

Přehled hlavních publikací:

Nauka o soudu v psychologismu. Kritic-ko-pozitivní příspěvek k logice. (Disertační práce na univerzitě ve Freiburgu, 1913.) Lipsko 1914 (129 s.)

Duns Scotus a jeho nauka o kategoriích a významu. (Habilitační práce na univerzitě ve Freiburgu, 1915.) Tübingen 1916 (245 s.)

Bytí a čas. Halle 1927 (437 s.)

Kant a problém metafyziky. Bonn 1929 (222 s.)

Výklady k Hölderlinovi. (Sborník přednášek 1936-1943.) Frankfurt 1944 (144 s.)

Lesní cesty. Sborník z let 1935-1946. Frankfurt 1950. (345 s.)

Přednášky a studie. Sborník z let 1936-1953. Pfullingen 1954 (283 s.)

Věta o důvodu. Přednášky z r. 1956-57. Pfullingen 1957. (211 s.)

Na cestě k řeči. Sborník z let 1950-1959. Pfullingen 1959 (269 s.)

Nietzsche. Sborník z let 1936-1946. Pfullingen 1961 (sv. 1: 661 s., sv. 2: 481 s.)

Tázání po věci. Ke Kantově nauce o transcendentálních zásadách. (Přednáška z let 1935-36). Tübingen 1962 (189 s.)

Milníky. Sborník z let 1919-1961. Frankfurt 1967 (395 s.)

Čas a bytí. In: *K záležitosti myšlení.* Sborník z let 1962-1969. Tübingen 1969 (92 s.)

Schellingovo pojednání „O bytnosti lidské svobody“. Cyklus přednášek z roku 1936-1943. Tübingen 1971 (237 s.)

Souborné vydání spisů Martina Heideggera. Vydání poslední ruky. Od roku 1976 vyšlo zatím více než 40 z více než 70 plánovaných svazků.

OIKOYMENH

Edice OIKÚMENÉ

ISE, edice OIKOYMENH
Hennerova 223
150 00 Praha 5

MARTIN HEIDEGGER

*Konec filosofie
a úkol myšlení*

*Kniha vychází
za přispění
INTER-NATIONES
Bonn*

OIKOYMENH a Archiv Jana Patočky, 1993
© Max Niemeyer, 1969
Translation © Ivan Chvatík, 1993
ISBN 80-85241-41-2

PRAHA
1993

DAS ENDE DER PHILOSOPHIE	
UND DIE AUFGABE DES DENKENS (1964)	6
KONEC FILOSOFIE A ÚKOL MYŠLENÍ	7
MEIN WEG IN DIE PHÄNOMENOLOGIE (1963)	36
MOJE CESTA K FENOMENOLOGII	37
ÜBER DAS ZEITVERSTÄNDNIS	
IN DER PHÄNOMENOLOGIE	
UND IM DENKEN DER SEINSFRAGE (1969)	52
O POROZUMĚNÍ ČASU VE FENOMENOLOGII	
A V MYŠLENÍ OTÁZKY PO BYTÍ	53
<i>Ediční poznámky</i>	54

- 61 Der Titel nennt den Versuch einer Besinnung, die im Fragen verharrt. Die Fragen sind Wege zu einer Antwort. Sie müßte, falls sie einmal gewährt würde, in einer Verwandlung des Denkens bestehen, nicht in einer Aussage über einen Sachverhalt.

Der folgende Text gehört in einen größeren Zusammenhang. Es ist der seit 1930 immer wieder unternommene Versuch, die Fragestellung von „Sein und Zeit“ anfänglicher zu gestalten. Dies bedeutet: den Ansatz der Frage in „Sein und Zeit“ einer immanenten Kritik zu unterwerfen. Dadurch muß deutlich werden, inwiefern die *kritische* Frage, welches die Sache des Denkens sei, notwendig und ständig zum Denken gehört. Demzufolge wird sich der Titel der Aufgabe „Sein und Zeit“ ändern.

Wir fragen:

1. Inwiefern ist die Philosophie im gegenwärtigen Zeitalter in ihr Ende eingegangen?

2. Welche Aufgabe bleibt dem Denken am Ende der Philosophie vorbehalten? (Vgl. S. 12.)

1. Inwiefern ist die Philosophie im gegenwärtigen Zeitalter in ihr Ende eingegangen?

- 62 Philosophie ist Metaphysik. Diese denkt das Seiende im Ganzen – die Welt, den Menschen, Gott – hinsichtlich des Seins, hinsichtlich der Zusammengehörigkeit des Seienden im Sein. Die Metaphysik denkt das Seiende als das Seiende in der Weise des begründenden Vorstellens. Denn das Sein des Seienden hat sich seit dem Beginn der Philosophie und mit ihm als der Grund (ἀρχή, αἴτιον, Prinzip) gezeigt. Der Grund ist jenes, von woher das Seiende als ein solches in seinem Werden, Vergehen und Bleiben als Erkennbares, Behandeltes, Bearbeitetes ist, was es ist und wie es ist. Das Sein bringt als der Grund das Seiende in sein jeweiliges Anwesen. Der Grund zeigt sich als die Anwesenheit. Ihre Gegenwart besteht darin, daß sie das jeweils nach seiner Art Anwesende in die Anwesenheit hervorbringt. Der Grund hat je nach dem Gepräge der Anwesenheit den Charakter des Gründens als ontische Verursachung des Wirklichen, als transzendente Ermöglichung der Gegenständlichkeit der Gegenstände, als dialektische Vermittelung der Bewegung des absoluten Geistes, des historischen Produktionsprozesses, als der Wertesetzende Wille zur Macht.

Das Auszeichnende des metaphysischen Denkens, das dem Seienden den Grund ergründet, beruht darin, daß es, ausgehend vom Anwesenden, dieses in seiner Anwesenheit vorstellt und es so aus seinem Grund her als gegründetes darstellt.

- 61 Name označuje pokus o zamyšlení, které zůstává u tázání. Otázky jsou cesty k odpovědi. V případě, že by tato odpověď byla jednou dána, musela by spočívat v proměně myšlení, nikoli ve výpovědi o nějakém věcném obsahu.

Následující text patří do širší souvislosti. Je to od roku 1930 vždy znovu podnikaný pokus o původnější položení otázky z díla „Bytí a čas“. Jde o to podrobit položení otázky v „Bytí a času“ imanentní kritice. Je třeba ozřejmit, jak dalece *kritická* otázka, co je věc myšlení, nutně a stále patří k myšlení. Následkem toho se název úkolu – „bytí a čas“ – změní.

Tážeme se:

1. Jak dalece je filosofie v současné epoše u konce?

2. Jaký úkol stojí před myšlením na konci filosofie? (Srv. str. 13.)

1. Jak dalece je filosofie v současné epoše u konce?

- 62 Filosofie je metafyzika. Metafyzika myslí jsoucno v celku – svět, člověka, boha – co se týče bytí, co se týče sounáležitosti jsoucna v bytí. Metafyzika myslí jsoucno jako jsoucno způsobem odůvodňujícího, zakládajícího představování. Neboť bytí jsoucna se od počátku filosofie a spolu s ním ukázalo jako důvod, základ (ἀρχή, αἴτιον, princip). Základ je to, odkud jsoucno jako takové ve svém vzniku, zániku a trvání – jako poznatelné, jako to, s čím zacházíme a co zpracováváme, – jest, čím jest a jak jest. Bytí jako základ přivádí každé jsoucno a umožňuje mu jeho chvíli přítomnit. Základ se ukazuje jako přítomnění. Jeho přítomnost spočívá v tom, že to, co je vždy tím kterým způsobem přítomné, vyvolává do přítomnění. Základ má vždy podle toho kterého rázu přítomnění charakter zakládání: jako ontické zapříčňování toho, co je skutečné, jako transcendentální umožňování předmětnosti předmětů, jako dialektické zprostředkování pohybu absolutního ducha, historického výrobního procesu, jako vůle k moci, kladoucí hodnoty.

Metafyzické myšlení, které pátrá po základu jsoucna, se vyznačuje tím, že vycházejíc od toho, co je přítomné, představuje je v jeho přítomnění a předvádí je jakožto pocházející z jeho základu a v něm založené.

Was meint die Rede vom Ende der Philosophie? Zu leicht verstehen wir das Ende von etwas im negativen Sinn als das bloße Aufhören, als das Ausbleiben eines Fortgangs, wenn nicht gar als Verfall und Unvermögen. Dem entgegen bedeutet die Rede vom Ende der Philosophie die Vollendung der Metaphysik. Indes meint Vollendung nicht Vollkommenheit, derzufolge die Philosophie mit ihrem Ende die höchste Vollkommenheit erreicht haben müßte. Uns fehlt nicht nur jeder Maßstab, der es erlaubte, die Vollkommenheit einer Epoche der Metaphysik gegen eine andere abzuschätzen. Es besteht überhaupt kein Recht, in dieser Weise zu schätzen. Platons Denken ist nicht vollkommener als das des Parmenides. Hegels Philosophie ist nicht vollkommener als diejenige Kants. Jede Epoche der Philosophie hat ihre eigene Notwendigkeit. Daß eine Philosophie ist, wie sie ist, müssen wir einfach anerkennen. Es steht uns jedoch nicht zu, eine gegenüber der anderen vorzuziehen, wie solches hinsichtlich der verschiedenen Weltanschauungen möglich ist.

Die alte Bedeutung unseres Wortes „Ende“ bedeutet dasselbe wie Ort: „von einem Ende zum anderen“ heißt: von einem Ort zum anderen. Das Ende der Philosophie ist der Ort, dasjenige, worin sich das ganze ihrer Geschichte in seine äußerste Möglichkeit versammelt. Ende als Vollendung meint diese Versammlung.

Durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch bleibt Platons Denken in abgewandelten Gestalten maßgebend. Die Metaphysik ist Platonismus. Nietzsche kennzeichnet seine Philosophie als umgekehrten Platonismus. Mit der Umkehrung der Metaphysik, die bereits durch Karl Marx vollzogen wird, ist die äußerste Möglichkeit der Philosophie erreicht. Sie ist in ihr Ende eingegangen. Soweit philosophisches Denken noch versucht wird, gelangt es nur noch zu epigonalen Renaissance und deren Spielarten. Also ist das Ende der Philosophie doch ein Aufhören ihrer Weise des Denkens? Dies zu folgern, wäre voreilig.

Ende ist als Vollendung die Versammlung in die äußersten Möglichkeiten. Wir denken diese zu eng, solange wir nur eine Entfaltung neuer Philosophien des bisherigen Stils erwarten. Wir vergessen, daß schon im Zeitalter der griechischen Philosophie ein entscheidender Zug der Philosophie zum Vorschein kommt: es ist die Ausbildung von Wissenschaften innerhalb des Gesichtskreises, den die Philosophie eröffnete. Die Ausbildung der Wissenschaften ist zugleich ihre Loslösung von der Philosophie und die Einrichtung ihrer Eigenständigkeit. Dieser Vorgang gehört zur Vollendung der Philosophie. Seine Entfaltung ist heute auf allen Gebieten des Seienden in vollem Gang. Sie sieht aus wie die bloße Auflösung der Philosophie und ist in Wahrheit gerade ihre Vollendung.

Co tím chceme říci, když mluvíme o konci filosofie? Příliš lehko chápeme konec něčeho v negativním smyslu jako pouhé ustání, jako nepokračování v dalším postupu, ne-li dokonce jako úpadek a neschopnost. Řeč o konci filosofie naproti tomu znamená dovršení metafyziky. Dovršením se však nemíní dokonalost v tom smyslu, že by filosofie musela na svém konci dosáhnout nejvyšší dokonalosti. Chybí nám nejen jakékoli měřítko, které by dovolovalo oceňovat dokonalost jedné epochy metafyziky vůči jiné. Nemáme vůbec žádného práva oceňovat tímto způsobem. Platónovo myšlení není dokonalejší než Parmenidovo. Hegelova filosofie není dokonalejší než Kantova. Každá epocha filosofie má svou vlastní nutnost. Že nějaká filosofie je, jaká je, musíme prostě vzít na vědomí. Nepřísluší nám však dávat jedné před druhou přednost, jako je to možné v případě různých světových názorů.

Starý význam našeho slova „konec“ znamená totéž co místo. „Od jednoho konce ke druhému“ znamená: od jednoho místa ke druhému. Konec filosofie je místo, takové, v němž se celek jejich dějin shromažďuje do své krajní možnosti. Koncem jako dovršením se míní toto shromáždění.

V celých dějinách filosofie zůstává v obměňovaných podobách směřodatné myšlení Platónovo. Metafyzika je platonismus. Nietzsche označuje svou filosofii jako převrácený platonismus. Převrácením metafyziky, které provedl už Karl Marx, bylo dosaženo krajní možnosti filosofie. Filosofie dostoupila svého konce. Pokud se ještě činí pokusy o filosofické myšlení, dospívá se už jen k epigonským renesancím a jejich variacím. Je tedy konec filosofie přece jen ustáním jejího způsobu myšlení? Dělat takový závěr bylo by ukvapené.

Jakožto dovršení je konec shromážděním do krajních možností. Pokud očekáváme jen rozvinutí nových filosofii dosavadního stylu, myslíme tyto možnosti příliš úzce. Zapomínáme, že už v období řecké filosofie se objevuje jeden z rozhodujících rysů filosofie: je to vytvoření věd uvnitř obzoru, který filosofie otevřela. Vytvoření věd je zároveň jejich odpoutáním od filosofie a zřízením jejich svébytnosti. Tento pochod patří k dovršení filosofie. Jeho rozvíjení je dnes ve všech oblastech jsoucna v plném chodu. Vypadá jako pouhé rozpouštění filosofie, ale vpravdě je právě jejím dovršením.

64 Es genügt, auf die Eigenständigkeit der Psychologie, der Soziologie, der Anthropologie als Kulturanthropologie, auf die Rolle der Logik als Logistik und Semantik hinzuweisen. Die Philosophie wird zur empirischen Wissenschaft vom Menschen, von allem, was für den Menschen erfahrbare Gegenstand seiner Technik werden kann, durch die er sich in der Welt einrichtet, indem er sie nach den mannigfaltigen Weisen des Machens und Bildens bearbeitet. Dies alles vollzieht sich überall auf dem Grunde und nach der Maßgabe der wissenschaftlichen Erschließung der einzelnen Bezirke des Seienden.

Er bedarf keiner Prophetie, um zu erkennen, daß die sich einrichtenden Wissenschaften alsbald von der neuen Grundwissenschaft bestimmt und gesteuert werden, die Kybernetik heißt.

Diese Wissenschaft entspricht der Bestimmung des Menschen als des handelnd-gesellschaftlichen Wesens. Denn sie ist die Theorie der Steuerung des möglichen Planens und Einrichtens menschlicher Arbeit. Die Kybernetik bildet die Sprache um zu einem Austausch von Nachrichten. Die Künste werden zu gesteuert-steuernden Instrumenten der Information.

Die Ausfaltung der Philosophie in die eigenständigen, unter sich jedoch immer entschiedener kommunizierenden Wissenschaften ist die legitime Vollendung der Philosophie. Die Philosophie endet im gegenwärtigen Zeitalter. Sie hat ihren Ort in der Wissenschaftlichkeit des gesellschaftlich handelnden Menschentums gefunden. Der Grundzug dieser Wissenschaftlichkeit aber ist ihr kybernetischer, d. h. technischer Charakter. Vermutlich stirbt das Bedürfnis, nach der modernen Technik zu fragen, im gleichen Maße ab, in dem die Technik die Erscheinungen des Weltganzen und die Stellung des Menschen in diesem entschiedener prägt und lenkt.

Die Wissenschaften werden alles, was in ihrem Bau noch an die Herkunft aus der Philosophie erinnert, nach den Regeln der Wissenschaft, d. h. technisch deuten. Die Kategorien, auf die jede Wissenschaft für die Durchgliederung und Umgrenzung ihres Gegenstandsgebietes angewiesen bleibt, versteht sie instrumental als Arbeitshypothesen. Deren Wahrheit wird nicht nur am Effekt gemessen, den ihre Verwendung innerhalb des Fortschritts der Forschung bewirkt. Die wissenschaftliche Wahrheit wird mit der Effizienz dieser Effekte gleichgesetzt.

65 Was die Philosophie im Verlauf ihrer Geschichte stellenweise und auch da nur unzureichend versuchte, die Ontologien der jeweiligen Regionen des Seienden (Natur, Geschichte, Recht, Kunst) darzustellen, dies übernehmen jetzt die Wissenschaften als eigene Aufgabe. Ihr Interesse richtet sich auf die Theorie der jeweils notwendigen Strukturbegriffe des zugeordneten Gegenstandsgebietes. „Theorie“ bedeutet jetzt: Supposition der Kategorien, denen nur eine kybernetische Funktion zugestanden, aber jeder ontologische Sinn abgesprochen wird. Das Operationale und Modellhafte des vorstellend-rechnenden Denkens gelangt zur Herrschaft.

