

of communities. The fact that its members change a lot of parameters in their lives (place where they live, where they work, friends and relationships) can be seen not only as a sign of creativity but as a sign of resignation to building important and responsible private universe of relations to other people. When he contemplates about the changes at work place and says that women were not interested so much in a company providing day care for the children, he does not see that it is a consequence of the lack of children as such. This is in accord with what he found, namely that top creative cities are not very children friendly. He mentions some of the deeply negative aspects of techno-libertarian culture, such as selfishness and lack of interest in civic engagement, but he fails to see the underlying connection – lack of stability leads to lack of responsibility other than to one's work and one's own benefit. This is because Florida sees economic growth as an ultimate social value, creativity as an uncontroversial vehicle to reach it and lack of stable community as collateral damage of the two. This is why he sees bodies as goods to be marketed, accepting as necessary the fact that people increasingly grow old without important relations as persons to persons. The fact that something is wrong deserves not only explanation that it was necessary to go wrong but also criticism.

This book is a huge source of inspiration for socio-economic analysis both with its provocative, precise and controversial matters.

Selma Muhič-Dizdarevič

TŘIKRÁT MARTIN HEIDEGGER – korespondence

**Martin Heidegger: BRIEFE
AN MAX MÜLLER UND
ANDERE DOKUMENTE,**
Hrsg. von Holger Zaborowski
und Anton Bösl, Freiburg/
München 2003

Nakladatelství *Verlag Karl Alber* sídlící v Mnichově a ve Freiburgu in Breisgau se profiluje jako ryze filosofické s důrazem na fenomenologické bádání. Dává však i prostor zcela novým a neznámým autorům. V případě publikování korespondence mezi Martinem Heideggerem a Maxem Müllerem (1906–1994) nakladatelství vsadilo na jistotu a prokázalo tím Heideggerovi velkou službu ve věci postupné korekce jeho působení v období rektorátu 1933/34. Svazek 16 Heideggerovy *Gesamtausgabe* (GA I. Abt., Bd. 16 *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976*, k vydání připravil Hermann Heidegger, Frankfurt a.M. 2000, 842 str.) celou řadu dokumentů upřesňující situaci z inkriminované doby, která slouží jako alibi pro nezabývání se Heideggerovým myšlením. Max Müller coby Heideggerův žák se nikoli zanedbatelnou měrou přičinil o to, aby Heidegger nepřišel o svou knihovnu, kterou chtěli francouzští úředníci zabavit a vystrojit jí knihovnu nově založené univerzity v Mainzu. Ba co více: přimlouval se o to, aby mohl opět přednášet na univerzitě ve Freiburgu a aby nebyl připraven o plnohodnotnou profesorskou penzi. Za to mu byl Heidegger po celou dobu nesmírně zavázán. Heidegger „na

oplátku“ podporoval zvolení Müllera děkanem filosofické fakulty.

Svazek je rozdělen do dvou částí. V první části je obsažena korespondence čítající celkem 89 dopisů z let 1930–1974, z nichž drtivá většina je Heideggerových. Dopisy a pohlednice jsou z větší části formální a přátelské, jen tu a tam v krátkých náznacích Heidegger vysloví cosi věcně přínosného.

