky – v údiv. Jsoucno v bytí: to Řeky nejvíce udivovalo.

[1] Srv. *Vorträge und Aufsätze*, 1954, str. 207-229.

23 Indessen mußten sogar die Griechen die Erstaunlichkeit dieses Erstaunlichsten retten und schützen – gegen den Zugriff des sophistischen Verstandes, der für alles eine für jedermann sogleich verständliche Erklärung bereit hatte und sie auf den Markt brachte. Die Rettung des Erstaunlichsten – Seiendes im Sein – geschah dadurch, daß sich einige auf den Weg machten in der Richtung auf dieses Erstaunlichste, d. h. das σοφόν. Sie wurden dadurch zu solchen, die nach dem σοφόν *strebten* und durch ihr eigenes Streben bei anderen Menschen die Sehnsucht nach dem σοφόν erweckten und wachhielten. Das φιλεῖν τὸ σοφόν, jener schon genannte Einklang mit dem σοφόν, die ἁρμονία, wurde so zu einer ὄρεξις, zu einem *Streben* nach dem σοφόν. Das σοφόν – das Seiende im Sein – wird jetzt eigens gesucht. Weil das φιλεῖν nicht mehr ein ursprünglicher Einklang mit dem σοφόν ist, sondern ein besonderes Streben *nach* dem σοφόν, wird das φιλεῖν τὸ σοφόν zur „φιλοσοφία". Deren Streben wird durch den Eros bestimmt.

24 Dieses strebende Suchen nach dem σοφόν, nach dem Ἕν Πάντα, nach dem Seienden im Sein wird jetzt zur Frage: Was ist das Seiende, insofern es ist? Das Denken wird jetzt erst zur „Philosophie". Heraklit und Parmenides waren noch keine „Philosophen". Warum nicht? Weil sie die größeren Denker waren. „Größer" meint hier nicht das Verrechnen einer Leistung, sondern zeigt in eine andere Dimension des Denkens. Heraklit und Parmenides waren „größer" in dem Sinne, daß sie noch im Einklang standen mit dem Λόγος, d. h. dem Ἕν Πάντα. Der Schritt zur „Philosophie", vorbereitet durch die Sophistik, wurde zuerst von Sokrates und Platon vollzogen. Aristoteles hat dann fast zwei Jahrhunderte nach Heraklit diesen Schritt durch folgenden Satz gekennzeichnet: καὶ δὴ καὶ πάλαι τε νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν (*Met.* Z 1, 1028 b 2 sqq). In der Übersetzung sagt dies: „Und so ist denn einstmals schon und auch jetzt und immerfort dasjenige, wohin (die Philosophie) sich auf den Weg begibt und wohin sie immer wieder den Zugang nicht findet, (das Gefragte dieses): Was ist das Seiende? (τί τὸ ὄν)."

25 Die Philosophie sucht das, was das Seiende ist, insofern es ist. Die Philosophie ist unterwegs zum Sein des Seienden, d. h. zum Seienden hinsichtlich des Seins. Aristoteles erläutert dies, indem er in dem angeführten Satz auf das τί τὸ ὄν, was ist das Seiende? eine Erläuterung folgen läßt: τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία; in der Übersetzung gesprochen: „Dies (nämlich τί τὸ ὄν) bedeutet: was ist die Seiendheit des Seienden?" Das Sein des Seienden beruht in der Seiendheit. Diese aber – die οὐσία – bestimmt Platon als ἰδέα, bestimmt Aristoteles als die ἐνέργεια.

Im Augenblick ist es noch nicht nötig, genauer zu erörtern, was Aristoteles mit ἐνέργεια meint und inwiefern sich die οὐσία durch die

Nicméně museli Řekové podivuhodnost tohoto nejpodivuhodnějšího doslova chránit a střežit – proti náporu sofistického rozmyslu, který pro vše měl pohotově vysvětlení každému hned srozumitelné, a hleděl je uplatnit. To nejpodivuhodnější – jsoucno v bytí – bylo zachráněno tím, že někteří se vydali na cestu, která směřovala k tomuto nejpodivuhodnějšímu, tj. k onomu σοφόν. Stali se tak těmi, kdo *dychtí* po σοφόν a svým vlastním dychtěním budili a povzbuzovali touhu po σοφόν i u jiných. Φιλεῖν τὸ σοφόν, ono již zmíněné souznění se σοφόν, ἁρμονία, stalo se tak ὄρεξις, *dychtěním* po σοφόν. Σοφόν – jsoucno v bytí – se nyní hledá výslovně. A protože φιλεῖν není již původním souzněním se σοφόν, nýbrž zvláštním dychtěním *po* σοφόν, stává se φιλεῖν τὸ σοφόν – „φιλοσοφία". Její dychtění je určováno Erótem. 23

Toto dychtivé pátrání po σοφόν, po Ἕν πάντα, po jsoucnu v bytí, se nyní stává otázkou: Co je jsoucno jakožto to, co jest? Teprve teď se myšlení stává „filosofií". Hérakleitos a Parmenidés nebyli ještě „filosofy". Proč jimi nebyli? Protože byli většími mysliteli. Slova „větší" tu neužíváme ve smyslu zhodnocení výkonu, toto slovo poukazuje do jiné dimenze myšlení. Hérakleitos a Parmenidés byli „většími" v tom smyslu, že ještě setrvávali v souznění s oním λόγος, tzn. s Ἕν πάντα. Krok k „filosofii", který připravili sofisté, provedli teprve Sókratés a Platón. Aristotelés pak charakterizoval tento krok téměř dvě století po Hérakleitovi touto větou: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν (*Met.* Z 1, 1028b 2 nn.). V překladu to znamená: „A tak je tedy odedávna a také nyní a stále znovu to, za čím (filosofie) jde a k čemu stále nemůže nalézti přístup, (tato otázka): Co je jsoucno? (τί τὸ ὄν)." 24

Filosofie pátrá po tom, co je jsoucno jakožto to, co jest. Filosofie je na cestě k bytí jsoucna, tj. k jsoucnu s ohledem na bytí. Aristotelés to objasňuje tím, že v uvedené větě následuje po τί τὸ ὄν, co je jsoucno?, vysvětlení: τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία; a přeloženo: „To (totiž τί τὸ ὄν) znamená: co je jsoucnost jsoucna?" Bytí jsoucna spočívá v jsoucnosti. Jsoucnost však – οὐσία – určuje Platón jako ἰδέα, Aristotelés jako ἐνέργεια. 25

V tomto okamžiku není ještě třeba přesněji vykládat, co míní Aristotelés onou ἐνέργεια a do jaké míry lze určovat οὐσία skrze

ἐνέργεια bestimmen läßt. Wichtig ist jetzt nur dies, daß wir darauf achten, wie Aristoteles die Philosophie in ihrem Wesen umgrenzt. Er sagt im ersten Buch der „Metaphysik" (*Met.* A 2, 982 b 9 sq) folgendes: die Philosophie ist ἐπιστήμη τῶν πρώτων ἀπχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική. Man übersetzt ἐπιστήμη gern durch „Wissenschaft". Das ist irreführend, weil wir allzuleicht die moderne Vorstellung von
26 „Wissenschaft" einfließen lassen. Die Übersetzung von ἐπιστήμη durch „Wissenschaft" ist auch dann irrig, wenn wir „Wissenschaft" in dem philosophischen Sinne verstehen, den Fichte, Schelling und Hegel meinen. Das Wort ἐπιστήμη leitet sich von dem Participium ἐπιστάμενος her. So heißt der Mensch, insofern er für etwas zuständig und geschickt ist (Zuständigkeit im Sinne von appartenance). Die Philosophie ist ἐπιστήη τις, eine Art von Zuständigkeit, θεωρητική, die das θεωρεῖν vermag, d. h. auszuschauen nach etwas und dieses, wonach sie Ausschau hält, in den Blick zu nehmen und im Blick zu behalten. Die Philosophie ist darum ἐπιστήμη θεωρητική. Was aber ist das, was sie in den Blick nimmt?

Aristoteles sagt es, indem er die πρῶται ἀρχαί καὶ αἰτίαι nennt. Man übersetzt: „die ersten Gründe und Ursachen" – nämlich des Seienden. Die ersten Gründe und Ursachen machen so das Sein des Seienden aus. Es wäre nach zweieinhalb Jahrtausenden an der Zeit, darüber nachzudenken, was denn das Sein des Seienden mit so etwas wie „Grund" und „Ursache" zu schaffen hat.

27 *In welchem Sinne wird das Sein gedacht, daß dergleichen wie „Grund" und „Ursache" sich dazu eignen, das seiend-Sein des Seienden zu prägen und zu übernehmen?*

Doch wir achten jetzt auf anderes. Der angeführte Satz des Aristoteles sagt uns, wohin das, was man seit Platon „Philosophie" nennt, unterwegs ist. Der Satz gibt eine Auskunft darüber, was das ist – die Philosophie. Die Philosophie ist eine Art von Zuständigkeit, die dazu befähigt, das Seiende in den Blick zu nehmen, nämlich im Hinblick darauf, *was es ist*, insofern es Seiendes ist.

Die Frage, die unserem Gespräch die fruchtbare Unruhe und Bewegung geben und dem Gespräch die Wegrichtung weisen soll, die Frage: was ist Philosophie? hat Aristoteles schon beantwortet. Also ist unser Gespräch nicht mehr nötig. Es ist zu Ende, bevor es begonnen hat. Man wird sogleich erwidern, daß die Aussage des Aristoteles über das, was die Philosophie ist, keineswegs die einzige Antwort auf unsere Frage sein kann. Im günstigen Fall ist sie *eine* Antwort unter vielen anderen.
28 Mit Hilfe der aristotelischen Kennzeichnung der Philosophie kann man zwar sowohl das Denken vor Aristoteles und Platon als auch die Philosophie nach der Zeit des Aristoteles vorstellen und auslegen. Indes wird man mit Leichtigkeit darauf hinweisen, daß sich die Philosophie selbst und die Art, wie sie ihr eigenes Wesen vorstellt, in den folgenden zwei

ἐνέργεια. Teď je pouze důležité věnovat pozornost tomu, jak Aristotelés vymezuje filosofii v jejím bytnosti. V první knize „Metafyziky" (*Met.* A 2, 982b 9 n.) praví toto: filosofie je ἐπιστήμη τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική. Ἐπιστήμη se s oblibou překládá jako „věda". To mate, protože se až příliš snadno dáváme ovlivnit moderní představou „vědy". Překlad ἐπιστήμη výrazem 26
„věda" je mylný i tehdy, chápeme-li „vědu" ve filosofickém smyslu, který měli na mysli Fichte, Schelling a Hegel. Slovo ἐπιστήμη je odvozeno od participia ἐπιστάμενος. Tak se nazývá člověk, pokud je k něčemu povolán a schopen (povolanost ve smyslu appartenance). Filosofie je ἐπιστήμη τις, povolanost jistého druhu, totiž θεωρητική, jež je schopna θεωρεῖν, tj. za něčím vyhlédat a to, za čím vyhlédá, vzít v patrnost a v patrnosti podržet. Filosofie je proto ἐπιστήμη θεωρητική. Co to však je, co filosofie béře v patrnost?

To říká Aristotelés, když jmenuje πρῶται ἀρχαί καὶ αἰτίαι. V překladu: „první důvody a příčiny" – totiž jsoucího. První důvody a příčiny tak tvoří bytí jsoucna. Po dvou a půl tisíciletí by bylo na čase zamyslet se nad tím, co asi má bytí jsoucna společného s něčím takovým jako „důvod" a „příčina".

V jakém smyslu se myslí bytí, že něco takového jako „důvod" 27
a „příčina" se hodí k tomu, aby charakterizovalo a vzalo na sebe bytí jsoucna v jeho jsoucnosti?

Všimněme si však nyní něčeho jiného. Uvedená věta z Aristotela nám říká, kam to, co se od Platónových dob nazývá „filosofie", spěje. Tato věta podává zprávu o tom, co je to – filosofie. Filosofie je způsob povolanosti, který umožňuje pohlédnout na jsoucno právě z hlediska toho, *co jsoucno* je jakožto jsoucno.

Otázku, která má našemu rozhovoru dodat plodného neklidu a pohybu, která mu má ukázat směr cesty, totiž otázku: co je filosofie, Aristotelés již zodpověděl. Našeho rozhovoru není tedy již potřeba. Je u konce dříve, než započal. Okamžitě namítneme, že Aristotelova výpověď o tom, co je filosofie, nemůže být přece jedinou odpovědí na naši otázku. V příznivém případě je *jednou* odpovědí z mnohých jiných. Pomocí aristotelské charakteristiky filosofie si lze sice před- 28
stavit a vyložit jak předaristotelské a předplatonské myšlení, tak i filosofii po Aristotelovi. Avšak bez námahy lze ukázat, že filosofie sama i způsob, jímž si představovala svou vlastní bytnost, se v ná-

Jahrtausenden vielfältig gewandelt haben. Wer wollte dies leugnen? Wir dürfen aber auch nicht darüber hinweggehen, daß die Philosophie von Aristoteles bis Nietzsche gerade auf dem Grunde dieser Wandlungen und durch sie hindurch dieselbe bleibt. Denn die Verwandlungen sind die Bürgschaft für die Verwandtschaft im Selben.

Damit behaupten wir keineswegs, die aristotelische Definition der Philosophie gelte absolut. Sie ist nämlich schon innerhalb der Geschichte des griechischen Denkens nur eine bestimte Auslegung des griechischen Denkens und dessen, was diesem aufgegeben wurde. Die aristotelische Kennzeichnung der Philosophie läßt sich in keinem Falle auf das
29 Denken des Heraklit und Parmenides zurückübertragen; dagegen ist die aristotelische Definition der Philosophie allerdings eine freie Folge des frühen Denkens und dessen Abschluß. Ich sage: eine freie Folge, weil auf keine Weise einsichtig gemacht werden kann, daß die einzelnen Philosophien und die Epochen der Philosophie im Sinne der Notwendigkeit eines dialektischen Prozesses auseinander hervorgehen.

Was ergibt sich aus dem Gesagten für unseren Versuch, in einem Gespräch die Frage? Was ist das – die Philosophie? zu behandeln? Zunächst das eine: wir dürfen uns nicht nur an die Definition des Aristoteles halten. Daraus entnehmen wir das andere: wir müssen die früheren und die späteren Definitionen der Philosophie uns vergegenwärtigen. Und dann? Dann werden wir durch eine vergleichende Abstraktion dasjenige herausstellen, was das Gemeinsame aller Definitionen ist. Und dann? Dann werden wir zu einer leeren Formel gelangen, die auf jede Art von Philosophie paßt. Und dann? Dann werden wir von
30 einer Antwort auf unsere Frage so weit als nur möglich entfernt sein. Weshalb kommt es dahin? Weil wir durch das soeben erwähnte Verfahren nur historisch die vorliegenden Definitionen sammeln und sie in eine allgemeine Formel auflösen. Dies alles läßt sich in der Tat mit großer Gelehrsamkeit und mit Hilfe richtiger Feststellungen durchführen. Wir brauchen uns dabei nicht im geringsten auf die Philosophie in der Weise einzulassen, daß wir dem Wesen der Philosophie nach-denken. Wir gewinnen auf solche Weise vielfältige und gründliche und sogar nützliche Kenntnisse darüber, wie man die Philosophie im Verlaufe ihrer Geschichte vorgestellt hat. Aber wir gelangen auf diesem Wege niemals zu einer echten, d. h. legitimen Antwort auf die Frage: Was ist das – die Philosophie? Die Antwort kann nur eine philosophierende Antwort sein, eine Antwort, die als Ant-wort in sich philosophiert. Doch wie sollen wir diesen Satz verstehen? Inwiefern kann eine Antwort, und zwar insofern sie Ant-wort ist, philosophieren? Ich versuche dies jetzt vorläufig durch einige Hinweise aufzuhellen. Was gemeint ist, wird unser Gespräch
31 immer wieder beunruhigen. Es wird sogar der Prüfstein dafür sein, ob unser Gespräch ein wahrhaft philosophisches werden darf. Dies steht durchaus nicht in unserer Macht.

sledujících dvou tisíciletích mnohonásobně proměňoval. Kdo by to chtěl popírat? Nesmíme však pominout ani to, že filosofie od Aristotela až k Nietzschemu zůstává právě na základě těchto proměn a skrze ně stále touž. Neboť proměny jsou zárukou příbuznosti v témže.

Tím nikterak netvrdíme, že snad aristotelská definice filosofie platí absolutně. Tato definice je totiž už i jen v dějinách řeckého myšlení pouze určitým výkladem řeckého myšlení a toho, co mu bylo uloženo. Aristotelské určení filosofie nelze v žádném případě vztáhnout na myšlení Hérakleitovo ani Parmenidovo, naproti tomu 29
je ovšem aristotelská definice filosofie volným pokračováním tohoto raného myšlení a jeho završením. Říkám: volným pokračováním, neboť nikterak nelze nahlédnout, že by jednotlivé filosofie ze sebe navzájem vycházely ve smyslu nutnosti dialektického procesu.

Co plyne z toho, co jsme řekli, pro náš pokus probrat otázku: Co je to – filosofie? Především to, že se nesmíme držet pouze Aristotelovy definice. A z toho pak dále plyne, že si musíme oživit dřívější i pozdější definice filosofie. A poté? Srovnávací abstrakcí vytkneme to, co je společné všem definicím. A dále? Dále dospějeme k prázdné formuli, která se hodí na každý způsob filosofování. A potom? Potom budeme mít k odpovědi na naši otázku tak daleko, jak jen 30
možno. Proč je tomu tak? Protože počínáním, o němž jsme se právě zmínili, bychom sbírali pouze v historickém smyslu existující definice a rozmělňovali je v obecnou formuli. To vše lze provést vskutku velmi učeně a za pomoci správných fakt. Nemusíme se přitom filosofií vůbec zabývat v tom smyslu, že bychom mysleli tak, jak je bytnosti filosofie přiměřené. Tímto způsobem získáme hojné a zevrubné, ba i užitečné poznatky o tom, co si lidé pod filosofií v průběhu jejích dějin představovali. Touto cestou nedospějeme však nikdy k pravé, tj. legitimní odpovědi na otázku: Co je to – filosofie? Takovou odpovědí může být pouze odpověď filosofující, odpověď, jež jako od-pověď sama v sobě filosofuje. Jak ale máme tomuto výroku rozumět? Jak může odpověď, právě pokud je od-povědí, filosofovat? Pokusím se to nyní předběžně několika poukazy osvětlit. To, co mám na mysli, bude náš rozhovor neustále znepokojovat. 31
Bude to dokonce prubířským kamenem toho, zda náš rozhovor bude smět být vskutku filosofickým. To totiž vůbec není v naší moci.

Wann ist die Antwort auf die Frage: was ist das – die Philosophie? eine philosophierende? Wann philosophieren wir? Offenbar erst dann, wenn wir mit den Philosophen ins Gespräch kommen. Dazu gehört, daß wir mit ihnen dasjenige durchsprechen, wovon sie sprechen. Dieses miteinander Durchsprechen dessen, was immer wieder als das Selbe die Philosophen eigens angeht, ist das Sprechen, das λέγειν im Sinne des διαλέγεσθαι, das Sprechen als Dialog. Ob der Dialog notwendig eine Dialektik ist und wann, dies lassen wir offen.

Eines ist es, Meinungen der Philosophen festzustellen und zu beschreiben. Ein ganz anderes ist es, das, was sie sagen, und d. h. das, wovon sie sagen, mit ihnen durchzusprechen.

Gesetzt also, die Philosophen sind vom Sein des Seienden daraufhin angesprochen, daß sie sagen, was das Seiende sei, insofern es ist, dann
32 muß auch unser Gespräch mit den Philosophen vom Sein des Seienden angesprochen werden. Wir selber müssen dem, wohin die Philosophie unterwegs ist, durch unser Denken entgegenkommen. Unser Sprechen muß dem, wovon die Philosophen angesprochen sind, ent-sprechen. Wenn uns dieses Ent-sprechen glückt, dann ant-worten wir im echten Sinne auf die Frage: Was ist das – die Philosophie? Das deutsche Wort „antworten" bedeutet eigentlich soviel wie ent-sprechen. Die Antwort auf unsere Frage erschöpft sich nicht in einer Aussage, die auf die Frage mit einer Feststellung darüber erwidert, was man sich bei dem Begriff „Philosophie" vorzustellen habe. Die Antwort ist keine erwidernde Aussage (n'est pas une réponse), die Antwort ist vielmehr die Ent-sprechung (la correspondance), die dem Sein des Seienden entspricht. Doch sogleich möchten wir wissen, was denn das Charakteristische der Antwort im Sinne der Entsprechung ausmacht. Allein zuerst liegt alles daran, daß wir in eine Entsprechung gelangen, bevor wir die Theorie darüber aufstellen.

33 Die Antwort auf die Frage: Was ist das- die Philosophie? besteht darin, daß wir dem entsprechen, wohin die Philosophie unterwegs ist. Und das ist: das Sein des Seienden. In solchem Entsprechen hören wir von Anfang an auf das, was die Philosophie uns schon zugesprochen hat, die *Philosophie*, d. h. die griechisch verstandene φιλοσοφία. Deshalb gelangen wir nur *so* in die Entsprechung, d. h. zur Antwort auf unsere Frage, daß wir im Gespräch mit dem bleiben, wohin uns die Überlieferung der Philosophie ausliefert, d. h. befreit. Wir finden die Antwort auf die Frage, was die Philosophie sei, nicht durch historische Aussagen über die Definitionen der Philosophie, sondern durch das Gespräch mit dem, was sich uns als Sein des Seienden überliefert hat.

Dieser Weg zur Antwort auf unsere Frage ist kein Bruch mit der Geschichte, keine Verleugnung der Geschichte, sondern eine Aneignung und Verwandlung des Überlieferten. Solche Aneignung der Geschichte ist mit dem Titel „Destruktion" gemeint. Der Sinn dieses

Kdy je odpověď na otázku: Co je to – filosofie? odpovědí filosofující? Kdy filosofujeme? Je zřejmé, že teprve tehdy, dostáváme-li se s filosofy do rozhovoru. K tomu zároveň patří, že s nimi prohovořujeme to, o čem oni hovoří. Společné prohovořování toho, co na filosofy jako stále totéž doléhá, je hovor, λέγειν ve smyslu διαλέγεσθαι, hovor jako dialog. Zda je dialog nutně dialektikou, a kdy, to ponecháme otevřeným.

Sestavit mínění filosofů a popsat je, je jedna věc. Něco zcela jiného je prohovořit s nimi to, co říkají, tedy to, o čem to říkají.

Jestliže tedy bytí jsoucna oslovuje filosofy tak, že říkají, co jsoucno jakožto jsoucno je, pak musí bytí jsoucna oslovit i náš rozhovor 32
s filosofy. My sami musíme jít svým myšlením vstříc tomu, za čím jde filosofie. Naše vypovídání musí od-povídat (ent-sprechen) tomu, čím jsou filosofové oslovováni. Jestliže se nám toto od-povídání (Ent-sprechen) bude dařit, pak budeme od-povídat (ant-worten) na otázku: Co je to – filosofie? v pravém smyslu. Německé slovo „antworten" znamená vlastně tolik co ent-sprechen. Odpověď na naši otázku se nevyčerpává nějakou výpovědí, která odvětí stanovením toho, co si máme představit pod pojmem „filosofie". Odpovědět neznamená odvětit výpovědí (une réponse), odpovědí je spíše od-povídání (Ent-sprechung, la correspondence), které odpovídá (entspricht) bytí jsoucna. Rádi bychom však hned věděli, čím se tedy odpověď ve smyslu tohoto odpovídání vyznačuje. Jenže to musíme napřed k takovému odpovídání dospět, a pak teprve o něm budeme moci vytvořit teorii.

Odpověď na otázku: Co je to – filosofie? spočívá v tom, že budeme 33
odpovídat tomu, za čím filosofie jde. A to je: bytí jsoucna. Takto odpovídajíce, budeme od počátku naslouchat tomu, čím k nám již filosofie promluvila, *filosofie*, tzn. řecky pochopená φιλοσοφία. K takovému odpovídání, tj. k odpovědi na naši otázku, dospějeme pouze tak, že setrváme v rozhovoru s tím, čemu nás tradice filosofie vystavuje, tj. k čemu nás uvolňuje. Odpověď na otázku, co je filosofie, nenalezneme pomocí historických výpovědí o definicích filosofie, nýbrž v rozhovoru s tím, co se nám traduje jako bytí jsoucna.