Stačí poukázat na svébytnost psychologie, sociologie, antropologie jakožto kulturní antropologie, na roli logiky jako logistiky a sémantiky. Filosofie se stává empirickou vědou o člověku, o všem, co se může stát pro člověka zakusitelným předmětem jeho techniky, jíž se zařizuje ve světě tím, že jej rozmanitými způsoby vytváří a zpracovává. To vše se provádí veskrze na základě a podle míry vědeckého odemykání jednotlivých okrásků jsoucna.

Není třeba žádného jasnovidectví, abychom poznali, že ustavující se vědy budou zkrátka určovány a řízeny novou základní vědou zvanou kybernetika.

Tato věda odpovídá určení člověka jako jednající společenské bytosti. Neboť je teorií řízení možného plánování a uspořádání lidské práce. Kybernetika přetváří jazyk ve vyměňování zpráv. Umění se stávají řízenými a řídicími nástroji informace.

Rozvinutí filosofie v samostatné, mezi sebou však stále rozhodněji komunikující vědy, je legitimním dovršením filosofie. Filosofie v současné epoše končí. Našla své místo ve vědeckosti společensky jednajícího lidstva. Základním rysem této vědeckosti je její kybernetický, tj. technický charakter. Domníváme se, že potřeba tázat se po moderní technice odumírá stejnou měrou, jakou technika stále rozhodněji charakterizuje a určuje zjev celku světa a postavení člověka v něm.

Vědy vyloží vše, co v jejich stavbě ještě upomíná na původ z filosofie, podle pravidel vědy, tj. technicky. Kategoriím, na něž zůstává každá věda při rozčleňování a vymežování své předmětné oblasti odkázána, rozumí instrumentálně jako pracovním hypotézám. Jejich pravda se účinkem, který působí jejich použití v pokroku bádání, nejen měří, vědecká pravda se s účinností těchto účinků ztotožňuje.

To, oč se filosofie v průběhu svých dějin místy, ač i tu jen nedostatečně pokoušela, totiž předvést ontologie jednotlivých regionů jsoucna (přírody, dějin, práva, umění), to přejímají nyní vědy jako svůj vlastní úkol. Jejich zájem se zaměřuje na teorii vždy těch kterých strukturních pojmů příslušné předmětné oblasti. „Teorie“ nyní znamená: suppozice kategorií, kterým se přiznává jen jakási kybernetická funkce, ale upírá jakýkoli ontologický smysl. K vládě se dostává to, co je v představujícím a počítajícím myšlení operativní a modelové.

Indes reden die Wissenschaften bei der unumgänglichen Supposition ihrer Gebietskategorien immer noch vom Sein des Seienden. Sie sagen es nur nicht. Sie können zwar die Herkunft aus der Philosophie verleugnen, sie jedoch nie abstoßen. Denn immer spricht in der Wissenschaftlichkeit der Wissenschaften die Urkunde ihrer Geburt aus der Philosophie.

Das Ende der Philosophie zeigt sich als der Triumph der steuerbaren Einrichtung einer wissenschaftlich-technischen Welt und der dieser Welt gemäßen Gesellschaftsordnung. Ende der Philosophie heißt: Beginn der im abendländisch-europäischen Denken gegründeten Weltzivilisation.

Ist nun aber das Ende der Philosophie im Sinne ihrer Ausfaltung in die Wissenschaften auch schon die vollständige Verwirklichung aller Möglichkeiten, in die das Denken der Philosophie gesetzt wurde? Oder gibt es für das Denken außer der gekennzeichneten *letzten* Möglichkeit (der Auflösung der Philosophie in die technisierten Wissenschaften) eine *erste* Möglichkeit, von der das Denken der Philosophie zwar ausgehen mußte, die sie jedoch als Philosophie nicht eigens erfahren und übernehmen konnte?

Wenn dies der Fall wäre, dann müßte in der Geschichte der Philosophie seit ihrem Anfang bis zu ihrem Ende verborgenerweise dem Denken noch eine Aufgabe vorbehalten sein, die weder der Philosophie als der Metaphysik noch gar den aus ihr herkommenden Wissenschaften zugänglich wäre. Wir fragen deshalb:

2. Welche Aufgabe bleibt dem Denken am Ende der Philosophie noch vorbehalten?

66 Schon der Gedanke einer solchen Aufgabe des Denkens muß befremden. Ein Denken, das weder Metaphysik noch Wissenschaft sein kann?

Eine Aufgabe, die sich der Philosophie schon bei ihrem Beginn, sogar durch ihren Beginn verschlossen und sich daher in der Folgezeit ständig und zunehmend entzogen hat?

Eine Aufgabe des Denkens, die – so scheint es – die Behauptung einschließt, die Philosophie sei der Sache des Denkens nicht gewachsen gewesen und daher zu einer Geschichte des bloßen Verfalls geworden?

Spricht hier nicht eine Überheblichkeit, die sich noch über das Große der Denker der Philosophie stellen will?

Dieser Verdacht drängt sich auf. Aber er ist leicht zu beseitigen. Denn jeder Versuch, einen Einblick in die vermutete Aufgabe des Denkens zu gewinnen, sieht sich auf den Rückblick in das Ganze der Geschichte der Philosophie angewiesen; nicht nur dies, sondern sogar genötigt, allererst die Geschichtlichkeit dessen zu denken, was der Philosophie eine mögliche Geschichte gewährt.

Schon dadurch bleibt das vermutete Denken notwendig hinter der Größe der Philosophen zurück. Es ist geringer als die Philosophie. Geringer auch deshalb, weil diesem Denken noch entschiedener als schon

Přesto mluví vědy při nevyhnutelné suppozici svých oblastních kategorií pořád ještě o bytí jsoucna. Jen to neříkají výslovně. Původ z filosofie mohou sice zapřít, nikdy se ho však nemohou zbýt. Neboť ve vědeckosti věd stále promlouvá doklad jejich zrození z filosofie.

Konec filosofie se ukazuje jako triumf říditelného ustavování vědecko-technického světa a tomuto světu přiměřeného společenského uspořádání. Konec filosofie. znamená: počátek světové civilizace založené v západoevropském myšlení.

Je však nyní konec filosofie ve smyslu jejího rozvinutí ve vědy již také úplným uskutečněním všech možností, do nichž bylo myšlení filosofie postaveno? Nebo existuje pro myšlení kromě oné naznačené *poslední* možnosti (rozpuštění filosofie do technizovaných věd) ještě nějaká *první* možnost, od níž sice myšlení filosofie muselo vyjít, kterou však filosofie jako filosofie nemohla výslovně zakusit a převzít?

Kdyby tomu tak bylo, pak by v dějinách filosofie od začátku až do konce musel skrytým způsobem stát před myšlením ještě jeden úkol, který by nebyl přístupný ani filosofii jako metafyzice, natož vědám z ní pocházejícím. Proto se ptáme:

2. Jaký úkol stojí před myšlením na konci filosofie?

Již myšlenka, že by myšlení mělo mít nějaký takový úkol, musí 66 zarážet. Myšlení, které nemá být ani metafyzikou, ani vědou?

Úkol, který se filosofii už při jejím počátku, ba právě jejím počátkem uzamkl, a který se jí tudíž v následující době stále, ba vždy více vzdaloval?

Úkol myšlení, který – jak se zdá – zahrnuje tvrzení, že filosofie nedorostla věci myšlení, a stala se tudíž dějinami pouhého úpadku?

Nepromlouvá tu vypínavost, která chce předčít i největší filosofické myslitele?

Takové podezření se vnucuje. Je však snadné je odstranit. Neboť každý pokus nahlédnout do předpokládaného úkolu myšlení shledává, že je odkázán na zpětný pohled do celku dějin filosofie; a nejen to, nýbrž je dokonce nucen myslet především dějinnost toho, co filosofii skýtá možnost mít dějiny.

Již tím zůstává předpokládané myšlení nutně za velikostí filosofů. Je menší než filosofie. Menší i proto, že tomuto myšlení musí být ještě

der Philosophie sowohl die unmittelbare als auch die mittelbare Wirkung in der technisch-wissenschaftlich geprägten Öffentlichkeit des Industriezeitalters versagt sein muß.

Gering aber bleibt das vermutete Denken vor allem deshalb, weil seine Aufgabe nur einen vorbereitenden, keinen stiftenden Charakter hat. Sie begnügt sich mit der Erweckung einer Bereitschaft des Menschen für eine Möglichkeit, deren Aufriß dunkel, deren Kommen ungewiß bleibt.

67 Was dem Denken vor- und aufbehalten bleibt, darauf sich einzulassen, muß das Denken erst lernen, in welchem Lernen es seine eigene Wandlung vorbereitet.

Gedacht ist dabei an die Möglichkeit, daß die jetzt erst beginnende Weltzivilisation einst das technisch-wissenschaftlich-industrielle Gepräge als die einzige Maßgabe für den Weltaufenthalt des Menschen überwindet, – zwar nicht aus sich und durch sich selbst, aber aus der Bereitschaft des Menschen für eine Bestimmung, die jederzeit, ob gehört oder nicht, in das noch nicht entschiedene Geschick des Menschen hereinspricht. Gleich ungewiß bleibt, ob die Weltzivilisation bald jäh zerstört wird oder ob sie sich in einer langen Dauer verfestigt, die nicht in einem Bleibenden beruht, einer Dauer, die sich vielmehr im fortgesetzten Wechsel des immer Neuesten einrichtet.

Das vermutete vorbereitende Denken will und kann keine Zukunft voraussagen. Es versucht nur, der Gegenwart etwas vorzusagen, was längst und gerade am Beginn der Philosophie und für diesen schon gesagt, jedoch nicht eigens gedacht ist. Für den Augenblick muß es genügen, in der gebotenen Kürze darauf hinzuweisen. Wir nehmen dabei einen Wegweiser zu Hilfe, den die Philosophie anbietet.

Wenn wir nach der Aufgabe des Denkens fragen, dann heißt dies im Gesichtskreis der Philosophie: dasjenige bestimmen, was das Denken angeht, was für das Denken noch strittig, der Streitfall ist. Dies bedeutet in der deutschen Sprache das Wort „Sache“. Es nennt das, womit im vorliegenden Fall das Denken zu tun hat, in der Sprache Platons τὸ πρᾶγμα αὐτό (vgl. der siebente Brief 341 c 7).

68 Nun hat die Philosophie in neuerer Zeit von sich aus das Denken ausdrücklich „zur Sache selbst“ gerufen. Es seien zwei Fälle genannt, denen sich heute eine besondere Aufmerksamkeit zuwendet. Wir hören diesen Ruf „zur Sache selbst“ in der „Vorrede“, die Hegel seinem 1807 erschienenen Werk „System der Wissenschaft. Erster Teil: Die Phänomenologie des Geistes“ vorangestellt hat. Diese Vorrede ist nicht das Vorwort zur Phänomenologie sondern zum „System der Wissenschaft“, zum Ganzen der Philosophie. Der Ruf „zur Sache selbst“ gilt zuletzt, und dies meint: der Sache nach zuerst der „Wissenschaft der Logik“.

Im Ruf „zur Sache selbst“ liegt der Ton auf dem „selbst“. Vordergründig gehört, hat der Ruf den Sinn einer Abwehr. Die ungemäßen Be-

rozhodněji než filosofii odepřeno jak přímé, tak i nepřímé působení na vědecko-technicky formovanou veřejnost průmyslového věku.

Malým však zůstává předpokládané myšlení především proto, že jeho úkol má jen přípravný, nikoli ustavující charakter. Spokojuje se probouzením připravenosti člověka pro možnost, jejíž nárys zůstává temný a příchod nejistý.

Pustit se do toho, co stojí před myšlením, musí se myšlení teprve 67 učít a v tomto učení připravuje svou vlastní proměnu.

Máme přitom na mysli možnost, že světová civilizace, teprve nyní začínající, překoná jednou svůj vědecko-technicko-industriální ráz jako jedinou normu pro přebývání člověka na světě – ne sice sama ze sebe a skrze sebe, ale z připravenosti člověka pro určení, které vždy, ať už slyšeno, či nikoli, mluví do ještě nerozhodnutého údělu člověka. Stejně nejisté zůstává, zda bude světová civilizace brzo náhle zničena, nebo zda se upevní dlouhým trváním, které nespočívá v tom, co zůstává, nýbrž trváním, které se spíše zařizuje v pokračujícím střídání toho, co je vždy nejnovější.

Předpokládané přípravné myšlení nechce a nemůže předpovídat budoucnost. Pokouší se jen napovědět přítomnosti něco, co bylo už dávno, a právě na počátku filosofie a pro tento počátek řečeno, co však nebylo výslovně myšleno. Pro daný okamžik musí stačit, že na to v příslušné krátkosti poukážeme. Vezmeme si přitom na pomoc vodítko, které nabízí filosofie.

Tážeme-li se po úkolu myšlení, pak to v horizontu filosofie znamená: určit to, co se myšlení týká, co je pro myšlení ještě sporné, co je pro ně sporným případem. Toto znamená v němčině slovo „Sache“ (věc, záležitost). Označuje to, s čím má v daném případě myšlení co činit, v jazyce Platónově τὸ πρᾶγμα αὐτό (srv. VII. list, 341 c 7).

Filosofie nicméně volala myšlení v novější době sama od sebe výslovně „k věci samé“. Jmenujme dva případy, které dnes na sebe obracejí zvláštní pozornost. Toto volání „k věci samé“ slyšíme v „Předmluvě“, kterou Hegel předeslal svému dílu „Soustava vědy. Díl I: Fenomenologie ducha“ vydanému roku 1807. Tato předmluva není předmluvou k Fenomenologii, nýbrž k „Soustavě vědy“, k celku filosofie. Volání „k věci samé“ platí nakonec – a tím se miní co do 68 věci: především – „Vědě o logice“.

Ve volání „k věci samé“ je důraz na slově „samé“. V prvním plánu má toto volání smysl obrany. Odmítají se vztahy, které jsou nepřímé-

ziehungen zur Sache der Philosophie werden zurückgewiesen. Zu ihnen gehört das bloße Reden über den Zweck der Philosophie, gehört aber auch das bloße Berichten über die Resultate des philosophischen Denkens. Beide sind nie das wirkliche Ganze der Philosophie. Das Ganze zeigt sich erst und nur in seinem Werden. Solches geschieht in der ausführenden Darstellung der Sache. In der Darstellung werden Thema und Methode identisch. Diese Identität heißt bei Hegel: der Gedanke. Mit ihm kommt die Sache der Philosophie „selbst“ zum Vorschein. Diese Sache ist jedoch geschichtlich bestimmt: die Subjektivität. Mit Descartes' ego cogito, sagt Hegel, betritt die Philosophie erstmals festes Land, wo sie zuhause sein kann. Wird mit dem ego cogito als dem ausgezeichneten subiectum das fundamentum absolutum erreicht, dann sagt dies: Das Subjekt ist das in das Bewußtsein verlegte ὑποκείμενον, das wahrhaft Anwesende, welches in der überlieferten Sprache undeutlich genug Substanz heißt.

Wenn Hegel in der Vorrede (ed. Hoffmeister, S. 19) erklärt: „das Wahre (der Philosophie sei) nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken,“ dann sagt dies: Das Sein des Seienden, die Anwesenheit des Anwesenden ist erst dann offenkundig und damit vollständige Anwesenheit, wenn sie als solche für sich selbst gegenwärtig wird in der absoluten Idee. Seit Descartes aber heißt idea: perceptio. Das Werden des Seins zu ihm selbst geschieht in der spekulativen Dialektik. Die Bewegung des Gedankens, die Methode, ist erst die Sache selbst. Der Ruf „zur Sache selbst“ verlangt die sachgerechte Methode der Philosophie.

Was jedoch die Sache der Philosophie sei, das gilt im vorhinein als entschieden. Die Sache der Philosophie als Metaphysik ist das Sein des Seienden, dessen Anwesenheit in der Gestalt der Substantialität und Subjektivität.