V druhé části jsou obsaženy dokumenty vázající se k přátelství mezi Heideggerem a Müllerem: Heideggerův posudek na Müllerovu habilitační práci *Wahrheit und Wirklichkeit* str. 68–70; Müllerovu recenzi Heideggerovy knihy *Einführung in die Metaphysik* z roku 1953 (Tübingen 1953, 1998) str. 82–92 (k tomu Heideggerova nenadšená reakce na ni v dopise č. 48 z r. 1954 na str. 36–38); Müllerův příspěvek k Heideggerovým 75. narozeninám (1964) str. 98–103; k osmdesátinám (1969) str. 104–109 (k tomu srv. Heideggerův dopis č. 64 z r. 1964: „Mor sborníků k narozeninám je nemilý. Avšak sedí to na dobu totální *nivelizace*“ (str. 46); Müllerův projev k příležitosti udělení čestného občanství města Meßkirch Martinu Heideggerovi r. 1959 str. 93–97; a konečně rozhovor Maxe Müllera s Berndem Martinem a Gottfriedem Schrammem z 1. 5. 1985, publikováno in: *Freiburger Universitätsblätter*, Heft 92 (Juni 1986) na str. 110–142. V tomto rozhovoru se dozvíme od Müllera např. O Heideggerově vztahu k Husserlovi (str. 114): „Řekl jsem Heideggerovi: „A vlastně z fenomenologie nerozumím ničemu a Vy jste vypsal Fenomenologické cvičení k Aristotelovi (ZS 1928/29). Nechápu, co to má být.“ „No co“, odpověděl Heidegger, „třesky-plesky! To je jen gesto vůči mému učiteli Husserlovi. Obsahově z Hu-

sserla nemusíte znát vůbec nic. Neboť můj způsob interpretace nemá s Husserlem nic společného.“ Dále tam Müller hovoří (str. 117–118, 135–136) o Heideggerově *nadšení vůdčími individualitami*, v němž spatřuje důvod jeho obdivu k Hitlerovi. K tomu se pojí Müllerovo *zklamání z interview pro Spiegel*,¹ kdy se Heidegger „měl doznat, že mu nešlo o staré hodnoty ani o uchování staré univerzity, ale že naopak chtěl univerzitu postavit na hlavu“ (str. 119). Nejvíce však Müllera pochopitelně muselo bolet, jak Heidegger, který pozitivně hodnotil jeho habilitační práci, negativně hodnotil Müllerovy „politické“ postoje (str. 131–132), takže nakonec Müller nebyl habilitován a jejich vzájemné styky skončily roku 1938 a byly obnoveny až po roce 1945 na Heideggerovo prosbu, aby se za něho Müller přimluvil během denacifikačního procesu. Pak Müller hovoří o tom, jak byl Heidegger vlastně velmi nejistým člověkem, který se raději zdržel úsudků ve věcech, o nichž neměl příliš znalostí, např. v otázkách hudby a umění vůbec (str. 136), což u autora pojednání *O původu uměleckého díla* působí dosti komicky.²

Coby praktikující a přesvědčený katolík se Müller musel nutně dotknout i tématu Heideggerova vztahu ke křesťanství, a toto svědectví je natolik slavné, že jej Rüdiger Safranski zahrnul na závěr své slav-

¹ M. Heidegger, *Už jenom nějaký bůh nás může zachránit*. Rozhovor, jež redaktorům časopisu *Spiegel* poskytl dne 23. září 1966, přel. I. Chvatík, in: *Filosofický časopis* 1 (1995), str. 3–35.

² Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in: GA I. Abt., Bd. 5 Holzwege, Hrsg. von F.-W. Von Herrmann, Frankfurt a. M. 1977, str. 1–74. Srv. První vypracování tohoto zásadního pojednání *Vom Ursprung des Kunstwerks. Erste Ausarbeitung*, in: HEIDEGGER–STUDIES V (1989), str. 5–22.

né heideggerovské monografie.³ Müller hovoří o tom, jak s Heideggerem šli okolo lesního kostelíku a Heidegger tam poklekl, nabral svícenou vodu a k Müllerovu překvapení se pokřížoval. Když se ho Müller na to dotázal, odvětil mu Heidegger (str. 140): „Musíte myslet dějinně. Tam, kde se hodně modlilo, tam je božské nablízku zcela jedinečným způsobem. Ať již tuto postavu vykládáte jak chcete, mám za to, že božské bylo neobyčejně blízko v postavě Krista. Dnes už tomu tak není.“ K tomu se Heidegger vyjadřuje ještě v dopise č. 69 z 12. 6. 1965 (str. 52):⁴ „Stále častěji se setkávám s podivem nad tím, že ze svého myšlení vypouštím židovsko-křesťanský