Tato cesta k odpovědi na naši otázku neznamená roztržku s dějinami, neznamená popření dějin, nýbrž osvojení a proměnu tradovaného. Takové osvojení dějin je míněno výrazem „destrukce". Smysl

Wortes ist in „Sein und Zeit" klar umschrieben (par. 6). Destruktion
34 bedeutet nicht Zerstören, sondern Abbauen, Abtragen und Auf-die-Seite-stellen-nämlich die nur historischen Aussagen über die Geschichte der Philosophie. Destruktion heißt: unser Ohr öffnen, freimachen für das, was sich uns in der Überlieferung als Sein des Seienden zuspricht. Indem wir auf diesen Zuspruch hören, gelangen wir in die Entsprechung.

Aber während wir dies sagen, hat sich dagegen schon ein Bedenken gemeldet. Es lautet: Müssen wir uns denn erst darum bemühen, in eine Entsprechung zum Sein des Seienden zu gelangen? Sind wir, die Menschen, nicht immer schon in einer solchen Entsprechung, und zwar nicht nur de facto, sondern aus unserem Wesen? Macht diese Entsprechung nicht den Grundzug unseres Wesens aus?

So steht es in Wahrheit. Wenn es aber so steht, dann können wir nicht mehr sagen, daß wir erst in diese Entsprechung gelangen sollen. Und dennoch sagen wir dies mit Recht. Denn wir halten uns zwar immer und überall in der Entsprechung zum Sein des Seienden auf, gleichwohl
35 achten wir nur selten auf den Zuspruch des Seins. Die Entsprechung zum Sein des Seienden bleibt zwar stets unser Aufenthalt. Doch nur zuzeiten wird sie zu einem von uns eigens übernommenen und sich entfaltenden Verhalten. Erst wenn dies geschieht, entsprechen wir erst eigentlich dem, was die Philosophie angeht, die zum Sein des Seienden unterwegs ist. Das Entsprechen zum Sein des Seienden ist die Philosophie; sie ist es aber erst dann und nur dann, wenn das Entsprechen sich eigens vollzieht, dadurch sich entfaltet und diese Entfaltung ausbaut. Dieses Entsprechen geschieht auf verschiedene Weise, je nachdem der Zuspruch des Seins spricht, je nachdem er gehört oder überhört wird, je nachdem das Gehörte gesagt oder geschwiegen wird. Unser Gespräch kann Gelegenheiten ergeben, darüber nachzudenken.

Jetzt versuche ich nur, ein Vorwort zum Gespräch zu sagen. Ich möchte das bisher Dargelegte zurückbiegen auf das, was wir im Anschluß an das Wort von André Gide über die „schönen Gefühle" gestreift
36 haben. Φιλοσοφία ist das eigens vollzogene Entsprechen, das spricht, insofern es auf den Zuspruch des Seins des Seienden achtet. Das Entsprechen hört auf die Stimme des Zuspruchs. Was sich als Stimme des Seins uns zuspricht, be-stimmt unser Entsprechen. „Entsprechen" heißt dann: be-stimt sein, être disposé, nämlich vom Sein des Seienden her. Dis-posé bedeutet hier wörtlich: auseinander-gesetzt, gelichtet und dadurch in die Bezüge zu dem versetzt, was ist. Das Seiende als solches bestimmt das Sprechen in einer Weise, daß sich das Sagen abstimmt (accorder) auf das Sein des Seienden. Das Entsprechen ist notwendig und immer, nicht nur zufällig und bisweilen, ein gestimmtes. Es ist in

tohoto slova je jasně popsán v *Sein und Zeit* (§ 6). Destruovat neznamená zničit, nýbrž odbourat, vyklidit a postavit stranou – totiž 34
ony pouze historické výpovědi o dějinách filosofie. Destruovat znamená: dopřát bez zábran sluchu tomu, co k nám v tradici promlouvá jako bytí jsoucna. Tím, že této promluvě budeme naslouchat, dospějeme k onomu odpovídání.

Ale zatímco to říkáme, již se proti tomu ozvala pochybnost. Tato pochybnost zní: copak se o to musíme nějak snažit, abychom dospěli k odpovídání bytí jsoucna? Neodpovídáme mu my, lidé, stále, a to nejen de facto, nýbrž ze své bytnosti? Netvoří toto odpovídání její základní rys?

Vpravdě je tomu tak. Ale je-li tomu tak, pak již nelze říkat, že tohoto odpovídání máme teprve dosáhnout. A přece to říkáme právem. Neboť i když vždy a všude prodléváme v odpovídání bytí jsoucna, přece dbáme promluvy bytí jen zřídka. Naše prodlévání sice 35
stále bytí jsoucna odpovídá, ale pouze občas se stává počínáním, jehož se výslovně podjímáme, jež rozvíjíme. Až když se tak stane, pak teprve ve vlastním smyslu odpovídáme tomu, na čem záleží filosofii, jež je na cestě k bytí jsoucna. Toto odpovídání bytí jsoucna je filosofií, je ji však teprve tehdy a jen tehdy, jestliže je toto odpovídání prováděno výslovně, a tím rozvíjeno a ve svém rozvoji prohlubováno. Toto odpovídání se děje rozmanitým způsobem podle toho, jak k nám bytí mluví, zda jeho promluvu vyslechneme, či přeslechneme, a zda to, co jsme uslyšeli, vyslovíme, či smlčíme. Náš rozhovor nám může dát příležitost, abychom o tom přemýšleli.

Pokouším se zatím předeslat našemu rozhovoru pouze úvodní slovo. S tím, co bylo dosud vyloženo, bych se nyní rád vrátil k tomu, čeho jsme se dotkli v navázání na slova André Gida o „krásných pocitech". Φιλοσοφία je výslovně vykonávané odpovídání, které mluví, pokud dbá promluvy bytí jsoucna. Toto od-povídání naslou- 36
chá hlasu oné promluvy. Co k nám promlouvá jako hlas bytí, nastavuje a ladí naše odpovídání. „Odpovídat" potom znamená: být správně nastaven, être disposé, a to bytím jsoucna. Dis-posé zde znamená doslovně: být roz-položen, rozjasněn, a tím za-sazen do vztahů k tomu, co jest. Jsoucno jako takové nastavuje náš hovor tak, že to, co říkáme, se slaďuje (accorder) s bytím jsoucna. Odpovídání je nikoli nahodile a občas, nýbrž nutně a stále nějak laděno. Je

einer Gestimmtheit. Und erst auf dem Grunde der Gestimmtheit (disposition) empfängt das Sagen des Entsprechens seine Präzision, seine Be-stimmtheit.

Als ge-stimmtes und be-stimmtes ist das Entsprechen wesenhaft in einer Stimmung. Dadurch ist unser Verhalten jeweils so oder so gefügt. Die so verstandene Stimmung ist keine Musik von zufällig auftauchen-
37 den Gefühlen, die das Entsprechen nur begleiten. Wenn wir die Philosophie als das gestimmte Entsprechen kennzeichnen, dann wollen wir keineswegs das Denken dem zufälligen Wechsel und den Schwankungen von Gefühlszuständen ausliefern. Vielmehr handelt es sich einzig darum, darauf hinzuweisen, daß jede Präzision des Sagens in einer Disposition des Entsprechens gründet, des Entsprechens sage ich, der correspondance, im Achten auf den Zuspruch.

Vor allem aber ist der Hinweis auf die wesenhafte Gestimmtheit des Entsprechens nicht erst eine moderne Erfindung. Schon die griechischen Denker, Platon und Aristoteles, haben darauf aufmerksam gemacht, daß die Philosophie und das Philosophieren in die Dimension des Menschen gehören, die wir die Stimmung (im Sinne der Ge-stimmtheit und Be-stimmtheit) nennen.

Platon sagt (*Theait.* 155 d): μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦ τὸ πάθος, τὸ γὰρ ἄλλη ἀπχή φιλοσοφίας ἢ αὕτη. „Gar sehr nämlich ist eines Philosophen dieses das πάθος – das Erstaunen; nicht nämlich ein anderes beherrschendes Woher der Philosophie gibt es als dieses."

38 Das Erstaunen ist als πάθος die ἀρχή der Philosophie. Das griechische Wort ἀρχή müssen wir im vollen Sinne verstehen. Es nennt dasjenige, von woher etwas ausgeht. Aber dieses „von woher" wird im Ausgehen nicht zurückgelassen, vielmehr wird die ἀρχή zu dem, was das Verbum ἄρχειν sagt, zu solchem, was herrscht. Das πάθος des Erstaunens steht nicht einfach so am Beginn der Philosophie wie z. B. der Operation des Chirurgen das Waschen der Hände voraufgeht. Das Erstaunen trägt und durchherrscht die Philosophie.

Aristoteles sagt dasselbe (*Met.* A 2, 982 b 12 sq): διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτος ἤρξαντο φιλοσοφεῖν. „Durch das Erstaunen hindurch nämlich gelangten die Menschen jetzt sowohl als auch zuerst in den beherrschenden Ausgang des Philosophierens" (zu dem, von woher das Philosophieren ausgeht und was den Gang des Philosophierens durchgängig bestimmt).

Es wäre sehr oberflächlich und vor allem ungriechisch gedacht, wollten wir meinen, Platon und Aristoteles stellten hier nur fest, das
39 Erstaunen sei die Ursache des Philosophierens. Wären sie dieser Meinung, dann hieße das: irgendeinmal erstaunten die Menschen, nämlich über das Seiende, darüber, daß es ist und was es ist. Von diesem Erstaunen angetrieben, begannen sie zu philosophieren. Sobald die Phi-

naladěností. A teprve na základě naladěnosti (disposition) se řeč tohoto odpovídání precizuje, získává svoje nastavení, svou určitost.

Jakožto naladěné a určitým způsobem nastavené je odpovídání bytostně vždy v nějaké náladě. Naše počínání je tímto laděním vždy tak či onak strukturováno. Takto pochopené ladění není nějakou hrou nahodile se vynořujících pocitů, které odpovídání pouze doprovázejí. Charakterizujeme-li filosofii jako naladěné odpovídání, vůbec tím 37
nechceme vydat myšlení nahodilému střídání a kolísání citových stavů. Spíše se jedná výhradně o poukaz na to, že každá precizace toho, co říkáme, je založena v dispozici odpovídání, ano, říkám, v dispozici odpovídání, korespondence, v tom, že dbáme oné promluvy.

Poukaz na bytostnou naladěnost odpovídání však především není teprve nějakým moderním objevem. Již řečtí myslitelé, Platón a Aristotelés, upozorňovali na to, že filosofie a filosofování náleží do té dimenze člověka, kterou nazýváme laděním (ve smyslu naladěnosti a nastavenosti).

Platón říká (*Theait.* 155 d): μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν. Οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη. „Filosofovi je totiž v nebývalé míře vlastní toto πάθος: údiv. Není totiž jiného vládnoucího počátku filosofie než tento."

Jakožto πάθος je údiv ἀρχή filosofie. Řecké slovo ἀρχή musíme 38
chápat v plném slova smyslu. Značí to, odkud něco vzchází. Toto „odkud" není však ve vzcházení opuštěno, nýbrž ἀρχή se spíše stává tím, co říká sloveso ἄρχειν, tím, co vládne. Πάθος údivu nestojí na počátku filosofie prostě tak, jako např. chirurgickému zákroku předchází mytí rukou. Údiv filosofii nese a trvale ji ovládá.

Aristotelés říká totéž (*Met.* A 2, 982b 12 nn.): διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν. „Skrze údiv dospěli totiž lidé nyní jakož i ponejprv k vládnoucímu východisku filosofie" (k tomu, odkud filosofování vzchází a co nepřetržitě určuje jeho běh).

Bylo by to myšleno velmi povrchně a především neřecky, kdybychom se domnívali, že Platón a Aristotelés zde pouze stanovili, že
údiv je příčinou filosofování. Kdyby byli takového mínění, pak by 39
to znamenalo: kdysi lidé užasli, totiž nad jsoucnem, nad tím, že jest a co jest. Tímto údivem podníceni počali filosofovat. Jakmile se

losophie in Gang gekommen war, wurde das Erstaunen als Anstoß überflüssig, so daß es verschwand. Es konnte verschwinden, da es nur ein Antrieb war. Aber: das Erstaunen ist ἀρχή – es durchherrscht jeden Schritt der Philosophie. Das Erstaunen ist πάθος. Wir übersetzen πάθος gewöhnlich durch passion, Leidenschaft, Gefühlswallung. Aber πάθος hängt zusammen mit πάσχειν, leiden, erdulden, ertragen, austragen, sich tragen lassen von, sich be-stimmen lassen durch. Es ist gewagt, wie immer in solchen Fällen, wenn wir πάθος durch Stimmung übersetzen, womit wir die Ge-stimmtheit und Be-stimmtheit meinen. Doch wir müssen diese Übersetzung wagen, weil sie allein uns davor bewahrt, πάθος in einem neuzeitlich-modernen Sinne psychologisch vorzustellen. Nur wenn wir πάθος als Stimmung (dis-position) verste-
40 hen, können wir auch das θαυμάζειν, das Erstaunen näher kennzeichnen. Im Erstaunen halten wir an uns (être en arrêt). Wir treten gleichsam zurück vor dem Seienden – davor, daß es ist und so und nicht anders ist. Auch erschöpft sich das Erstaunen nicht in diesem Zurücktreten vor dem Sein des Seienden, sondern es ist, als dieses Zurücktreten und Ansichhalten, zugleich hingerissen zu dem und gleichsam gefesselt durch das, wovor es zurücktritt. So ist das Erstaunen die Dis-position, in der und für die das Sein des Seienden sich öffnet. Das Erstaunen ist die Stimmung, innerhalb derer den griechischen Philosophen das Entsprechen zum Sein des Seienden gewährt war.

Ganz anderer Art ist diejenige Stimmung, die das Denken bestimmte, die überlieferte Frage, was denn das Seiende sei, insofern es ist, auf eine neue Weise zu stellen und so eine neue Zeit der Philosophie zu beginnen. Descartes frägt in seinen Meditationen nicht nur und nicht zuerst τί τὸ ὄν – was ist das Seiende, insofern es ist? Descartes frägt: welches ist
41 dasjenige Seiende, das im Sinne des ens certum das wahrhaft Seiende ist? Für Descartes hat sich inzwischen das Wesen der certitudo gewandelt. Denn im Mittelalter besagt certitudo nicht Gewißheit, sondern die feste Umgrenzung eines Seienden in dem, was es ist. Certitudo ist hier noch gleichbedeutend mit essentia. Dagegen bemißt sich für Descartes das, was wahrhaft *ist*, auf eine andere Weise. Ihm wird der Zweifel zu derjenigen Stimmung, in der die Gestimmtheit auf das ens certum, das in Gewißheit Seiende, schwingt. Die certitudo wird zu jener Festmachung des ens qua ens, die sich aus der Unbezweifelbarkeit des cogito (ergo) sum für das ego des Menschen ergibt. Dadurch wird das ego zum ausgezeichneten sub-iectum, und so tritt das Wesen des Menschen zum ersten Male in den Bereich der Subjektivität im Sinne der Egoität. Aus der Gestimmtheit auf diese certitudo empfängt das Sagen Descartes' die Bestimmtheit eines clare et distincte percipere. Die Stimmung des Zweifels ist die positive Zustimmung zur Gewißheit. Fortan wird die Gewiß-

filosofie dostala do chodu, stal se údiv jakožto popud zbytečným, takže zmizel. Mohl zmizet, protože byl pouhým podnětem. Avšak: údiv je ἀρχή – ovládá každý krok filosofie. Údiv je πάθος. Obvykle πάθος překládáme jako passion, vášeň, citové rozechvění. Πάθος však souvisí s πάσχειν, trpět, něco přestát, snášet, vydržet, nechat se něčím unášet, nechat se nastavit do určitého ladění. Je to sice opovážlivé – jako vždy v takovýchto případech – překládáme-li πάθος jako ladění, čímž míníme naladěnost a nastavení. Musíme se však takového překladu odvážit, neboť jedině ten nás ochrání před tím, abychom si πάθος představovali psychologicky v novověkém moderním smyslu. Pouze tehdy, chápeme-li πάθος jako ladění (dis-position), můžeme také blíže charakterizovat ono θαυμάζειν, 40
údiv. V údivu se nám zatajuje dech (être en arrêt). Ustupujeme jaksi před jsoucnem – před tím, že jest, že je tak, a nikoli jinak. Údiv se také tímto krokem zpět před bytím jsoucna nevyčerpává, nýbrž je právě v tomto couvnutí a zatajení dechu stržen tím, před čím ustupuje a jaksi k tomu připoután. Údiv je tedy dis-posice, v níž a jíž se bytí jsoucna otevírá. Údiv je ladění, jež řeckým filosofům poskytovalo možnost odpovídat bytí jsoucna.

Zcela jiného druhu bylo ladění, kterým bylo myšlení nastaveno tak, že novým způsobem vytýčilo tradiční otázku, co je jsoucno, jakožto to, co jest, a tím zahájilo nové údobí filosofie. Descartes se ve svých Meditacích neptá pouze a především τί τὸ ὄν – co je jsoucno, jakožto to, co jest. Descartes se ptá: které jsoucno to je, jež je opravdu jsoucnem ve smyslu ens certum? Pro Descarta se mezitím 41
bytostné určení certitudo proměnilo. Neboť ve středověku značí certitudo nikoli jistotu, nýbrž pevné vymezení jsoucna v tom, co toto jsoucno je. Certitudo zde ještě znamená totéž, co essentia. Naproti tomu pro Descarta se to, co opravdu *jest*, vyměřuje jiným způsobem. Oním laděním, v němž vládne naladěnost na ens certum, na jsoucno v jistotě, stává se Descartovi pochybnost. Certitudo se stává zajištěním ens qua ens, jež pro ego člověka plyne z nepochybnosti cogito (ergo) sum. Tím se ego stává jedinečně význačným sub-iectem, a tak vstupuje bytostné určení člověka poprvé do říše subjektivity ve smyslu egoity. Z naladěnosti na tuto certitudo přijímá Descartova řeč určitost onoho clare et distincte percipere. Ladění pochybnosti je pozitivním přitakáním jistotě. Jistota se pak stává směrodatnou

42 heit zur maßgebenden Form der Wahrheit. Die Stimmung der Zuversicht in die jederzeit erreichbare absolute Gewißheit der Erkenntnis bleibt das πάθος und somit die ἀρχή der neuzeitlichen Philosophie.

Worin aber beruht das τέλος, die Vollendung der neuzeitlichen Philosophie, falls wir davon sprechen dürfen? Ist dieses Ende durch eine andere Stimmung bestimmt? Wo haben wir die Vollendung der neuzeitlichen Philosophie zu suchen? Bei Hegel oder erst in der Spätphilosophie Schellings? Und wie steht es mit Marx und Nietzsche? Treten sie schon aus der Bahn der neuzeitlichen Philosophie heraus? Wenn nicht, wie ist ihr Standort zu bestimmen?

Es sieht so aus, als stellten wir nur historische Fragen. Aber in Wahrheit bedenken wir das künftige Wesen der Philosophie. Wir versuchen, auf die Stimme des Seins zu hören. In welche Stimmung bringt sie das heutige Denken? Die Frage ist kaum eindeutig zu beantworten. Vermutlich waltet eine Grundstimmung. Sie bleibt uns aber noch verborgen. Dies wäre ein Zeichen dafür, daß unser heutiges Denken noch
43 nicht seinen eindeutigen Weg gefunden hat. Was wir antreffen, ist nur dies: verschiedenartige Stimmungen des Denkens. Zweifel und Verzweiflung auf der einen, blinde Besessenheit von ungeprüften Prinzipien auf der anderen Seite stehen gegeneinander. Furcht und Angst mischen sich mit Hoffnung und Zuversicht. Oft und weithin sieht es so aus, als sei das Denken nach der Art des räsonnierenden Vorstellens und Rechnens von jeder Stimmung völlig frei. Aber auch die Kälte der Berechnung, auch die prosaische Nüchternheit des Planens sind Kennzeichen einer Gestimmtheit. Nicht nur dies; sogar die Vernunft, die sich von allem Einfluß der Leidenschaften frei hält, ist als Vernunft auf die Zuversicht in die logisch-mathematische Einsichtigkeit ihrer Prinzipien und Regeln gestimmt.

Das eigens übernommene und sich entfaltende Entsprechen, das dem Zuspruch des Seins des Seienden entspricht, ist die Philosophie. Was das ist – die Philosophie, lernen wir nur kennen und wissen, wenn wir
44 erfahren, wie, auf welche Weise die Philosophie ist. Sie ist in der Weise des Entsprechens, das sich abstimmt auf die Stimme des Seins des Seienden.

Dieses Ent-sprechen ist ein Sprechen. Es steht im Dienst der *Sprache*. Was dies heißt, ist für uns heute schwer zu verstehen; denn unsere geläufige Vorstellung von der Sprache hat seltsame Wandlungen durchgemacht. Ihnen zufolge erscheint die Sprache als ein Instrument des Ausdrucks. Demgemäß hält man es für richtiger zu sagen: die Sprache steht im Dienst des Denkens, statt: das Denken als Ent-sprechen steht im Dienst der Sprache. Vor allem aber ist die heutige Vorstellung von der Sprache so weit als nur möglich entfernt von der griechischen Erfahrung der Sprache. Den Griechen offenbart sich das Wesen der Sprache als der λόγος. Doch was heißt λόγος und λέγειν? Wir beginnen erst heute

formou pravdy. Ladění důvěry k absolutní, vždy dosažitelné jistotě 42
poznání je πάθος, a tudíž ἀρχή novověké filosofie.

V čem však spočívá τέλος, dovršení novověké filosofie, smíme-li o něčem takovém vůbec hovořit? Je tento konec určen nějakým jiným laděním? Kde máme dovršení novověké filosofie hledat? U Hegela, nebo teprve v pozdní filosofii Schellingově? A jak se to má s Marxem a Nietzschem? Ti snad již z dráhy novověké filosofie vybočují? Jestliže nikoli, jak máme jejich stanovisko určit?

Vypadá to, jako bychom kladli pouze historické otázky. V pravdě však uvažujeme o příští bytnosti filosofie. Pokoušíme se naslouchat hlasu bytí. Do jakého ladění uvádí tento hlas dnešní myšlení? Tuto otázku lze sotva zodpovědět jednoznačně. Nějaké základní ladění zde patrně vládne. Zůstává nám však ještě skryto. To by mohlo být známkou toho, že naše dnešní myšlení ještě nenalezlo svou jedno- 43
značnou cestu. Setkáváme se pouze s rozmanitým laděním myšlení. Stojí tu proti sobě na jedné straně pochybnost a zoufalství, na druhé straně slepá posedlost neprověřenými principy. Strach a úzkost se mísí s nadějí a důvěrou. Často to vypadá, jako by myšlení na způsob rozvažujícího představování a počítání bylo jakéhokoli ladění zcela prosto. Ale jak chlad výpočtu, tak i prozaická střízlivost plánování jsou známkami jisté naladěnosti. A nejen to; dokonce i rozum, který se vyhýbá jakémukoli vlivu vášní, je jakožto rozum naladěn na důvěru v logicko-matematickou nahlédnutelnost svých principů a pravidel.

Výslovně převzaté a rozvíjející se odpovídání, které odpovídá promluvě bytí jsoucna, to je filosofie. Co je to – filosofie, seznáváme a víme pouze tehdy, jestliže zakoušíme, jak, jakým způsobem filosofie jest. Filosofie je v takovém odpovídání, které se nalaďuje na 44
hlas bytí jsoucna.