69 Hundert Jahre später wird der Ruf „zur Sache selbst“ erneut vernehmbar in Husserls Abhandlung „Die Philosophie als strenge Wissenschaft“. Sie erschien im ersten Band der Zeitschrift „Logos“ im Jahre 1910/11 (S. 289 ff.). Wiederum hat der Ruf zunächst den Sinn einer Abwehr. Aber hier zielt sie nach einer anderen Richtung als bei Hegel. Sie trifft die naturalistische Psychologie, die beansprucht, die echte wissenschaftliche Methode der Erforschung des Bewußtseins zu sein. Denn diese Methode versperrt zum voraus den Zugang zu den Phänomenen des intentionalen Bewußtseins. Der Ruf „zur Sache selbst“ richtet sich aber zugleich gegen den Historismus, der sich in die Verhandlungen über die Standpunkte der Philosophie und in die Einteilung von Typen der philosophischen Weltanschauungen verliert. Dazu sagt Husserl in Sperrdruck (a. a. O. S. 340): „Nicht von den Philosophien sondern von den Sachen und Problemen muß der Antrieb der Forschung ausgehen.“

rené věci filosofie. K nim patří nejen pouhé mluvení o účelu filosofie, ale i pouhé informování o výsledcích filosofického myšlení. Obojí není nikdy skutečný celek filosofie. Celek se ukazuje teprve a jediné ve svém vzniku. To se děje v provádějícím předvádění věci. V předvádění se téma a metoda stávají identickými. Tato identita se u Hegela jmenuje: myšlenka. S ní vychází najevo věc filosofie „sama“. Tato věc je však dějinně určena: subjektivita. Descartovým ego cogito, říká Hegel, vstupuje filosofie poprvé na pevnou půdu, kde může být doma. Je-li pomocí ego cogito jako význačného subiectum dosaženo fundamentum absolutum, pak se tím říká: Subjekt je do vědomí přesazené ὑποκείμενον, to, co je opravdu přítomné a co se v tradičním jazyce nazývá poněkud nejasně substancí.

Prohlašuje-li Hegel v „Předmluvě“ (český překlad Jan Patočka: G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, 1960 str. 60 – pozn. překl.), že „záleží všechno na tom, pochopíme-li a vyjádříme-li pravdu (filosofie – M. H.) ne jako substanci, nýbrž právě tak jako subjekt“, pak se tím říká: Bytí jsoucna, přítomnění přítomného je teprve tehdy zjevné, a tudíž dokonalé přítomnění, když se jako takové pro sebe sama stává přítomným v absolutní ideji. Od Descarta však idea znamená: perceptio. Bytí se stává sebou samým ve spekulativní dialektice. Pohyb myšlenky, metoda, je teprve věcí samou. Volání „k věci samé“ vyžaduje věci přiměřenou metodu filosofie.

Co však je věcí filosofie, to se má předem za rozhodnuté. Věcí filosofie jakožto metafyziky je bytí jsoucna, jeho přítomnění v podobě substantiality a subjektivity.

O sto let později je možno volání „k věci samé“ slyšet znovu 69 v Husserlově pojednání „Filosofie jako přísná věda“. Pojednání vyšlo v prvním svazku časopisu „Logos“ v roce 1910/11 (str. 289 nn.). Opět má toto volání zprvu smysl obrany, která tu však míří jiným směrem než u Hegela. Týká se naturalistické psychologie, jež si činí nárok být pravou vědeckou metodou výzkumu vědomí. Neboť tato metoda uzavírá již předem přístup k fenoménům intencionálního vědomí. Volání „k věci samé“ je však namířeno zároveň proti historismu, který se ztrácí v pojednávání o stanoviscích filosofie a v rozčleňování typů filosofických světových názorů. K tomu říká Husserl s důrazem (cit. d., str. 340): „*Podnět k bádání musí vyjít ne od filosofii, ale od věcí a od problémů*“.

Und welches ist die Sache der philosophischen Forschung? Sie ist für Husserl wie für Hegel gemäß der selben Überlieferung die Subjektivität des Bewußtseins. Die „Cartesianischen Meditationen“ waren für Husserl nicht nur das Thema der Pariser Vorträge im Februar 1929, sondern ihr Geist begleitete seit der Zeit nach den „Logischen Untersuchungen“ den leidenschaftlichen Gang seiner philosophischen Forschungen bis zuletzt. Der Ruf „zur Sache selbst“ gilt wie in seinem negativen so auch in seinem positiven Sinn der Sicherung und Ausarbeitung der Methode, gilt dem Verfahren der Philosophie, durch das erst die Sache selbst zur ausweisbaren Gegebenheit kommt. Für Husserl ist „das Prinzip aller Prinzipien“ in erster Linie kein inhaltliches, sondern ein solches der Methode. Husserl hat in seinem 1913 erschienenen Werk „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ der Bestimmung „des Prinzips aller Prinzipien“ einen eigenen Paragraphen (§ 24) gewidmet. An diesem Prinzip, sagt Husserl (a. a. O. S. 44), „kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.“

70 „Das Prinzip aller Prinzipien“ lautet:

„jede originäre gebende Anschauung (ist) eine *Rechtsquelle der Erkenntnis*, alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) *darbietet*, (ist) einfach hinzunehmen, *als was es sich gibt*, aber auch *nur in den Schranken, in denen es sich da gibt...*“

„Das Prinzip aller Prinzipien“ enthält die These vom Vorrang der Methode. Dieses Prinzip entscheidet darüber, welche Sache allein der Methode genügen kann. „Das Prinzip aller Prinzipien“ verlangt als die Sache der Philosophie die absolute Subjektivität. Die transzendente Reduktion auf diese gibt und sichert die Möglichkeit, in der Subjektivität und durch sie die Objektivität aller Objekte (das Sein dieses Seienden) in ihrem gültigen Aufbau und Bestand, d. h. in ihrer Konstitution, zu begründen. So erweist sich die transzendente Subjektivität als „das einzige absolute Seiende“. (Formale und transzendente Logik, 1929, S. 240.) Von der Art des Seins dieses absolut Seienden, d. h. von der Art der eigensten Sache der Philosophie, ist zugleich die transzendente Reduktion als die Methode „der universalen Wissenschaft“ von der Konstitution des Seins des Seienden. Die Methode richtet sich nicht nur nach der Sache der Philosophie. Sie gehört nicht nur zur Sache wie der Schlüssel zum Schloß. Sie gehört vielmehr in die Sache, weil sie „die Sache selbst“ ist. Wollte man fragen: Woher nimmt denn „das Prinzip aller Prinzipien“ sein unerschütterliches Recht, dann müßte die Antwort lauten: aus der transzendentalen Subjektivität, die schon als die Sache der Philosophie vorausgesetzt ist.

A co je věcí filosofického bádání? Pro Husserla tak jako pro Hegela je to podle téže tradice subjektivita vědomí. „Karteziánské meditace“ byly pro Husserla nejen tématem jeho Pařížských přednášek v únoru 1929, nýbrž jejich duch provázal od doby po „Logických zkoumáních“ vášnivý chod jeho filosofických bádání až do posledka. Volání „k věci samé“ se týká jak ve svém negativním tak i ve svém pozitivním smyslu zajištění a vypracování metody, týká se postupu filosofie, jímž teprve dochází věc sama k vykazatelné danosti. Pro Husserla není princip všech principů v první řadě něčím obsahovým, nýbrž je principem metody. Ve svém dile „Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii“ vydaném r. 1913 věnoval Husserl určení „principu všech principů“ zvláštní paragraf (§ 24). Při tomto principu, říká Husserl, „nás žádná myslitelná teorie nemůže zmýlit“ (Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, str. 44).

„Princip všech principů“ zní:

„každý originárně dávající názor (je) *zdrojem práva poznání*, vše, co se nám v ‚intuici‘ *originárně* (tak říkajíc ve své tělesné skutečnosti) *nabízí*, (je) třeba prostě přijmout tak, *jak se to dává*, ale také *jen v těch mezích, v nichž se to dává...*“

„Princip všech principů“ obsahuje tezi o přednosti metody. Tento princip rozhoduje o tom, která věc může metodě jedině dostačovat. „Princip všech principů“ vyžaduje jako věc filosofie absolutní subjektivitu. Transcendentální redukce na tuto subjektivitu dává a zajišťuje možnost založit v subjektivitě a skrze ni objektivitu všech objektů (bytí tohoto jsoucna) v jejich platné výstavbě a vztazích, tj. v jejich konstituci. Transcendentální subjektivita se tak vykazuje jako „jediné absolutní jsoucno“ (Formale und transendentale Logik, 1929, str. 240). Téhož druhu bytí jako toto absolutní jsoucno, tj. téhož druhu jako nejvlastnější věc filosofie, je zároveň transcendentální redukce jako metoda „univerzální vědy“ o konstituci bytí jsoucna. Metoda se podle věci filosofie nejen řídí. Metoda patří k věci nejen jako klíč k zámku. Patří spíše do věci, neboť ona je „věcí samou“. Kdybychom se chtěli zeptat: odkud tedy bere „princip všech principů“ své neotřesitelné právo, pak by odpověď musela znít: z transcendentální subjektivity, která je jako věc filosofie již předpokládána.

Wir haben die Erläuterung des Rufes „zur Sache selbst“ als Wegweiser gewählt. Er sollte uns auf den Weg bringen, der uns zu einer Bestimmung der Aufgabe des Denkens am Ende der Philosophie führt. Wohin sind wir gelangt? Zu der Einsicht, daß für den Ruf „zur Sache selbst“ im voraus festliegt, was die Philosophie als ihre Sache angeht. Die Sache der Philosophie ist von Hegel und Husserl her gesehen – und nicht nur für sie – die Subjektivität. Für den Ruf ist nicht die Sache als solche das Strittige, sondern ihre Darstellung, durch die sie selbst gegenwärtig wird. Hegels spekulative Dialektik ist die Bewegung, in der die Sache als solche zu sich selbst, in die ihr zugehörige Präsenz kommt. Husserls Methode soll die Sache der Philosophie zur letztgültigen originären Gegebenheit, dies heißt: in die ihr eigene Präsenz bringen.

Beide Methoden sind so verschieden als nur möglich. Die Sache als solche aber, die sie darstellen sollen, ist dieselbe, wenngleich sie auf verschiedene Weise erfahren wird.

Allein was helfen uns diese Feststellungen für den Versuch, die Aufgabe des Denkens in den Blick zu bringen? Sie helfen uns nichts, solange wir es bei einer bloßen Erläuterung des Rufes bewenden lassen. Es gilt vielmehr zu fragen, was in dem Ruf „zur Sache selbst“ ungedacht bleibt. Auf diese Weise fragend, können wir darauf aufmerksam werden, inwiefern gerade dort, wo die Philosophie ihre Sache ins absolute Wissen und zur letztgültigen Evidenz gebracht hat, sich etwas verbirgt, was zu denken nicht mehr Sache der Philosophie sein kann.

Doch was bleibt ungedacht sowohl in der Sache der Philosophie als auch in ihrer Methode? Die spekulative Dialektik ist eine Weise, wie die Sache der Philosophie aus sich selbst für sich selbst zum Scheinen kommt und so Gegenwart wird. Solches Scheinen geschieht notwendig in einer Helle. Nur durch sie hindurch kann das Scheinende sich zeigen, d. h. scheinen. Die Helle aber beruht ihrerseits in einem Offenen, Freien, das sie hier und dort, dann und wann erhellen mag. Die Helle spielt im Offenen und streitet da mit dem Dunkel. Überall wo ein Anwesendes anderem Anwesenden entgegen kommt oder auch nur entgegen verweilt, aber auch dort, wo wie bei Hegel spekulativ eines im anderen sich spiegelt, da waltet schon Offenheit, ist freie Gegend im Spiel. Diese Offenheit allein gewährt auch dem Gang des spekulativen Denkens erst den Durchgang durch das, was es denkt.

Wir nennen diese Offenheit, die ein mögliches Scheinenlassen und Zeigen gewährt, die Lichtung. Das deutsche Wort „Lichtung“ ist sprachgeschichtlich eine Lehnübersetzung des französischen clairière. Es ist gebildet nach den älteren Wörtern „Waldung“ und „Feldung“.

Objasnění volání „k věci samé“ jsme zvolili jako vodítko. Mělo nás uvést na cestu, která nás povede k určení úkolu myšlení na konci filosofie. Kam jsme dospěli? K nahlédnutí, že při volání k „věci samé“ je předem stanoveno, co se filosofie jako její věc týká. Pro Hegela a Husserla – a nejen pro ně – je věcí filosofie subjektivita. Pro toto volání není tím, co je sporné, věc jako taková, nýbrž její předvedení, jímž se sama stává přítomnou. Hegelova spekulativní dialektika je pohyb, v němž věc jako taková přichází k sobě, do prezence, která jí přísluší. Husserlova metoda má přivést věc filosofie k definitivně platné originární danosti, což znamená: do prezence, která je jí vlastní.

Obě metody jsou tak různé, jak jen možno. Ale věc jako taková, kterou mají předvést, je táž, i když je zakoušena různým způsobem.

Avšak co nám pomohou tato zjištění pro pokus postavit si před oči úkol myšlení? Nepomohou nám nic, pokud se spokojíme s pouhým vysvětlováním onoho volání. Spíše je třeba se ptát, co ve volání „k věci samé“ zůstává nemyšleno. Budeme-li se tázat tímto způsobem, můžeme si začít všimnout toho, jak dalece se právě tam, kde filosofie dovedla svou věc do absolutního vědění a k definitivně platné evidenci, skrývá něco, co myslet už nemůže být věcí filosofie.

Co však zůstává nemyšleno jak ve věci filosofie tak i v její metodě? Spekulativní dialektika je jeden ze způsobů, jak věc filosofie sama ze sebe a pro sebe přichází k jevení a stává se tak přítomností. Takové jevení se děje nutně v jakémsi jasu. Jedině skrze tento jas se může to, co se jeví, ukázat, tzn. jevit. Jas sám však spočívá v jakémisi otevřeném, volném poli, které může být jasně tu a tam, občas, rozjasňováno. Jas hraje v otevřeném poli a sváří se tu s temnem. Všude, kde něco přítomného přichází vstříc, nebo jen prodlévá vůči jinému přítomnému, ale i tam, kde jako u Hegela se jedno spekulativně zrcadlí v druhém, všude tam již vládne otevřenost, je ve hře volné pole. Pouze tato otevřenost poskytuje také chodu spekulativního myšlení teprve průchod tím, co toto myšlení myslí.

Tuto otevřenost, která zaručuje možné jevení a ukazování se, nazýváme světlinou. Německé slovo Lichtung (světlina) je z hlediska jazykových dějin kalk z francouzského clairière. Je vytvořeno podle starších slov „Waldung“ (hvozd, les, lesní porost) a „Feldung“ (pole, polnost).

Die Waldlichtung ist erfahren im Unterschied zum dichten Wald, in der älteren Sprache „Dickung“ genannt. Das Substantivum „Lichtung“ geht auf das Verbum „lichten“ zurück. Das Adjektivum „licht“ ist dasselbe Wort wie „leicht“. Etwas lichten bedeutet: etwas leicht, etwas frei und offen machen, z.B. den Wald an einer Stelle frei machen von Bäumen. Das so entstehende Freie ist die Lichtung. Das Lichte im Sinne des Freien und Offenen hat weder sprachlich noch in der Sache etwas mit dem Adjektivum „licht“ gemeinsam, das „hell“ bedeutet. Dies bleibt für die Verschiedenheit von Lichtung und Licht zu beachten. Gleichwohl besteht die Möglichkeit eines sachlichen Zusammenhangs zwischen beiden. Das Licht kann nämlich in die Lichtung, in ihr Offenes, einfallen und in ihr die Helle mit dem Dunkel spielen lassen. Aber niemals schafft das Licht erst die Lichtung, sondern jenes, das Licht, setzt diese, die Lichtung, voraus. Indes ist die Lichtung, das Offene, nicht nur frei für Helle und Dunkel, sondern auch für den Hall und das Verhallen, für das Tönen und das Verklingen. Die Lichtung ist das Offene für alles An- und Abwesende.

Es wird für das Denken notwendig, auf die Sache, die hier Lichtung genannt wird, eigens zu achten. Dabei werden nicht, wie es vordergründig allzuleicht scheinen könnte, aus bloßen Wörtern, z.B. „Lichtung“, bloße Vorstellungen herausgezogen. Vielmehr gilt es, auf die einzigartige Sache zu achten, die mit dem Namen „Lichtung“ sachentsprechend genannt wird. Was das Wort in dem jetzt gedachten Zusammenhang nennt, das freie Offene, ist, um ein Wort Goethes zu gebrauchen, ein „Urphänomen“. Wir müßten sagen: eine Ur-sache. Goethe vermerkt (*Maximen und Reflexionen*, n. 993): „Man suche nur nichts hinter den Phänomenen: sie selbst sind die Lehre.“ Dies will heißen: Das Phänomen selbst, im vorliegenden Fall die Lichtung, stellt uns vor die Aufgabe, aus ihm, es befragend, zu lernen, d. h. uns etwas sagen zu lassen.