svět‘. Vůči tomu se tvrdí, že novověká filosofie není bez tohoto světa myslitelná. Avšak tento svět neurčoval filosofii, nýbrž řecká filosofie ovlivnila interpretaci tohoto světa – zda ke vzájemnému prospěchu, či škodě, to bych nechal otevřené. Zde se otevírá stará *crux* – otázka po vztahu biblické víry a myšlení. Říká se: ve víře se rovněž odehrává jakési myšlení. Jistě – ale myšlení v jakém smyslu? To, že ve víře cosi míním – avšak co víra v tomto smyslu ‚myslí‘, v to věří a nemůže to ‚myslet‘ ve smyslu myslícího myšlení – nesmí se ani snažit to myslet, jestliže víra rozumí sama sobě, tj. věří. Chtít proti sobě postavit ‚porozumění bytí‘ Starého Zákona a filosofii, je vzájemným osleповáním. Víra nemá s porozuměním bytí vůbec nic společného... Neexistuje žádná ‚křesťanská filosofie‘; co se tak jmenuje, je teologie a je jí jen natolik, nakolik zůstává biblickou teologií, jejíž *lóγος* zůstává věřící řečí, a proto ani nemá zapotřebí žádné filosofie jazyka.“

³ Safranski, R., *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München-Wien 1994.

⁴ Heidegger-Müller, str. 52: „Immer häufiger begegne ich dem Erstaunen, daß ich die jüdisch-christliche ‚Welt‘ aus meinem Denken ausspare. Wogegen man behauptet, die neuzeitliche Philosophie sei ohne jene Welt nicht zu denken. Aber jene Welt hat nicht die Philosophie bestimmt, sondern die griechische Philosophie hat die Interpretation jener Welt beeinflußt – ob zu beiderseitigem Nutzen oder Schaden, möchte ich offenlassen. Hier erhebt sich die alte *crux* – die Frage nach dem Verhältnis von biblischem Glauben und Denken. Man sagt: im Glauben spielt auch ein Denken. Gewiß – aber Denken in welchem Sinne? Daß ich glaubend etwas meine – aber was der Glaube in diesem Sinne ‚denkt‘, dies glaubt er und dies kann er nicht ‚denken‘ im Sinne des denkenden Denkens – darf es nicht einmal versuchen zu denken, wenn der Glaube sich selber versteht, d.h. glaubt. Das ‚Seinsverständnis‘ des Alten Testaments gegen die Philosophie ausspielen, ist Spiegelfechtereie. Der Glaube hat mit dem Seinsverständnis als solchem überhaupt nichts zu tun. ... Es gibt keine ‚christliche Philosophie‘; was so heißt, ist Theologie, und sie ist dies nur, wenn sie biblische Theologie bleibt, deren *lóγος* ein gläubiges Sagen bleibt, das auch keine Sprachphilosophie nötig hat.“

A nejen, že teologie není kompatibilní s filosofií, ani filosofický jazyk není podle Heideggera neproblematicky převoditelný z jedné řeči do jiné, jak praví v dopise č. 28 z 22. 12. 1975 (str. 42):⁵ „Překlad základních pojmu myšlení do románského jazyka je obzvláště obtížný; neboť německá řeč myšlení je bližší řecké nežli římsko-latinšské.“ Když v roce 1947 Müller psal páteru Aloisi Naberovi SJ ohledně Heideggerova filosofického vývoje (str. 71–81), pravil k tématu „křesťanství u Heideggera“ následující slova: „Heidegger je nesmírně hluboký, avšak vnitřně týraný a rozerva-

⁵ Heidegger-Welte, str. 42: Die Übertragung der Grundworte des Denkens in eine romanische Sprache ist besonders schwierig; denn die deutsche Sprache des Denkens ist der griechischen näher als der römisch-lateinischen.