Toto od-povídání znamená něco říkat. Je ve službách *řeči*. Co to znamená, je nám dnes těžko pochopit; neboť naše běžná představa o řeči prošla neobyčejnými proměnami. Následkem těchto proměn se řeč jeví jako nástroj výrazu. V souladu s tím se považuje za správnější říkat, že řeč je ve službách myšlení, místo aby se řeklo, že myšlení jakožto od-povídání slouží řeči. Dnešní představa o řeči je však především na hony vzdálena řecké zkušenosti řeči. Řekům se bytnost řeči zjevuje jako λόγος. Co však znamená λόγος

langsam, durch die mannigfaltigen Auslegungen des λόγος auf sein anfängliches griechisches Wesen hindurchzublicken. Indes können wir weder zu diesem Wesen der Sprache jemals wieder zurückkehren, noch
45 können wir es einfach übernehmen. Wohl dagegen müssen wir mit der griechischen Erfahrung der Sprache als λόγος in ein Gespräch kommen. Warum? Weil wir ohne eine zureichende Besinnung auf die Sprache niemals wahrhaft wissen, was die Philosophie als das gekennzeichnete Ent-sprechen, was die Philosophie als eine ausgezeichnete Weise des Sagens ist.

Weil nun aber die Dichtung, wenn wir sie mit dem Denken vergleichen, auf eine ganz andere und ausgezeichnete Weise im Dienst der Sprache steht, wird unser Gespräch, das der Philosophie nachdenkt, notwendig dahin geführt, das Verhältnis von Denken und Dichten zu erörtern. Zwischen beiden, Denken und Dichten, waltet eine verborgene Verwandschaft, weil beide sich im Dienst der Sprache für die Sprache verwenden und verschwenden. Zwischen beiden aber besteht zugleich eine Kluft, denn sie „wohnen auf getrenntesten Bergen".

Nun könnte man mit gutem Recht verlangen, daß sich unser Gespräch auf die Frage nach der Philosophie beschränke. Diese Beschränkung
46 wäre nur dann möglich und sogar notwendig, wenn sich im Gespräch ergeben sollte, daß die Philosophie nicht das ist, als was sie jetzt gedeutet wird: ein Entsprechen, das den Zuspruch des Seins des Seienden zur Sprache bringt.

Mit anderen Worten: unser Gespräch stellt sich nicht die Aufgabe, ein festes Programm abzuwickeln. Aber es möchte sich bemühen, alle, die daran teilnehmen, für eine Sammlung bereit zu machen, in der wir von dem angesprochen werden, was wir das Sein des Seienden nennen. Indem wir dies nennen, denken wir daran, was schon Aristoteles sagt:

„Das seiend-Sein kommt vielfältig zum Scheinen."[3]
Τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς.

[3] Vgl. *Sein und Zeit*. § 7 B.

a λέγειν? Teprve dnes začínáme skrze jeho rozmanité výklady pomalu zahlédat jeho počáteční řecké bytostné určení. K tomuto bytostnému určení řeči se však už nemůžeme nikdy znovu vrátit, ani je nemůžeme jednoduše převzít. Naproti tomu ovšem musíme s řec- 45
kým zakoušením řeči jako onoho λόγος vést rozhovor. Proč? Protože bez dostatečného přemýšlení o řeči nebudeme nikdy vpravdě vědět, co je filosofie jako ono již charakterizované od-povídání, jako jeden z význačných způsobů něco říkat.

Nyní však, protože básnění, srovnáme-li je s myšlením, je ve službách řeči zcela jiným význačným způsobem, bude náš rozhovor, který se zabývá filosofií, nutně směřovat k probrání vztahu mezi myšlením a básněním. Obojí, myšlení i básnění, pojí skrytá příbuznost, neboť obojí se ve službách řeči o řeč přičiňuje a pro ni spotřebovává. Mezi oběma však zároveň zeje propast, neboť „bydlí na nejpropastněji oddělených horách".

Zcela právem by se nyní mohlo požadovat, aby se náš rozhovor omezil na otázku filosofie. Toto omezení by bylo možné, a dokonce 46
nutné pouze tehdy, kdyby snad z rozhovoru mělo vyplynout, že filosofie není tím, čím podle tohoto našeho výkladu je: odpovídáním, jež promluvu bytí jsoucna přivádí k řeči.

Jinými slovy: náš rozhovor si neklade za úkol vypořádat se s nějakým pevným programem. Ale měli bychom se vynasnažit, aby všechny, kdož se na něm podílejí, připravil k soustředění, v němž budeme osloveni tím, co jmenujeme bytím jsoucna. A vyslovujíce toto jméno, máme na mysli to, co říká již Aristotelés:

„Býti jsoucím dochází výrazu mnohým způsobem."[1]
Τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς.

[1] Srv. *Sein und Zeit*. § 7 B.

5 Wer ist Johann Peter Hebel? Der gerade Weg, auf dem sich die Frage beantworten ließe, könnte so verlaufen, daß wir uns die Lebensgeschichte dieses Mannes erzählen lassen. Wir hören den Namen *Johann Peter Hebel* vielleicht noch hie und da in der Volksschule. Wir lernen aus dem Lesebuch einige seiner Gedichte und behalten das eine oder andere ungefähr im Gedächtnis. Wir hören den Namen Johann Peter Hebel auch zuweilen noch beim Lesen dieser oder jener seiner Kalendergeschichten.

6 Es ist gut, den Lebensgang dieses Dichters zu kennen; denn dieser Lebensgang fügte es, daß der in diesem Mann schlummernde dichterische Quell zum Springen kam.

Johann Peter Hebel wurde 1760 in Basel geboren, wo die aus Deutschland stammenden Eltern in schweizerischem Dienst standen. Der Vater überlebte die Geburt des kleinen Hanspeter nur um ein Jahr. Mit 13 Jahren verlor der Bub seine Mutter, die in Hausen im Wiesental daheim war. Dieses Tal führt vom Rheinknie bei Basel-Lörrach hinauf in den Schwarzwald bis zum Feldberg, wo die Wiese entspringt, deren Gestalt und Weg Hebel in seinem großen Gedicht „Die Wiese" ersungen hat.

Später besuchte der junge Hebel das Gymnasium in Karlsruhe. Er studierte die Theologie in Erlangen, wurde Vikar im protestantischen Markgräflerland und alsbald Lehrer in Lörrach. Mit 31 Jahren kam Hebel – nunmehr als Lehrer – wieder an das Gymnasium nach Karlsruhe, wurde dort Professor und Direktor der Schule und gelangte schließlich zu hohen kirchlichen und politischen Ämtern und Würden, bis er am 22. September 1826 im Alter von 66 Jahren starb. Über die Hälfte seines Lebens verbrachte Hebel fern der Heimat.

Karlsruhe war nämlich für ihn schon Ferne, weil die Nähe des Geburts- und Kindheitslandes unablässig den Wiesentäler auf eine unwiderstehliche Weise durchstimmte und zu sich rief. Die Säfte und Kräfte der heimatlichen Erde und der stämmig-heitere Sinn der dortigen
7 ihm zugeneigten Menschen blieben in Hebels Gemüt und Geist lebendig. Sein einziger Lebenstraum, als Pfarrherr eines Dorfes im Markgräflerland leben und wirken zu dürfen, erfüllte sich indessen nicht. Allein – der Zauber der Heimat hielt Hebel im Bann. Aus der Sehnsucht nach der Heimat entstanden seine „Allemannischen Gedichte". Sie erschienen im Jahre 1803. Hebel schreibt[1] in der Vorrede:

[1] Die Hebeltexte sind nach der von Wilhelm Altwegg besorgten Ausgabe der Werke, Band I bis III, Atlantis-Verlag, Zürich-Freiburg i. Br. 1940, angeführt; die Briefstellen nach der von Wilhelm Zentner besorgten *Gesamtausgabe der Briefe*, Verlag C. F. Müller, Karlsruhe 1939.

Kdo je Johann Peter Hebel? Odpověď na tuto otázku bychom mohli 5
jednoduše získat tak, že bychom si nechali vylíčit jeho životní příběh. Jméno *Johann Peter Hebel* můžeme snad ještě občas zaslechnout v obecné škole. Z čítanky jsme se učili některým jeho básním a tu či onu jsme si možná i zapamatovali. Se jménem Johanna Petera Hebela se můžeme také setkat, když občas narazíme na některou z jeho kalendářových historek.

Je dobré znát básníkův životní příběh, neboť právě díky němu 6
vytryskl v tomto muži dřímající básnický pramen.

Johann Peter Hebel se narodil v roce 1760 ve švýcarské Basileji, kde jeho rodiče, původem z Německa, sloužili. Otec přežil narození malého Jeníka pouze o jediný rok. Ve třinácti letech ztratil chlapec i matku, jež pocházela z Hausenu ve Wiesentalu. Toto údolí se táhne od ohbí Rýna u Basileje a Lörrachu vzhůru Schwarzwaldem až k Feldbergu, kde pramení říčka Wiese, jejíž tok Hebel opěvuje ve své velkolepé básni „Die Wiese".

Později navštěvoval mladý Hebel gymnasium v Karlsruhe. V Erlangen vystudoval theologii, stal se vikářem v protestantském Markgräflerlandu a později učitelem v Lörrachu. V 31 letech – nyní už jako učitel – se opět vrátil na gymnasium v Karlsruhe, stal se postupně profesorem a ředitelem školy a dosáhl nakonec také vysokých církevních a politických úřadů a hodností – až 22. září 1826, v 66 letech, zemřel. Více než polovinu života prožil Hebel vzdálen od své domoviny.

Neboť Karlsruhe bylo již dálkou ve srovnání s tím, jak blízko bylo Wiesentálci jeho rodiště a kraj jeho dětství, jenž ho ustavičně neodolatelným způsobem určoval a k sobě přivolával. Šťávy a síly země domova, rozvážná, prostá mysl a bodrost tamních lidí, kteří mu byli blízcí, nepřestávaly žít v Hebelově srdci a v jeho duchu. Jeho životní sen, moci 7
žít životem vesnického faráře v Markgräflerlandu, se nesplnil. Avšak kouzlo domova má Hebela ve své moci. Z touhy po něm vznikly jeho „Alemanské básně", vydané v roce 1803. V předmluvě[1] Hebel píše:

[1] Ukázky z Hebelových textů jsou uvedeny podle vydání jeho spisů, jež uspořádal W. Altweg, *Werke* I-III, Atlantis Verlag, Zürich-Freiburg i. Br. 1940; ukázky z korespondence pocházejí ze souborného vydání dopisů, které uspořádal W. Zentner, *Gesamtausgabe der Briefe*, Verlag C. F. Müller, Karlsruhe, 1949.

„Der Dialekt, in welchem diese Gedichte verfaßt sind, mag ihre Benennung rechtfertigen. Er herrscht in dem Winkel des Rheins zwischen dem Fricktal und ehemaligen Sundgau, und weiterhin in mancherlei Abwandlungen bis an die Vogesen und Alpen und über den Schwarzwald hin in einem großen Teil von Schwaben."

Wir könnten meinen, Hebels Dichtung sage, weil sie Dialektdichtung sei, nur von einer beschränkten Welt. Man meint überdies, der Dialekt bleibe eine Mißhandlung und Verunstaltung der Hoch- und Schriftsprache. Solches Meinen irrt. Die Mundart ist der geheimnisvolle Quell jeder gewachsenen Sprache. Aus ihr strömt uns all das zu, was der Sprachgeist in sich birgt.

Was birgt der Geist einer echten Sprache? Er verwahrt in sich die unscheinbaren, aber tragenden Bezüge zu Gott, zur Welt, zu den Menschen und ihren Werken, ihrem Tun und Lassen. Was der Sprachgeist in sich birgt, ist jenes Hohe, alles Durchwaltende, woraus jeglich Ding dergestalt seine Herkunft hat, daß es gilt und fruchtet.

8 Dieses Hohe und Gültige lebt in der Sprache auf. Aber es stirbt auch mit ihr ab, sobald eine Sprache den Zustrom aus jenem Quell entbehren muß, der die Mundart ist. Johann Peter Hebel wußte dies klar. Darum schreibt er in einem Brief kurz vor dem Erscheinen der „Allemannischen Gedichte", diese blieben zwar „im Charakter und Gesichtskreis des Völkleins" (gemeint ist das allemannische), seien aber zugleich „edle Dichtung" (Briefe, S.114).

Was ist dies – „edle Dichtung"? Es ist eine Dichtung, die Adel hat, d. h. eine hohe Herkunft aus dem, was in sich das Bleibende ist und dessen spendende Kraft niemals versiegt. Demgemäß ist Johann Peter Hebel kein bloßer Dialekt- und Heimatdichter. Hebel ist ein weltweiter Dichter. Somit hätten wir denn schon die Antwort auf unsere Frage, wer Johann Peter Hebel sei. Allein, wir haben die Antwort noch nicht. Wir hätten sie nur dann, wenn wir auch schon wüßten, wodurch Hebel der große Dichter wurde, der er ist. Darum fragen wir noch einmal: Wer ist Johann Peter Hebel?

Wir nehmen die Antwort auf diese Frage jetzt vorweg, indem wir sagen:

Johann Peter Hebel ist der *Hausfreund*.

Die Antwort klingt zunächst befremdlich, wenn nicht gar unverständlich. Hausfreund – ein schlichter Name, aber ein tief- und weitsinniges Wort. Kraft einer wundersamen Hellhörigkeit hat Hebel den
9 Namen „Hausfreund" gefunden und das erregend Mehrdeutige des Namens festgehalten. Hebel wählte diesen Namen für den von ihm herausgegebenen Badischen Landkalender. Doch zugleich erkannte Hebel in dem Kalendertitel „Hausfreund" das Wort, das seine eigene

„Nářečí, v němž jsou tyto básně složeny, nechť je ospravedlněním jejich názvu. Toto nářečí je doma v rýnském koutu mezi Fricktalem a někdejším Sudgau a dále pak v mnoha obměnách až po Vogézy a Alpy, po celém Schwarzwaldu i ve velké části Švábska."

Mohli bychom se domnívat, že Hebelovy básně mluví pouze o omezeném světě, neboť jsou psány v nářečí. Kromě toho existuje názor, že nářečí není nic jiného než chybné užití a pokroucení řeči spisovné. Ale taková domněnka je falešná, neboť právě nářečí je oním tajemným pramenem každé zralé řeči, z něhož k nám proudí vše, co v sobě duch řeči ukrývá.

Co vlastně ukrývá duch pravé řeči? Uchovává v sobě všechny ty nezjevné ale nosné vazby k Bohu, ke světu, k lidem a k jejich dílům a k veškerému jejich počínání. Duch řeči v sobě ukrývá výsost, jež všemu vládne a z níž pochází každá dobrá a prospěšná věc.

Toto vznešené a platné ožívá v řeči. Zároveň s ní však také odumí- 8
rá, když se řeč musí svému prameni, jímž je nářečí, uzavřít. Johann Peter Hebel to věděl zcela jasně. Proto v jednom svém dopise krátce před zveřejněním „Alemanských básní" píše, že i když tyto básně nepřekračují „rámec daný povahou a obzorem onoho nárůdku" (míněn je „národ" alemanský), přesto jsou „básněním urozeným" (Dopisy, str. 114).

Co to je – „urozené básnění"? Je to básnění, které má urozený původ, tj. pochází z výsosti toho, co je v sobě samém trvalé a čeho štědrá síla nikdy nevysychá. Johann Peter Hebel tedy není pouhým básníkem dialektu a rodného kraje. Je básníkem širého světa. Odpověď na otázku, kdo je Johann Peter Hebel, bychom tedy snad již měli. Avšak přece ji ještě nemáme. Měli bychom ji totiž pouze tehdy, kdybychom již také věděli, díky čemu se Hebel stal tak velkým básníkem. Proto se tážeme znovu: kdo je Johann Peter Hebel?

Tuto otázku zodpovíme nyní předběžně takto:

Johann Peter Hebel je *domácí přítel*.

Odpověď zní zprvu podivně, ne-li zcela nesrozumitelně. Domácí přítel – označení jednoduché a prosté, zároveň však slova, jež mají hluboký a široký smysl. S podivuhodnou jasnozřivostí objevil Hebel
jméno „domácí přítel" a uchoval jeho strhující mnohovýznamnost. 9
Vybral je pro svůj bádenský kalendář. V názvu kalendáře „Domácí přítel" poznal však Hebel zároveň i výraz, jenž vystihuje jeho vlastní

dichterische Bestimmung nennt. Hebel wurde, wie er 1811 an das „Großherzogliche, Hochpreisliche Ministerium" in Karlsruhe schreibt, durch die „schöne Idee begeistert", „den Kalender des rheinischen Hausfreundes zur willkommenen wohltätigen Erscheinung und womöglich zum vorzüglichsten Kalender in ganz Deutschland und zum Siegenden in jeder möglichen Konkurrenz zu machen".[2]

Was Hebel hier über seine schöne Kalenderidee sagt, verdient, daß wir es Wort für Wort bedenken.

Der Kalender möchte zu einer Erscheinung werden. Er möchte ständig sichtbar leuchten und das Tägliche der Menschen bescheinen. Der Kalender soll nicht bloß erscheinen wie jede andere Druckschrift auch, die schon verschwunden ist, wenn man sie sieht.

Die Erscheinung des Kalenders möchte eine „willkommene" sein: eine frei begrüßte, aber nicht eine, wie damals üblich, von der Obrigkeit den Leuten aufgezwungene.

Die Erscheinung des Kalenders möchte eine „wohltätige" sein: von dem Wunsch getragen, Wohl und Wehe der Leser zu fördern und zu lindern.

Dabei soll der Kalender auf die „vorzüglichste" Weise über die engen Landesgrenzen hinaus zum ganzen Deutschland sprechen; denn Hebel mißt sein Sagen und Schreiben mit den höchsten Maßstäben. Nur deshalb kann er auch die Tragweite einer solchen Erscheinung abschätzen.

Schließlich scheut sich Hebel nicht, zu gestehen, daß alles Wesenhafte, was der Mensch zu bilden vermag, ein Geschenk des Sieges im edlen Wettstreit ist – sogar ein Kalender. Heute hat die *Illustrierte Zeitung* den alten Kalender abgelöst und vernichtet. Jene, die *Illustrierte*, zerstreut, zersetzt, schlägt Wesentliches und Unwesentliches auf die gleiche einförmige Ebene des Flachen, flüchtig Verfänglichen und auch schon Vergangenen. Dieser, der Kalender, vermochte einst das Bleibende im Unscheinbaren zu zeigen und das wiederholende Lesen und Nachdenken wachzuhalten.

Indes hat Hebel der „schönen Idee" seines Kalenders, ohne es zu ahnen, über den heutigen Tag hinaus zu einem Glanz verholfen, der immer neu das Sinnen und die Sinne der Menschen verzaubert. Wie geschah dies? Dadurch, daß Hebel zu dem wurde, der er war: zum

[2] Die Stelle über die „schöne Idee, die (Hebel) zur Bearbeitung des Kalenders des rheinischen Hausfreundes begeisterte", findet sich in einem Schreiben Hebels vom 17. November 1811 an das „Großherzogliche, Hochpreisliche Ministerium" in Karlsruhe; vgl. Heinrich Funck, *Über den Rheinländischen Hausfreund und Johann Peter Hebel.* 1886, S. 77.

básnické určení. Hebel, jak píše v roce 1811 „velkovévodskému, veleváženému ministerstvu" v Karlsruhe, byl prodchnut „krásnou ideou... vytvořit Kalendář rýnského domácího přítele, jehož zjev by lidé spontánně uvítali a jenž by jim byl k dobru, kalendář, který by se stal pokud možno tím nejznamenitějším kalendářem v celém Německu a jenž by zvítězil v jakékoli možné konkurenci".[2]

Co zde Hebel říká o krásné ideji svého kalendáře, stojí za to promyslet slovo od slova.

Jeho kalendář má být zjevem, čímsi fenomenálním. Má ustavičně zářit a osvěcovat lidskou každodennost. Hebelovi nešlo o to, aby se tento kalendář objevil jako každá jiná tiskovina, která mizí již ve chvíli, kdy ji člověk spatřil.

Jeho kalendář má být zjevem „vítaným": tj. něčím svobodně pozdravovaným, a ne – jak bylo tehdy zvykem – něčím, co je lidem vnucováno vrchností.

Jeho kalendář má být „lidem k dobru": je nesen přáním napomáhat dobrému a mírnit zlé.

Zároveň však má tento kalendář tím „nejznamenitějším" způsobem hovořit přes své zemské omezení k celému Německu; Hebel totiž klade na to, co říká a píše, ta nejpřísnější měřítka. Jedině proto může tak vysoko odhadovat dosah zjevu svého kalendáře.

A na závěr se Hebel neostýchá znát se k tomu, že vše podstatné, co je člověk s to vytvořit – tedy i takovýto kalendář – je darem vítězství v poctivé a šlechetné konkurenci. Dnes byl starý kalendář vystřídán a zničen *Ilustrovaným magazínem*, který rozdrobil, rozmělnil a pomíchal podstatné s nepodstatným a zploštil vše v nerozlišenou mělkost pomíjivých a také ihned pomíjejících zajímavostí. Kalendář byl naopak schopen ukazovat v nenápadném to, co je trvalé, a udržovat čtenáře i při opakovaném čtení v napětí.

Tím vším dodal Hebel „krásné ideji" svého kalendáře, aniž to tušil, takového lesku, že až do dnešních dnů okouzluje a i v budoucnu bude tento kalendář okouzlovat lidskou mysl i smysly. Čím to je? Tím, že se Hebel opravdu stal tím, kým byl: domácím přítelem.

[2] Pasáž o „krásné ideji, jíž nadšen, pojal (Hebel) úmysl vytvořit Kalendář rýnského domácího přítele," nalézá se v psaní, které Hebel zaslal dne 17. 11. 1811 „velkovévodskému, veleváženému ministerstvu" v Karlsruhe, viz Heinrich Funck, *Über den Rheinländischen Hausfreund und Johann Peter Hebel,* 1886, str. 77.

Hausfreund. Das schlichte, aber gleichwohl hintergründige Wort *Hausfreund* ist der Name für den Grundzug von Hebels Dichtertum.

Sieht man freilich das Geschäft des Dichters ausschließlich in der Hervorbringung von Gedichten, dann kann man behaupten, Hebel habe nach der Veröffentlichung der „Allemannischen Gedichte" aufgehört zu
11 dichten. Indes sind die Gedichte „Für Freunde ländlicher Natur und Sitten" nur der Beginn seines weltweiten Dichtertums. Dieses wird erst durch die Erzählungen und Betrachtungen des Hebelschen Kalenders edelste deutsche Sprache. Hebel, der in einer hellen Nähe zur Sprache lebte, wußte von diesem Schatz. Er wählte nach eigenem dichterischen Ermessen die schönsten Stücke, die er in den „Kalender des Rheinischen Hausfreundes" gegeben hatte, aus. So schränkte er den Schatz auf das Kostbarste ein, baute ihm ein Schränklein und schenkte es im Jahre 1811 der ganzen deutschen Sprachwelt als „Schatzkästlein".

Das Sinnen und Bilden, wodurch das „Schatzkästlein" zu dem Sprachwerk wurde, dem unsere Bewunderung gilt, ist jene dichterische Gebärde, an der wir Hebel als den Hausfreund erkennen. Aber im „Schatzkästlein" sind zugleich die „Allemannischen Gedichte" aufgehoben, nämlich *aufgehoben* in dem dreifach gestuften Sinne, den einer der großen Zeitgenossen des Dichters, der Denker Georg *Wilhelm Friedrich Hegel* aus dem Schwabenland, bei dem Wort *aufheben* denkt.

Aufheben heißt einmal: vom Boden aufnehmen, was vorliegt. Diese Art des Aufhebens bleibt jedoch äußerlich, solange sie nicht durch ein Aufheben bestimmt wird, das so viel bedeutet wie: aufbewahren. Allein auch dieses Aufheben empfängt erst Tragkraft und Dauer, wenn es aus einem Aufheben herkommt, das besagt: hinaufheben, verklären, ver-
12 edeln und dadurch: verwandeln. Auf solche Weise hat Hebel die „Allemannischen Gedichte" in das „Schatzkästlein" aufgehoben. Überall leuchtet aus dem Schatzkästlein der Zauber der Gedichte, ohne daß sie eigens darinliegen.

Was wir gewöhnlich sehen von der Welt, von den menschlichen und göttlichen Dingen, wird durch das dichterische Sagen in das Kostbare und in den Überfluß des Geheimnisvollen umgeprägt. Das umprägende Veredeln geschieht durch eine gesteigerte Sprache. Aber die Steigerung geht ins Einfache. Die Sprache ins Einfache steigern, dies heißt: Alles in den milden Glanz des ruhig klingenden Wortes verwandeln. Dieses veredelnde Sagen kennzeichnet das Dichtertum Johann Peter Hebels.