73 Demgemäß dürfte vermutlich das Denken eines Tages nicht vor der Frage zurückschrecken, ob die Lichtung, das freie Offene, nicht dasjenige sei, worin der reine Raum und die ekstatische Zeit und alles in ihnen An- und Abwesende erst den alles versammelnden bergenden Ort haben.

In derselben Weise wie das spekulativ-dialektische Denken bleibt die originäre Intuition und ihre Evidenz auf die schon waltende Offenheit, die Lichtung, angewiesen. Das Evidente ist das unmittelbar Einsehbare. Evidentia lautet das Wort, mit dem Cicero das griechische ἐνάργεια übersetzt, d. h. ins Römische umdeutet. Ἐνάργεια, darin der selbe Stamm wie in argentum (Silber) spricht, meint das,

S lesní světlinou se setkáváme jako s něčím, co se liší od hustého lesa zvaného ve starším jazyce houština („Dickung“). Substantivum „Lichtung“ (světlina) vede zpátky ke slovesu „lichten“ (prosvětlit). Adjektivum „licht“ je totéž slovo co „leicht“ (lehký). Něco prosvětlit znamená: učinit něco lehkým, volným a otevřeným, např. les na nějakém místě uvolnit od stromů. Takto vznikající volno je světlina. Toto světlé ve smyslu volného a otevřeného nemá ani jazykově ani věcně nic společného s adjektivem „licht“, které znamená „jasný“. Světlinu a světlo je tedy třeba pozorně rozlišovat. Mezi oběma je nicméně možnost věcné souvislosti. Světlo může totiž padat do světliny, do jejího otevřeného pole, a nechat v ní hrát jas s temnem. Avšak světlinu nikdy netvoří až světlo, nýbrž světlo světlinu předpokládá. Leč světlina, ono otevřené pole, je volné nejen pro jas a temno, nýbrž i pro zvuk a jeho ztišení, pro znění a odeznění. Světlina je otevřené pole pro všechno, co je přítomné, i co je nepřítomné.

Pro myšlení bude nutné výslovně se zaměřit na věc, která je tu nazývána světlinou. Přitom – jak se mohlo při povrchním pohledu až příliš lehkó zdát – nevyvozují se zde z pouhých slov, např. ze slova „světlina“, pouhé představy. Spíše jde o to zaměřit se na onu jedinečnou věc, pro kterou se jméno „světlina“ tak dobře hodí. Co tímto slovem v nyní myšlené souvislosti pojmenováváme, ono volné otevřené pole, je – abychom užili slova Goethova – „prafenomen“. Museli bychom říci: pra-věc (Ur-sache, prapůvodní věc, příčina). Goethe poznamenává (*Maximen und Reflexionen*, n. 993): „Jen nehledejme nic za fenomény, ony samy jsou poučením.“ To má znamenat: fenomén sám, v daném případě světlina, nás staví před úkol, abychom, dotazující se jej, se z něho poučili, tj. nechali si něco říci.

Podle toho by myšlení patrně nemělo jednoho dne couvnout před otázkou, zda světlina, ono volné otevřené pole není tím, v čem čistý prostor a ekstatický čas a vše, co je v nich přítomné i nepřítomné, má teprve místo, na němž se vše shromažďuje, a které je pro všechno místem chráněným.

Týmž způsobem jako spekulativně dialektické myšlení zůstává i originární intuice a její evidence odkázána na již vládnoucí otevřenost, na světlinu. Evidentní je to, co je bezprostředně nahlédnutelné. Evidentia – tak zní slovo, jímž Cicero překládá, tj. po římsku vykládá řecké ἐνάργεια. Ἐνάργεια – slovo, v němž promlouvá týž kmen

was in sich selber aus sich her leuchtet und sich ins Licht bringt. In der griechischen Sprache ist nicht von der Aktion des Sehens, vom *videre*, die Rede sondern von solchem, was leuchtet und scheint. Es kann aber nur scheinen, wenn schon Offenheit gewährt ist. Der Lichtstrahl schafft nicht erst die Lichtung, die Offenheit, er durchmißt sie nur. Solche Offenheit allein gewährt überhaupt einem Geben und Hinnehmen, gewährt einer Evidenz erst das Freie, worin sie sich aufhalten können und sich bewegen müssen.

Alles Denken der Philosophie, das ausdrücklich oder nicht ausdrücklich dem Ruf „zur Sache selbst“ folgt, ist auf seinem Gang, mit seiner Methode, schon in das Freie der Lichtung eingelassen. Von der Lichtung jedoch weiß die Philosophie nichts. Die Philosophie spricht zwar vom Licht der Vernunft, aber achtet nicht auf die Lichtung des Seins. Das *lumen naturale*, das Licht der Vernunft, erhellt nur das Offene. Es betrifft zwar die Lichtung, bildet sie jedoch so wenig, daß es vielmehr ihrer bedarf, um das in der Lichtung Anwesende bescheinen zu können. Dies gilt nicht nur von der *Methode* der Philosophie sondern auch und sogar zuerst von ihrer *Sache*, nämlich von der Anwesenheit des Anwesenden. Inwiefern auch in der Subjektivität stets das *subiectum*, das *ὑποκείμενον*, das schon Vorliegende, also das Anwesende in seiner Anwesenheit gedacht wird, kann hier im einzelnen nicht gezeigt werden. Man beachte dazu Heidegger, *Nietzsche* Bd. II (1961), S. 429 ff.

74

Wir achten jetzt auf anderes. Mag Anwesendes erfahren, erfaßt oder dargestellt sein oder nicht, stets bleibt die Anwesenheit als Hereinweilen in Offenes auf die schon waltende Lichtung angewiesen. Auch Abwesendes kann nicht als solches sein, es sei denn als anwesend im *Freien der Lichtung*.

Alle Metaphysik samt ihrem Gegenspieler, dem Positivismus, spricht die Sprache Platons. Das Grundwort seines Denkens, d. h. der Darstellung des Seins des Seienden lautet *εἶδος*, *ἰδέα*: das Aussehen, worin sich das Seiende als ein solches zeigt. Aussehen aber ist eine Weise der Anwesenheit. Kein Aussehen ohne Licht – dies erkannte schon Platon. Aber es gibt kein Licht und keine Helle ohne die Lichtung. Sogar das Dunkel bedarf ihrer. Wie könnten wir sonst in das Dunkle geraten und es durchirren? Gleichwohl bleibt in der Philosophie die im Sein, in der Anwesenheit waltende Lichtung als solche ungedacht, wenngleich in ihrem Beginn von der Lichtung gesprochen wird. Wo geschieht es und mit welchem Namen? Antwort:

jako v *argentum* (stříbro), míní to, co v sobě samém a ze sebe svítí a přivádí se na světlo. V řečtině se nemluví o výkonu vidění, o *videre*, nýbrž o tom, co svítí a skví se. Skvět se však něco může jen tehdy, když už je mu poskytnuta otevřenost. Světlinu, otevřenost nevytváří až světelný paprsek, ten jí jen prochází. Jedině taková otevřenost skýtá vůbec jekémukoli dávání a přijímání, jakékoli evidenci teprve ono volné pole, v němž se může zdržovat a kde se musí pohybovat.

Veškeré myšlení filosofie, které výslovně či nevýslovně následuje volání „k věci samé“, je ve svém chodu a svou metodou už zasazeno do volného pole světliny. O světlině však filosofie nic neví. Filosofie mluví sice o světle rozumu, avšak světliny bytí si nevšímá. *Lumen naturale*, světlo rozumu pouze otevřené pole zjasňuje. Sice se světliny týká, v žádném případě ji však nevytváří, nýbrž této světliny je spíše zapotřebí, aby to, co je ve světlině přítomné, mohlo být oním světlem rozumu ozářeno. To platí nejen o *metodě* filosofie, nýbrž také, a dokonce především, o její *věci*, totiž o přítomnění přítomního. Jak dalece je i v subjektivitě myšleno neustále *subiectum*, *ὑποκείμενον*, to, co již je tu, totiž přítomné ve svém přítomnění, to zde nemůže být podrobně ukázáno. K tomu viz M. Heidegger, *Nietzsche* sv. II (1961), str. 429 nn.

Všimneme si nyní něčeho jiného. Ať už to, co je přítomné, je nebo není zakoušeno, chápáno či předváděno, vždy zůstává přítomnění jako dostavování se do otevřeného pole odkázáno na již vládnoucí světlinu. I to, co je nepřítomné, nemůže jako takové být jinak než jako přítomné ve *volném poli světliny*.

Veškerá metafyzika včetně svého soupeře, pozitivismu, hovoří řečí Platónovou. Základní slovo jeho myšlení, tj. zachycování bytí jsoucího, zní *εἶδος*, *ἰδέα*: vzhled, v němž se jsoucno ukazuje jako takové. Vzhled je ale jeden ze způsobů přítomnění. Žádný vzhled beze světla – to poznal už Plátón. Avšak není světla a jasu bez světliny. Dokonce i temno ji potřebuje. Jak bychom se jinak mohli dostat do temna a bloudit v něm? Nicméně světlna, která v bytí, v přítomnění vládne, zůstává jako taková ve filosofii nemyšlena, byť se i na jejím počátku o světlině mluví. Kde k tomu dochází, a pod jakým jménem? Odpověď:

74

Im denkenden Gedicht des Parmenides, der, soweit wir wissen, als der erste dem Sein des Seienden eigens nachgedacht hat, der noch heute, obzwar ungehört, in den Wissenschaften spricht, in die sich die Philosophie auflöst.

Parmenides hört den Zuspuch:

... χρὲν δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυλέος ἀτρεμέος ἦτορ
ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐν πίστις ἀληθείης.
(Fragment 1, 28 ff.)

„...du sollst aber alles erfahren:
sowohl der Unverborgenheit, der gutgerundeten,
nichtzitterndes Herz
als auch der Sterblichen Dafürhalten, dem fehlt das
Vertrauenkönnen auf Unverborgenes.“

Hier wird die Ἀλήθεια, die Unverborgenheit, genannt. Sie heißt die gutgerundete, weil sie im reinen Rund des Kreises gedreht ist, auf dem überall Anfang und Ende dasselbe sind. In dieser Drehung gibt es keine Möglichkeit des Verdrehens, Verstellens und Verschließens. Der sinnende Mann soll das nichtzitternde Herz der Unverborgenheit erfahren. Was meint das Wort vom nichtzitternden Herzen der Unverborgenheit? Es meint sie selbst in ihrem Eigensten, meint den Ort der Stille, der in sich versammelt, was erst Unverborgenheit gewährt. Das ist die Lichtung des Offenen. Wir fragen: Offenheit wofür? Wir haben es schon bedacht, daß der Weg des Denkens, des spekulativen und des intuitiven, der durchmeßbaren Lichtung bedarf. In ihr beruht aber auch das mögliche Scheinen, d. h. das mögliche Anwesen der Anwesenheit selber.

Was die Unverborgenheit vor allem anderen als erstes gewährt, ist der Weg, auf dem das Denken dem einen nachgeht und es vernimmt: ὁλως ἔστιν ... εἶναι: daß anwest Anwesen. Die Lichtung gewährt allem zuvor die Möglichkeit des Weges zur Anwesenheit und gewährt das mögliche Anwesen dieser selbst. Die Ἀλήθεια, die Unverborgenheit, müssen wir als die Lichtung denken, die Sein und Denken, deren Anwesen zu und für einander erst gewährt. Das ruhige Herz der Lichtung ist der Ort der Stille, aus dem her es dergleichen wie die Möglichkeit des Zusammengehörens von Sein und Denken, d. h. Anwesenheit und Vernehmen erst gibt.

In dieser Verbundenheit gründet der mögliche Anspruch auf eine Verbindlichkeit des Denkens. Ohne die vorausgehende Erfahrung der Ἀλήθεια als der Lichtung bleibt alles Reden von Verbindlichkeit und Unverbindlichkeit des Denkens bodenlos. Woher hat Platons

V myslitelské básni Parmenidově, který, pokud víme, jako první výslovně uvažoval o bytí jsoucna, a který ještě dnes, ač neslyšen, promlouvá ve vědách, do nichž se filosofie rozpouští.

Parmenidés slyší výzvu:

... χρὲν δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυλέος ἀτρεμέος ἦτορ
ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐν πίστις ἀληθείης.

Zl. 1, 28 nn.

... máš však zakusit všechno:
jak nechvějící se srdce dobře zaokrouhlené neskrytosti,
tak i smrtelníků domnění, jemuž chybí na neskryté se moci
spolehnout.

Mluví se zde o Ἀλήθεια, o neskrytosti. Nazývá se dobře zaokrouhlenou, protože je vykroužena v čisté zaokrouhlenosti kruhu, na němž začátek a konec jsou všude totéž. V tomto kroužení není možné žádné překrucování, zatarasení a zneprístupnění. Onen uvažující muž má zakusit nechvějící se srdce neskrytosti. Co se míní slovem o nechvějícím se srdci neskrytosti? Míní se jím neskrytost sama v tom, co je jí nejvlastnější, míní se jím ono místo klidu, které v sobě shromažďuje to, co neskrytost teprve skýtá. Je to světlna otevřeného pole. Ptáme se: otevřeného pro co? Uvažovali jsme už o tom, že k cestě myšlení, jak spekulativního tak intuitivního, je zapotřebí světliny, kterou je možno procházet. V ní ale také spočívá možné jevení se, tj. možné přítomnění přítomnění samého.

Co je neskrytostí skýtáno přede vším ostatním jako první, je cesta, po níž myšlení jde za jediným a to postřehuje: ὅπως ἔστιν... εἶναι: že přítomnění jest přítomné. Světlna skýtá především možnost cesty k přítomnění a jemu samému zaručuje, že může přítomnit. Ἀλήθεια, neskrytost musíme myslet jako světlinu, která teprve skýtá bytí a myšlení, která teprve zaručuje přítomnění jednoho druhému a pro sebe navzájem. Klidné srdce světliny je místo ticha, z něhož je teprve dáno něco takového jako možnost sounáleženosti bytí a myšlení, tj. přítomnění a postřehování.

V této vzájemné svázanosti je založen možný nárok na závaznost myšlení. Bez předchozí zkušenosti Ἀλήθεια jako světliny zůstává všechno mluvení o závaznosti a nezávaznosti myšlení bez pevné pů-

Bestimmung der Anwesenheit als ἰδέα ihre Verbindlichkeit? Im Hinblick worauf ist die Auslegung des Anwesens als ἐνέργεια bei Aristoteles verbindlich?

Wir können diese seltsamerweise in der Philosophie stets unterlassenen Fragen nicht einmal fragen, solange wir nicht erfahren haben, was Parmenides erfahren mußte: die Ἀλήθεια, die Unverborgenheit. Der Weg zu ihr ist gegenüber der Straße, auf der das Dafürhalten der Sterblichen sich umtreiben muß, unterschieden. Die Ἀλήθεια ist nichts Sterbliches, so wenig wie der Tod selbst.

76 Wenn ich den Namen Ἀλήθεια hartnäckig durch Unverborgenheit übersetze, dann geschieht dies nicht der Etymologie zuliebe sondern der Sache wegen, die bedacht werden muß, wenn wir, was Sein und Denken genannt wird, der Sache entsprechend denken. Die Unverborgenheit ist gleichsam das Element, in dem es Sein sowohl wie Denken und ihre Zusammangehörigkeit erst gibt. Die Ἀλήθεια ist am Beginn der Philosophie zwar genannt, aber sie wird in der Folgezeit von der Philosophie nicht eigens als solche gedacht. Denn die Sache der Philosophie als Metaphysik ist es seit Aristoteles, das Seiende als solches ontotheologisch zu denken.

Wenn es sich so verhält, dann dürfen wir auch nicht urteilen, daß die Philosophie etwas außer acht lasse, daß sie etwas versäume und deshalb mit einem wesentlichen Mangel behaftet sei. Der Hinweis auf das Ungedachte in der Philosophie ist keine Kritik der Philosophie. Wenn jetzt eine Kritik nötig wird, dann trifft sie eher den seit „Sein und Zeit“ immer dringlicher werdenden Versuch, am Ende der Philosophie nach einer möglichen Aufgabe des Denkens zu fragen. Denn spät genug erhebt sich jetzt die Frage: Warum wird Ἀλήθεια hier nicht mehr mit dem geläufigen Namen, mit dem Wort „Wahrheit“, übersetzt? Die Antwort muß lauten:

Sofern man Wahrheit im überlieferten „natürlichen“ Sinn als die am Seienden ausgewiesene Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Seienden versteht, aber auch, sofern die Wahrheit als die Gewißheit des Wissens vom Sein ausgelegt wird, darf die Ἀλήθεια die Unverborgenheit im Sinne der Lichtung, nicht mit der Wahrheit gleichgesetzt werden. Vielmehr gewährt die Ἀλήθεια, die Unverborgenheit als Lichtung gedacht, erst die Möglichkeit von Wahrheit. Denn die Wahrheit kann selbst ebenso wie Sein und Denken nur im Element der Lichtung das sein, was sie ist. Evidenz, Gewißheit jeder Stufe, jede Art von Verifikation der veritas, bewegen sich schon mit dieser im Bereich der waltenden Lichtung.