ný člověk, jenž si nikdy nedokáže vyrvat z těla Boží háček, který byl do něho vržen křtem a velmi zbožnou výchovou, byť se tento háček často ukazuje být trýzní a měl by z něho být vytržen. Tato jeho utýranost vnitřní rozervanosti činí Heideggerův obraz tolikrát nejasný a nedovolí dospět k žádnému rozhodnutí; nicméně jedno je jisté: že je dním z jeho základních problémů je problém religiozity a problém křesťanství a že neúnavně krouží kolem otázky po Absolutnu. Je to hluboce věřící člověk, avšak zda-li je křesťanem či dokonce katolíkem – nehledě na nezrušitelný fakt křtu – to nelze říci. Jeho filosofie v posledních desíti letech tenduje s přibývajícím silou k mystice a k určitému gnostickému mysticismu.“ (str. 81)

Z korespondence mezi Martinem Heideggerem a Maxem Müllerem se lze dozvědět více osobních nežli věcných informací k Heideggerovu myšlení, což je možná součástí zkoušky trpělivosti a serióznosti, která se dle Heideggera musí vystát, jak o tom praví v dopise č. 19 z 11. března 1950 (str. 22): „Od filosofie musíme stále odrazovat; a když se jí přesto někdo bude držet a prokouše se jí, je to dobré.“

MARTIN HEIDEGGER – IMMA VON BODMERSHOF, BRIEFWECHSEL 1959–1977, k vydání připravil, okomentoval a doslov napsal Bruno Pieger. Stuttgart 2000

Korespondence mezi Martinem Heideggerem a Immou von Bodmershof⁶ zaháji-

⁶ *10. 8. 1895 ve Štýrském Hradci (Graz), † 31. 8. 1982 v Krems (Rakousko).

la v nakladatelství *Klett-Cotta* publikační řadu věnovanou Martinu Heideggerovi. Imma von Bodmershof byla rakouskou literátkou a básničkou *haiku*, která našla cestu k Martinu Heideggerovi po jeho mnichovské přednášce o Hölderlinovi.⁷ Pouto skrze Hölderlina bylo o to více umocněno faktem, že pořizovatelem prvního souborného vydání Hölderlinových spisů byl Norbert von Hellingsgrath, snoubenec Immy von Bodmershof, jenž padl coby dobrovolník roku 1916 u Verdunu. Proto je velká část – z celkového počtu 125 dopisů – korespondence věnována právě Hölderlinovi a Hellingsgrathovi, potažmo reflexím nad básnictvím a stavem řeči v epoše dominované technologickým *new-speakem*, který za doby jejich korespondence jistě ani zdaleka nedosáhl absurdnosti dnešního stavu řeči. Narozdíl od Heideggerovi korespondence s Bernardem Weltem⁸ a Maxem Müllerem,⁹ které se odehrávala na rovině čistě formálních zdvořilostí a pouze vydatný poznámkový aparát informuje o důležitých životních a pracovních aspektech, je korespondence s Immou von Bodmershof z obou stran „našlapána“ náměty k zamýšlení, což patrně pramení z toho, že se spolu – narozdíl od Müllera s Weltem – téměř nevidali, a tak Heidegger s von Bodmershofovou museli to, co si Heidegger s Weltem a Müllerem podstatného říkali mezi sebou, vkládat do dopisů. K vzájemné korespondenci je na závěr připojeno i několik

⁷ M. Heidegger, *Hölderlins Himmel und Erde*, in: GA I. Abt., Bd. 4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M. 1991.

⁸ Martin Heidegger/Bernhard Welte, *Briefe und Begegnungen*. Stuttgart 2003.

⁹ Martin Heidegger, *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*. Freiburg/München 2003.

dopisů, které si po Heideggerově smrti vyměnily von Bomershofová a Elfride Heideggerovou, jež střízlivě, ale o to dojemněji, informuje o Heideggerově skonu (dopis č. 116 z 18. 6. 1976) a připojuje seznam pasáží z Hölderlinových básní z von Hellingrathovi edice, které na Heideggerově pohřbu přednesl starší syn Jörg.