Erst wenn wir dem genügend nachdenken, verstehen wir zugleich hinreichend und nachhaltig, was verdiente Männer wie Emil Strauß,

Prostý, avšak zároveň hluboký výraz *domácí přítel* pojmenovává základní rys Hebelova básnictví.

Pokud se ovšem domníváme, že věcí básníka je výlučně tvorba básní, pak můžeme tvrdit, že po zveřejnění „Alemanských básní" přestal Hebel psát básně. Přesto však jsou básně „Pro přátele venko- 11
va a jeho mravů" pouze počátkem jeho světového básnictví, které vrcholí nejurozenější němčinou ve vyprávěních a úvahách Kalendáře. Hebel, jenž prožil svůj život v zářivé blízkosti řeči, ten o tom pokladu věděl. Podle své vlastní básnické míry vybral to nejkrásnější, co do „Kalendáře rýnského domácího přítele" napsal, a když takto omezil poklad jen na to nejdrahocennější, zbudoval pro něj skříňku, kterou v roce 1811 daroval celému německy mluvícímu světu jako „Pokladničku".

Uvažování a obrazná líčení, jež z „Pokladničky" činí jazykový výtvor, kterému se právem obdivujeme, jsou právě oním básnickým gestem, v němž Hebela poznáváme jako domácího přítele. Ale do „Pokladničky" byly zároveň vyzdviženy i „Alemanské básně" – *vyzdviženy* v onom trojstupňovém smyslu, jak myslí slovo *vyzdvihnout* jeden z velkých básníkových současníků, švábský myslitel Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Vyzdvihnout znamená jednak: sebrat, zdvihnout ze země cosi, co leží před námi. Tento druh vyzdvihování zůstává však povrchní, pokud není určen vyzdvihováním, které znamená tolik co uchovávat. Ale i toto vyzdvihování získává nosnost a trvání teprve tehdy, pochází-li z vyzdvihování, jež znamená pozdvihnout vzhůru, oslavit, zušlechtit, a tudíž proměnit. Právě takovým způsobem vyzdvihl He- 12
bel „Alemanské básně" do své „Pokladničky". Kouzlo básní vyzařuje z Pokladničky, i když v ní básně samy nejsou.

To, co obvykle ze světa, z lidských a božských věcí vidíme, přetavuje se v básnické promluvě ve skvost překypující tajemstvím. Tohoto přetavujícího zušlechtění se dosahuje jistým vystupňováním řeči. Je to však stupňování, jež vede k jednoduchosti. Stupňovat řeč k jednoduchosti znamená: proměňovat vše v mírnou záři klidně znějícího slova. A takovou zušlechťující řečí se vyznačuje básnické dílo Johanna Petera Hebela.

Teprve až tento způsob řeči dostatečně promyslíme, porozumíme v plné míře i tomu, co věděli už zasloužilí mužové jako Emil Strauss,

Wilhelm Altwegg und Wilhelm Zentner bereits erkannt haben – daß nämlich auch die Briefe Hebels mit den „Allemannischen Gedichten" und dem „Schatzkästlein" zur Einheit seines ganzen dichterischen Werkes gehören.

Nur der Dichter, der sein eigenes Wesen als das des Hausfreundes zunehmend deutlicher erblickte und entschiedener übernahm, konnte diese Briefe schreiben.

Doch wiederum fragen wir: Wer ist dieser, der Hausfreund? Auf welche Weise ist Hebel der Freund und welchem Haus?

13 Zunächst denken wir an die Häuser, darin Land- und Stadtleute wohnen. Heute stellen wir die Häuser gar zu leicht und oft aus einer Not als eine Anordnung von Räumen vor, worin der Alltag des menschlichen Lebens verläuft. Das Haus wird fast zu einem bloßen Behälter für das Wohnen. Allein das Haus wird erst Haus durch das Wohnen. Das Bauen aber, dadurch das Haus erstellt wird, ist das, was es in Wahrheit ist, nur dann, wenn es zum voraus auf das Wohnenlassen gestimmt bleibt, welches Lassen jeweils ursprünglichere Möglichkeiten für das Wohnen weckt und gewährt.

Denken wir das Zeitwort *wohnen* weit und wesentlich genug, dann nennt es uns die Weise, nach der die Menschen auf der Erde unter dem Himmel die Wanderung von der Geburt bis in den Tod vollbringen. Diese Wanderung ist vielgestaltig und reich an Wandlungen. Überall bleibt jedoch die Wanderung der Hauptzug des Wohnens als des menschlichen Aufenthaltes zwischen Erde und Himmel, zwischen Geburt und Tod, zwischen Freude und Schmerz, zwischen Werk und Wort.

Nennen wir dieses vielfältige Zwischen die *Welt*, dann ist die Welt das Haus, das die Sterblichen bewohnen. Die einzelnen Häuser dagegen, die Dörfer, die Städte sind jeweils Bauwerke, die in sich und um sich jenes vielfältige Zwischen versammeln. Die Bauwerke holen erst die Erde als die bewohnte Landschaft in die Nähe des Menschen und stellen zugleich die Nähe des nachbarlichen Wohnens unter die Weite
14 des Himmels. Nur insofern der Mensch als der Sterbliche das Haus der Welt bewohnt, steht er in der Bestimmung, den Himmlischen ihr Haus zu bauen und die Wohnstatt für sich selbst.

Dem Haus, das die Welt ist, ist der Hausfreund der Freund. Er neigt sich dem ganzen und weiten Wohnen des Menschenwesens zu. Seine Zuneigung ruht jedoch in einer ursprünglichen, aber jederzeit gemäßen Zugehörigkeit zur Welt und ihrem Bau. Darum finden wir im „Schatzkästlein" des Hausfreundes „Betrachtungen über das Weltgebäude". Mehr noch: Der Hausfreund hat die Betrachtungen nicht zufällig und kunterbunt unter die Erzählungen eingestreut. Er hat den Schatz des Kästleins gut bedacht und schön geordnet.

Mehr noch: Das Schatzkästlein *beginnt* sogar mit den „Allgemeinen Betrachtungen über das Weltgebäude". Der Freund dieses Hauses führt zuerst „die Erde und die Sonne" vor Augen. Dem folgt später die

Wilhelm Altweg a Wilhelm Zentner – že totiž i Hebelovy dopisy náleží spolu s „Alemanskými básněmi" a s „Pokladničkou" k jednotě celého jeho básnického díla.

Pouze básník, který stále zřetelněji spatřoval a stále rozhodněji přijímal svou bytnost domácího přítele, mohl napsat tyto dopisy.

Ptejme se však znovu: kdo je tento domácí přítel? V jakém smyslu je Hebel přítelem a v jakém domě?

Vzpomeňme nejprve na domy, v nichž venkovští a městští lidé 13
bydlí. Domy si dnes představujeme příliš jednoduše a často z nouze jako jakési uspořádané prostory, v nichž probíhá náš všední den. Dům se téměř stává pouhou přihradou pro bydlení. Avšak teprve tím, že se v něm bydlí, stává se dům domem. Stavění domu je opravdu tím, čím je, jen tehdy, je-li již předem určeno tím, že má umožnit bydlení. Toto umožňování spočívá v tom, že probouzí a zaručuje našemu bydlení jeho původnější možnosti.

Jestliže promyslíme slovo *bydlet* v dostatečné šíři a bytostné hloubce, stane se pro nás pojmenováním toho, jak lidé na zemi, pod klenbou nebes putují od zrození k smrti. Je to putování mnohotvárné a proměnlivé. Vždy a všude je však toto putování základním rysem bydlení jakožto lidského způsobu zdržování se mezi nebem a zemí, mezi zrozením a smrtí, mezi radostí a bolestí, mezi prací a slovem.

Nazveme-li toto mnohonásobné „mezi" *světem*, pak je svět oním domem, jejž obývají smrtelní. Jednotlivé domy, vesnice, města jsou oproti tomu stavbami, v nichž a okolo nichž se toto mnohonásobné „mezi" shromažďuje. Teprve stavby přivádějí do lidské blízkosti zemi jako obydlenou krajinu a staví zároveň blízkost sousedského bydlení pod širošírá nebesa. Jen obývá-li člověk jako smrtelník dům 14
světa, je mu souzeno postavit dům nebešťanům a obydlí sobě samému.

Domácí přítel je přítelem domu, jímž je svět. Je lidskému bydlení v celé jeho šíři oddaným druhem. Jeho oddanost však spočívá v originální, ale vždy přiměřené sounáležitosti se světem a jeho stavbou. Proto nalézáme v „Pokladničce" domácího přítele „Úvahy o budově světa". A nejen to. Domácí přítel nevmísil tyto úvahy mezi ostatní vyprávění nějakým náhodným a zmateným způsobem. Naopak, dobře poklad své pokladničky promyslel a krásně uspořádal.

A nejen to: „Obecnými úvahami o budově světa" „Pokladnička" dokonce *začíná*. Přítel tohoto domu předvádí čtenáři nejprve „Zemi

Betrachtung über den Mond. Dann leuchten in der Folge zwischen den Erzählungen vom harmlosen und abenteuerlichen, vom rechtschaffenen und listigen Tun und Treiben der Menschen die Sterne auf: zuerst, auf zwei Stellen verteilt, die Planeten, dann die Kometen, zum Beschluß und mit Absicht die Fixsterne.

Nun könnte man, und sogar mit einem gewissen Recht, sagen, Hebels Betrachtungen über das Weltgebäude folgten nur dem Zug seines Zeitalters, das der Aufklärung huldigte. Die Erkenntnisse der heraufkommenden neuzeitlichen Naturwissenschaft ließen sich seinerzeit nicht mehr länger umgehen. Man wollte sie als das bessere Wissen von der Natur den Menschen mitteilen. Diese Feststellung hinsichtlich des Aufklärungszeitalters ist zwar richtig. Allein sie verkennt durchaus, was Johann Peter Hebel der Hausfreund mit seinen Betrachtungen über das Weltgebäude im Sinn hat. Wonach der Sinn Hebels steht, merken wir erst, wenn wir wissen, wer der eigentliche Hausfreud ist.

Das ist, was uns überraschen muß, keineswegs Hebel. Wer denn sonst? Die Antwort gibt uns Hebel selbst, und zwar an einer bezeichnenden Stelle seiner Betrachtungen über das Weltgebäude. Achten wir auf das Eigentümliche dieser Stelle, dann entnehmen wir schon allein hieraus die entscheidende Weisung für den Versuch, das Wesen des Hausfreundes vom Haus der Welt her zu denken. Die fragliche Stelle findet sich am Schluß der Betrachtung über den Mond. Hier heißt es:

> „Achtens und letztens, was denn eigentlich der Mond am Himmel zu verrichten hat? – Antwort: Was die Erde. So viel ist gewiß: Er erhellt durch sein mildes Licht, welches der Widerschein von seinem Sonnenschein ist, unsere Nächte, und sieht zu, wie die Knaben die Mägdlein küssen. Er ist der eigentliche Hausfreund und erste Kalendermacher unserer Erde, und der oberste Generalnachtwächter, wenn die andern schlafen." (Betrachtung über das Weltgebäude. *Der Mond.* I, 326 ff.)

Der eigentliche Hausfreund der Erde ist der Mond. Wer dürfte es wagen, mit wenigen und dabei unvermeidlich zu groben Worten das auszusprechen, was hier als das Eigentliche des Hausfreudes ins Bild kommt?

Wie der Mond durch sein Scheinen, so bringt der irdische Hausfreund Hebel durch sein Sagen ein Licht, und zwar ein mildes. Der Mond bringt das Licht in unsere Nächte. Aber das Licht, das er bringt, hat er nicht selbst angezündet. Es ist nur der Widerschein, den der Mond zuvor empfangen hat – von seiner Sonne, deren Glanz zugleich die Erde bescheint.

Der Widerschein der Sonne, den der Mond gemildert der Erde wiedergibt, ist als dieses Scheinen das dichterische Bild für das Sagen, das dem Hausfreund zugesagt wird, damit er, also erleuchtet, das ihm Zugesagte denen, die mit ihm die Erde bewohnen, wiedersage.

a Slunce". O něco dále následuje úvaha o Měsíci. A pak se mezi vyprávěním o nevinném i dobrodružném, počestném i vychytralém lidském konání a usilování rozsvěcují hvězdy: nejprve na dvou místech planety, pak komety, a úmyslně až nakonec stálice.

Nyní by bylo možno namítnout – a do jisté míry určitě právem – že Hebelovy úvahy o budově světa jsou pouze poplatny své době, jež holdovala osvětě. Poznatky rozvíjející se novověké přírodní vědy nebylo již v té době možno obcházet. Byla zde snaha sdělit je lidem jakožto lepší vědění o přírodě. Co se týče toho, že doba byla osvícenská, je toto tvrzení správné. Je v něm však naprosto nepochopeno, co svými úvahami o budově světa zamýšlel Johann Peter Hebel, domácí přítel. Co Hebelovi tanulo na mysli, postřehmneme teprve tehdy, až budeme vědět, kdo vlastně je domácí přítel.

Domácí přítel totiž k našemu překvapení vůbec není Hebel. A kdo jiný tedy? Odpověď nám dává sám Hebel, a sice na jednom příznačném místě svých úvah o budově světa. Jestliže si všimneme, co je na tomto místě zvláštní, pak získáme rozhodující poukaz pro náš pokus promyslet bytnost domácího přítele z hlediska domu světa. Místo, o které jde, je na konci úvahy o Měsíci. Říká se tam toto:

„A konečně za osmé, co tedy má Měsíc na obloze vlastně za úkol? – Odpověď: to, co Země. Jisté je tolik: Svým mírným světlem, které jest odrazem záře sluneční, zjasňuje Měsíc naše noci, a přihlíží, jak chlapci dívky líbají. Je vlastním domácím přítelem a prvním tvůrcem kalendáře naší Země a nejvyšším nočním strážcem v době, kdy jiní spí." (Úvaha o budově světa. Měsíc, I, 326 n.).

Vlastní domácí přítel Země je Měsíc. Kdo by se odvážil několika a přitom nevyhnutelně příliš hrubými slovy vyjádřit to, co je vlastní domácímu příteli, jako to činí tento obraz?

Tak jako Měsíc svou září, tak i pozemský domácí přítel Hebel dává svou řečí světlo, a to světlo mírné. Měsíc osvětluje naše noci. Ale světlo, které nám dává, nezažehl on sám. Je to jen světlo odražené, jež napřed Měsíc dostal od Slunce, jehož záře zároveň ozařuje Zemi.

Svit Měsíce – odražené světlo sluneční, které Měsíc zmírňuje a předává Zemi – je básnickým obrazem promluvy, jež byla napovězena domácímu příteli, aby takto osvícen předával tuto nápověď těm, kdo spolu s ním Zemi obývají.

In allem, was der Haufreund sagt, hütet er das Wesenhafte, dem die Menschen als die Wohnenden zugetraut sind, das sie freilich allzu leicht verschlafen.

Der Hausfreund ist wie der oberste Generalnachtwächter, der Mond, einer, der wach bleibt in der Nacht. Er wacht über die rechte Ruhe der Wohnenden, achtet auf das Bedrohliche und Störende.

17 Als der erste Kalendermacher zeichnet der Mond den Stundengang der Zeiten vor. So geht das dichterische Sagen den Sterblichen auf ihrem Weg von der Geburt zum Tod voran.

Der Hausfreund sieht zu, wie die Knaben die Mägdlein küssen. Sein Zusehen ist wundersam, kein neugieriges Begaffen. Der Hausfreund sieht zu, daß den Liebenden der milde Schein gewährt sei, der mondene, der weder nur irdisch, noch nur himmlisch ist, sondern beides, dies jedoch ursprünglich-ungetrennt.

Am Anblick des Mondes läßt uns Hebel das Wesen des Hausfreundes ablesen. Weg und Weile, Haltung und Gebärde des Hausfreundes sind ein einziges, eigentümlich verhaltenes, zugleich wachendes Scheinen, das alle Dinge in ein mildes, kaum merkliches Licht eingehen läßt.

Dem entspricht, was Hebel von sich selber als dem Hausfreund sagt. Dieser legt hier und dort ein „kleines Goldkörnlein" (II, 99) in seine Erzählungen und Betrachtungen. „Denn der rheinländische Hausfreund geht fleißig am Rheinstrom auf und ab, schaut zu manchem Fenster hinein, man sieht ihn nicht; sitzt in manchem Wirtshaus, und man kennt ihn nicht; geht mit manchem braven Mann einen Sabbaterweg oder zwei, wie es trifft, und läßt nicht merken, daß er's ist."

So denkt denn der Hausfreund Vieles bei dem, was er seinem geneigten Leser sagt, und läßt doch das Eigentliche ungesagt. Wie es einmal am Schluß einer Kalendergeschichte heißt (II, 164): „Der Haus-
18 freund denkt etwas dabei, aber er sagt's nicht." Freilich weiß der Hausfreund auch, wohin sein Sagen spricht, nämlich in den „großen Jahrmarkt der Welt und des Lebens" (II, 172). „Man achtet's zuerst nicht groß, wie immer einer geht und einer kommt, bis man sich zuletzt unter ganz anderen Leuten befindet als im Anfang."

Der Hausfreund weiß auch klar, wie wesentlich das Leben der Sterblichen durch das Wort bestimmt und getragen wird. In einem Brief vom September 1808 schreibt Hebel: „Ein großer Theil unsres Lebens ist ein angenehmer oder unangenehmer Irrgang durch Worte und unsre meisten Kriege sind... WortKriege" (*Briefe*, S. 372).

Ve všem, co domácí přítel říká, střeží to bytostné, s čím jsou lidé jako bydlící důvěrně spjati, co však tuze lehce prospí.

Tak jako nejvyšší noční strážce Měsíc, tak také domácí přítel v noci bdí, hlídá opravdový klid těch, kdo bydlí, a dává pozor na vše, co by je mohlo ohrožovat a rušit.

Jako první tvůrce kalendáře předznamenává Měsíc běh času. Stej- 17
ně tak předchází smrtelné na jejich cestě od zrození k smrti slovo básníka.

Domácí přítel přihlíží, jak chlapci dívky líbají. Jeho přihlížení je něco zvláštního a podivuhodného, není to nějaké zvědavé okukování. Domácí přítel dohlíží na to, aby se milencům dostalo mírného svitu měsíčního, jenž není ani výlučně pozemský, ani nebeský, ale k němuž patří obojí, a to ve své původní nerozlučnosti.

V podobě Měsíce nechává nás Hebel poznat bytnost domácího přítele. Cesty a spočinutí, chování a gesta domácího přítele jsou jedním jediným podivuhodně zdrženlivým a zároveň bdělým svitem, který všem věcem umožňuje vstoupit do mírného, sotva patrného světla.

Tomu odpovídá, co o sobě samém jako o domácím příteli říká Hebel. Domácí přítel klade do svých vyprávění a úvah tu a tam „malé zlaté zrníčko" (II, 99). „Rýnský domácí přítel chodí totiž pilně po proudu i proti proudu Rýna, nahlédne do mnohých oken, aniž ho kdo spatří; posedí v mnohé hospodě, aniž ho kdo pozná, urazí s mnohým správným chlapíkem jednu či dvě sobotní cesty, jak se to přinatrefí, aniž dá najevo, že je to on."

Mnohé tedy má na mysli domácí přítel, když mluví ke svému laskavému čtenáři, a přece to podstatné ponechává nevyřčené. Jako se na konci jedné historky v Kalendáři říká (II, 164): „Domácí přítel má při tom něco na mysli, ale neříká to." Domácí přítel ovšem také 18
ví, kam se jeho promluva dostává, totiž „na velký jarmark života a světa" (II, 172). „Člověk se zprvu mnoho nestará, jak stále někdo odchází a jiný přichází, až je nakonec mezi zcela jinými lidmi než na začátku."

Domácí přítel také jasně ví, jak bytostně je život smrtelných určen a nesen slovem. V jednom dopise ze září 1808 Hebel píše: „Náš život je z velké části příjemným či nepříjemným blouděním mezi slovy a většina našich válek jsou... války slovní." (Dopisy, str. 372)

Kein Wunder, daß der Hausfreund schwerer, als wir meinen, daran trägt, diesen Wortkrieg durch sein Sagen auf die rechte Weise auszustehen.

Hebel schreibt einmal an Justinus Kerner (20. Juli 1817, *Briefe*, S. 565):

„Sie wissen was dazu gehört einem bestimmten Publikum das zu sagende so recht in die Wahrheit und Klarheit seines Lebens hinein zu legen" ... und, so dürfen wir hinzufügen, dabei „unbeachtet und unbeschrieen" zu bleiben (10. August 1817, *Briefe*, S. 567). Denn dies ist die Art des Hausfreundes. Den Namen erläutert Hebel um dieselbe Zeit noch einmal, indem er schreibt (an Justinus Kerner, 24. Oktober 1817, *Briefe*, S. 569), daß man unter diesem Namen „freilich herzliches mit dem Leser spricht und ihm ungenirt Bären anbindet..."

19 Im unauffälligen Sagen, das sein zu-Sagendes im Ungesagten läßt, fließt das Freundliche des Hausfreundes den Lesern zu. In solchem Sagen findet und behält der Hausfreund eine Zuwendung zum Wohnen der Sterblichen, dadurch er im Haus der Welt einkehrt und dennoch so ihr Gast ist, als sei er es nicht.

„Hausfreund" – das ist der weit vorausblickende und zugleich verschleiernde Name für das Wesen dessen, den wir sonst einen *Dichter* nennen.

Der Dichter versammelt die Welt in ein Sagen, dessen Wort ein mild-verhaltenes Scheinen bleibt, worin die Welt so erscheint, als werde sie zum erstenmal erblickt. Der Hausfreund will weder nur belehren noch erziehen. Er läßt den Leser gewähren, damit dieser von sich aus in jene Zuneigung zum Wesenhaften gelange, zu dem sich der Hausfreund vorneigt, um mit uns zu sprechen.

Welches Gespräch hat der Freund des Hauses, das die Welt ist, im Sinn? Worüber möchte der Hausfreund zuerst sprechen? Antwort: über das, womit er selbst im „Schatzkästlein" sein Sagen beginnt. Es sind die „Allgemeinen Betrachtungen über das Weltgebäude". Die Einleitung dazu schließt Hebel mit dem Satz:

„Also will jetzt der Hausfreund eine Predigt halten, zuerst über die Erde und über die Sonne, darnach über den Mond, darnach über die Sterne."

Eine Predigt? Allerdings. Doch achten wir gut darauf, wer hier
20 predigt. Der Hausfreund, nicht der Pfarrer. Aber ein Dichter, der predigt, ist ein schlechter Dichter; es sei denn, daß wir das Zeitwort „predigen" nachdenklicher verstehen. Predigen ist das lateinische praedicare. Das heißt: etwas vorsagen, dadurch kundtun, dadurch rühmen und so das zu-Sagende in seinem Glanz erscheinen lassen. Dieses „predigen" ist das Wesen des dichterischen Sagens.

Žádný div, že vybojovávat svým slovem správně tuto bitvu je pro domácího přítele daleko obtížnější, než si myslíme.

Hebel píše jednou Justinu Kernerovi (20. července 1817, Dopisy, str. 565):

„Vy víte, čeho všeho je zapotřebí, aby to, co má být určitému publiku sděleno, se podařilo správně postavit do jasnosti a pravdy jeho života...", a přitom, můžeme dodat, zůstat sám „stranou a bez povšimnutí" (10. srpna 1817, Dopisy, str. 567). Neboť to je způsob domácího přítele. Toto pojmenování objasňuje v té době Hebel ještě jednou, když píše (Justinu Kernerovi, 24. října 1817, Dopisy, str. 569), že s tímto jménem „může člověk mluvit se čtenářem samozřejmě o vážných věcech, ale klidně si z něho i utahovat..."

Z nenápadné promluvy, která to hlavní, co říká, ponechává nevy- 19
sloveno, dýše na čtenáře laskavost domácího přítele. V takové promluvě se domácí přítel přimyká k bydlení smrtelných a stává se tak hostem v domě světa, a přece se v něm ubytovává tak, jako by hostem ani nebyl.