77 Ἀλήθεια, Unverborgenheit als Lichtung von Anwesenheit gedacht, ist noch nicht Wahrheit. Ist die Ἀλήθεια dann weniger als Wahrheit? Oder ist sie mehr, weil sie Wahrheit als adaequatio und certitudo erst

dy pod nohama. Odkud má svou závaznost Platónovo určení přítomnění jako ἰδέα? S ohledem na co je závazný výklad přítomnění jako ἐνέργεια u Aristotela?

Tyto otázky, ve filosofii vždy pozoruhodně opomíjené, nemůžeme ani položit, pokud jsme nezakusili to, co musel zakusit Parmenidés: Ἀλήθεια, neskrytost. Cesta k ní se liší od ulice, po níž se musí potloukat domněni smrtelníků. Ἀλήθεια je právě tak málo něčím smrtelným jako smrt sama.

76 Překládám-li jméno Ἀλήθεια tvrdošíjně jako neskrytost, pak se tak neděje z lásky k etymologii, nýbrž kvůli věci, kterou musíme brát v úvahu, jestliže to, co se nazývá bytím a myšlením, myslíme způsobem, který jí odpovídá. Neskrytost je jakoby element, v němž je teprve dáno jak bytí a myšlení, tak i jejich sounáležitost. Ἀλήθεια je sice na počátku filosofie jmenována, ale v následující době není filosofii výslovně jako taková myšlena. Neboť od Aristotela je věci filosofie jakožto metafyziky myslet jsoucno jako takové ontotheologicky.

Je-li tomu tak, pak také nesmíme soudit, že filosofie něčemu nevěnuje pozornost, že něco zanedbává, a že proto trpí nějakým bytostným nedostatkem. Poukaz na to, co ve filosofii nebylo myšleno, není kritikou filosofie. Je-li nyní třeba nějaké kritiky, pak spíše kritiky pokusu, který se od „Bytí a času“ stává stále naléhavějším, totiž pokusu, tázat se na konci filosofie po možném úkolu myšlení. Neboť poměrně pozdě se nyní klade otázka: Proč se tu Ἀλήθεια už nepřekládá běžným jménem, totiž slovem „pravda“? Odpověď musí znít:

Pokud se pravda chápe v tradičním „přirozeném“ smyslu jako na jsoucno vykázaná shoda poznání se jsoucnem, nebo také pokud se pravda vykládá jako jistota vědění o bytí, nesmí být Ἀλήθεια, neskrytost ve smyslu světliny, s touto pravdou ztotožňována. Ἀλήθεια, neskrytost myšlená jako světlina, skýtá spíše teprve možnost pravdy. Neboť pravda sama může stejně jako bytí a myšlení být tím, čím jest, jen v živlu světliny. Evidence, jistota každého stupně, každý způsob verifikace veritas, pohybuje se už „spolu s ní“ v oblasti vládající světliny.

Ἀλήθεια, neskrytost myšlená jako světlina přítomnění, není ještě pravda. Je potom Ἀλήθεια méně než pravda? Nebo je více, protože

gewährt, weil es Anwesenheit und Gegenwärtigung außerhalb des Bereiches der Lichtung nicht geben kann?

Diese Frage bleibe als Aufgabe dem Denken überlassen. Das Denken muß sich darauf besinnen, ob es diese Frage überhaupt auch stellen kann, solange es philosophisch, d. h. im strengen Sinne der Metaphysik, denkt, die das Anwesende nur hinsichtlich seiner Anwesenheit befragt.

In jedem Fall wird das eine klar: Die Frage nach der $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, nach der Unverborgenheit als solcher, ist nicht die Frage nach der Wahrheit. Darum war es nicht sachgemäß und demzufolge irreführend, die $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ im Sinne der Lichtung Wahrheit zu nennen.¹ Die Rede von der „Wahrheit des Seins“ hat in Hegels „Wissenschaft der Logik“ ihren berechtigten Sinn, weil Wahrheit hier die Gewißheit des absoluten Wissens bedeutet. Aber Hegel fragt auch nicht, sowenig wie Husserl, sowenig wie alle Metaphysik nach dem Sein als Sein, d. h. die Frage, inwiefern es Anwesenheit als solche geben kann. Es gibt sie nur, wenn Lichtung waltet. Diese ist mit der $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, der Unverborgenheit, zwar genannt, aber nicht als solche gedacht.

Der natürliche Begriff von Wahrheit meint nicht Unverborgenheit, auch nicht in der Philosophie der Griechen. Man weist öfter und mit Recht darauf hin, daß schon bei Homer das Wort $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\varsigma$ immer nur von den verba dicendi, vom Aussagen und deshalb im Sinne der Richtigkeit und Verlässlichkeit gebraucht werde, nicht im Sinne von Unverborgenheit. Allein dieser Hinweis bedeutet zunächst nur, daß weder die Dichter noch der alltägliche Sprachgebrauch, daß nicht einmal die Philosophie sich vor die Aufgabe gestellt sehen zu fragen, inwiefern die Wahrheit, d. h. die Richtigkeit der Aussage nur im Element der Lichtung von Anwesenheit gewährt bleibt.

Im Gesichtskreis dieser Frage muß anerkannt werden, daß die $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, die Unverborgenheit im Sinne der Lichtung von Anwesenheit sogleich und nur als $\omicron\rho\theta\acute{o}\tau\eta\varsigma$, als die Richtigkeit des Vorstellens und Aussagens erfahren wurde. Dann ist aber auch die Behauptung von einem Wesenswandel der Wahrheit, d. h. von der Unverborgenheit zur Richtigkeit, nicht haltbar. Statt dessen ist zu sagen: Die $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, als Lichtung von Anwesenheit und Gegenwärtigung im Denken und Sagen, gelangt sogleich in den Hinblick auf $\omicron\mu\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma$ und *adaequatio*, d. h. in

¹ Wie der Versuch, eine Sache zu denken, zeitweise wegirren kann von dem, was ein entscheidender Einblick schon gezeigt hat, wird durch eine Stelle aus „Sein und Zeit“ (1927) S. 219 belegt: „Die Übersetzung (des Wortes $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) durch das Wort ‚Wahrheit‘ und erst recht die theoretischen Begriffsbestimmungen dieses Ausdrucks (Wahrheit) verdecken den Sinn dessen, was die Griechen als vorphilosophisches Verständnis dem terminologischen Gebrauch von $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ‚selbstverständlich‘ zugrunde legten“.

77
pravdu jako *adaequatio* a *certitudo* teprve poskytuje, protože přítomnění a zpřítomňování nemůže být dáno mimo dosah světliny?

Tato otázka nechť zůstane jako úkol přenechána myšlení. Myšlení se musí zamyslet nad tím, zda tuto otázku také vůbec může klást, pokud myslí filosoficky, tj. v přísném smyslu metafyziky, která se toho, co je přítomné, dotazuje pouze co do jeho přítomnění.

V každém případě se ujasňuje toto: Otázka po $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, po neskrytosti jako takové, není otázkou po pravdě. Proto bylo věci nepřiměřené, a tudíž zavádějící nazývat $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ve smyslu světliny pravdou.¹ Řeč o „pravdě bytí“ má v Hegelově „Vědě o logice“ své oprávnění, neboť pravda tu znamená jistotu absolutního vědění. Avšak Hegel se také neptá, stejně jako Husserl a stejně jako celá metafyzika, po bytí jako bytí, tj. neklade otázku, jak dalece může být dáno přítomnění jako takové. To je dáno, jen když vládne světlina. Tato je sice nazývána neskrytostí, $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, ale není jako taková myšlena.

Přirozeným pojmem pravdy se nemíní neskrytost, a to ani v řecké filosofii. Častěji a právem se poukazuje na to, že už u Homéra se slova $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\varsigma$ používá vždy jen o výpovědích, verba dicendi, a tudíž ve smyslu správnosti a spolehlivosti, nikoli ve smyslu neskrytosti. Avšak tento poukaz znamená zprvu jen to, že ani básníci, ani každodenní jazykový uzus, ba ani filosofie nevidí, že stojí před úkolem ptát se, jak dalece zůstává pravda, tj. správnost výpovědi, poskytována jedině v elementu světliny přítomnění.

V horizontu této otázky je třeba vzít na vědomí, že $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, neskrytost ve smyslu světliny přítomnění byla zakoušena ihned a pouze jako $\omicron\rho\theta\acute{o}\tau\eta\varsigma$, jako správnost představování a vypovídání. Potom však také tvrzení o proměně bytnosti pravdy, tj. od neskrytosti k správnosti, není udržitelné. Místo toho je třeba říci: $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ jako světlina přítomnění a zpřítomňování v myšlení a mluvení se ihned dostává do zorného pole namířeného na $\omicron\mu\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma$ a *adaequatio*, tj.

¹ Jak může pokus myslit věc občas zabloudit pryč od toho, co již jednou rozhodující nahlédnutí ukázalo, dokládá místo z „Bytí a času“, (1927) str. 219: „Překlad (slova $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) slovem ‚pravda‘, a zejména pak teoretická pojmová určení tohoto výrazu (pravdy) zakrývají smysl toho, co terminologickému užívání $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ položili Řekové jako předfilosofické porozumění ‚samozřejmě‘ za základ.“

den Hinblick auf Angleichung im Sinne der Übereinstimmung von Vorstellen und Anwesendem.

Allein dieser Vorgang fordert gerade die Frage heraus: Woran liegt es, daß für das natürliche Erfahren und Sagen des Menschen die Ἀλήθεια die Unverborgenheit, *nur* als Richtigkeit und Verlässlichkeit erscheint? Liegt es daran, daß der ekstatische Aufenthalt des Menschen in der Offenheit des Anwesens nur dem Anwesenden und der vorhandenen Gegenwärtigung des Anwesenden zugekehrt ist? Was bedeutet aber dies anderes, als daß die Anwesenheit als solche und mit ihr erst recht die sie gewährende Lichtung unbeachtet bleiben? Erfahren und gedacht wird nur, was die Ἀλήθεια als Lichtung gewährt, nicht was sie als solche ist.

Dies bleibt verborgen. Geschieht es aus Zufall? Geschieht es nur infolge einer Nachlässigkeit des menschlichen Denkens? Oder geschieht es, weil das Sichverbergen, die Verborgenheit, die Ἀλήθεια zur Ἀ-Ἀλήθεια gehört, nicht als eine bloße Zugabe, nicht so wie der Schatten zum Licht, sondern als das Herz der Ἀλήθεια? Und waltet in diesem Sichverbergen der Lichtung der Anwesenheit sogar noch ein Bergen und Verwahren, aus dem erst Unverborgenheit gewährt werden und so Anwesendes in seiner Anwesenheit erscheinen kann?

Wenn es so stünde, dann wäre die Lichtung nicht bloße Lichtung von Anwesenheit, sondern Lichtung der sich verbergenden Anwesenheit, Lichtung des sich verbergenden Bergens.

79 Wenn es so stünde, dann gelangten wir erst mit diesen Fragen auf einen Weg zur Aufgabe des Denkens am Ende der Philosophie.

Allein ist dies nicht alles grundlose Mystik oder gar schlechte Mythologie, in jedem Fall ein verderblicher Irrationalismus, die Verleugnung der Ratio?

Ich frage zurück: Was heißt ratio, νοῦς, νοεῖν, Vernehmen? Was heißt Grund und Prinzip und gar Prinzip aller Prinzipien? Läßt sich dies jemals zureichend bestimmen, ohne daß wir die Ἀλήθεια griechisch als Unverborgenheit erfahren und sie dann, über das Griechische hinaus, als Lichtung des Sichverbergens denken? Solange die Ratio und das Rationale in ihrem Eigenen noch fragwürdig bleiben, ist auch die Rede von Irrationalismus bodenlos. Die technisch-wissenschaftliche Rationalisierung, die das gegenwärtige Zeitalter beherrscht, rechtfertigt sich zwar jeden Tag überraschender durch ihren kaum noch übersehbaren Effekt. Allein dieser Effekt sagt nichts von dem, was die Möglichkeit des Rationalen und Irrationalen erst gewährt. Der Effekt beweist die Richtigkeit der technisch-wissenschaftlichen Rationalisie-

do zorného pole namířeného na zestejnění ve smyslu souhlasu představování a toho, co je přítomné.

Avšak tento postup si právě vynucuje otázku: V čem to je, že pro přirozené zakoušení a mluvení člověka se Ἀλήθεια, neskrytost, zjevuje *jen* jako správnost a spolehlivost? Spočívá to v tom, že ekstatické přebývání člověka v otevřenosti přítomnění je obráceno jen k přítomnímu a jeho výskytovému zpřítomňování? Co jiného to však znamená, než že přítomnění jako takové a spolu s ním zejména pak světlna, která je skýtá, zůstávají nepovšimnuty? Zakoušeno a myšleno je jen to, co Ἀλήθεια jakožto světlna poskytuje, nikoliv to, co tato jako taková jest.

To zůstává skryto. Děje se tak náhodou? Děje se tak jen následkem nějaké nedbalosti lidského myšlení? Nebo se to děje proto, že skrývaní se, skrytost, Ἀλήθεια patří k Ἀ-Ἀλήθεια, a to nikoli jako pouhý přídavek, ne jako stín ke světlu, nýbrž jako srdce této Ἀλήθεια? A nevládne v tomto skrývání se světliny přítomnění dokonce ještě jakési ochranné ukrývání a střežící uschovávání, z něhož může být tepve poskytována neskrytost, a tak se zjevovat přítomné v jeho přítomnění?

Kdyby tomu tak bylo, pak by světlna nebyla pouhou světlinou 79 přítomnění, nýbrž světlinou skrývajícího se přítomnění, světlinou skrývajícího se ochranného ukrývání.

Kdyby tomu tak bylo, pak bychom se teprve těmito otázkami dostali na cestu k úkolu myšlení na konci filosofie.

Avšak není to všechno bezedná mystika, nebo dokonce špatná mytologie, v každém případě zhoubný iracionalismus, popření ratia?

Opáčím otázkou: Co znamená ratio, νοῦς, νοεῖν, chápání? Co znamená základ a princip, ba dokonce princip všech principů? Lze to kdy dostatečně určit, aniž zakusíme Ἀλήθεια řeckým způsobem jako neskrytost, a pak ji budeme dál, za hranice řeckého, myslet jako světlinu skrývání se? Pokud ratio a to, co je racionální, zůstává ještě problematické v tom, co je jim vlastní, nestojí na pevné půdě ani řeč o iracionalismu. Vědecko-technická racionalizace, která ovládá současný věk, se sice každým dnem stále překvapivěji ospravedlňuje svým sotva už přehlédnutelným účinkem. Avšak tento účinek neříká nic o tom, co tuto možnost racionálního a iracionálního teprve poskytuje. Onen účinek dokazuje správnost vědecko-technické racionaliza-

80 rung. Doch erschöpft sich die Offenbarkeit dessen, was ist, im Beweisbaren? Verspermt die Insistenz auf dem Beweisbaren nicht den Weg zu dem, was ist?

Vielleicht gibt es ein Denken, das nüchterner ist als das unaufhaltsame Rasen der Rationalisierung und das Forttreibende der Kybnetik. Vermutlich ist gerade dieser Fortriß äußerst irrational.

Vielleicht gibt es ein Denken außerhalb der Unterscheidung von rational und irrational, nüchterner noch als die wissenschaftliche Technik, nüchterner und darum abseits, ohne Effekt und gleichwohl von eigener Notwendigkeit. Wenn wir nah der Aufgabe dieses Denkens fragen, dann bleibt zunächst nicht nur dieses Denken, sondern auch die Frage nach ihm in die Frage gestellt. Angesichts der ganzen Überlieferung der Philosophie bedeutet dies:

Wir alle bedürfen noch einer Erziehung zum Denken und dem zuvor erst eines Wissens von dem, was Erzogenheit und Unerzogenheit im Denken heißt. Dazu gibt uns Aristoteles im IV. Buch seiner „Metaphysik“ (1006 a sqq.) einen Wink. Er lautet: ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ γινώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ. „Es ist nämlich Unerzogenheit, keinen Blick zu haben dafür, mit Bezug worauf es nötig ist, einen Beweis zu suchen, in bezug worauf dies nicht nötig ist.“

Dieses Wort verlangt eine sorgfältige Besinnung. Denn noch ist nicht entschieden, auf welche Weise dasjenige, was keines Beweises bedarf, um für das Denken zugänglich zu werden, erfahren werden soll. Ist es die dialektische Vermittelung oder die originär gebende Intuition oder keines von beiden? Darüber kann nur die Eigenheit dessen entscheiden, was vor allem anderen von uns verlangt, zugelassen zu werden. Wie aber soll dies uns die Entscheidung ermöglichen, bevor wir es nicht zugelassen haben? In welchem Kreis bewegen wir uns hier, und zwar unausweichlich?