Celou korespondenci proniká atmosféra stesku po zašlých časech. To je pocit natolik silný, že korespondence vzbuzuje dojem jakéhosi románu v dopisech, románu o starých, dobrých časech. Ale nikdy nezazní kýč ani sentiment. Heidegger nechává v dopisech promlouvat své úvahy o motivu řeči, o tom, jak se svým myšlením snaží řeč „vymanit z obvyklých logicko-gramatických kategorií“ a „myslet ji z toho, co je jí vlastní“, přičemž toto je „tím nejtěžším“, jelikož „řeč je neustále čímsi dějinným“ (Heideggerův dopis č. 7, str. 25). Korespondence krouží okolo první edice Hölderlinových sebraných spisů, které pořídil N. von Hellingrath, u níž Heidegger průběžně vyslovuje své pochybnosti o technice sice dokonalých, ale jinak zcela zpustlých „filologických“ novo-edicích (dopis č. 20, str. 41). Řeč podle Heideggera mizí, ztrácí se a je třeba se bránit jejímu zplošťování (dopis 33, str. 54; 36, str. 57). „Řeč – jestliže pohlédneme nazpět na její dějiny, bude patrné, že čím dál tím více pustne a zplošťuje se. Ale nikdo nesmí tvrdit, že tento postup je nezadržitelný. Zajisté – převaha informačně – technologického a kyberneticko-instrumentálního užívání řeči, dorozumívání se lidí, mnoho omílaná „masová média“ velice snižují naději na nějaký obrat. Avšak tento obrat si nelze vynutit ani uměle ani institucionálně. Mohl a musel by se naskytnout pouze v jistém proměněném vztahu člověka ke světu.

Ten rovněž si člověk sám nedokáže udělat. A tak zůstává: vyvolat do paměti to, co je staré (das Alte) a nechat to zaznít z volání věcí (und es selber aus dem Ruf der Dinge ins Gehör bringen). Jedno z největších nebezpečí se mi zdá spočívat v tom, že se zvyšuje dovednost a obratnost v mluvení a psaní, že v tom se právě rozpíná nivelizace a měřítko se stávají přebytečnými – paradoxní proces, který vzbuzuje ostych veřejně ještě něco říkat a psát. Avšak v tom všem se ukazuje tajuplná přítomnost řeči, jež se v rámci rozpínající se světové civilizaci a pro člověka moderní průmyslové společnosti čím dál tím více skrývá – nicméně přesto zůstává.“¹⁰ Dbalost skryté přítomnosti řeči vede ke konfrontaci s povahou (Wesen) moderní techniky: „Vědní obory upadají spolu s technikou, k níž náležejí, do běsnění a stávají se nepřehlednými. Co kdysi slulo „filosofie“, je čímsi cizím a odpudivým. Široké obory uměleckého provozu nabývají informačního charakteru – všechno to jsou jevy, jež jsou adekvátní naší epoše. Tu je pak dobré znát ještě odlišné studnice.“¹¹ O svých úvahách Heidegger říká, že „jsou snadno považovány za pesimistické. Ale nejsou. Vycházejí z malého světla, které má zapotřebí opatrný ohled ve své vlastní dílně.“¹²

Heideggerova „pozdní“ fenomenologie „nepatrného“ (das Unscheinbare) je dbalostí toho, co *není zdánlivé* (das Un-Scheinbare) a Heidegger ji charakterizuje postojem „ponechanosti“ (Gelassenheit), jež v sobě shrnuje *trojkrok základních nálad zděšení-ostych-zdrženlivost* (Erschrecken-Scheu-Verhaltenheit), které stojí jed-

¹⁰ Heideggerův dopis č. 36 z 12. 4. 1964, str. 57–58.

¹¹ Heideggerův dopis č. 49 z 20. 12. 1965, str. 76.