„Domácí přítel" – toť vysoce prozíravé, a přitom jakoby závojem zastírající jméno bytnosti toho, koho jinak nazýváme *básníkem*.

Básník shromažďuje svět do promluvy, jejíž slovo je vlídně zdrženlivým svitem, v němž se zjevuje svět tak, jako by byl spatřen poprvé. Domácí přítel nechce ani jen poučovat, nebo vzdělávat. Nechává na čtenáři, aby se sám od sebe přichýlil k tomu, co je bytostné a k čemu se již on sám, domácí přítel, sklonil, aby s ním mohl hovořit.

Jaký rozhovor má přítel domu, jímž je svět, na mysli? Čím by měl domácí přítel svoji řeč začít? Odpověď: tím, čím sám začíná svou promluvu v „Pokladničce". Jsou to „Obecné úvahy o budově světa". Úvod k této vstupní části končí Hebel slovy:

„Nyní chce tedy domácí přítel pronést kázání, nejprve o Zemi a o Slunci, pak o Měsíci, a potom o hvězdách."

Kázání? Ovšem. Všimněme si však dobře, kdo zde káže. Domácí přítel, ne farář. Ale básník, který káže, je špatný básník; leda že 20
bychom sloveso „kázat" uvážlivěji promysleli. Kázat je ekvivalent latinského praedicare. To znamená: něco předříkávat, a tím oznamovat, a tím velebit, tak, aby se to, o čem se promlouvá, zjevilo v celém svém lesku. Takové „kázání" je bytostným jádrem básnické promluvy.

Demnach sind Hebels „Betrachtungen über das Weltgebäude" dichterisch. Das ist eine gewagte Behauptung; denn Hebels eigene Absicht und Äußerung scheinen dagegen zu sprechen. Hebel möchte doch mit den genannten Betrachtungen die Leser seines Kalenders zu einem besseren Wissen über das Weltgebäude anleiten, um sie aus ihrer nachlässigen Unwissenheit zu befreien.

Die erste Seite des „Schatzkästleins" beginnt mit folgenden Sätzen (I, 264):

„Dem geneigten Leser, wenn er zwischen seinen bekannten Bergen und Bäumen daheim sitzt bei den Seinigen, oder bei einem Schöpplein im Adler, so ist's ihm wohl, und er denkt just nicht weiter. Wenn aber früh die Sonne in ihrer stillen Herrlichkeit aufgeht, so weiß er nicht, wo sie herkommt, und wenn sie abends untergeht, weiß er nicht, wo sie hinzieht, und wo sie die Nacht hindurch ihr Licht verbirgt, und auf welchem geheimen Fußpfad sie die Berge ihres Aufgangs wieder findet. Oder
21 wenn der Mond einmal bleich und mager, ein andermal rund und voll durch die Nacht spaziert, er weiß wieder nicht, wo das herrührt, und wenn er in den Himmel voll Sterne hinaufschaut, einer blinkt schöner und freudiger als der andere, so meint er, sie seien alle wegen seiner da, und weiß doch nicht recht, was sie wollen. Guter Freund, das ist nicht löblich, daß man so etwas alle Tage sieht, und fragt nie, was es bedeutet."

Der Hausfreund möchte seine Leser geneigt machen, dem nachzudenken, was sich in den Vorgängen und Zuständen der Natur bekundet, die unsere bewohnte Welt durchwalten. Darum stellt er die Natur seinen Lesern auch so dar, wie sie die „Naturkündiger und Sternseher" der neuzeitlichen Naturwissenschaft, allen voran der „rechtschaffene Kopernikus" vorstellen: nämlich in Zahlen, Figuren und Gesetzen. Wir sagen mit Bedacht: Der Hausfreund zeigt die Natur *auch* in ihrer wissenschaftlichen Berechenbarkeit. Aber er verliert sich nicht in diese Naturauffassung. Der Hausfreund lenkt zwar den Blick auf die berechenbare Natur, holt jedoch die so vorgestellte Natur zugleich in die *Natürlichkeit* der Natur zurück. Diese Natürlichkeit der Natur ist in ihrem Wesen, daher auch geschichtlich, um vieles älter als die Natur im Sinne des Gegenstandes der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Die Natürlichkeit der Natur entwächst nie unmittelbar der Natur selbst, sie ist vielmehr
22 eigens in dem erblickt, was vormals die alten griechischen Denker die „Physis" nannten: das Auf- und Zurückgehen alles Wesenden in sein An- und Abwesen.

Das Natürliche der Natur ist jenes Auf- und Untergehen der Sonne, des Mondes, der Sterne, das die wohnenden Menschen unmittelbar anspricht, indem es ihnen das Geheimnisvolle der Welt zuspricht.

Proto jsou Hebelovy „Úvahy o budově světa" dílem básnickým. To je opovážlivé tvrzení; neboť se zdá, že je to v rozporu s vlastním Hebelovým záměrem i s jeho vlastními výroky. Hebel chtěl přece těmito úvahami přivést čtenáře svého kalendáře k lepšímu vědění o stavbě světa, a zbavit je tak jejich zanedbané nevědomosti.

První strana „Pokladničky" začíná těmito slovy (I, 264):

„Když se náš laskavý čtenář uprostřed svých známých kopců a stromů posadí pěkně mezi svými, nebo zasedne-li ke své sklence „U Orla", je mu tak dobře, že už ani o ničem nepřemýšlí. A když ráno ve své tiché nádheře vychází Slunce, tak náš čtenář neví, odkud se bere, a když večer zapadne, neví, kam se podělo, kde své světlo po celou noc ukrývá a jakou tajemnou stezkou se ubírá, aby opět našlo kopce, za kterými vychází. Nebo když se nocí prochází Měsíc, jednou bledý a vyzáblý, jindy plný a kulatý, tak náš čtenář zase neví, 21
jak je to možné, a když pohlédne na nebe plné hvězd a vidí, že jedna svítí krásněji a radostněji než druhá, domnívá se, že jsou zde všechny kvůli němu, a přece dobře neví, co vlastně chtějí. Milý příteli, to si nezaslouží chvály, když člověk každý den něco takového vidí a nikdy se nezeptá, co to znamená."

Domácí přítel by chtěl své čtenáře přimět, aby přemýšleli o tom, co se ohlašuje v přírodních procesech a stavech, jež vládnou světem, který obýváme. Proto jim předvádí přírodu také tak, jak nám ji představují „přírodozpytci a hvězdáři" novověké přírodovědy, především „ctihodný Koperník": v číslech, obrazcích a zákonech. Jsme opatrní a říkáme: domácí přítel ukazuje přírodu *také* v její vědecké vypočitatelnosti. Nicméně se v tomto pojetí přírody neztrácí. Domácí přítel obrací sice náš pohled na přírodu vypočitatelnou, přivádí však takto představovanou přírodu zpět k její *přirozenosti*. Tato přirozenost přírody je ve své bytnosti, a tudíž také dějinně, mnohem starší než příroda ve smyslu předmětu novověké přírodovědy. Přirozenost přírody neplyne nikdy bezprostředně z přírody samé, spíše ji lze výslovně spatřit v tom, co kdysi staří řečtí myslitelé nazývali 22
„fysis": vzcházení všeho, co bytuje, do přítomnění, a jeho návrat do nepřítomnosti.

Přírodě je přirozené právě ono vycházení a zapadání Slunce, Měsíce a hvězd, jež člověka, totiž toho, kdo bydlí, bezprostředně oslovuje a připomíná mu svou nápovědí tajuplnost světa. I když je Slun-

Wenngleich in der wissenschaftlichen Aufklärung über das Weltgebäude die Sonne kopernikanisch gedacht wird, bleibt sie doch zugleich innerhalb der natürlichen Natur nach zwei Gedichten Hebels jene „tolli Frau", von der „alles Liecht und Wärmi ha will", „die alles um e Segen a-spricht" und die „doch so güetig (blibt) und fründli!" (*Das Habermus.* I, 104 ff.; *Der Sommerabend.* I, 78 ff.)

Verwandelt Hebel hier die Sonne in eine Bauersfrau, oder kommt das Einfache einer solchen Frau und alles Menschenwesens erst zum Vorschein, wenn uns die Sonne und die Gestirne der natürlichen Natur mit ihrer stillen Pracht bescheinen?

Goethe schreibt zwar in seiner Besprechung der Allemannischen Gedichte Hebels: „Der Verfasser verwandelt die Naturgegenstände zu Landleuten und verbauert, auf die naivste, anmutigste Weise, durchaus das Universum; so daß die Landschaft, in der man denn doch den Landmann immer erblickt, mit ihm in unserer erhöhten und erheiterten Phantasie nur eines auszumachen scheint."

Hebel verbauert das Universum. Dieses Urteil klingt hart und ist doch
23 freundlich gemeint. Es rührt sogar an eine Frage, die gerade das spätere Dichten und Denken Goethes unablässig bewegte.

Was ist es denn, was auch wir, und erst recht wir heute eines inständigen Fragens würdigen müssen?

Es ist jenes Fragwürdige, das sich inzwischen ins Unermeßliche und Undurchschaubare gesteigert hat und unser Zeitalter fortreißt, wir wissen nicht wohin.

Es ist jenes Fragwürdige, dafür wir heute noch nicht einmal den rechten Namen kennen: daß sich die technisch beherrschbare Natur der Wissenschaft und die natürliche Natur des gewohnten, gleichfalls geschichtlich bestimmten Wohnens des Menschen wie zwei fremde Bezirke gegeneinander absetzen und mit einer ständigen Beschleunigung immer weiter voneinander wegrasen.

Es ist jenes Fragwürdige, daß die Berechenbarkeit der Natur für den einzigen Schlüssel zum Geheimnis der Welt ausgegeben wird.

Es ist jenes Fragwürdige, daß die berechenbare Natur als die vermeintlich wahre Welt alles Sinnen und Trachten des Menschen an sich reißt und das menschliche Vorstellen zu einem bloß rechnenden Denken verändert und verhärtet.

Es ist jenes Fragwürdige, daß die natürliche Natur in das Nichtige eines Phantasiegebildes herabsinkt und nicht einmal mehr die Dichter anspricht.

Es ist jenes Fragwürdige, daß die Dichtung selbst keine maßgebende Gestalt der Wahrheit mehr zu sein vermag.

24 Dies alles läßt sich auch so sagen: Wir irren heute durch ein Haus der Welt, dem der Hausfreund fehlt, jener nämlich, der in gleicher Weise

ce ve vědeckém vysvětlování myšleno kopernikánsky, zůstává zároveň v přirozené přírodě podle dvou Hebelových básní onou „tolli Frau", podivnou ženskou, od níž „alles Liecht und Wärmi ha will", všechno dostává světlo a teplo, „die alles um e Segen aspricht", která všemu dává své požehnání a která „doch so güetig (blibt) und fründli", je přece tak dobrotivá a přátelská! (Das Habermus. I, str. 104 n.; Der Sommerabend. I, str. 78 n.)

Proměňuje zde Hebel Slunce ve vesnickou ženu, anebo vychází prostota takové ženy a veškerého člověčenstva najevo, teprve když nás Slunce a hvězdy přirozené přírody ověnčují září své tiché nádhery?

Goethe ve svém pojednání o Hebelových Alemanských básních píše: „Autor proměňuje přírodní předměty ve venkovany a tím nejnaivnějším a nejpůvabnějším způsobem povenkovšťuje universum; a tak krajina, v níž člověk přece vždy potká venkovana, se s ním v povznesené a rozjařené fantazii zdá tvořit jednotu."

Hebel povenkovšťuje universum. Takový úsudek zní tvrdě, a přece je míněn přátelsky. Dotýká se dokonce otázky, která podněcovala 23
právě pozdní Goethovo myšlení a básnění.

Co pak to tedy je, co i pro nás, ba právě pro nás, lidi dneška, musí být problémem, jenž je hoden úsilovného tázání?

Je to problém toho, co se mezitím stalo nezměrným a neprohlédnutelným, a co unáší naši epochu neznámo kam.

Je to problém toho, pro co dnes ještě nemáme ani pravé jméno: že technicky ovladatelná příroda vědy a přirozená příroda obyčejného a zároveň dějinně určeného lidského bydlení se jako dvě cizí oblasti staví navzájem proti sobě a stále rychleji se od sebe zběsile vzdalují.

Je to problém toho, že vypočitatelnost přírody je vydávána za jediný klíč k tajemství světa.

Je to problém toho, že vypočitatelná příroda jako doměle pravý svět strhává na sebe veškeré lidské přemýšlení a usilování, a proměňuje a zatvrzuje lidské představování v pouhé kalkulující myšlení.

Je to problém toho, že přirozená příroda poklesla na úroveň pouhého nicotného výtvoru fantazie a neoslovuje už ani básníky.

Je to problém toho, že básnění samo už není s to být směrodatnou podobou pravdy.

To vše lze říci také takto: Bloudíme dnes domem světa, jemuž 24
chybí domácí přítel, totiž ten, kdo je stejnou měrou nakloněn jak

und Stärke dem technisch ausgebauten Weltgebäude *und* der Welt als dem Haus für ein ursprünglicheres Wohnen zugeneigt ist. Jener Hausfreund fehlt, der es vermöchte, die Berechenbarkeit und Technik der Natur in das offene Geheimnis einer neu erfahrenen Natürlichkeit der Natur zurückzubergen.

Dieser Hausfreund verbauert allerdings das Universum. Aber dieses Verbauern hat die Art jenes Bauens, das auf ein ursprünglicheres Wohnen des Menschen hinausdenkt.

Dafür braucht es Bauende, die wissen, daß der Mensch durch die Atomenergie nicht leben, sondern höchstens umkommen, das heißt sein Wesen verlieren muß, auch dann, wenn die Atomenergie nur zu friedlichen Zwecken genutzt wird und diese Zwecke für alle Zielsetzung und Bestimmung des Menschen allein maßgebend bleiben. Dem gegenüber bedenken die eigentlichen Bauenden, daß das bloße Leben, das man lebt, noch kein Wohnen ist. Denn der Mensch „wohnet", wenn er wohnt, nach dem Wort *Hölderlins* „dichterisch... auf dieser Erde".

Johann Peter Hebel ist Dichter in der Gestalt des Hausfreundes. Wir Heutigen können freilich nicht mehr in die von Hebel vor anderthalb Jahrhunderten erfahrene Welt zurück, weder in das unversehrte Ländliche jener Zeit, noch zu ihrem beschränkten Wissen von der Natur.

Aber wir können darauf merken, daß und wie das Dichterische des menschlichen Wohnens den Dichter braucht, der in einem hohen und weiten Sinne der Freund ist: dem Haus der Welt.

Wir können vorausblicken auf das, wohin Johann Peter Hebel winkt, wenn er den Dichter als den Hausfreund denkt, der das Haus der Welt für das Wohnen der Menschen zur Sprache bringt.

„Zur Sprache bringen" – wir gebrauchen diese Wendung gewöhnlich, um auszudrücken, etwas werde zur Diskussion gestellt und verhandelt. Wenn wir jedoch die Wendung „zur Sprache bringen" bedachtsam nach dem Gewicht ihrer Worte denken, gewinnt sie einen tieferen Sinn. Dann heißt „zur Sprache bringen": vormals Ungesprochenes, nie Gesagtes allererst ins Wort heben und bislang Verborgenes durch das Sagen erscheinen lassen. Bedenken wir das Sagen nach dieser Hinsicht, dann zeigt sich: Die Sprache birgt den Schatz alles Wesenhaften in sich.

Was in Johann Peter Hebels „Schatzkästlein" verborgen ist, haben bis heute nur wenige schon ganz ermessen. Die deutsche Schriftsprache, in der Hebels Betrachtungen und Erzählungen sprechen, ist die einfachste, hellste, zugleich bezauberndste und besinnlichste, die je geschrieben

technicky zbudované budově světa, tak *zároveň* i světu jako domu onoho původnějšího bydlení. Chybí nám domácí přítel, který by byl s to navrátit vypočitatelnost a techniku přírody zpět do skrýše otevřeného tajemství nově zakoušené přirozené přírody.

Takový domácí přítel ovšem universum povenkovšťuje. Avšak toto povenkovšťování se děje na způsob budování, které má na mysli ono původnější lidské bydlení.

K tomu je však třeba těch, kdo budují u vědomí toho, že s atomovou energií nemohou lidé žít, ale nanejvýš skomírat, to znamená pozbývat své bytnosti, a to i tehdy, je-li atomová energii využívána výlučně k mírovým účelům, když tyto účely zůstávají tím, co jediné rozhoduje o cílech a určení člověka. Naproti tomu ti, kdo skutečně budují, mají stále na zřeteli, že pouhé žití života není ještě bydlení. Neboť podle slov Hölderlinových „bydlí" člověk jen tehdy, když bydlí „básnicky... na této zemi".

Johan Peter Hebel je básníkem typu domácího přítele. My, lidé dneška, ovšem už nemůžeme zpět do Hebelova světa před půldruhým stoletím; nenalezneme již nedotknutý venkov té doby, ani se nemůžeme vrátit k jejímu omezenému vědění o přírodě.

Můžeme si však povšimnout, že a jak básnickost lidského bydlení potřebuje básníka, který je v jistém vyšším a širokém smyslu přítelem, totiž přítelem domu světa.

Můžeme se rozhlédnout, a podívat se na to, co nám naznačuje Johann Peter Hebel, když myslí básníka jako domácího přítele, který nechává přijít ke slovu dům světa, aby v něm lidé mohli bydlet.

„Nechat přijít ke slovu" – tento obrat obvykle používáme, abychom vyjádřili, že se má něco prodiskutovat a projednat. Když však obrat „nechat přijít ke slovu" uvážlivě promyslíme ve vší jeho závažnosti, pak získá hlubší smysl. „Nechat přijít ke slovu" pak znamená: vyslovit dosud nevyslovené, umožnit, aby se ve slově zjevilo něco, co bylo dosud skryté. Uvážíme-li slovo z tohoto hlediska, pak se ukáže: v řeči je ukryt poklad všeho bytostného.

Co je ukryto v „Pokladničce" Johanna Petera Hebela, uvážili dosud v úplnosti jen nemnozí. Spisovná řeč, jíž promlouvají Hebelovy úvahy a vyprávění, je ta nejjednodušší, nejprůzračnější a zároveň i nejkouzelnější a nejuvážlivější němčina, která byla kdy na-

wurde. Die Sprache des Hebelschen Schatzkästleins bleibt die hohe Schule für jeden, der sich anschickt, maßgebend in dieser Sprache zu reden und zu schreiben.

26 Worin liegt das Geheimnis der Sprache Hebels? Nicht in einem gekünstelten Stilwillen, auch nicht in der Absicht, möglichst volkstümlich zu schreiben. Das Geheimnis der Sprache des Schatzkästleins ruht darin, daß Hebel es vermochte, die Sprache der allemannischen Mundart der Hoch- und Schriftsprache einzuverleiben. Auf diese Weise läßt der Dichter die Schriftsprache als reines Echo des Reichtums der Mundart erklingen.

Hören wir noch die Sprache des Schatzkästleins? Geht uns denn überhaupt unsere Sprache noch so an, daß wir auf sie hören? Oder schwindet uns die eigene Sprache weg? In der Tat. Das einst Gesprochene unserer Sprache, ihr unerschöpfliches Altertum, versinkt mehr und mehr in einer Vergessenheit. Was geschieht hier?

Wann immer und wie immer der Mensch spricht, er spricht nur, indem er zuvor schon auf die Sprache hört. Dabei ist auch das Überhören der Sprache noch eine Art des Hörens. Der Mensch spricht aus jener Sprache heraus, der sein Wesen zugesprochen ist. Wir nennen diese Sprache: die Muttersprache.

Im Blick auf die geschichtlich gewachsene Sprache – daß sie Muttersprache ist – dürfen wir sagen: *Eigentlich spricht die Sprache, nicht der Mensch. Der Mensch spricht erst, insofern er jeweils der Sprache ent-spricht.*

Im gegenwärtigen Zeitalter bringt sich aber zufolge der Hast und Gewöhnlichkeit des alltäglichen Redens und Schreibens ein anderes Verhältnis zur Sprache immer entschiedener in die Vorherrschaft. Wir
27 meinen nämlich, auch die Sprache sei nur, wie alles Tägliche sonst, womit wir umgehen, ein Instrument, und zwar das Instrument der Verständigung und der Information.

Diese Vorstellung von der Sprache ist uns so geläufig, daß wir ihre unheimliche Macht kaum bemerken. Inzwischen kommt jedoch dieses Unheimliche deutlicher ans Licht. Die Vorstellung von der Sprache als einem Instrument der Information drängt heute ins Äußerste. Man hat zwar eine Kenntnis von diesem Vorgang, bedenkt aber nicht seinen Sinn. Man weiß, daß jetzt im Zusammenhang mit der Konstruktion des Elektronenhirns nicht nur Rechenmaschinen, sondern auch Denk- und Übersetzungsmaschinen gebaut werden. Alles Rechnen im engeren und weiteren Sinne, alles Denken und Übersetzen bewegt sich jedoch im Element der Sprache. Durch die genannten Maschinen hat sich die *Sprachmaschine* verwirklicht.

Die Sprachmaschine im Sinne der technischen Anlage von Rechen- und Übersetzungsmaschinen ist etwas anderes als die Sprechmaschine. Diese kennen wir in der Form einer Apparatur, die unser Sprechen aufnimmt und wiedergibt, die somit in das Sprechen der Sprache noch nicht eingreift.

Dagegen regelt und bemißt die Sprachmaschine von ihren maschinellen Energien und Funktionen her bereits die Art unseres möglichen

psána. Řeč Hebelovy Pokladničky zůstává vysokou školou pro každého, kdo hodlá touto řečí směrodatně hovořit a psát.

V čem spočívá tajemství Hebelovy řeči? Nikoli v úsilí o nějaký 26
vyumělkovaný styl, ani ve snaze psát pokud možno lidově. Tajemství řeči Pokladničky spočívá v tom, že Hebel byl s to přivtělit řeč alemanského dialektu k řeči spisovné. Tímto způsobem nechává básník zaznít spisovnou řeč jako čistou ozvěnu bohatství nářečí.

Slyšíme ještě řeč Pokladničky? Mluví k nám vůbec naše řeč a záleží nám na ní tak, abychom ji poslouchali? Nebo se nám naše vlastní řeč ztrácí? Vskutku. Co naše řeč kdy vyřkla, její nevyčerpatelná starobylost, upadá stále víc a víc v zapomnění. Co se to děje?

Kdykoli a jakkoli člověk mluví, vždy je to možné jen tak, že již před tím řeč poslouchá. Člověk mluví na základě té řeči, jíž je přiřčeno jeho bytování. Tuto řeč nazýváme jeho mateřštinou.

Pohlédneme-li na dějinně vyrůstající řeč – tedy na řeč jako mateřštinu –, můžeme říci: *Ve vlastním smyslu mluví řeč, nikoli člověk. Člověk mluví vždy až teprve tehdy, když odpovídá řeči.*

V současné epoše získává však následkem chvatu a všednosti každodenního mluvení a psaní stále rozhodnější převahu jiný vztah
k řeči. Domníváme se totiž, že i řeč, tak jako všechno ostatní, s čím 27
každodenně přicházíme do styku, je pouhým nástrojem, a to nástrojem dorozumívání a přenosu informací.

Tato představa řeči je nám dnes tak běžná, že si sotva všimneme její cizí, nepřátelské moci. Zatím však tato děsivá cizota vychází stále zřetelněji najevo. Představa řeči jako nástroje pro přenos informací dospívá dnes do krajnosti. O tomto procesu se ví, neuvažuje se však o jeho smyslu. Víme, že v rámci konstruování elektronického mozku se staví nejen počítače, ale i stroje myslící a překládací. Veškeré počítání v užším či širším smyslu, veškeré myšlení a překládání se však přece pohybuje v živlu řeči. Zmíněnými stroji byl realizován *stroj na řeč*.

Stroj na řeč ve smyslu technického zařízení jako jsou počítače a překládací stroje, je něco jiného než stroj mluvící. Ten známe v podobě přístrojů, které naši řeč zachycují a opět reprodukují, a které tudíž ještě do řeči samé nezasahují.

Stroj na řeč naproti tomu reguluje a odměřuje na základě svých strojových energií a funkcí již sám možný způsob našeho používání

Gebrauches der Sprache. Die Sprachmaschine ist – und wird vor allem
28 erst noch – eine Weise, wie die moderne Technik über die Art und die Welt der Sprache als solcher verfügt.