Ist es die εὐκύκλος Ἀληθείη, die gut gerundete Unverborgenheit selbst, gedacht als die Lichtung?

Lautet dann der Titel der Aufgabe des Denkens statt „Sein und Zeit“: Lichtung und Anwesenheit?

Woher aber und wie gibt es die Lichtung? Was spricht im Es gibt?

Die Aufgabe des Denkens wäre dann die Preisgabe des bisherigen Denkens an die Bestimmung der Sache des Denkens.

ce. Vyčerpává se však zřejmost toho, co jest, v oblasti dokazatelného? Neuzavírá trvání na dokazatelném cestu k tomu, co jest?

Možná, že existuje myšlení, které je strážlivější než nezadržitelné řádění racionalizace a úchvatnost kybernetiky. Snad právě toto uchvácení je v nejvyšší míře iracionální.

Možná, že existuje myšlení, které je mimo rozlišení racionálního a iracionálního, ještě strážlivější než vědecká technika, strážlivější, a proto stojící stranou, bez efektu, a přece mající svou vlastní nutnost. Ptáme-li se po úkolu tohoto myšlení, pak zůstává zprvu nejen toto myšlení, nýbrž i otázka po něm problematickou. Tváří v tvář celé tradici filosofie to znamená:

My všichni potřebujeme ještě výchovu k myšlení a ještě před tím jakési vědění o tom, co znamená být či nebýt vychován v myšlení. K tomu nám dává pokyn Aristotelés ve IV. knize své Metafyziky (1006a nn.). Zní takto: ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γινώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ. „Je to totiž nevzdělanost, jestliže nenahlížíme, pro co je třeba hledat důkaz a pro co toho třeba není.“

Tato slova vyžadují pečlivého zamyšlení. Neboť není ještě rozhodnuto, jakým způsobem má být to, co nepotřebuje žádného důkazu, zakoušeno, aby se stalo přístupno myšlení. Je to dialektické zprostředkování, nebo originárně dávající intuice, nebo žádné z obou? O tom může rozhodnout jedině zvláštnost toho, co od nás před vším ostatním žádá, aby bylo připuštěno. Ale jak nám to má umožnit rozhodnutí, když jsme to ještě nepřipustili? V jakém kruhu se to tu – a to nevyhnutelně – pohybujeme?

Není to ona εὐκύκλος Ἀληθείη, ona dobře zaokrouhlená ne-skrytost sama, myšlená jako světlina?

Nezní pak název úkolu myšlení místo „bytí a čas“: světlina a přítomnění?

Ale odkud a jak je nám dána světlina? Co promlouvá v tomto „je dána“?

Úkolem myšlení by pak bylo vydat dosavadní myšlení všanc určeni věci myšlení.

81 Mein akademisches Studium begann im Winter 1909/10 in der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg. Die Hauptarbeit für die Theologie ließ aber noch Raum genug für die ohnehin zum Studienplan gehörende Philosophie. So standen denn seit dem ersten Semester auf meinem Studierpult im Theologischen Konvikt die beiden Bände von Husserls „Logischen Untersuchungen“. Sie gehörten der Universitätsbibliothek. Der Ausleihetermin konnte immer wieder leicht verlängert werden. Das Werk wurde offenbar von den Studierenden wenig verlangt. Doch wie kam es in die ihm fremde Umgebung meines Studierpultes?

Aus manchen Hinweisen in philosophischen Zeitschriften hatte ich erfahren, daß Husserls Denkweise durch Franz Brentano bestimmt sei. Dessen Dissertation „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles“ (1862) war jedoch seit 1907 Stab und Stecken meiner ersten unbeholfenen Versuche, in die Philosophie einzudringen. Unbestimmt genug bewegte mich die Überlegung: Wenn das Seiende in mannigfacher Bedeutung gesagt wird, welches ist dann die leitende Grundbedeutung? Was heißt Sein? Im letzten Jahr meiner Gymnasialzeit stieß ich auf die Schrift des damaligen Professors für Dogmatik an der Freiburger Universität Carl Braig: „Vom Sein. Abriß der Ontologie“. Sie war im Jahre 1896 erschienen zu der Zeit, als ihr Verfasser außerordentlicher Professor der Philosophie in der Freiburger Theologischen Fakultät war. Die größeren Abschnitte der Schrift bringen jeweils am
82 Schluß längere Textstellen aus Aristoteles, Thomas v. A. und Suarez, außerdem die Etymologie der Wörter für die ontologischen Grundbegriffe.

Von Husserls „Logischen Untersuchungen“ erwartete ich eine entscheidende Förderung in den durch Brentanos Dissertation angeregten Fragen. Doch meine Bemühung war vergeblich, weil, was ich erst sehr viel später erfahren sollte, ich nicht in der rechten Weise suchte. Gleichwohl blieb ich von Husserl Werk so betroffen, daß ich in den folgenden Jahren immer wieder darin las ohne die zureichende Einsicht in das, was mich fesselte. Der Zauber, der von dem Werk ausging, erstreckte sich bis auf das Äußere des Satzspiegels und des Titelblattes. Auf diesem, das mir noch heute so vor Augen steht wie damals, begegnete mir der Name des Verlags Max Niemeyer. Er verknüpfte sich mit dem mir fremden Namen „Phänomenologie“, der im Untertitel des zweiten Bandes auftauchte. Sowenig ich in jenen Jahren vom Verlag Max Niemeyer und seiner Arbeit wußte, so gering und schwankend blieb mein

Své akademické studium jsem zahájil v zimě 1909/10 na theologické fakultě univerzity ve Freiburgu. Hlavní práce v oboru theologie mi ponechávala dostatek prostoru pro filosofii, která beztak patřila ke studijnímu plánu. A tak tedy stály od prvního semestru na mém studijním stole v theologickém konviktu oba svazky Husserlových „Logických zkoumání“. Patřily univerzitní knihovně. Výpůjční termín bylo možno vždy znovu snadno prodloužit. Dílo bylo zřejmě studujícími málo žádáno. Jak se však dostalo na můj studijní stůl, do prostředí jemu cizího? 81

Z nemnohých odkazů ve filosofických časopisech jsem se dověděl, že Husserlův způsob myšlení je určen Franzem Brentanem. Brentanova dizertace „O rozmanitém významu jsoucna podle Aristotela“ (1862) byla však od roku 1907 oporou a průvodcem mých prvních nemotorných pokusů proniknout do filosofie. Dosti neurčitě jsem byl zaujat úvahou: Mluví-li se o jsoucnu v různých významech, který z nich je pak význam vůdčí a základní? Co znamená bytí? V posledním roce svého studia na gymnáziu jsem narazil na spis tehdejšího profesora pro dogmatiku na freiburské univerzitě Carla Braiga: „O bytí. Nástin ontologie“. Vyšel roku 1896, v době, kdy jeho autor byl mimořádným profesorem na freiburské theologické fakultě. Na konci každého většího oddílu spisu jsou zařazeny delší pasáže z Aristotela, Tomáše Akvinského a Suareze, a navíc ještě etymologie slov pro jednotlivé základní ontologické pojmy. 82

Od Husserlových Logických zkoumání jsem očekával rozhodující pomoc v otázkách podnícených Brentanovou dizertací. Moje námaha však byla marná, neboť jak jsem měl zjistit teprve daleko později, nehledal jsem správným způsobem. Husserlovým dílem jsem zůstal nicméně zasažen natolik, že jsem si v něm v následujících letech četl vždy znovu, aniž bych dostatečně chápal, co mne to poutalo. Kouzlo, které z díla vycházelo, sahalo až k vnějšímu vzhledu sazby a titulnímu listu. Na něm, jak jej mám ještě dnes před očima jako tenkrát, jsem se setkal se jménem nakladatele Maxe Niemeyera. Pojilo se s cizím pro mne názvem „fenomenologie“, který se vynořil v podtitulu druhé svazky. Jak málo jsem v oněch letech věděl o nakladatel-

Verständnis des Titels „Phänomenologie“. Inwiefern jedoch beide Namen – Niemeyer Verlag und Phänomenologie – zusammengehören, sollte sich alsbald deutlicher zeigen.

Nach vier Semestern gab ich das theologische Studium auf und widmete mich ganz der Philosophie. Eine theologische Vorlesung hörte ich auch noch in den Jahren nach 1911, diejenige über Dogmatik bei Carl Braig. Dazu bestimmte mich das Interesse an der spekulativen Theologie, vor allem die eindringliche Art des Denkens, die der genannte Lehrer in jeder Vorlesungsstunde Gegenwart werden ließ. Durch ihn hörte ich zum ersten Mal auf wenigen Spaziergängen, bei denen ich ihn begleiten durfte, von der Bedeutung Schellings und Hegels für die spekulative Theologie im Unterschied zum Lehrsystem der Scholastik. So trat die Spannung zwischen Ontologie und spekulativer Theologie als das Bauegefüge der Metaphysik in den Gesichtskreis meines Suchens.

83 Zeitweilig entschwand allerdings dieser Bereich in den Hintergrund gegenüber dem, was Heinrich Rickert in seinen Seminarübungen behandelte: die beiden Schriften seines Schülers Emil Lask, der schon 1915 als einfacher Soldat an der galizischen Front fiel. Rickert widmete „dem lieben Freunde“ sein im selben Jahr in dritter, völlig umgearbeiteter Auflage erschienenenes Werk „Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie“. Die Widmung sollte zugleich die Fördernis des Lehrers durch den Schüler bezeugen. Die beiden Schriften von Emil Lask – „Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form“ (1911) und „Die Lehre vom Urteil“ (1912) – bekundeten ihrerseits deutlich genug den Einfluß von Husserls „Logischen Untersuchungen“.

Dieser Umstand nötigte mich von neuem, Husserls Werk durchzuarbeiten. Indes blieb auch der wiederholte Anlauf unbefriedigend, weil ich über eine Hauptschwierigkeit nicht hinwegkam. Sie betraf die einfache Frage, wie die Verfahrensweise des Denkens, die sich „Phänomenologie“ nannte, nachzuvollziehen sei. Das Beunruhigende dieser Frage ergab sich aus der Zwiespältigkeit, die das Werk Husserls dem ersten Anschein nach zeigte.

Der im Jahr 1900 erschienene erste Band des Werkes bringt die Widerlegung des Psychologismus in der Logik durch den Nachweis, daß sich die Lehre vom Denken und Erkennen nicht auf die Psychologie gründen läßt. Demgegenüber enthält aber der zweite im Jahre darauf erschienene, um ein dreifaches umfangreichere Band die Beschreibung der für den Aufbau der Erkenntnis wesentlichen Akte des Bewußtseins. Also doch eine Psychologie. Wozu sonst der § 9 in der fünften Unter-

stvi Maxe Niemeyera a jeho práci, tak nepatrné a vratké zůstalo i mé porozumění titulu „fenomenologie“. Do jaké míry však obě jména – Niemeyerovo nakladatelství a fenomenologie – patří k sobě, mělo se záhy ukázat zřetelněji.

Po čtyřech semestrech jsem se theologického studia vzdal a věnoval se zcela filosofii. Jednu theologickou přednášku jsem však navštěvoval ještě i v letech po roce 1911, a to dogmatiku u Carla Braiga. K tomu mne přiměl zájem o spekulativní teologii, především pronikavý způsob myšlení, jež jmenovaný učitel zpřítomňoval v každé přednáškové hodině. Od něho jsem na několika procházkách, při nichž jsem ho směl doprovázet, poprvé slyšel o Schellingově a Hegelově významu pro spekulativní teologii na rozdíl od naučného systému scholastiky. Tak vstoupilo napětí mezi ontologií a spekulativní teologií jako stavebná struktura metafyziky do obzoru mého hledání.

Někdy ovšem ustupovala tato oblast do pozadí vůči tomu, o čem pojednával ve svém semináři Heinrich Rickert: byly to jediné dva spisy jeho žáka Emila Laska, který již roku 1915 padl jako prostý 83 voják na haličské frontě. Rickert věnoval „milému příteli“ své dílo, které vyšlo téhož roku již ve třetím, zcela přepracovaném vydání pod názvem „Předmět poznání. Úvod do transcendentální filosofie“. Věnování mělo zároveň dosvědčit, jakou podporou byl žák svému učiteli. Oba spisy Emila Laska – „Logika filosofie a nauka o kategoriích. Studie o rozsahu vlády logické formy“ (1911) a „Nauka o soudu“ (1912) – vykazovaly samy dost zřetelně vliv Husserlových „Logických zkoumání“.

Tato okolnost mne přiměla znovu probrat toto Husserlovo dílo. A přece zůstal i opakovaný náběh neuspokojivý, neboť jsem se nedostal přes jednu hlavní obtíž. Týkala se jednoduchého problému, jak onen způsob myšlení, který se nazýval fenomenologie, v jeho postupu sledovat a spoluvykonávat. To, co mne v této věci tak znepokojovalo, vyplývalo z toho, že na první pohled se zdála být v Husserlově díle jakási rozpolcenost.

První svazek díla vydaný roku 1900 vyvrací psychologismus v logice tím, že prokazuje, že nauka o myšlení a poznání se nedá založit na psychologii. Naproti tomu třikrát objemnější druhý svazek vydaný o rok později obsahuje popis aktů vědomí podstatných pro výstavbu poznání. Tedy přece psychologie. K čemu jinak § 9 v pátém zkoumá-

suchung über „Die Bedeutung der Brentanoschen Abgrenzung der ‚psychischen Phänomene‘“? Demnach fällt Husserl mit seiner phänomenologischen Beschreibung der Bewußtseinsphänomene in die zuvor gerade widerlegte Position des Psychologismus zurück. Wenn jedoch eine so grobe Verirrung Husserls Werk nicht unterstellt werden kann, was ist dann die phänomenologische Beschreibung der Bewußtseinsakte? Worin besteht das Eigene der Phänomenologie, wenn sie weder Logik noch Psychologie ist? Kommt hier eine ganz neuartige Disziplin der Philosophie zum Vorschein und gar eine solche von eigenem Rang und Vorrang?

Ich fand mich in diesen Fragen nicht zurecht, blieb rat- und weglos, vermochte die Fragen auch kaum schon in der Deutlichkeit zu fassen, in der sie hier genannt sind.

Da brachte das Jahr 1913 eine Antwort. Im Verlag Max Niemeyer begann das von Husserl herausgegebene „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“ zu erscheinen. Der erste Band wird mit der Abhandlung Husserls eröffnet, deren Titel schon das Auszeichnende und die Tragweite der Phänomenologie kundtut: „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“.

Die „reine Phänomenologie“ ist die „Grundwissenschaft“ der durch sie geprägten Philosophie. „Reine“, dies besagt: „transzendente Phänomenologie“. Als „transzendental“ aber ist angesetzt die „Subjektivität“ des erkennenden, handelnden und wertesetzenden Subjekts. Beide Titel, „Subjektivität“ und „transzendental“ zeigen an, daß die „Phänomenologie“ bewußt und entschieden in die Überlieferung der neuzeitlichen Philosophie einschwenkte, dies allerdings so, daß die „transzendente Subjektivität“ durch die Phänomenologie in eine ursprünglichere und universale Bestimmbarkeit gelangte. Die Phänomenologie behielt die „Bewußtseinserlebnisse“ als ihren thematischen Bereich bei, doch jetzt in der systematisch entworfenen und gesicherten Erforschung der Struktur der Erlebnisakte in einem mit der Erforschung der in den Akten erlebten Gegenstände hinsichtlich ihrer Gegenständlichkeit.

In diesem universalen Entwurf einer phänomenologischen Philosophie konnte nun auch den „Logischen Untersuchungen“, die gleichsam philosophisch neutral geblieben waren, der systematische Ort zugewiesen werden. Sie erschienen in demselben Jahr 1913 in zweiter Auflage im selben Verlag. Die meisten Untersuchungen waren inzwischen freilich „tiefgreifenden Umarbeitungen“ unterzogen worden. Die sechste Untersuchung, die „in phänomenologischer Beziehung wichtigste“ (Vorwort zur zweiten Auflage), wurde allerdings zurückgehalten. Aber auch der von Husserl zum ersten Band der neugegründeten Zeitschrift „Logos“ beigesteuerte Aufsatz „Philosophie als strenge Wissenschaft“ (1910/11) erhielt erst durch die

ní o „Významu brentanovského vymezení ‚psychických fenoménů‘“? Podle toho upadá Husserl se svým fenomenologickým popisem fenomenů vědomí právě do oné pozice psychologismu, kterou předtím vyvrátil. Avšak nelze-li Husserlovu dílu podkládat tak hrubý omyl, čím je potom fenomenologický popis aktů vědomí? V čem spočívá specifikum fenomenologie, není-li ani logikou, ani psychologii? Objevuje se tu snad zcela nová disciplína filosofie, a to dokonce disciplína specifického řádu a přednosti?