¹² Heideggerův dopis č. 67 z 1. 1. 1968, str. 93.

nak vůči základní náladě tzv. „prvního“ počátku filosofie – *údivu* (Erstaunen), a jednak vůči naprosté nivelizaci sebe-prožitku moderního subjektu – *požívatelnosti* (Erlebnis). Řeč je „souzvukem ticha“ (Geläut der Stille) neslyšitelně „hýbajícím“ *temporálním-rámcem Součtveří Země a Nebe*, božských a smrtelných, jimž je Součtveří jakožto vzájemné zadržetí světa a věci odkrýváno právě řečí, jež v Heideggerově *Dopise o „humanismu“* slula „dům bytí“ (Haus des Seins).¹³ Nivelizace řeči jde nutně ruku v ruce se zapomenutostí bytí (Seinsvergessenheit), která se radikalizuje v opuštěnost jsoucna bytím (Seinsverlassenheit) a v přenechání jsoucna napospas jemu samému v epoše vlády povahy (Wesen) techniky, jež Heidegger tituluje *Ge-Stell*. *Ge-Stell* je sama pravda bytí, a proto si určuje charakter řeči, která nám lidem *ukazuje* bytí v jeho sebe-odpírání. Řeč *ukazuje* to, co je nepatrné a přesto (ba právě proto) nikoli zdánlivé; řeč přibližuje to, co je nepřibližitelné, jelikož nic jsoucího: tím je samotná blízkost, která svým blížením „hýbe“ temporálním rámcem Součtveří. Fenomenologická vykazatelnost těchto motivů u Heideggera probíhá za pomoci konfrontace s básníky Friedrichem Hölderlinem a Georgem Traklem. Není to rezignace na tradiční „metody“ filosofického bádání, nýbrž úsilí o *radikalizaci* Husserlovy fenomenologické maximy „*k věcem samým!*“ (zu den Sachen selbst). Ale každá snaha o radikalizaci, o vyšší náročnost je podezřelá, protože klade mnohem vyšší nároky na toho, kdo ji podniká i na toho, kdo je s ní konfrontován

¹³ M. Heidegger, *Der Brief über den „Humanismus“*, in: Gesamtausgabe I. Abt., Bd. 9 *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt/M., 1976. Česky *O humanismu*, přel. P. Kurka, Praha 2000.

jako badatel. K radikalizované fenomenologii nestačí „seriózně se zabývat filosofií“, tak jako se zabýváme sbíráním známek, a ani „zabývat se“ ve smyslu „profese“. Radikální fenomenologie není úřednickou filosofií, která nekonfliktně, vždy bezpečně a zcela zbytečně okupuje filosofické ústavy, katedry, fakulty a výzkumné instituty. Radikální fenomenologie je „proměněným vztahem člověka ke světu“, jak o tom hovořil Heidegger v dopise von Bodmershofové, onou „odlišnou studnicí“ nechávající z volání věci zaznít to, co je staré ve smyslu počáteční: a tím je podle Heideggera *Alétheia* – sebe-odpírající podávání se volnosti pro ponechání jsoucího být jsoucím a týkat se nás, smrtelných. Bohužel, jak jednoznačně ukazuje svazek korespondence mezi filosofem Heideggerem a básnířkou Immou von Bodmershof: partnerky v této snaze se namísto „akademických“ úředníků, nárokujících si ze setrvačnosti označení „filosof“, musí stát básníci.

HEIDEGGER, MARTIN / FICKER, LUDWIG VON: BRIEFWECHSEL 1952–1967, k vydání připravil Matthias Flatscher, Stuttgart 2004

Ludwig von Ficker¹⁴ byl spisovatelem, nakladatelem a esejistou, který spolu s Karlem Krausem určovali intelektuální život především ve skomírající Rakouskouherské monarchii, ale i v předválečném Německu. V roce 1910 založil kultovní časopis *Brenner*, byl dvorním vydavatelem

¹⁴ *13. 4. 1880 München, † 20. 3. 1967 Innsbruck.