Inzwischen erhält sich vordergründig immer noch der Anschein, als meistere der Mensch die Sprachmaschine. Aber die Wahrheit dürfte sein, daß die Sprachmaschine die Sprache in Betrieb nimmt und so das Wesen des Menschen meistert.

Das Verhältnis des Menschen zur Sprache ist in einer Wandlung begriffen, deren Tragweite wir noch nicht ermessen. Der Verlauf dieser Wandlung läßt sich auch nicht unmittelbar aufhalten. Er geht überdies in der größten Stille vor sich.

Zwar müssen wir zugeben, daß die Sprache im Alltag wie ein Mittel der Verständigung erscheint und als dieses Mittel für die gewöhnlichen Verhältnisse des Lebens benutzt wird. Allein es gibt noch andere Verhältnisse als die gewöhnlichen. *Goethe* nennt diese anderen Verhältnisse die „tiefern" und sagt von der Sprache:

„Im gemeinen Leben kommen wir mit der Sprache notdürftig fort, weil wir nur oberflächliche Verhältnisse bezeichnen. Sobald von tiefern Verhältnissen die Rede ist, tritt sogleich eine andere Sprache ein, die poetische." (*Werke.* 2. Abt. Bd. 11. Weimar 1893, S. 167.)

Diese tieferen Verhältnisse des menschlichen Daseins nennt Johann Peter Hebel, wenn er einmal schreibt:

„Wir sind Pflanzen, die – wir mögen's uns gerne gestehen oder nicht
29 – mit den Wurzeln aus der Erde steigen müssen, um im Äther blühen und Früchte tragen zu können." (III, S. 314.)

Die Erde – dieses Wort nennt in Hebels Satz alles das, was uns als Sichtbares, Hörbares, Fühlbares trägt und umgibt, befeuert und beruhigt: das Sinnliche.

Der Äther (der Himmel) – dieses Wort nennt in Hebels Satz alles das, was wir vernehmen, aber nicht mit den Sinnesorganen: das Nicht-Sinnliche, den Sinn, den Geist.

Weg und Steg aber zwischen der Tiefe des vollkommen Sinnlichen und der Höhe des kühnsten Geistes ist die Sprache.

Inwiefern? Das Wort der Sprache tönt und läutet im Wortlaut, lichtet sich und leuchtet im Schriftbild. Laut und Schrift sind zwar Sinnliches, aber Sinnliches, darin je und je ein Sinn verlautet und erscheint. Das Wort durchmißt als der sinnliche Sinn die Weite des Spielraums zwischen Erde und Himmel. Die Sprache hält den Bereich offen, in dem der Mensch auf der Erde unter dem Himmel das Haus der Welt bewohnt.

Johann Peter Hebel, der Dichter, wandert hellen Sinnes auf den Wegen und Stegen, als welche wir die Sprache erfahren können. Wir

řeči. Stroj na řeč je – a především ještě bude – jedním ze způsobů, 28
jak moderní technika rozhoduje o podobě řeči a jak si podmaňuje svět řeči jako takový.

V popředí se zatím stále ještě udržuje zdání, jako by člověk ovládal stroj na řeč. Spíše je však pravda, že stroj na řeč si bere řeč do práce a ovládá tak bytování člověka.

Vztah člověka k řeči prochází proměnou, jejíž dosah ještě nemůžeme posoudit. Průběh této proměny také nelze bezprostředně zadržet. A navíc se tak děje ve vší tichosti.

Musíme sice připustit, že řeč všedního dne se jeví jako prostředek dorozumívání, a jako taková se také v obyčejných životních vztazích používá. Avšak existují i jiné vztahy než obyčejné. *Goethe* označuje tyto jiné vztahy jako „hlubší" a říká o řeči toto:

„V obyčejném životě zacházíme s řečí nuzně, protože vyjadřujeme jen vztahy povrchní. Jakmile však jde o vztahy hlubší, nastupuje jiná řeč, řeč poetická" (Werke, 2. Abt., Bd. II. Wiemar 1893, str. 167).

Tyto hlubší vztahy pojmenovává Johann Peter Hebel, když jednou píše:

„Jsme rostliny, které – ať se nám to líbí nebo nelíbí – se musí zvedat
z kořenů zapuštěných v zemi, aby mohly v éteru kvésti a nést plo- 29
dy." (III, str. 314)

Země – toto slovo pojmenovává v Hebelově větě to, co nás jakožto viditelné, slyšitelné a hmatatelné nese a obklopuje, vzněcuje a uklidňuje: smyslovost.

Éter (nebesa) – toto slovo pojmenovává v Hebelově větě všechno to, s čím se setkáváme, ale nikoli pomocí smyslových orgánů: skutečnost nesmyslovou, smysl, ducha.

Avšak stezka, jež spojuje hlubinu naprosté smyslovosti s výšinami nejpronikavějšího ducha, je řeč.

Jak dalece? Slovo řeči zní a zvoní ve zvuku našeho hlasu, skví se a září v písmu. Hlas a písmo jsou sice něčím smyslovým a tělesným, nicméně něčím, v čem vždy znovu zaznívá a zjevuje se smysl. Slovo jako tělesně smyslový smysl proměřuje šíři volného prostranství mezi zemí a nebem. Řeč otevírá a v otevřenosti udržuje oblast, v níž člověk na zemi a pod nebesy obývá dům světa.

Básník Johann Peter Hebel se s jasnou myslí ubírá po stezkách, jež nám mohou pomoci zakusit, co je řeč. A mohou nám to pomoci

können es, wenn wir die Freundschaft suchen mit dem Freund, der als Dichter selbst Freund ist dem Haus der Welt – mit Johann Peter Hebel: dem Hausfreund.

tehdy, budeme-li se snažit navázat přátelství s tím, kdo je sám jako básník přítelem domu světa – s domácím přítelem Johannem Peterem Hebelem.

33 Die Grundsätze des Denkens leiten und regeln die Tätigkeit des Denkens. Man nennt sie deshalb auch die Denkgesetze. Zu ihnen rechnet man den Satz der Identität, den Satz des Widerspruches, den Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Nach der geläufigen Meinung gelten die Denkgesetze für jedes Denken, gleichviel, was jeweils gedacht wird, und abgesehen davon, wie das Denken dabei verfährt. Die Denkgesetze bedürfen keiner Rücksicht, weder auf den Inhalt der jeweils bedachten Gegenstände, noch auf die Form, d. h. die Art des Denkverfahrens. Inhaltlich leer, sind die Denkgesetze bloße Formen. In diesen Denkformen bewegt sich das Bilden von Begriffen, das Fällen von Urteilen, das Ziehen von Schlüssen. Die Leerformen des Denkens lassen sich daher formelhaft darstellen. Der Satz der Identität hat die Formel: A = A. Der Satz des Widerspruches lautet: A nicht gleich A. Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten fordert: X ist entweder A oder nicht A.

Die Formeln der Denkgesetze spielen auf eine seltsame Weise ineinander. Man hat daher auch versucht, sie auseinander abzuleiten. Dies geschah auf mehrfache Weise. Der Satz des Widerspruches, A nicht gleich A, wird als die negative Form des positiven Satzes der Identität, A = A, vorgestellt. Aber auch umgekehrt: Der Satz der Identität gilt, insofern er auf einer verdeckten Entgegensetzung beruht, als die noch unentfaltete Form des Satzes vom Widerspruch. Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten ergibt sich entweder als die unmittelbare Folge der beiden ersten oder er wird als deren Zwischenglied aufgefaßt. Was
34 immer und wie auch immer man über die Denkgesetze verhandelt, man hält sie für unmittelbar einsichtig, meint sogar häufig, dies müßte so sein. Denn die Grundsätze lassen sich, recht besehen, nicht beweisen. Ist doch jeder Beweis schon eine Tätigkeit des Denkens. Der Beweis steht also bereits unter den Denkgesetzen. Wie kann er sich da über sie stellen wollen, um erst ihre Wahrheit zu rechtfertigen? Aber auch dann, wenn wir die besondere Frage der Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit der Denkgesetze für eine ungemäße Frage halten, bleibt die Gefahr bestehen, daß wir uns bei der Betrachtung der Denkgesetze in einen Widerspruch verwickeln. Wir geraten den Denkgesetzen gegenüber in eine seltsame Lage. Sooft wir nämlich versuchen, die Grundsätze des Denkens vor uns zu bringen, werden sie unausweichlich Thema unseres Denkens – und seiner Gesetze. Hinter uns, im Rücken gleichsam, stehen jederzeit schon die Gesetze des Denkens und lenken jeden Schritt des Nachdenkens über sie. Dieser Hinweis leuchtet auf den ersten Blick ein. Er scheint mit einem Schlag jeden Versuch, der die Gesetze des Denkens sachgerecht bedenken möchte, zu unterbinden.

Principy myšlení vedou a usměrňují myšlenkovou činnost. Proto se 33
jim říká také zákony myšlení. Počítá se k nim věta o totožnosti, věta o sporu a věta o vyloučení třetího. Podle běžného mínění platí tyto zákony pro každé myšlení, ať myslí cokoli a bez ohledu na to, jak při tom postupuje. Zákony myšlení se nemusí ohlížet ani na obsah myšlených předmětů, ani na formu, tj. na způsob myšlenkového postupu. Protože co do svého obsahu jsou tyto zákony prázdné, jsou pouhými formami. V těchto formách se odehrává tvorba pojmů, souzení a vyvozování závěrů. Prázdné formy myšlení lze proto vyjádřit formálně. Věta o identitě má formuli: A = A. Věta o sporu zní: A se nerovná A. Věta o vyloučení třetího žádá: X je buď A nebo non-A.

Ve formulích zákonů myšlení je zvláštní souhra. Z toho důvodu byly také činěny pokusy jeden z druhého odvodit. Dělo se tak různými způsoby. Věta o sporu, A se nerovná A, je považována za negativní formu pozitivní věty o identitě, A = A. Ale také naopak: Věta o identitě, spočívajíc na skrytém protikladu, platí za ještě nerozvinutou formu věty o sporu. Věta o vyloučení třetího vyplývá buď bezprostředně z obou prvních, nebo se pojímá jako jejich mezičlen. Ať už se ze zákonů myšlení probírá cokoli a jakkoli, jsou 34
považovány za bezprostředně evidentní, dokonce se často má za to, že tomu tak být musí. Neboť tyto principy se – správně nahlíženo – nedají dokazovat. Každý důkaz je přece již činností myšlení, a je tedy podřízen jeho zákonům. Jak se tedy může chtít stavět nad ně a jejich pravdu teprve opravňovat? Ale i v případě, že speciální otázku dokazatelnosti či nedokazatelnosti zákonů myšlení považujeme za neadekvátní, trvá nebezpečí, že se při uvažování o zákonech myšlení zapleteme do rozporů. Dostáváme se vůči zákonům myšlení do zvláštní situace. Kdykoli se totiž pokoušíme mít je před sebou, jsou nevyhnutelně tématem našeho myšlení – a jeho zákonů. Zákony myšlení jsou tak vždy již za námi, stojí nám jakoby v zádech a řídí každý krok našeho přemýšlení o nich. Tato okolnost je zřejmá na první pohled. Zdá se, jako by tím byl jednou ranou znemožněn jakýkoli pokus, který by chtěl o zákonech myšlení přiměřeně uvažovat.

Aber dieser Schein löst sich auf, sobald wir beachten, was in der Geschichte des abendländischen Denkens vorgefallen ist. Der Vorfall liegt, historisch gerechnet, kaum anderthalb Jahrhunderte zurück. Der Vorfall bekundet sich darin, daß durch die Anstrengung der Denker Fichte, Schelling und Hegel, vorbereitet durch Kant, das Denken in eine andere, nach gewissen Hinsichten höchste Dimension seiner Möglichkeiten gebracht wird. Das Denken wird wissentlich dialektisch. Im Bezirk dieser Dialektik bewegt sich auch, und zwar noch erregter von ihren unausgeloteten Tiefen angerührt, die dichterische Besinnung von Hölderlin und Novalis. Die theoretisch-spekulative, vollständig ausgeführte Entfaltung der Dialektik in die Geschlossenheit ihres Umkreises vollzieht sich im Werk Hegels, das betitelt ist: „Wissenschaft der Logik."

Der Vorfall, durch den das Denken in die Dimension der Dialektik eingeht, ist ein geschichtlicher. Demnach scheint er hinter uns zu liegen. Dieser Anschein besteht, weil wir es gewohnt sind, die Geschichte historisch vorzustellen. In den Gang der folgenden Untersuchung wird immer wieder unser Verhältnis zur Geschichte hereinspielen. Darum beachten wir im Vorblick darauf das Folgende.

Solange wir die Geschichte historisch vorstellen, erscheint sie als Geschehen, dieses jedoch im Nacheinander des Vorher und Nachher. Wir selbst finden uns in einer Gegenwart, durch die das Geschehen hindurchfließt. Von ihr aus wird das Vergangene auf das Gegenwärtige verrechnet. Für dieses wird das Künftige geplant. Die historische Vorstellung von der Geschichte als einem Nacheinander des Geschehens verwehrt es zu erfahren, inwiefern die eigentliche Geschichte in einem wesenhaften Sinne stets Gegen-wart ist. Unter Gegenwart verstehen wir hier nicht das im momentanen Jetzt gerade Vorhandene. Gegen-wart ist das, was uns entgegenwartet, wartet, ob und wie wir uns ihm aussetzen oder uns dagegen verschließen. Was uns entgegen-wartet, kommt auf uns zu, ist die recht gedachte Zu-kunft. Sie durchwaltet die Gegen-wart als eine Zumutung, die das Da-sein des Menschen angeht, ihn so oder so anmutet, damit er sie, die Zu-kunft, in ihrem Anspruch vermute. Erst in der Luft solchen Vermutens gedeiht das Fragen, jenes wesenhafte Fragen, das zur Hervorbringung jedes gediegenen Werkes auf welchem Feld auch immer gehört. Ein Werk ist nur Werk, indem es der Zumutung der Zu-kunft entspricht und dadurch das Gewesene in sein verborgenes Wesen befreit, überliefert. Die große Überlieferung kommt als Zu-kunft auf uns zu. Sie wird niemals durch das Verrechnen des Vergangenen zu dem, was sie ist: Zumutung, Anspruch. Gleich wie jedes große Werk
35 selber dasjenige Menschengeschlecht erst erwecken und herausbilden muß, das jeweils die im Werk verborgene Welt ins Freie bringt, so muß die Hervorbringung des Werkes ihrerseits in die ihm zugesprochene Überlieferung voraushören. Was man das Schöpferische und Geniale eines Werkes zu nennen pflegt, entstammt nicht einem Aufwallen von

Toto zdání se však rozplyne, všimneme-li si, co se přihodilo v dějinách zpadního myšlení. Počítáme-li historicky, dochází k tomu sotva před půl druhým stoletím. A projevuje se to tak, že úsilím myslitelů *Fichteho*, *Schellinga* a *Hegela*, kterým připravil cestu *Kant*, se myšlení dostává do jiné, v jistých ohledech nejvyšší dimenze svých možností. Myšlení se stává vědomě dialektickým. Ve sféře této dialektiky, a ještě více vzrušeno jejími neprobádanými hloubkami, pohybuje se také básnické zamyšlení Hölderlinovo a Novalisovo. Dokonale provedené teoreticko-spekulativní rozvinutí dialiktiky v uzavřený celek se uskutečňuje v Hegelově díle, jež nese název: „Věda o logice".

Vstup myšlení do dimenze dialektiky je záležitost dějinná, a leží tedy zdánlivě za námi. Jeví se to tak proto, že jsme zvyklí představovat si dějiny historicky. Náš vztah k dějinám bude však do průběhu dalšího zkoumání stále znovu zashovat. Vzhledem k tomu věnujme napřed pozornost následující úvaze.

Dokud si dějiny představujeme historicky, jeví se jako dění, a to v posloupnosti „předtím" a „potom". My sami se nacházíme v přítomnosti, skrze niž dění probíhá. Z jejího hlediska se minulé přepočítává na přítomné. Pro přítomné se plánuje budoucí. Historická představa o dějinách jako posloupnosti dění zabraňuje zakusit, jak dalece jsou dějiny ve vlastním bytostném smyslu stále přítomnost. Přítomností tu nemyslíme to, co se vyskytuje právě v okamžitém „teď ". Přítomnost je to, co stojí při nás, co čeká, zda a jak se tomu vystavíme, nebo se před tím uzavřeme. Co na nás čeká, co k nám přichází, je správně myšlené příští. Pronikajíc přítomnost, týká se lidského pobytu na světě, něco od něj očekává a tak či onak jej nalaďuje, aby mohl tento nárok příštího vytušit. Teprve v ovzduší takového tušení se daří otázkám, onomu bytostnému tázání, jež patří k vytváření zdařilého díla v kterémkoli oboru. Jen tím je dílo dílem, že odpovídá tušenému nároku příštího a uvolňuje to, co již odedávna jest, do jeho skrytého bytování, tzn. traduje, podává je. Velké podání tradice k nám přichází jako příští. Tím, čím je, totiž nárokem, něčím, co se od nás očekává, se nikdy nestává na základě přepočítávání minulosti. Právě tak jako každé velké dílo musí vždy samo teprve probudit a vychovat lidské pokolení, které odkryje 35
volné pole pro svět v díle skrytý, musí se i vytváření díla napřed zaposlouchat do podání tradice, která k němu promlouvá. To, co jsme v díle zvyklí nazývat tvůrčím, geniálním, nepochází ze vzkypění citů,

Gefühlen und Einfällen aus dem Unbewußten, es ist vielmehr der wache Gehorsam zur Geschichte, welcher Gehorsam in der reinen Freiheit des Hörenkönnens beruht.

Eigentliche Geschichte ist Gegen-wart. Gegen-wart ist Zukunft als Zumutung des Anfänglichen, d. h. des schon Währenden, Wesenden und seiner verborgenen Versammlung. Gegen-wart ist der uns an-gehende Anspruch des Gewesenen. Wenn man sagt, im Grunde bringe die Geschichte nichts Neues, dann ist die Aussage unwahr, falls sie meint, es gäbe nur das immergleiche Einerlei. Sagt der Satz: Es gibt unter der Sonne nichts Neues, jedoch dieses: Es gibt nur das Alte in der unerschöpflichen Verwandlungsgewalt des Anfänglichen, dann trifft der Satz das Wesen der Geschichte. Sie ist Ankunft des Gewesenen. Dieses, das Schon-Wesende und nur dieses kommt auf uns zu. Das Vergangene jedoch geht von uns weg. Für das historische Rechnen ist die Geschichte das Vergangene und die Gegenwart das Aktuelle. Allein das Aktuelle bleibt das ewig Zukunftlose. Wir sind überschwemmt von Historie und finden nur selten den Einblick in die Geschichte. Zeitungs-, Rundfunk-, Fernseh- und Taschenbücherwesen sind die heute maßgebenden und zugleich planetarischen Formen der historischen Verrechnung des Vergangenen, d. h. seiner Aktualisierung ins Aktuelle. Es wäre Verblendung, wollte man diese Vorgänge verwerfen, Verblendung auch, sie blindlings zu fördern, statt sie in ihrem Wesen zu bedenken. Denn diese Vorgänge gehören zu unserer Geschichte, in das, was auf uns zukommt.

Geschichtlich nennen wir nun auch den Vorfall, daß das Denken in die Dimension der Dialektik eingegangen ist.

Was heißt dies, die Dialektik sei eine Dimension? Vorerst bleibt unklar, was Dialektik ist und was die hier gebrauchte Rede von der Dimension meint. Wir kennen dergleichen wie Dimensionen aus dem Gebiet des Raumes. Dimension kann soviel bedeuten wie Ausdehnung: eine Industrieanlage von großen Dimensionen, d. h. Abmessungen. Wir sprechen aber auch von dem uns vertrauten dreidimensionalen Raum. Die Fläche ist im Unterschied zur Linie eine andere Dimension. Aber diese schiebt sich nicht bloß an jene an, sondern die Fläche ist in bezug auf die Linienmannigfaltigkeit ein anderer, diese Mannigfaltigkeit in sich aufnehmender Bezirk der Maßgabe für sie. Das Gleiche gilt für den Körper in bezug auf die Flächenmannigfaltigkeit. Körper, Fläche, Linie enthalten eine je verschiedene Maßgabe. Lassen wir die Einschränkung auf den Raum fallen, dann erweist sich die Dimension als der Bezirk einer Maßgabe. Dabei sind Maßgabe und Bezirk nicht zwei verschiedene oder gar getrennte Sachen, sondern eine und dieselbe. Die Maßgabe ergibt und öffnet jeweils einen Bezirk, worin die Maßgabe zu Hause ist und so das sein kann, was sie ist.

ani to nejsou nápady podvědomí, nýbrž spíše bdělá poslušnost dějinám, tkvící v ryzí svobodě schopnosti naslouchat.

Dějiny ve vlastním smyslu jsou přítomnost. Přítomnost je příští jako tušený nárok počátečního, tj. toho, co již trvá, co bytuje ve svém skrytém shrnutí a něco od nás očekává. Přítomnost je nárok toho, co již jest a co k nám přichází jako něco, co se nás týká. Řekne-li se, že dějiny nepřinášejí v jádře nic nového, je to výpověď nesprávná, pakliže má znamenat, že je to jen stále stejné jedno a totéž. Jestliže se však větou „nic nového pod sluncem" chce říci, že je to stále jen to staré se silou nevyčerpatelné proměnlivosti počátečního, pak tato věta postihuje bytnost dějin. Dějiny jsou příchodem toho, co již odedávna jest. Jen toto již bytující přichází k nám. Naproti tomu minulé odchází od nás pryč. Pro historické počítání jsou dějiny tím, co minulo, a přítomnost tím, co je aktuální. Jenže právě akualitě věčně chybí příští. Jsme zaplaveni historií, a jen zřídka se nám podaří nahlédnout do dějin. Noviny, rozhlas, televize a paperbacky jsou dnes rozhodujícími, a přímo planetárními formami historického přepočítávání toho, co minulo, tj. jeho aktualizace v aktualitu. Bylo by zaslepené tyto procesy zavrhovat, zaslepené by však také bylo slepě je podporovat, místo abychom se zamysleli nad jejich bytností. Neboť tyto procesy patří k našim dějinám, k tomu, co k nám přichází.

Jako dějinnou je třeba označit také událost, že myšlení vstoupilo do dimenze dialektiky.

Co to znamená, že dialektika je dimenze? Zprvu není jasné, ani co je dialektika, ani co se míní slovem dimenze. Dimenze známe z oblasti prostoru. Znamená to asi tolik, co rozloha: průmyslové zařízení mohutných dimenzí, tedy rozměrů. Mluvíme však také o nám běžném trojdimenzionálním prostoru. Plocha je na rozdíl od čáry jinou dimenzí. Obě neleží však prostě jen tak vedle sebe, nýbrž plocha je vůči rozmanitosti čar jinou oblastí míry, oblastí, která jejich rozmanitost v sobě zahrnuje. Totéž platí pro těleso ve vztahu k rozmanitosti ploch. Tělesa, plochy a čáry mají různou míru. Vzdáme-li se omezení na prostor, ukazje se dimenze jako oblast míry. Míra a oblast nejsou přitom dvě různé, nebo dokonce oddělené věci, nýbrž jedno a totéž. Míra vždy poskytuje a otvírá určitou oblast, v níž je doma, a kde tedy může být tím, čím je.