V těchto otázkách jsem se nevyznal, zůstával jsem bezradný a nenacházel jsem východiska; nebyl jsem ještě ani s to chápat ty otázky tak zřetelně, jak jsem je zde uvedl.

Odpověď přinesl rok 1913. V nakladatelství Maxe Niemeyera začala vycházet Husserlem vydávaná Ročenka pro filosofii a fenomenologické bádání. První svazek začíná Husserlovým pojednáním, které už svým názvem dává najevo, čím se fenomenologie vyznačuje a jaký má dosah: „Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii“.

„Čistá fenomenologie“ je „základní vědou“ fenomenologické filosofie. „Čistá“ znamená: „transcendentální fenomenologie“. Jako „transcendentální“ je však kladena „subjektivita“ poznávajícího, jednajícího a hodnoty kladoucího subjektu. Oba názvy, „subjektivita“ a „transcendentální“, naznačují, že „fenomenologie“ vědomě a rozhodně zabočila do tradice novověké filosofie, a to ovšem tak, že „transcendentální subjektivita“ nabývá fenomenologií původnější a univerzální určitelnosti. Fenomenologie podržela „prožitky vědomí“ jako svou tematickou oblast, nyní však v systematicky rozvrženém a zajištěném probádávání struktury prožitkových aktů jdoucím ruku v ruce se zkoumáním předmětů prožitých v jednotlivých aktech, a to co do jejich předmětnosti.

V tomto univerzálním rozvrhu fenomenologické filosofie mohlo nyní být vykázáno systematické místo i „Logickým zkoumáním“, která zůstávala jaksi filosoficky neutrální. Téhož roku 1913 vyšlo dílo ve druhém vydání u téhož nakladatele. Většina zkoumání byla mezitím ovšem podrobena „pronikavému přepracování“. Šesté zkoumání, „ve fenomenologickém ohledu nejdůležitější“ („Předmluva k druhému vydání“), bylo však zadrženo. Ale i pojednání „Filosofie jako přísná věda“ (1910/11), jímž Husserl přispěl do prvního svazku

„Ideen zu einer reinen Phänomenologie“ die zureichende Begründung seiner programmatischen Thesen.

Im selben Jahr 1913 erschien im Max Niemeyer Verlag die bedeutende Untersuchung von Max Scheler: „Zur Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich.“

Durch die genannten Veröffentlichungen rückte Niemeyers verlegerische Arbeit in die vorderste Reihe der philosophischen Verlage. Man begegnete damals oft der naheliegenden Feststellung, mit der „Phänomenologie“ sei eine neue Richtung innerhalb der europäischen Philosophie aufgekomen. Wer hätte die Richtigkeit dieser Aussage leugnen wollen?

Aber ein so geartetes historisches Verrechnen traf nicht, was durch die „Phänomenologie“, d. h. schon durch die „Logischen Untersuchungen“ geschehen war. Es blieb unausgesprochen und läßt sich auch heute kaum recht sagen. Husserls eigene programmatische Erklärungen und methodologische Darlegungen verstärkten eher das Mißverständnis, durch die „Phänomenologie“ sei ein Anfang der Philosophie beansprucht, der alles voraufgegangene Denken verleugne.

Auch nach dem Erscheinen der „Ideen zu einer reinen Phänomenologie“ hielt mich der nicht nachlassende Bann, der von den „Logischen Untersuchungen“ ausging, gefangen. Er bewirkte erneut eine Beunruhigung, die ihren eigenen Grund nicht kannte, obwohl sie ahnen ließ, sie entstamme dem Unvermögen, durch das bloße Lesen der philosophischen Literatur in den Vollzug der Denkweise zu gelangen, die sich „Phänomenologie“ nannte.

Langsam nur schwand die Ratlosigkeit, mühsam löste sich die Verwirrung, seitdem ich Husserl persönlich in seiner Werkstatt begegnen durfte.

86 Husserl kam im Jahr 1916 als Nachfolger Heinrich Rickerts, der Windelbands Lehrstuhl in Heidelberg übernommen hatte, nach Freiburg. Husserls Belehrung geschah in der Form einer schrittweisen Einübung des phänomenologischen „Sehens“, das zugleich ein Absehen vom ungeprüften Gebrauch philosophischer Kenntnisse verlangte, aber auch den Verzicht, die Autorität der großen Denker ins Gespräch zu bringen. Indes konnte ich mich von Aristoteles und den anderen griechischen Denkern um so weniger trennen, je deutlicher mir die wachsende Vertrautheit mit dem phänomenologischen Sehen die Auslegung der Aristotelischen Schriften befruchtete. Zwar konnte ich noch nicht sogleich übersehen, welche entscheidenden Folgen die erneute Zuwendung zu Aristoteles bringen sollte.

nově založeného časopisu „Logos“, získalo teprve „Idejemi k čisté fenomenologii“ dostatečné odůvodnění svých programových tezí.

Téhož roku 1913 vyšlo v nakladatelství Maxe Niemeyera významné zkoumání Maxe Schelera „K fenomenologii citů sympatie a o lásce a nenávisti. S dodatkem o důvodu k předpokládání existence cizího Já“.

Jmenovanými publikacemi pronikla Niemeyerova nakladatelská činnost na nejpřednější místo mezi filosofickými nakladatelstvími. Často se tehdy bylo možno setkat s tvrzením, které bylo nasnadě, že s „fenomenologií“ vyvstal nový směr v evropské filosofii. Kdo by byl chtěl správnost tohoto výroku popírat?

Ale historickým zhodnocením tohoto druhu nebylo vystiženo to, co se „fenomenologií“, tj. již „Logickými zkoumáním“ událo. To zůstalo nevysloveno a dá se i dnes sotva správně říci. Husserlova vlastní programová prohlášení a metodologická předvedení posilovala spíše nedorozumění, že „fenomenologie“ si činí nárok být jakýmsi počátkem filosofie, který popírá všechna předchozí myšlení.

I po vydání „Idejí k čisté fenomenologii“ jsem byl v zajetí nepolevujícího kouzla, které vycházelo z „Logických zkoumání“. Toto kouzlo ve mně vyvolávalo stále znovu neklid, jehož vlastní důvod jsem neznal, ač jsem tušil, že pochází z neschopnosti dospět pouhým čtením filosofické literatury k realizaci způsobu myšlení, který se nazýval „fenomenologie“.

Jen zvolna mizela bezradnost a s námahou se řešil můj zmatek od té doby, co jsem se mohl s Husserlem osobně stýkat v jeho pracovně.

Husserl přišel do Freiburgu v roce 1916 jako nástupce Heinricha 86 Rickerta, který převzal Windelbandovu stoličku v Heidelbergu. Učení u Husserla se dělo formou postupného nácviku fenomenologického „vidění“, které s sebou neslo nejen nutnost upustit od neprovedeného užívání filosofických znalostí, nýbrž nedovolovalo uvádět v rozhovoru ani autoritu velkých myslitelů. Leč tím méně jsem se mohl odloučit od Aristotela a ostatních řeckých myslitelů, čím zřetelněji mi rostoucí zběhlost ve fenomenologickém vidění oplodňovala výklad Aristotelových spisů. Nemohl jsem ovšem ještě hned dohlédnout, jaké rozhodující následky měl obnovený příklon k Aristotelovi přinést.

Als ich seit 1919 selbst lehrend-lernend in der Nähe Husserls das phänomenologische Sehen einübte und zugleich im Seminar ein gewandtes Aristoteles-Verständnis erprobte, neigte sich mein Interesse aufs neue den „Logischen Untersuchungen“ zu, vor allem der sechsten in der ersten Auflage. Der hier herausgearbeitete Unterschied zwischen sinnlicher und kategorialer Anschauung enthüllte sich mir in seiner Tragweite für die Bestimmung der „mannigfachen Bedeutung des Seienden“.

Darum baten wir – Freunde und Schüler – immer wieder den Meister, die damals schwer zugängliche sechste Untersuchung neu drucken zu lassen. In bewährter Bereitschaft für die Sache der Phänomenologie ließ der Verlag Niemeyer das letzte Stück der „Logischen Untersuchungen“ im Jahre 1922 wieder erscheinen. Husserl vermerkt im Vorwort: „Wie die Dinge liegen, habe ich dem Drängen der Freunde des vorliegenden Werkes nachgeben und mich dafür entscheiden müssen, sein Schlußstück in der alten Gestalt wieder zugänglich zu machen.“ Mit der Wendung „die Freunde des vorliegenden Werkes“ wollte Husserl zugleich sagen, daß er selbst seit der Veröffentlichung der „Ideen“ sich nicht mehr recht mit den „Logischen Untersuchungen“ befreundete. Denn mehr denn je galt seine denkerische Leidenschaft und Anstrengung am neuen Ort seines akademischen Wirkens dem systematischen Ausbau des in den „Ideen“ vorgelegten Entwurfs. Deshalb konnte Husserl in dem erwähnten Vorwort zur sechsten Untersuchung schreiben: „Auch meine Freiburger Lehrtätigkeit förderte meine Interessenrichtung auf die leitenden Allgemeinheiten und das System.“

So hat denn Husserl großzügig, aber im Grunde ablehnend, beobachtet, wie ich neben meinen Vorlesungen und Übungen in besonderen Arbeitsgemeinschaften wöchentlich die „Logischen Untersuchungen“ mit älteren Schülern durcharbeitete. Für mich selbst wurde vor allem die Vorbereitung dieser Arbeit fruchtbar. Dabei erfuhr ich – zuerst mehr durch ein Ahnen geführt, als von begründeter Einsicht geleitet – das eine: Was sich für die Phänomenologie der Bewußtseinsakte als das sich selbst-Bekunden der Phänomene vollzieht, wird ursprünglicher noch von Aristoteles und im ganzen griechischen Denken und Dasein als *Ἀλήθεια* gedacht, als die Unverborgenheit des Anwesenden, dessen Entbergung, sein sich-Zeigen. Was die phänomenologischen Untersuchungen als die tragende Haltung des Denkens neu gefunden haben, erweist sich als der Grundzug des griechischen Denkens, wenn nicht gar der Philosophie als solcher.

Je entscheidender sich mir diese Einsicht klärte, um so bedrängender wurde die Frage: Woher und wie bestimmt sich, was nach dem Prinzip der Phänomenologie als „die Sache selbst“ erfahren werden muß? Ist es das Bewußtsein und seine Gegenständlichkeit, oder ist es das Sein des Seienden in seiner Unverborgenheit und Verbergung?

Když jsem od roku 1919 sám jako vyučující a učící se v Husserlově blízkosti nacvičil fenomenologické vidění a vyzkoušel zároveň v semináři změněné porozumění Aristotelovi, přiklonil se můj zájem znovu k „Logickým zkoumáním“, především k šestému v prvním vydání. Rozdíl mezi smyslovým a kategoriálním názorem, jenž je tu vypracován, se mi odhalil ve svém dosahu pro určení „rozmanitého významu jsoucna“.

Proto jsme – přátelé a žáci – vždy znovu prosili mistra, aby dal opět vytisknout tehdy těžko dostupné šesté zkoumání. S osvědčenou pohotovostí pro věc fenomenologie vydalo Niemeyerovo nakladatelství v roce 1922 znovu poslední část „Logických zkoumáním“. Husserl v předmluvě poznamenává: „Jak se věci mají, musel jsem povolit tlaku přátel tohoto díla a rozhodnout se zpřístupnit opět jeho závěrečnou část ve staré podobě.“ Obratem „přátelé tohoto díla“ chtěl Husserl zároveň říci, že on sám se od uveřejnění „Idejí“ nemůže už s „Logickými zkoumáním“ dost dobře smířit. Neboť více než kdy jindy platila jeho myslitelská vášeň a úsilí na novém místě jeho akademického působení systematické výstavbě projektu předloženého v „Idejích“. Proto mohl ve zmíněné předmluvě k šestému zkoumání napsat: „I má freiburská učitelská činnost napomohla tomu, že se můj zájem zaměřil na základní obecné problémy a na systém.“

A tak Husserl velkoryse, ale v základě odmítavě pozoroval, jak vedle svých přednášek a cvičení probírám ve zvláštních kroužcích se staršími žáky týdně „Logická zkoumání“. Pro mne samého byla plodná především příprava této práce. Přitom jsem – zprvu veden spíše tušením než odůvodněným náhledem – zjistil toto: Co se pro fenomenologii aktů vědomí děje tak, že fenomény vyjevují sebe samy, je ještě původněji myšleno u Aristotela a v celém řeckém myšlení a řecké existenci jako *ἀλήθεια*, jako neskrytost toho, co je zde, jeho odkrytí, jeho sebe-ukazování. To, co fenomenologická zkoumání našla znovu jako stěžejní postoj myšlení, ukázalo se jako základní rys řeckého myšlení, ne-li dokonce filosofie jako takové.

Čím rozhodněji se mi toto nahlédnutí ujasňovalo, tím naléhavější se stávala otázka: Odkud a jak se určuje to, co musí být podle principu fenomenologie zakoušeno jako „věc sama“? Je to vědomí a jeho předmětnost, nebo je to bytí jsoucna v jeho neskrytosti a skrývání?

So wurde ich auf den Weg der Seinsfrage gebracht, erleuchtet durch die phänomenologische Haltung, erneut und anders als zuvor durch die Fragen beunruhigt, die von Brentanos Dissertation ausgingen. Aber der Weg des Fragens wurde länger, als ich vermutete. Er forderte viele Aufenthalte, Umwege und Abwege. Was die ersten Freiburger und dann die Marburger Vorlesungen versuchten, zeigt den Weg nur mittelbar.

88 „Herr Kollege Heidegger – jetzt müssen Sie etwas veröffentlichen. Haben Sie ein geeignetes Manuskript?“ Mit diesen Worten betrat der Dekan der Marburger Philosophischen Fakultät eines Tages im Wintersemester 1925/26 mein Studierzimmer. „Gewiß“, antwortete ich. Worauf der Dekan entgegnete: „Aber es muß rasch gedruckt werden.“ Die Fakultät hatte mich nämlich unico loco als Nachfolger von Nicolai Hartmann für das erste philosophische Ordinariat vorgeschlagen. Vom Ministerium in Berlin war inzwischen der Vorschlag mit der Begründung zurückgegeben worden, daß ich seit zehn Jahren nichts mehr veröffentlicht hätte.

Nun galt es, langgehütete Arbeit der Öffentlichkeit zu übergeben. Der Max Niemeyer Verlag war durch Husserls Vermittlung bereit, sofort die ersten fünfzehn Bogen der Arbeit zu drucken, die in Husserl „Jahrbuch“ erscheinen sollte. Als bald wurden zwei Exemplare der Aushängebogen dem Ministerium durch die Fakultät zugeleitet. Nach geraumer Zeit kamen sie jedoch an die Fakultät zurück mit dem Vermerk: „Unzureichend.“ Im Februar des folgenden Jahres (1927) erschien dann der vollständige Text von „Sein und Zeit“ im achten Band des „Jahrbuches“ und als Sonderdruck. Daraufhin hat das Ministerium nach einem halben Jahr sein ablehnendes Urteil zurückgenommen und die Berufung vollzogen.

Bei Gelegenheit der seltsamen Veröffentlichung von „Sein und Zeit“ trat ich zum ersten Mal in unmittelbare Beziehung zum Max Niemeyer Verlag. Was im ersten Semester meines akademischen Studiums auf dem Titelblatt von Husserls faszinierendem Werk ein bloßer Name war, zeigte sich jetzt und künftighin in der ganzen Sorgfalt und Verlässlichkeit, Großzügigkeit und Schlichtheit der verlegerischen Arbeit.

Im Sommer 1928 wurde während meines letzten Marburger Semesters die Festschrift zu Husserls 70. Geburtstag vorbereitet. Zu Beginn dieses Semesters starb unerwartet Max Scheler, einer der Mitherausgeber des Husserlschen Jahrbuches, der im ersten und im zweiten Band (1916) seine große Untersuchung „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ veröffentlichte. Sie darf neben Husserls „Ideen“ als der bedeutsamste Beitrag zum Jahrbuch gelten, der durch seine weit-

Tak jsem byl uveden na cestu otázky po bytí, osvěcen fenomenologickým postojem, a znovu a jinak než předtím znepokojen otázkami, které vycházely z Brentanovy dizertace. Ale cesta tázání byla delší, než jsem se domníval. Vyžádala si mnohá zastavení, okliky a zcestí. To, oč se pokoušely první freiburské a potom marburské přednášky, ukazuje cestu jen nepřímo.