a patronem básníka Georg Trakla, měl blízko k Ludwigu Wittgensteinovi (právě přes L. von Fickera rozdal L. Wittgenstein své dědictví rakouským umělcům) a Rainer Maria Rilke. Byla to právě Heideggerova přednáška o Traklovi,¹⁵ která obě výrazné individuality svedla dohromady, což především von Fickerovi zpočátku přinášelo nemalou kritiku od židovských literátů a intelektuálů. Nicméně právě vztah k von Fickerovi a von Fickerovy reference o Heideggerovi výrazně pomohly k tomu, aby Heidegger začal být stran židovských intelektuálů, pokud to zrovna nebyl Adorno či Arendtová, pomalu „brán na milost“, takže ze vzájemného vztahu profitoval především německý filosof.

Podobně jako v případě Heideggerovy korespondence s básničkou Immou von Bodmershof,¹⁶ a narozdíl od zdvořilostní korespondence s Bernhardem Weltem a Maxem a narozdíl od korespondence s Bernhardem Weltem a Maxem Müllerem,¹⁷ je i tato korespondence nabytá myšlenkovými aspekty, které se dosti pochopitelně týkají v první řadě vztahu básnění a myšlení, řeči a Georg Trakla. Publikace sestává ze dvou částí: v první je obsažena bohatě komentovaná korespondence (celkově 60 dopisů na str. 33–100); v druhé jsou otištěny dvě von Fickerovy a jeden

Heideggerův text týkající se osoby a díla Georg Trakla. (str. 101–137, komentář str. 139–172). Von Ficker dává nepokrytě najevo svůj obdiv k německému filosofovi, který na oplátku vyzdvihuje von Fickerův přínos k dějinám německého intelektuálního života od počátku 20. století. Heidegger se von Fickerovi přiznává, že během jeho příspěvku o posledním setkání s G. Traklem v krakovském špitálu, se mu do očí vedraly slzy dojetí. Skutečně bylo až tragické, jaká souhra okolností zabránila L. Wittgensteinovi, aby na von Fickerovu přimluvu zachránil Traklovi život, avšak přijel o tři dny později a nalezl Trakla již mrtvého. Neboť důstojník Wittgenstein měl na rozdíl od „civila“ von Fickera šanci dostat duševně zhrouteného Trakla domů do Innsbrucku. Neméně pozoruhodné je, jak silně věřící katolík von Ficker ohleduplně obchází konfrontaci s katolickým renegátem Heideggerem ve věci interpretace Traklova básnického díla, a dokonce Heideggera brání před konfesní kritikou stran jiných Trampových vykladačů, o čemž je možné získat detailní odkazy v (pro ediční práci nakladatelství Klett-Cotta) tradičně bohatém poznámkovém aparátu.

Byly to básně Georga Trakla, při jejichž interpretaci Heidegger naplno využil hermeneutického klíče Součtveří (Geviert) Země a Nebe, božský a smrtelných.¹⁸ Řeč jako „souzvuk ticha“ (Geläut der Stille) se stává radikalizací určení řeči jako „domu bytí“ (Haus des Seins) z Heideggerova *Dopisu o „Humanismu“*.¹⁹ To sou-

¹⁵ M. Heidegger, *Die Sprache im Gedicht. Georg Trakl, eine Erörterung seines Gedichts*, in: GA I Abt., Bd. 12 *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt a.M. 1985, str. 31–78. Heidegger proslovil tuto přednášku na Bühlerhöhe 4. 10. 1952, kde se s von Fickerem seznámili.

¹⁶ M. Heidegger/Imma von Bodmershof, *Briefwechsel 1959–1976*, Stuttgart 2000.

¹⁷ Martin Heidegger/Bernhard Welte, *Briefe und Begegnungen*. Stuttgart 2003. Martin Heidegger, *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*. Freiburg/München 2003.

¹⁸ Pro zajímavost při interpretaci básní R. M. Rilkeho či S. Georgeho Heidegger motivu Součtveří nikdy neuzil. Použil ho pouze v případě Trakla a Hölderlina.