Wenn wir die Dialektik als Dimension des Denkens kennzeichnen und sie sogar als die im Geschichtsgang der Metaphysik höchste Dimension des Denkens anerkennen müssen, dann sagt dies jetzt: Dadurch, daß das Denken dialektisch wird, gelangt es in einen bisher verschlossenen Bezirk der Maßgabe für die Umgrenzung seines eigenen Wesens. Durch die Dialektik gewinnt das Denken jenen Bezirk, innerhalb dessen es sich selber vollständig denken kann. Dadurch kommt das Denken erst zu sich selbst. Innerhalb der Dimension der Dialektik wird auf eine begründete
36 Weise offenbar, daß und wie zum Denken nicht nur die Möglichkeit, sondern die Notwendigkeit gehört, sich selbst zu denken, sich in sich zu spiegeln, zu reflektieren. Weshalb und auf welche Weise das Denken Reflexion ist, kommt erst in der Dimension der Dialektik ganz zum Vorschein. Dadurch aber, daß das Denken sich selbst denkt und als Denken sich denken muß, sondert sich das Denken als Vorstellen keineswegs von seinen Gegenständen ab; vielmehr gewinnt es so erst die Vermittelung und die zureichende Einigung mit den Gegenständen. Darum ist der dialektische Prozeß des Denkens keine bloße Abfolge von Vorstellungen im menschlichen Bewußtsein, die sich psychologisch beobachten läßt. Der dialektische Prozeß ist die Grundbewegung im ganzen des Gegenständlichen aller Gegenstände, d. h. im neuzeitlich verstandenen Sein. Der Vorfall, daß unser abendländisch-europäisches Denken die ihm seit Platon vorgezeichnete Dimension der Dialektik erreicht hat, ist ein weltgeschichtlicher. Er kommt überall als Gegenwart in verschiedenen Gestalten auf den Menschen dieses Zeitalters zu.

Welche Bedeutung hat nun aber der genannte Vorfall für die Aufgabe, die uns hier angehen soll: für das Nachdenken über die Denkgesetze? In der gebotenen Kürze zusammengefaßt, lautet die Antwort: Durch den Eingang des Denkens in die Dimension der Dialektik hat sich die Möglichkeit geöffnet, die Denkgesetze in den Bezirk einer gründlicheren Maßgabe zu rücken. Im Gesichtskreis der Dialektik gewinnen die Grundsätze des Denkens eine gewandelte Gestalt. Hegel zeigt, daß die genannten Denkgesetze mehr und anderes setzen, als was das geläufige Vorstellen unmittelbar in ihren Formeln findet. Es findet nämlich nichts dabei. So gilt die Formel für den Satz der Identität A = A dem gewöhnlichen Verstand als ein nichtssagender Satz. Hegel zeigt jedoch: Dieser Satz, A = A könnte gar nicht setzen, was er setzt, wenn er die leere Selbigkeit des A mit sich selbst nicht schon durchbrochen und wenigstens A ihm selbst, dem A, entgegengesetzt hätte. Der Satz könnte nicht einmal ein Satz, d. h. stets eine Zusammensetzung sein, wenn er nicht zuvor das preisgäbe, was er zu setzen vorgibt, nämlich A als die völlig leere und darum auch nie weiter entfaltbare Selbigkeit von Etwas mit sich selbst, A als die Identität und zwar die abstrakte. So kann denn Hegel sagen: „Es liegt also in

Označujeme-li dialektiku jako dimenzi myšlení a musíme-li ji dokonce uznat za nejvyšší dimenzi myšlení v dějinném chodu metafyziky, znamená to tedy: Tím, že se myšlení stává dialektickým, dostává se do předtím uzavřené oblasti míry pro vymezení své vlastní bytnosti. Dialektikou dosahuje myšlení oné oblasti, v níž může plně myslet sebe samo. Tím teprve myšlení přichází samo k sobě. Teprve v dimenzi dialektiky je odůvodněně jasné, že a jak 36
patří k myšlení ne pouhá možnost, nýbrž nutnost myslet sebe samo, v sobě se zrcadlit, reflektovat. Proč a jak je myšlení reflexí, vychází zcela najevo teprve v dimenzi dialektiky. Avšak tím, že myslí sebe samo, – a jakožto myšlení sebe samo myslet musí –, neodlučuje se ještě myšlení jako představování nijak od svých předmětů; spíše teprve tak dosahuje zprostředkování a dostatečného sjednocení s předměty. Proto není dialektický proces myšlení pouhým sledem představ v lidském vědomí, který by se dal pozorovat z hlediska psychologie. Dialektický proces je základní pohyb v celkové předmětnosti všech předmětů, tj. v novověce chápaném bytí. Skutečnost, že naše západoevropské myšlení dosáhlo dimenze dialektiky, předznamenané mu již od Platóna, je něčím světodějným. Přichází k člověku tohoto věku všude jakožto přítomnost v různých podobách.

Jaký význam má však tato skutečnost pro úkol, který stojí před námi: pro uvažování o zákonech myšlení? Shrnuta s nezbytnou stručností zní odpověď: Vstupem myšlení do dimenze dialektiky se otevřela možnost posunout zákony myšlení do oblasti základnější míry. V horizontu dialektiky nabývají principy myšlení změněné podoby. Hegel ukazuje, že zmíněné zákony myšlení kladou více, a také něco jiného, než co v jejich formulích bezprostředně nachází běžná představa. Ta v nich totiž nenachází nic. Tak formule pro identitu A = A je pro obyčejný rozum nic neříkající větou. Jak však ukazuje Hegel, nemohla by tato věta, A = A, klást to, co klade, kdyby již předem neprolomila prázdnou totožnost A se sebou samým a nepostavila toto A do protikladu přinejmenším proti němu samému, proti A. Tato věta by nemohla být vůbec větou, tj. něčím, co je vždy složeno dohromady, kdyby se předem nevzdala toho, co předstírá, že klade, totiž onoho A jako zcela prázdné, a tudíž ani dále nerozvinutelné totožnosti něčeho se sebou samým, A jako identity, a to abstraktní. Proto pak může Hegel říci: „Ve *formě věty*, vyjadřující

der *Form des Satzes*, in der die Identität ausgedrückt ist, *mehr* als die einfache, abstrakte Identität." (*Wissenschaft der Logik*, II. Buch, Lass. Bd. II, S. 31.) Hegel hat nun aber in seiner „Logik" nicht nur die reichere und auf ihren Grund zurückgebrachte Wahrheit der Denkgesetze sichtbar gemacht, sondern er hat zugleich und auf eine unwiderlegbare Weise dargetan, daß unser geläufiges Denken gerade dort, wo es sich für das richtige ausgibt, die Denkgesetze gar nicht befolgt, sondern ihnen fortgesetzt widerspricht. Dies erweist sich jedoch nur als eine Folge des Sachverhaltes, daß alles was ist, den Widerspruch zu seinem Grund hat, was Hegel oft und auf eine vielfältige Weise ausspricht. Einmal durch den Satz: „Er (der Widerspruch) ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit; nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Tätigkeit." Bekannter, weil eingängiger und darum oft angeführt, ist der Gedanke Hegels über das Verhältnis von Leben und Tod. Dieser, der Tod, gilt gewöhnlich als die Vernichtung und Verwüstung des Lebens. Der Tod steht zum Leben im Widerspruch. Der Widerspruch reißt Leben und Tod auseinander, der Widerspruch ist die Zerrissenheit beider. Hegel sagt jedoch (in der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes"): „Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und vor der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt, und in ihm sich
37 erhält, ist das Leben des Geistes. Er (der Geist) gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit (d. h. im Widerspruch) sich selbst findet." (ed. Hoffmeister, S. 29/30). Und Hölderlins spätes Gedicht „In lieblicher Bläue blühet..." schließt mit dem Wort: „Leben ist Tod, und Tod ist auch ein Leben." Hier enthüllt sich der Widerspruch als das Einigende und Währende. Dem scheint zu widersprechen, was Novalis in einem seiner Fragmente schreibt (Wasmuth, Bd. III, S. 1125): „Den Satz des Widerspruchs zu vernichten ist vielleicht die höchste Aufgabe der höheren Logik." Aber der denkende Dichter will sagen: Der Satz der gewöhnlichen Logik, nämlich das Gesetz vom zu vermeidenden Widerspruch, muß vernichtet und so der Widerspruch als Grundzug alles Wirklichen gerade zur Geltung gebracht werden. Novalis sagt hier genau dasselbe, was Hegel denkt: den Satz des Widerspruchs vernichten, um den Widerspruch als Gesetz der Wirklichkeit des Wirklichen zu retten.

Durch den Hinweis auf Hegels dialektische Auslegung der Denkgesetze, wonach sie mehr sagen als ihre Formeln, deren Aussage vom dialektischen Denken niemals befolgt wird, kommen erregende Sachverhalte zum Vorschein, deren zureichende Kenntnis, deren entscheidende Erfahrung noch nicht an das Ohr des geläufigen Denkens gelangen. Hierüber dürfen wir uns freilich nicht wundern. Wenn schon Hegel selber denjenigen Teil seiner „Logik", der von den Denkgesetzen handelt, den „schwersten" nennt (Enzycl. Par. 114), wie sollen wir dann erst ohne jede Vorbereitung zu jener Dimension hinfinden, in der durch

identitu, leží tedy *více* než jednoduchá, abstraktní identita." (Wissenschaft der Logik, II. kniha, vyd. Lasson, sv. II, str. 31.) Hegel však ve své Logice nejen ukázal bohatší, k svému základu navrácenou pravdu zákonů myšlení, nýbrž zároveň nevývratně prokázal, že naše běžné myšlení právě tam, kde se vydává za správné, se vůbec zákony myšlení neřídí, nýbrž ustavičně jim odporuje. To se však ukazuje pouze jako důsledek toho, že všechno, co jest, má ve svém základě rozpor, což Hegel mnohokrát a rozmanitým způsobem vyslovuje. Jednou ve větě: Je (tj. rozpor) kořenem všeho pohybu a životnosti; jen potud, pokud má v sobě něco rozpor, pohybuje se, má pud a vyvíjí činnost. Známější, protože přístupnější a z toho důvodu často citovaná je Hegelova myšlenka o poměru života a smrti. Smrt obyčejně platí za zničení a zkázu života. Je v rozporu se životem. Rozpor odtrhuje život a smrt od sebe, je rozervaností obou. Hegel však praví (v předmluvě k Fenomenologii ducha, č. př. str. 69): Leč nikoli život, který se leká smrti a zachovává se čistým od vší zkázy, nýbrž život, který umí vydržeti smrt a v ní se udržeti, jest
život ducha. Nabývá (tj. duch) své pravdy jen pod podmínkou, že 37
v absolutní rozervanosti (tj. v rozporu) najde sama sebe. A Hölderlinova pozdní báseň „V líbezné modři kvete..." končí slovy: „Život je smrt, a smrt je také život." Zde se rozpor odhaluje jako to, co sjednocuje a trvá. Tomu se zdá odporovat Novalis ve svém fragmentu, kde píše (Wasmuth, sv. III, str. 1125): „Zrušit větu sporu je snad nejvyšším úkolem vyšší logiky." Avšak myslící básník chce říci: zrušena musí být věta běžné logiky, totiž zákon vyloučeného sporu, aby tak teprve bylo možno přivést k platnosti rozpor jako základní rys veškeré skutečnosti. Novalis tu říká přesně totéž, co myslí Hegel: vyvrátit větu sporu, aby byl zachráněn rozpor jako zákon skutečnosti všeho skutečného.

Poukazem na Hegelův dialektický výklad zákonů myšlení, podle něhož tyto zákony říkají více než jejich formule, kterými se dialektické myšlení nikdy neřídí, vycházejí najevo vzrušující skutečnosti, jejichž dostatečná znalost a rozhodující zkušenost o nich dosud nedolehly k sluchu běžného myšlení. Tomu se ovšem nelze divit. Jestliže již sám Hegel označuje tu část své Logiky, která pojednává o zákonech myšlení, za nejobtížnější (Encyklopedie § 114), jak bychom teprve my bez jakékoli přípravy mohli proniknout do oné

die Dialektik die Denkgesetze und deren Begründung fragwürdig werden?

Zwar vermerkt man, sobald heute von Dialektik die Rede ist, daß es einen dialektischen Materialismus gibt. Man hält ihn für eine Weltanschauung, gibt ihn als Ideologie aus. Doch wir gehen mit dieser Feststellung dem Nachdenken aus dem Weg, statt zu erkennen: Die Dialektik ist heute eine, vielleicht sogar die Weltwirklichkeit. Hegels Dialektik ist einer der Gedanken, die – von weither angestimmt – „die Welt lenken", gleichmächtig dort, wo der dialektische Materialismus geglaubt, wie dort, wo er – nur in einem leicht abgewandelten Stil desselben Denkens – widerlegt wird. Hinter dieser, wie man sagt, weltanschaulichen Auseinandersetzung tobt der Kampf um die Erdherrschaft. Hinter diesem Kampf jedoch waltet ein Streit, in den das abendländische Denken selber mit sich selbst verstrickt ist. Sein letzter Triumph, in den es sich auszubreiten beginnt, besteht darin, daß dieses Denken die Natur zur Preisgabe der Atomenergie gezwungen hat.

Ist es da noch abwegig oder gar weltfremd, wann wir an das Denken – denken und eine Besinnung auf seine Grundsätze versuchen? Vielleicht kommen wir damit dem Denken auf seinen Grund. Vielleicht kommen wir ihm auch nur auf die Spur, damit wir rechtzeitig noch die Gewalt des Denkens spüren, die jedes mögliche Quantum von Atomenergie unendlich, d. h. dem Wesen nach übertrifft. Die Natur könnte nämlich nie als der Energiebestand erscheinen, als welcher sie jetzt vorgestellt wird, wenn die Atomenergie nicht mit durch das Denken herausgefordert, d. h. durch das Denken ge-stellt würde. Die Atomenergie ist der Gegenstand einer Errechnung und Steuerung, die durch eine wissenschaftliche Technik, die sich Kernphysik nennt, geleistet wird. Daß jedoch die Physik dahin gelangt, die Natur auf diese Weise zu stellen, ist – falls nicht noch anderes – ein meta-physischer Vorfall.

Wenn es nun aber dahin käme, daß die denkenden Wesen durch die Atomenergie ausgelöscht würden, wo bliebe dann das Denken? Was ist denn mächtiger, die Naturenergie in ihrer technisch-maschinenhaften
38 Gestalt oder das Denken? Oder hat keines der beiden, die in diesem Fall zusammengehören, einen Vorrang? Ist dann überhaupt noch etwas, wenn alles sterbliche Wesen des Menschen auf der Erde ausgelöscht „ist"?

Waltender als die Macht der Naturenergie und des Naturdenkens ist schon und bleibt zum voraus der Gedanke, dem ein Denkem folgte, indem es die Natur auf die Atomenergie hin verfolgte. Solche Gedanken werden nicht erst durch unser sterbliches Denken gemacht, dieses wird vielmehr stets nur von jenem Gedanken in den Anspruch genommen,

dimenze, v níž dialektika ukazuje spornost zákonů myšlení i jejich zdůvodnění?

Když se dnes mluví o dialektice, tak se ovšem hned poznamenává, že je tu také dialektický materialismus. Pokládá se za světový názor, vydává se za ideologii. Takovýmito zjištěními se však spíše vyhýbáme úvahám, místo abychom vzali na vědomí, že dialektika je dnes jednou ze světových skutečností, ba snad dokonce světovou skutečností povýtce. Hegelova dialektika je jednou z myšlenek, které – naladěny z daleka – vedou svět stejně mocně tam, kde se v dialektický materialismus věří, jako tam, kde – jen v lehce obměněném stylu téhož myšlení – je vyvracen. V pozadí tohoto, jak se říká, světonázorového střetnutí zuří boj o světovládu. Za tímto bojem však vládne spor, do něhož je západní myšlení zapleteno samo se sebou. Jeho poslední triumf, v němž se začíná rozpínat, tkví v tom, že toto myšlení donutilo přírodu vydat atomovou energii.

Je pak ještě scestné, nebo dokonce odtržené od světa, myslíme-li na myšlení a pokoušíme-li se zamyslet se nad jeho principy? Snad se tak dostaneme k jeho základu. Snad se mu dostaneme alespoň na stopu, abychom ještě včas pocítili moc myšlení, moc, která nekonečně, tj. svou bytností převyšuje jakékoli množství atomové energie. Příroda by se totiž nikdy nemohla jevit jako zásobárna energie, jak si ji dnes představujeme, kdyby si myšlení zároveň nevynutilo atomovou energii, tzn. kdyby ji myšlení nedalo k službám. Atomová energie je předmětem výpočtu a řízení, které jsou výkonem vědecké techniky, zvané jaderná fyzika. Že však fyzika dospěla až tak daleko, že dává přírodu tímto způsobem k dispozici, to je – ne-li ještě něčím jiným – událostí meta-fyzickou.

Kdyby však teď došlo k tomu, že by myslící bytosti byly atomovou energií vyhlazeny, kde by zůstalo myšlení? Co je tedy mocnější, přírodní energie ve své strojově-technické podobě, nebo myšlení? Anebo nemá přednost nic z obojího, co v tomto případě patří dohro- 38
mady? Bude pak ještě vůbec něco, až všechno smrtelné lidské pokolení na Zemi „bude" vyhlazeno?

Mocnější než síla přírodní energie a přírodního myšlení již je a od počátku zůstává ona myšlenka, za kterou myšlení šlo, když sledovalo přírodu až k atomové energii. Takové myšlenky nejsou až dílem našeho smrtelného myšlení, nýbrž spíše samy stále vznášejí na naše

daß es ihm entspreche oder entsage. Nicht wir, die Menschen, kommen auf die Gedanken, die Gedanken kommen zu uns Sterblichen, deren Wesen auf das Denken als seinen Grund gesetzt ist. Wer aber denkt diese Gedanken, die uns besuchen? – so werden wir alsbald fragen in der Annahme, diese Frage sei deshalb schon sachgerecht gefragt, weil sie sich uns unmittelbar aufdrängt. Uns – wer sind wir – wenn wir uns so unmittelbar meinen? Wie wollen wir uns auf solche Gedanken einlassen, ohne in den Grundsätzen des Denkens erfahren zu sein?

„Grundsätze des Denkens" – wir beginnen mit einer Erläuterung des Titels der Abhandlung. Durch die Erläuterung kann sich der Weg für die folgenden Gedankengänge öffnen. Die Erläuterung sucht das Lautere. Lauter nennen wir die Luft und das Wasser, sofern sie nicht getrübt sind und deshalb durchsichtig. Aber es gibt auch lauteres Gold, was durchaus undurchsichtig bleibt. Das Lautere ist das Ungetrübte in dem Sinne, daß jede Beimischung von Nichtdazugehörigem wegfällt. Wir läutern den Titel „Grundsätze des Denkens", um das Nichthergehörige fernzuhalten. Es geschieht dadurch, daß wir in diejenigen Bestimmungen gelangen, die der Titel als Titel dieser Erwägung nennen möchte. Die Erläuterung des Titels bringt uns so auf den Weg eines Denkens, das dem Denken nach-denkt. „Grundsätze des Denkens" bedeutet zum ersten: Gesetze für das Denken. Dieses steht mit all seinen Urteilen, Begriffen und Schlüssen unter den Gesetzen, wird von diesen geregelt. Das Denken ist das von den Grundsätzen betroffene Objekt. Der Genitiv in der Wendung des Titels „Grundsätze des Denkens" besagt: Grundsätze für das Denken. Er ist ein genitivus obiectivus.

Indessen zeigt sich sogleich ein zweites. Sätze von der Art wie A = A, A nicht A, sind Grundformen des Denkens, Sätze, durch die es sich selber in seine Form bringt. Die Grundsätze erweisen sich so als das Objekt, das durch das Denken gesetzt ist. Dieses selber bekundet sich als das Subjekt der Setzung der Grundsätze. Kant hat nach dem Vorgang Descartes in der „Kritik der reinen Vernunft" sichtbar gemacht, daß und wie alles Denken wesenhaft ein „*ich* denke..." ist. Alles in jedem Denken Vorgestellte ist als solches auf ein „Ich denke" zurückbezogen, genauer gesprochen, alles Vorgestellte ist zum voraus mit diesem Bezug auf das Ich-denke überzogen. Waltete in unserem Denken nicht durchgängig dieser selbe Rückbezug auf das selbe Ich, das denkt, dann vermöchten wir nie etwas zu denken. Für alles Denken muß das Ich im „Ich denke" mit sich einig und dasselbe sein.

myšlení nárok, aby jim odpovídalo, nebo aby jim odpíralo. Nikoli my, lidé, přicházíme na myšlenky, to myšlenky přicházejí k nám, smrtelníkům, jejichž bytování je postaveno na myšlení jako na svém základu. Kdo však myslí tyto myšlenky, které nás navštěvují? – tak se budeme ihned tázat v domnění, že tato otázka je již proto oprávněná, že se nám bezprostředně vnucuje. Nám – kdo jsme to my – když o sobě tak bezprostředně mluvíme? Jak se chceme pustit do takových myšlenek, aniž jsme zkušení v principech myšlení?

„Principy myšlení" – začínáme s objasňováním titulu tohoto pojednání. Objasněním se může otevřít cesta pro další myšlenkové pochody. Objasňování hledá to, co je jasné. Říkáme, že vzduch je jasný, voda jasná, pokud nejsou zakaleny, a jsou tedy průhledné. Ale jasnými, čistými nazýváme i věci, které jsou zcela neprůhledné, např. čisté, ryzí zlato. Co je nezkalené, je jasné a čisté v tom smyslu, že odpadá každá příměs nepatřičného. Objasňujeme název „Principy myšlení", abychom nepřipustili to, co k němu nepatří. To se stane tak, že získáme taková určení, která by bylo možno označit titulem této úvahy. Objasňování názvu nás tak přivádí na cestu myšlení, které myslí ve stopách myšlení. „Prinicipy myšlení" – to znamená zaprvé: zákony pro myšlení. Myšlení je se všemi svými soudy, pojmy a závěry podřízeno zákonům, je jimi řízeno. Myšlení je objektem, jehož se zásady týkají. Genitiv ve slovním spojení tvořícím název „Principy myšlení" znamená: principy pro myšlení. Je to genitivus obiectivus.

Nicméně ihned se ukazuje druhá věc. Věty jako A = A, A nerovná se A, jsou základní formy myšlení, věty, kterými myšlení samo sebe formuje. Principy se tak ukazují jako objekt, který je myšlením kladen. Myšlení samo se ukazuje jako subjekt kladení těchto principů. Kant podle Descartova příkladu ozřejmil v Kritice čistého rozumu, že a jak je každé myšlení v podstatě „já myslím..." Všechno, co si v každém myšlení představujeme, je jako takové vztaženo k nějakému já myslím, přesněji řečeno, vše, co si představujeme, je již předem poznamenáno tímto vztahem k „já myslím". Kdyby v našem myšlení veskrze nevládla tatáž zpětná vazba na totéž já, které myslí, pak bychom nemohli nikdy nic myslet. Pro veškeré myšlení musí být ono „já" v „já myslím" samo se sebou jednotné a totožné.

Fichte hat diesen Sachverhalt in die Form gebracht: „Ich = Ich". Im Unterschied zur Formel für den Satz der Identität A = A, der formal für jedes beliebig Vorstellbare gilt, ist der Satz „Ich = Ich" inhaltlich bestimmt, ähnlich dem Satz, den wir z. B. von jedem einzelnen Baum sagen können: „Baum = Baum". Fichte zeigt nun aber in seiner „Wissenschaftslehre" von 1794, daß der Satz „der Baum ist Baum" keineswegs dem Satz „Ich bin Ich" gleichgeordnet werden darf. Natürlich nicht, werden wir sagen, denn ein Baum und mein „Ich" sind etwas inhaltlich Verschiedenes. Indes fallen doch alle Sätze dieser Form: Baum = Baum, Punkt = Punkt, Ich = Ich unter
39 den formal leeren und deshalb allgemeinsten Satz A = A. Allein gerade dies ist nach Fichte ausgeschlossen. Vielmehr ist der Satz „Ich bin Ich" die Aussage für jene Tathandlung des Ich, d. h. des Subjekts, durch die erst der Satz A = A gesetzt wird. Der Satz Ich = Ich ist umfassender als der formal allgemeine Satz A = A, ein erregender Sachverhalt, über den wir keineswegs zuviel sagen, wenn wir behaupten, das, woran er rührt, sei bis zur Stunde nicht ins reine und d. h. für das Denken, in seine anfängliche Fragwürdigkeit gebracht.