88 „Pane kolego – teď musíte něco publikovat. Máte nějaký vhodný rukopis?“ S těmito slovy vstoupil jednoho dne v zimním semestru 1925/26 do mé studovny děkan marburské filosofické fakulty. „Zajisté“, odpověděl jsem. Na což děkan odvětil: „Ale musí se to rychle vytisknout.“ Fakulta mne totiž unico loco navrhla jako nástupce Nicolaie Hartmanna pro první filosofický ordinariát. Z ministerstva v Berlíně byl zatím návrh vrácen s odůvodněním, že jsem už deset let nic nepublikoval.

Nyní bylo třeba předat dlouho opatrovanou práci veřejnosti. Nakladatelství Maxe Niemeyera bylo Husserlovým prostřednictvím ochotno ihned vytisknout prvních patnáct archů práce, která měla vyjít v Husserlově „Ročence“. Dva exempláře vývěsků byly fakultou neprodleně poslány na ministerstvo. Po drahém čase přišly však na fakultu zpět s poznámkou: „Nedostatečné“. V únoru následujícího roku (1927) vyšel pak úplný text „Bytí a času“ v osmém svazku Ročenky a jako separát. Půl roku na to vzalo ministerstvo svůj odmítavý posudek zpět a schválilo moje jmenování.

U příležitosti neobvyklého publikování „Bytí a času“ dostal jsem se poprvé do bezprostředního kontaktu s nakladatelstvím Maxe Niemeyera. Co bylo v prvním semestru mého akademického studia pouhým jménem na titulním listě Husserlova fascinujícího díla, ukázalo se nyní i napříště v celé pečlivosti a spolehlivosti, velkorysosti a prostotě nakladatelské práce.

V létě 1928, během mého posledního marburského semestru, se připravoval slavnostní sborník k Husserlovým sedmdesátinám. Na začátku tohoto semestru zemřel neočekávaně Max Scheler, jeden ze spoluvydavatelů husserlovské ročenky, který v prvním a druhém svazku (1916) uveřejnil své velké zkoumání „Formalismus v etice a materiální etika hodnot“. Vedle Husserlových „Idejí“ platilo toto dílo právem za nejvýznamnější příspěvek ročenky a svým dalekosáh-

89 tragende Wirkung den Weitblick und die Leistungsfähigkeit des Niemeyer Verlags in ein neues Licht rückte.

Die Festschrift für Edmund Husserl erschien pünktlich zu seinem Geburtstag als Ergänzungsband des Jahrbuches. Ich durfte sie am 8. April 1929 dem gefeierten Lehrer im Kreise seiner Schüler und Freunde überreichen.

Im folgenden Jahrzehnt wurde jede größere Veröffentlichung zurückgehalten, bis der Niemeyer Verlag im Jahre 1941 es wagte, meine Auslegung von Hölderlins Hymne „Wie wenn am Feiertage...“ ohne Angabe des Erscheinungsjahres zu drucken. Ich hatte diesen Vortrag im Mai desselben Jahres als öffentliche Gastvorlesung an der Universität Leipzig gehalten. Der Inhaber des Verlags, Herr Hermann Niemeyer, war zu dieser Vorlesung von Halle herübergekommen, und wir besprachen anschließend die Veröffentlichung.

Als ich mich zwölf Jahre später entschloß, früher gehaltene Vorlesungen herauszugeben, wählte ich für dieses Vorhaben den Niemeyer Verlag. Er zeichnete inzwischen nicht mehr „Halle a. d. Saale“. Nach großen Verlusten und mannigfachen Schwierigkeiten hat sein derzeitiger Inhaber, heimgesucht durch schweres persönliches Leid, den Verlag in Tübingen neu aufgebaut.

„Halle a.d. Saale“ – in derselben Stadt lehrte während der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts an der dortigen Universität der damalige Privatdozent Edmund Husserl. Oft erzählte er später in Freiburg von der Entstehungsgeschichte der „Logischen Untersuchungen“. Nie vergaß er dabei, dankbar und bewundernd des Max Niemeyer Verlags zu gedenken, der um die Jahrhundertwende das Wagnis auf sich nahm, ein umfangreiches Werk eines kaum bekannten Dozenten zu verlegen, der ungewohnte Wege des Denkens einschlug und damit die zeitgenössische Philosophie befremden mußte; was denn auch nach Erscheinen des Werkes Jahre hindurch geschah, bis Wilhelm Dilthey seine Bedeutung erkannte. Der Verlag konnte damals nicht wissen, daß künftig sein Name mit dem der Phänomenologie verknüpft bleiben würde, die alsbald den Geist des Zeitalters in den verschiedensten Bereichen –

90

meist unausgesprochen – bestimmte. Und heute? Die Zeit der phänomenologischen Philosophie scheint vorbei zu sein. Sie gilt schon als etwas Vergangenes, das nur noch historisch neben anderen Richtungen der Philosophie verzeichnet wird. Allein die Phänomenologie ist in ihrem Eigensten keine Richtung. Sie ist die zu Zeiten sich wandelnde und nur dadurch bleibende Möglichkeit des Denkens, dem Anspruch des zu Denkenden zu entsprechen. Wird die Phänomenologie so erfahren und behalten, dann kann sie als Titel verschwinden zugunsten der Sache des Denkens, deren Offenbarkeit ein Geheimnis bleibt.

lym působením vrhlo opět nové světlo na prozíravost a výkonnost Niemeyerova nakladatelství. 89

Slavnostní sborník na počest Edmunda Husserla vyšel přesně k jeho narozeninám jako doplňkový svazek ročenky. Dne 8. dubna 1929 jsem jej mohl oslavovanému učiteli předat v kruhu jeho žáků a přátel.

V následujícím desetiletí byly všechny větší publikace zadrženy, až se Niemeyerovo nakladatelství v roce 1941 odvážilo vytisknout bez udání roku vydání můj výklad Hölderlinova hymnu „Jako když ve sváteční den...“. Měl jsem tuto přednášku v květnu téhož roku jako veřejné pohostinské čtení na univerzitě v Lipsku. Majitel nakladatelství pan Hermann Niemeyer přijel z Halle na tuto přednášku a hned jsme domluvili uveřejnění.

Když jsem se o dvanáct let později rozhodl vydat starší přednášky, zvolil jsem pro tento záměr opět Niemeyerovo nakladatelství. To mezitím už přestalo užívat označení „Halle a. d. Saale“. Jeho tehdejší majitel, postižený těžkým osobním hořem a po velkých ztrátách a různých těžkostech, vybudoval nakladatelství znovu v Tübingen.

„Halle nad Saalou“ – v témž městě vyučoval v devadesátých letech minulého století na tamní univerzitě tehdejší soukromý docent Edmund Husserl. Často později ve Freiburgu vyprávěl historii vzniku „Logických zkoumání“. Nikdy při tom nezapomněl vděčně a s obdivem vzpomenout nakladatelství Maxe Niemeyera, které na přelomu století našlo odvahu vydat obšírné dílo skoro neznámého docenta, jenž razil nezvyklé cesty myšlení a musel tak současnou filosofii uvádět do rozpaků, což se také po vydání díla po celá léta dělo, dokud Wilhelm Dilthey nerozpoznal jeho význam. Nakladatelství nemohlo tehdy vědět, že jeho jméno zůstane do budoucna spjato se jménem fenomenologie, která záhy v nejrůznějších oblastech – většinou ne

90

výslovně – určila ducha doby. A co dnes? Čas fenomenologické filosofie se zdá být ten tam. Fenomenologická filosofie se dnes pokládá za něco minulého, co je zaznamenáváno již jen historicky vedle jiných filosofických směrů. Avšak v tom, co je jí nejvlastnější, není fenomenologie žádný směr. Je to v průběhu časů se proměňující a jen tím setrvávající možnost myšlení odpovídat nároku toho, co má být myšleno. Bude-li fenomenologie takto zakoušena a uchovávána, pak může jako název zmizet ve prospěch věci myšlení, jejíž zřejmost zůstává tajemstvím.

Im Sinne des letzten Satzes heißt es bereits in „Sein und Zeit“ (1927) S. 38:

„ihr (der Phänomenologie) Wesentliches liegt nicht darin, als philosophische „Richtung“ *wirklich* zu sein. Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*. Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als Möglichkeit.“

Ve smyslu poslední věty říká se už v „Bytí a času“ (1927) na str. 38:

„to, co je na ní (na fenomenologii) podstatné, nespočívá v tom, aby byla *skutečná* jakožto filosofický ‚směr‘. Výše než skutečnost stojí *možnost*. Porozumění fenomenologii spočívá jediné v jejím uchopení jakožto možnosti.“

ÜBER DAS ZEITVERSTÄNDNIS IN DER PHÄNOMENOLOGIE UND IM DENKEN DER SEINSFRAGE

In „Sein und Zeit“ steht, daß wir Phänomenologie nicht in ihrer Wirklichkeit, sondern in ihrer Möglichkeit verstehen und nachvollziehen müssen. Die eigentliche Maxime der Phänomenologie ist nicht das „Prinzip aller Prinzipien“, sondern die Maxime: „Zur Sache selbst!“ Allein wenn wir diese Maxime phänomenologisch bedenken, dann entsteht die Frage: Welches ist die Sache der Philosophie? Ist es das Bewußtsein? Zu fragen bleibt: Auf welchem Wege komme ich zu einer Beantwortung dieser Frage? Kann ich diese Frage rein aus mir selbst, in eigener egologischer Intuition entscheiden oder gehört notwendig zu dieser Besinnung nicht nur ein historischer, sondern ein geschichtlicher Bezug zur Geschichte; denn die Geschichte des Denkens ist nicht nur ein Wirrwarr von verschiedenen vergangenen Meinungen, sondern sie enthält den Anspruch an uns, immer wieder dieselbe Frage, die Frage nach den Sein des Seienden zu stellen. Von hier aus ergibt sich die weitere Frage, die ich als phänomenologische beanspruche: Wenn schon die Metaphysik durch ihre ganze Geschichte hindurch vom Sein *des Seienden* in den verschiedenen Abwandlungen idea, energeia, actualitas, Monade, Gegenständlichkeit, absoluter Geist, absolutes Wissen, Wille zur Macht spricht, woher bestimmt sich dann das Wesen von *Sein*?

Der erste Anstoß zu dieser Frage traf mich während einer langjährigen Beschäftigung mit Aristoteles; zunächst am Leitfaden der Dissertation Franz Brentanos „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles“, 1862. Die Frage beunruhigte mich mehr und mehr: Welches ist die bestimmende Einheit in dieser mannigfachen Bedeutung? Was heißt „Sein“? Der andere Anstoß zur Entfaltung der „Seinsfrage“ kam aus der Einsicht, daß die Griechen das Sein im Zusammenhang mit der aletheia, das heißt der Unverborgenheit, als Anwesenheit denken. Diesem Denken nachdenkend, und zwar jetzt mit dem inzwischen eingeübten phänomenologischen Blick, glückte der weitere Schritt des Fragens: Insofern in Anwesenheit, Gegenwart, sich ein Charakter von Zeit bekundet, muß dann nicht der Sinn von seine Bestimmung von der Zeit her empfangen? Indes zeigte sich, daß die Bestimmung der Zeit in der Philosophie seit Aristoteles vom Sein als Anwesenheit her vollzogen wurde. Was an der Zeit ist, ist jeweils das Jetzt, Vergangenheit jedoch das nicht mehr Jetzt, die Zukunft das noch nicht Jetzt. Der überlieferte Zeitbegriff erwies sich als unzureichend für den Versuch, das Verhältnis von Sein und Zeit zu erörtern. Meine Frage nach der Zeit wurde von der Seinsfrage her bestimmt. Sie ging in einer Richtung, die Husserls Untersuchungen über das innere Zeitbewußtsein stets fremd geblieben ist.

O POROZUMĚNÍ ČASU VE FENOMENOLOGII A V MYŠLENÍ OTÁZKY PO BYTÍ

Volně navazující dodatek k předchozí stati

V „Bytí a času“ se říká, že fenomenologii musíme chápat a provádět nikoli v její skutečnosti, nýbrž v její možnosti. Vlastní maximou fenomenologie není „princip všech principů“, nýbrž maxima „K věci samé!“ Avšak když tuto maximu fenomenologicky promýšlíme, vzniká otázka: Co je věcí filosofie? Je to vědomí? A další otázka: Jakou cestou dospějí k zodpovězení této otázky? Mohu tuto otázku rozhodnout čistě sám ze sebe, ve své vlastní egologické intuici, nebo k tomuto zamyšlení nutně patří nejen historický, nýbrž dějinný vztah k dějinám; neboť dějiny nejsou pouhou změtí různých minulých názorů, nýbrž obracejí se k nám s nárokem, abychom vždy znovu kladli tutéž otázku, otázku po bytí jsoucna. A odtud plyne další otázka, kterou si dovoluji označit za fenomenologickou: Když už metafyzika v celých svých dějinách mluví v různých obměnách – idea, energeia, actualitas, monáda, předmětnost, absolutní duch, absolutní vědění, vůle k moci – o bytí *jsoucna*, odkud se pak určuje bytování *bytí*?

Prvního popudu k této otázce se mi dostalo během dlouholetého studia Aristotela, přičemž mi zprvu jako vodítko sloužila dizertace Franze Brentana „O rozmanitém významu jsoucna podle Aristotela“, 1862. Stále více a více mě znepokojovala otázka: Co je v těchto rozmanitých významech tou určující jednotou? Co znamená „bytí“? Další popud k rozvinutí „otázky po bytí“ vyšel z nahlédnutí, že Řekové myslí bytí ve spojení s ἀλήθεια, to znamená s neskrytostí jako přítomněním. Když jsem toto myšlení znovu promýšlel – nyní už s vycvičeným fenomenologickým pohledem – podařilo se udělat v tázání další krok: Pokud se v přítomnění, v přítomnosti, ohlašuje jistý charakter času, nemusí pak smysl bytí dostávat svoje určení od času? Zatím se však ukazovalo, že ve filosofii se již od Aristotela vycházelo při určování času od bytí jako přítomnění. O čem můžeme na času říci, že jest, je vždycky to které teď, minulost je však ono už ne teď, budoucnost ono ještě ne teď. Tradiční pojem času se ukázal pro pokus postihnout vztah bytí a času nedostatečným. Moje otázka po času byla určena otázkou po bytí. Ubírala se směrem, který zůstává Husserlovým zkoumáním o vnitřním vědomí času trvale cizím.

Konec filosofie a úkol myšlení

Přeloženo ze sborníku Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen, 1969.

Moje cesta k fenomenologii

Příspěvek do slavnostního sborníku „Herrmannu Niemeyerovi k osmdesátým narozeninám 16. dubna 1963“, vydaného jako soukromý tisk.

Dále viz ediční poznámku k předchozí stati.

O porozumění času ve fenomenologii a v myšlení otázky po bytí
Poznámky, které Martin Heidegger pronesl v malém kroužku ve filosofickém rozhovoru poté, co přečetl svůj výše uvedený příspěvek ke sborníku pro Hermanna Niemeyera. Poznámky byly otištěny ve sborníku „Phänomenologie – lebendig oder tot?“ vydaném k 30. výročí úmrtí Edmunda Husserla 1969.

Český překlad všech tří statí byl uveřejněn poprvé ve sborníku „Co je filosofie?“ věnovaném Jiřímu Němcovi k 45. narozeninám 18. října 1977.

Číslování po levé straně německého a po pravé straně českého textu odpovídá původním německým vydáním.

REFLEXE

FILOSOFICKÝ ČASOPIS

K. R. Popper	Interview II
F. Karfik	Dvojí pojem svobody u M. Heideggera
V. Rühle	Nihilistické zkušenost a zkušenost nihilismu
R. Girard	Obět
L. Hejdánek	Filosofie a nacionalismus
M. Balabán	ESKAPISMUS — útěky před Pravdou

Vyšlo deváté číslo filosofického a theologického časopisu

REFLEXE

Časopis vychází 4x ročně, cena jednoho čísla 32,-Kč,
předplatné 100,- Kč + 8,- Kč poštovné.
Objednávky posílejte na adresu redakce

REFLEXE
Hennerova 223
150 00 PRAHA 5
tel. (02) 55 89 85

9/1993

MARTIN HEIDEGGER

Konec filosofie
a úkol myšlení

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 přáteli

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 ·