Das Denken ist zuerst nicht Objekt für die Grundsätze sondern ihr Subjekt. Der Genitiv im Titel „Grundsätze des Denkens" ist ein genitivus subiectivus. Aber die Grundsätze sind solche doch auch für das Denken, gehen es an. Der Genitiv im Titel ist auch ein genitivus obiectivus. Darum sagen wir vorsichtiger: Der Titel ist auch ein genitivus obiectivus. Darum sagen wir vorsichtiger: Der Titel „Grundsätze des Denkens" kündigt etwas Doppeldeutiges an. Darum stellt er uns vor folgende Fragen, die ineinander verkettet sind: Können wir und müssen wir den Titel zu einer Eindeutigkeit bringen und ihn demgemäß entweder als genitivus obiectivus oder nur als genitivus subiectivus deuten? Oder müssen wir dieses „Entweder-Oder" fahren und statt seiner das „Sowohl-als-Auch" gelten lassen? Das „Sowohl-als-Auch" ist jedoch nur der Vorwand, das Weiterdenken abzuwehren. Wo es sich indes darum handelt, dem Denken und seinen Grundsätzen nachzudenken, kann das „Sowohl-als-Auch" keine Antwort sein, sondern nur der Anlauf zur Frage: Wie steht es mit dem Denken selbst, wenn es sowohl Subjekt seiner Grundsätze als auch deren Objekt sein soll?

Grundsätze des Denkens – schon eine grobe Erläuterung des Titels schafft eine Unruhe, die wir nicht wieder beschwichtigen möchten. Damit sie unser Nachsinnen wecke, gehen wir den vorigen Gedankengang noch einmal in einer abgewandelten Weise. Wir fragen: Gilt der Satz der Identität in der Formel A = A deshalb, weil das Denken als „Ich denke..." ihn setzt, oder muß das Denken diesen Satz setzen, weil A = A ist? Was heißt hier „ist"? Stammen die Grundsätze des Denkens aus dem

Fichte vyjádřil tuto skutečnost ve formě: „Já = já". Na rozdíl od formule pro větu identity A = A, která formálně platí pro všechno libovolně představitelné, je věta „já = já" určena obsahově, podobně jako věta, kterou můžeme vyslovit např. o každém jednotlivém stromu: „strom = strom". Fichte však ukazuje ve své Wissenschaftslehre z roku 1794, že věta „strom je strom" nesmí být v žádném případě kladena na roveň větě „já jsem já". Ovšemže ne, řekneme, neboť strom a moje „já" jsou něco obsahově odlišného. Avšak všechny věty, jež mají tuto formu, strom = strom, bod = bod, já = já, jsou přece zahrnuty ve formálně prázdné, a proto nejobecnější větě A = A. Jenže 39
to je právě podle Fichta vyloučeno. Věta „já jsem já" je spíše výpovědí o oné činnosti tohoto já, tj. subjektu, kterou je teprve věta A = A kladena. Věta „já = já" je obsažnější než formálně všeobecná věta A = A, což je vzrušující skutečnost, o které rozhodně neřekneme příliš mnoho, budeme-li tvrdit, že to, čeho se dotýká, nebylo dosud přivedeno na světlo, což pro myšlení znamená ke své počáteční problematičnosti.

Myšlení zprvu není objektem principů, nýbrž jejich subjekt. Genitiv v názvu „Principy myšlení" je genitivus subiectivus. Ale principy jsou přece také principy pro myšlení, týkají se myšlení. Genitiv v názvu je také genitivus obiectivus. Proto řekněme opatrněji: Titul „Principy myšlení" ohlašuje něco dvojznačného. Tím nás staví před další, vzájemně propojené otázky: Můžeme a musíme učinit tento název jednoznačným, a označit jej buď jen za genitivus obiectivus, nebo jen za genitivus subiectivus? Nebo musíme toto „buď – anebo" opustit a ponechat místo toho v platnosti „nejen – nýbrž i"? Toto „nejen – nýbrž i" je však jen záminkou pro odmítnutí dalších úvah. Jde-li nám přece o to, abychom uvažovali o myšlení a jeho principech, nemůže být „nejen – nýbrž i" vůbec odpovědí, nýbrž jen pobídkou k otázce: Jak je to s myšlením samým, má-li být nejen subjektem, nýbrž i objektem svých principů?

Principy myšlení – už zběžné objasnění názvu působí neklid, který již nejsme s to utišit. Aby probudil naše zamyšlení, projdeme uvedeným myšlenkovým pochodem ještě jednou a poněkud jinak. Ptáme se: Platí věta identity ve formě A = A proto, že ji klade myšlení jakožto „já myslím...", anebo musí myšlení tuto větu klást, protože jest A = A? Co zde znamená „jest"? Pocházejí principy myšlení

Denken? Oder stammt das Denken aus dem, was seine Grundsätze setzen? Was heißt hier „setzen"? Wir sagen z. B. „gesetzt den Fall" und meinen: angenommen, etwas verhalte sich so und so. Aber das Setzen der Grundsätze ist offensichtlich keine bloße Annahme. Die Grundsätze setzen etwas fest und zwar zum voraus und für alle Fälle. Sie sind demnach Voraussetzungen. Gewiß, aber auch mit diesem Wort gehen wir sehr freigebig und nachlässig um, ohne zu bedenken, wer oder was hier und auf welche Weise „setzt" und wohin „voraus" das also Gesetzte gesetzt wird. Die Grundsätze des Denkens setzen jedoch als Denkgesetze das, was sie setzen, unwiderruflich fest. Sie bilden gleichsam die Festung, worin das Denken alle seine Unternehmungen im vorhinein sichert. Oder sind die Grundsätze des Denkens – denken wir an das von Hegel über sie Gesagte – keine sichere Burg für das Denken? Bedürfen die Grundsätze ihrerseits einer Geborgenheit und Bergung? Wo aber sind sie geborgen? Woher stammen sie? Welches ist der Ort der Herkunft der Grundsätze des Denkens? Jeder, der heute behaupten wollte, diese Frage sei einhellig entschieden, der schwindelt. Er gibt etwas für Wissenschaft aus, die keine ist, keine sein kann, weil keine Wissenschaft dorthin reicht, wo der Ort der Herkunft der Grundsätze des Denkens vielleicht erörtert werden könnte. Gestehen wir es ruhig ein: Die Herkunft der Grundsätze des Denkens, der Ort des Denkens, das diese Sätze setzt, das Wesen des hier genannten Ortes und seiner Ortschaft, all dieses bleibt für uns in ein Dunkel gehüllt. Diese Dunkelheit ist vielleicht bei allem Denken jederzeit im Spiel. Der Mensch kann sie nicht beseitigen. Er muß vielmehr lernen, das Dunkle als das Unumgängliche anzuerkennen und von ihm jene Vorurteile fernzuhalten, die das hohe Walten des Dunklen zerstören. So hält sich das Dunkle geschieden von der Finsternis als der bloßen und völligen Abwesenheit von Licht. Das Dunkle aber ist das Geheimnis des Lichten. Das Dunkle behält das Lichte bei sich. Dieses gehört zu jenem. Darum hat das Dunkle seine eigene Lauterkeit. Hölderlin, der alte Weisheit wahrhaft wußte, sagt in der dritten Strophe seines Gedichtes „Andenken":

Es reiche aber,
Des dunklen Lichtes voll,
Mir einer den duftenden Becher.

Das Licht ist nicht mehr Lichtung, wenn das Lichte in eine bloße Helle, „heller als tausend Sonnen", auseinanderfährt. Schwer bleibt es, die

z myšlení? Anebo myšlení pochází z toho, co kladou jeho principy? Co zde znamená „klást"? Říkáme například „předpokládejme" a míníme tím: dejme tomu, že se něco chová tak a tak. Ale kladení principů zřejmě není jen takové libovolné předpokládání. Principy kladou něco pevného, a to předem a pro všechny případy. Jsou tedy přece jen jakýmisi předpoklady. Zajisté, ale s tímto slovem zacházíme velmi libovolně a nedbale, když neuvažujeme, kdo nebo co a jak tu „klade" a kam je ono takto položené „předem" kladeno. Avšak principy myšlení jakožto myšlenkové zákony kladou to, co kladou, neodvolatelně pevně. Tvoří jakousi pevnost, ve které myšlení všechno své podnikání předem zajišťuje. Anebo snad principy myšlení – vzpomeňme, co o nich řekl Hegel – vůbec nejsou bezpečným hradem pro myšlení? Potřebují principy samy skrytost a ochranný úkryt? Kde jsou však ukryty? Odkud pocházejí? Kde mají principy myšlení své rodiště? Klame každý, kdo by chtěl dnes tvrdit, že tato otázka je jasně rozhodnuta. Vydává za vědu něco, co jí není a být nemůže, protože žádná věda nedosahuje tam, kde by se snad mohlo místo původu myšlenkových principů objevit. Klidně doznejme: Kde mají principy myšlení svůj původ, kde je místo myšlení, které tyto věty klade, bytnost tohoto místa a jeho domov, to vše pro nás zůstává zahaleno stínem. Tyto stíny doprovázejí asi veškeré myšlení. Člověk je nemůže odstranit. Spíše se musí učit uznávat stín jako nezbytnost a chránit jej před oněmi předsudky, které ruší jeho vznešenou vládu. Tím je stín odlišen od temnoty jako pouhé úplné nepřítomnosti světla. Stinné je totiž tajemstvím světlého. Stín si uchovává světlo. Obojí patří k sobě. Proto má stín svou vlastní čirost. Hölderlin, který o staré moudrosti opravdu něco věděl, praví ve třetí sloce své básně Vzpomínka:

Kéž mi dá někdo
stinného světla plný
*omamně vonící pohár.**

Světlo již není světlinou, když světlé přejde do pouhého jasu, jasnějšího než tisíc sluncí. Obtížné je uchovat čirost stinného, vzdálit

* Srv. též český překlad „Rozpomínka", v: F. Höderlin, *Světlo lásky*, přel. V. Mikeš, Praha, Československý spisovatel 1977, str. 65. (Pozn. překl.)

Lauterkeit des Dunklen zu wahren, d. h. die Beimischung der ungehörigen Helle fernzuhalten und die dem Dunkel allein gemäße Helle zu finden. Laotse sagt (Kap. XVIII; übersetzt von V. v. Strauß): „Wer seine Helle kennt, sich in sein Dunkel hüllt." Dazu fügen wir die Wahrheit, die alle kennen, doch wenige vermögen: Sterbliches Denken muß in das Dunkel der Brunnentiefe sich hinablassen, um bei Tag den Stern zu sehen. Schwerer bleibt es, die Lauterkeit des Dunklen zu wahren als eine Helle herbeizuschaffen, die nur als solche scheinen will. Was nur scheinen will, leuchtet nicht. Die schulmäßige Darstellung der Lehre von den Denkgesetzen will jedoch so scheinen, als seien der Inhalt dieser Gesetze und ihre absolute Geltung unmittelbar für jedermann einleuchtend.

Indes führte uns schon die erste Erläuterung des Titels „Grundsätze des Denkens"; alsbald ins Dunkle. Woher die Grundsätze stammen, ob aus dem Denken selbst oder aus dem, was das Denken im Grunde zu bedenken hat, ob gar aus keiner dieser beiden sich alsbald anbietenden Quellen, das verbirgt sich uns. Überdies haben die Denkgesetze durch Hegels dialektische Auslegung des Denkens ihre bis dahin gültige Gestalt und Rolle eingebüßt.

Der Eingang des Denkens in die Dimension der Dialektik verwehrt uns aber vor allem, künftig noch so leichthin von „dem" Denken zu reden. „Das" Denken gibt es ohnehin nirgends. Wenn wir das Denken als ein allgemein menschliches Vermögen vorstellen, dann wird es zu einem phantastischen Gebilde. Berufen wir uns jedoch darauf, daß in unserem Zeitalter überall auf der Erde eine gleichförmige Denkweise zur weltgeschichtlichen Herrschaft gelange, dann müssen wir gleichentschieden im Blick behalten, daß dieses gleichförmige Denken nur die eingeebnete und nutzbar gemachte Form jener geschichtlichen Gestalt des Denkens ist, das wir das abendländisch-europäische nennen, dessen geschickhafte Einzigartigkeit wir kaum erst erfahren und selten genug wahrhaben wollen.

In einer frühen, aus seinem Nachlaß veröffentlichten Schrift erklärt Karl Marx, daß „*die ganze sogenannte Weltgeschichte* nichts anderes ist als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen" (*Die Frühschriften* I, 1932, S. 307).

Viele werden diese Deutung der Weltgeschichte und die ihr zugrunde liegende Vorstellung vom Wesen des Menschen zurückweisen. Aber niemand kann leugnen, daß Technik, Industrie und Wirtschaft heute maßgebend als Arbeit der Selbstproduktion des Menschen alle Wirklichkeit des Wirklichen bestimmen. Allein mit dieser Feststellung

příměs nepatřičného jasu a najít onu míru jasného, jež je stínu jedině přiměřená. Lao-c' říká: „Kdo zná svůj jas, halí se do svého stínu."* Připojme k tomu pravdu všem známou, ale málokým zvládnutou: Smrtelné myšlení se musí spustit do stínu hluboké studny, chce-li za dne spatřit hvězdy. Těžším zůstává střežit čirost stínu, než vytvořit jas, který chce jen zářit. Co chce jen zářit, neosvětluje. Školské pojetí nauky o zákonech myšlení však chce tak zářit, jako by obsah a absolutní platnost těchto zákonů byly pro každého bezprostředně jasné.

Zatím však nás již první objasnění názvu „Principy myšlení" zavedlo rychle do stínu. Odkud principy přicházejí, zda z myšlení samého, nebo z toho, o čem má myšlení v základu uvažovat, anebo dokonce ani z jednoho z těchto dvou nejdříve se nabízejících zdrojů, to vše se před námi skrývá. Mimoto pozbyly zákony myšlení Hegelovým dialektickým výkladem myšlení své do té doby platné podoby a svého významu.

Vstup myšlení do dimenze dialektiky nám však především zabraňuje mluvit nadále jen tak lehce o myšlení vůbec. Myšlení jako takové totiž nikde není. Pokládáme-li myšlení za všeobecně lidskou schopnost, pak se z něj stává něco fantastického. Odvoláváme-li se na to, že v našem věku dospěl všude na Zemi ke světodějinné vládě stejnotvárný způsob myšlení, potom musíme mít se stejnou rozhodností na zřeteli, že toto stejnotvárné myšlení je jen zploštělá a utilitární forma oné dějinné podoby myšlení, kterou nazýváme západoevropskou a jejíž osudovou jedinečnost si sotva uvědomujeme a jen vzácně si jí vůbec chceme dostatečně povšimnout.

V raném, z pozůstalosti vydaném spise prohlašuje Karel Marx, že „*celé takzvané světové dějiny* nejsou nic jiného než produkce člověka lidskou prací, než že se příroda stává přírodou pro člověka" (*Die Frühschriften* I, 1932, str. 307).

Mnozí odmítnou tento výklad světových dějin i představu o bytnosti člověka, která je jeho základem. Nikdo však nemůže popřít, že technika, průmysl a hospodářství jako práce, jíž člověk vytváří sama sebe, dnes rozhodujícím způsobem určují veškerou skutečnost skutečného. Jenže tímto zjištěním ihned vypadáváme z oné dimenze

* Srv. též český překlad: Lao-c', *O Tao a ctnosti*, přel. B. Krebsová, Praha, Odeon 1971, kap. XXVIII, str. 75. (Pozn. překl.)

fallen wir bereits aus derjenigen Dimension des Denkens heraus, in der sich die angeführte Aussage von Marx über die Weltgeschichte als „die
41 Arbeit der Selbstproduktion des Menschen" bewegt. Denn das Wort „Arbeit" meint hier nicht die bloße Betätigung und Leistung. Das Wort spricht im Sinne von Hegels Begriff der Arbeit, die als der Grundzug des dialektischen Prozesses gedacht ist, durch den das Werden des Wirklichen dessen Wirklichkeit entfaltet und vollendet. Daß Marx im Gegensatz zu Hegel das Wesen der Wirklichkeit nicht im absoluten sich selbst begreifenden Geist sieht, sondern in dem sich selbst und seine Lebensmittel produzierenden Menschen, bringt Marx zwar in einen äußersten Gegensatz zu Hegel, aber durch diesen Gegensatz bleibt Marx innerhalb der Metaphysik Hegels; denn Leben und Walten der Wirklichkeit ist überall der Arbeitsprozeß als Dialektik und d. h. als Denken, insofern das eigentlich Produktive jeder Produktion das Denken bleibt, mag das Denken als spekulativ-metaphysisches oder als wissenschaftlich-technisches oder als Gemisch und Vergröberung beider genommen und vollzogen werden. Jede Produktion ist in sich schon Re-flexion, ist Denken.

Wagen wir also, was der Titel andeutet, *das* Denken zu bedenken, dann hat die Rede von *dem* Denken nur einen verläßlichen Sinn, wenn wir das Denken überall und nur als *jenes* erfahren, das unser geschichtliches Dasein bestimmt. Sobald wir diesem Denken grundsätzlich nachzudenken versuchen, finden wir uns schon in das Gezüge und die Bezüge unserer Geschichte und d. h. der gegenwärtigen Weltgeschichte eingewiesen. Erst wenn wir in unserem Denken, in seiner Wesensweite genügend erfahren sind, vermögen wir es, ein anderes Denken als fremdes anzuerkennen und es als Befremdendes in seiner fruchtbaren Befremdlichkeit anzuhören. Das Denken aber, das, selber geschichtlich, heute die Weltgeschichte bestimmt, stammt nicht von heute, ist älter als das bloße Vergangene, weht uns in seinen ältesten Gedanken aus einer Nähe an, deren Spur wir deshalb nicht spüren, weil wir meinen, das was uns eigentlich, d. h. im Wesen angehe, sei das Aktuelle.[1]

[1] Zur Erörterung der Grundsätze vgl. die bei G. Neske, Pfullingen 1957 erschienenen Vorlesungen des Vf. *Der Satz vom Grund* und die Vorträge *Identität und Differenz*.

myšlení, v níž se uvedená Marxova výpověď o světových dějinách jako „práci sebeprodukce člověka" pohybuje. Neboť slovo „práce" 41
zde neznamená pouhou činnost a výkon. Toto slovo vychází z Hegelova pojmu práce, která je myšlena jako základní rys dialektického procesu, v němž skutečné ve svém vznikání rozvíjí a dovršuje svou skutečnost. To, že Marx na rozdíl od Hegela nevidí bytnost skutečnosti v absolutním, sebe sama chápajícím duchu, nýbrž v člověku produkujícím sebe sama a své životní prostředky, staví sice Marxe vůči Hegelovi do nejkrajnějšího protikladu, ale právě tímto protikladem zůstává Marx uvnitř Hegelovy metafyziky; neboť život a ovládání skutečnosti je veskrze pracovní proces jakožto dialektika, tj. jakožto myšlení, nakolik myšlení zůstává tím, co je při každé produkci skutečně produktivní, ať už je toto myšlení pojato jako spekulativně-metafyzické, nebo jako vědecko-technické, či jako směsice a vulgarizace obou. Každá produkce je v sobě již re-flexe, je myšlení.

Odvážíme-li se tedy, jak to naznačuje název, uvažovat o *myšlení*, pak má řeč o *myšlení* spolehlivý smysl jen tehdy, když je chápeme veskrze a pouze jako *to* myšlení, kterým je určován náš dějinný pobyt. Jakmile se o tomto myšlení pokoušíme uvažovat principiálně, zjistíme, že jsme již vždy zapojeni do souvislostí a vztahů našich dějin, tj. současných světových dějin. Teprve tehdy, až budeme ve svém myšlení, v celé jeho bytostné šíři, dostatečně zkušení, budeme schopni uznat jiné myšlení jako cizí a naslouchat mu jako něčemu divnému v jeho plodné podivnosti. Avšak myšlení, jež, samo dějinné, určuje dnes světové dějiny, nepochází z dneška, je starší než to, co je jen prostě minulé, vane nám ve svých nejstarších myšlenkách vstříc z blízkosti, jejíž stopu nejsme s to objevit jen proto, poněvadž se domníváme, že to, co se nás nejvlastněji, tj. v naší bytnosti dotýká, je aktualita.[1]

[1] K výkladu o principech myšlení viz autorův přednáškový cyklus *Der Satz vom Grund* a přednášky *Identität und Differenz*, vyd. G. Neske, Pfullingen 1957.

Hebel – domácí přítel
Přeloženo ze samostatného vydání v nakladatelství Günther Neske, Pfullingen 1957.

Český překlad uveřejněn poprvé v Praze 1979.

Principy myšlení
Příspěvek do slavnostního sborníku „Quis est homo?" věnovaném V. E. v. Gebsattelovi k 75. narozeninám od jeho přátel a žáků.

Překládáno podle textu z Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie, 6. Jg., H 1/3, Karl Adler, Freiburg 1958.

Český překlad uveřejněn poprvé ve sborníku „Co je filosofie?" věnovaném Jiřímu Němcovi k 45. narozeninám 18. října 1977.

Poznámka překladatele

Tento svazek překladů některých samostatných slavnostních přednášek Martina Heideggera byl původně součástí samizdatového souboru vydaného pod názvem „Konec filosofie a úkol myšlení" jako faksimile strojopisu péčí anglické nadace Jana Husa v roce 1984.

Jak jsem již uvedl v poznámce k předcházejícímu svazku „Co je metafyzika?", který rovněž patří do původního samizdatového souboru, šlo mi při práci na překladu v neposlední řadě o prozkoumání možností českého jazyka při setkání s myšlenkově i jazykově náročným Heideggerovým textem. Kromě textů, které jsem si vybral sám (Věc, Řeč), podrobil jsem na přelomu let 70/80 důkladnému zpracování rovněž texty, které v neoficiálních filosofických kruzích obíhaly v nedokonalých, někdy i zcela nevyhovujících náčrtech. Doufám, že se mi podařilo prokázat, že čeština si s Heideggerem poradit může. Na druhé straně existují i texty, kde nutnost tvořit nová slova je tak veliká, že jsem od jejich zařazení do tohoto souboru nakonec raději upustil, přestože jsem se o jejich překlad rovněž pokusil (Zeit und Sein, Der Satz der Identität, Die Technik und die Kehre apod.).

Považuji rovněž za svou povinnost upozornit na zvláštní zkušenost, kterou jsem s těmito přednáškami udělal na některých bytových seminářích koncem 70-tých let. Mnozí účastníci seminářů brzy přestali sledovat filosofický obsah a začali podléhat emotivnímu kouzlu textů. To mě nakonec přivedlo k rozhodnutí dát filosofické

veřejnosti impuls k důkladnému seznámení se s východiskem Heideggerovy filosofie a pokusit se o překlad jeho základního spisu Bytí a čas. Doufám, že se tento překlad podaří v dohledné době dokončit. Bez znalosti tohoto základu musí mnohé z toho, co je obsaženo v tomto útlém svazku, zůstat nesrozumitelným.

Na závěr bych chtěl opět poděkovat všem přátelům, kteří mi pomohli při řešení mnohých věcných i stylistických problémů, obzvláště Jiřímu Němcovi, Pavlu Koubovi, Miroslavu Petříčkovi mladšímu i jeho otci Miroslavu Petříčkovi staršímu, Ivanu Santarovi a Zbyňku Hejdovi.

I. Ch.

MARTIN HEIDEGGER
Básnicky bydlí člověk

Vydal ISE, edice OIKÚMENÉ. Z německého originálu přeložil Ivan Chvatík. Odpovědný redaktor Aleš Havlíček. Obálku navrhl Zdeněk Ziegler. Sazba *Persona*. Tisk *Alfaprint* Praha. *První vydání, Praha 1993. Tematická skupina 02/3.*

V EDICI OIKÚMENÉ *DOSUD VYŠLO*

R. G. McRAE
The Matter with Truth

IVAN DUBSKÝ
Filosof Jan Patočka

LADISLAV HEJDÁNEK
Filosofie a víra
Dopisy příteli

PETR REZEK
Filosofie a politika kýče

J. S. TROJAN
And the Nightingales Sing

PLATÓN
Prótagoras
Euthydémos, Menón
Gorgias
Symposion

MILAN BALABÁN
Víra – nebo osud?

JIŘÍ MICHÁLEK
Co je filosofie?

ANTHONY KENNY
Tomáš Akvinský

LUDWIG WITTGENSTEIN
Tractatus logico-philosophicus

PAUL RICOEUR
Život, pravda, symbol

JAKUB TROJAN
Moc víry a víra v moc

JOSEF SMOLÍK
Současné pokusy o interpretaci evangelia

PŘIPRAVUJEME

PLATÓN
Faidros

VERNANT
Počátky řeckého myšlení

OIKOYMENH