¹⁹ M. Heidegger, *Der Brief über den „Humanismus“*, in: Gesamtausgabe I. Abt., Bd. 9 *Weg-*

visí s proměnou určení povahy (Wesen) lidství člověka z „pastýře bytí“ (Hirt des Seins) ze zmíněného „Dopisu“ ve smrtelníka (der Sterbliche) tak, jak to odpovídá motivu Součtveří, v jehož rámci smrtelní čelí božským, přijímají Nebe, uchovávají Zemi a zmáhají smrt (ve smyslu přijetí smrti).²⁰ Von Ficker nadšeně vítá možnost rozšíření interpretačních perspektiv Traklova díla, byť sám je jednoznačně bezrad-

marken, Klostermann, Frankfurt/M., 1976. Český *O humanismu*, přel. P. Kurka, Praha 2000.

²⁰ Srv. M. Heidegger, GA III. Abt., Bd. 79 *Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt a.M. 1994, str. 17–18 (tzv. „brémský cyklus“), též in: GA I. Abt., Bd. 7 *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2002, str. 180 (přednáška „Das Ding“ – Věc): „Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben heißt: den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet. Es hat den Tod als Tod weder vor sich noch hinter sich. Der Tod ist der Schrein des Nichts, dessen nämlich, was in aller Hinsicht niemals etwas bloß Seiendes ist, was aber gleichwohl west, nämlich als das Sein selbst. Der Tod als der Schrein des Nichts, birgt in sich das Wesende des Seins. Der Tod ist als der Schrein des Nichts das Gebirg des Seins. Die Sterblichen nennen wir jetzt die Sterblichen – nicht, weil ihr irdisches Leben endet, sondern weil sie den Tod als Tod vermögen. Die Sterblichen sind, die sie sind, als die Sterblichen, wesend im Gebirg des Seins. Sie sind das wesende Verhältnis zum Sein als Sein.“ [„Smrtelní jsou lidé. Služ jí smrtelní, neboť zmohou zemřít. Zemřít znamená: zmocí smrt jako smrt. Jen člověk umírá. Zvíře hyne. Nemá smrt ani před, ani za sebou. Smrt je schrána nicu, totiž toho, co v žádném ohledu nikdy není cosi jsoucího, co přesto však prodlévá, totiž jakožto bytí samo. Smrt jakožto schrána nicu v sobě halí to, co z bytí prodlévá. Smrt je jakožto schrána nicu skryší bytí. Smrtelní nazýváme smrtelnými – nikoliv proto, že by jejich pozemský život končil, nýbrž proto, že zmáhají smrt jako smrt. Smrtelní jsou těmi, kterými jsou, totiž smrtelníky <pouze tehdy>, jestliže prodlévají ve skryší bytí. Jsou prodlévajícím zadržením k bytí jako bytí.“]

ný, koneckonců jako je bezradných většina heideggerovských badatelů *odnes*. Nicméně nesnaží se narozdíl od dnešních historiků filosofie tento nesnadný a klíčový motiv Heideggerova pozdního myšlení ani bagatelizovat, ani zesměšňovat, ani vzývat jako (pseudo)mythické orákulum. Von Ficker si je vědom své filosofické (ne) kompetentnosti a Heidegger zrovna tak tuší, jaké meze pochopení mu jsou vytyčeny. Avšak von Ficker, aniž by plně chápal smysl motivu Součtveří, jasně ví, že Heidegger se jím pokouší uchopit a artikulovat, byť jakkoli podivně, cosi bytostného, co je tradiční historicko-učeneckou, filologicko-puristickou „metodou“ nepřístupné. A právě podivuhodnost Heideggerovy řeči je jednoznačným dokladem toho, že se Heidegger pokouší o cosi zásadního. Jestliže Heidegger používá nezvyklý *styl* řeči, tak to má své zdůvodnění v *samotné záležitosti*, o kterou v myšlení jde (Sache des Denkens), nemá to ani analogii ani oporu *nikde mimo* tuto záležitost samu. Von Ficker na vlastní kůži zakouší údiv jako počátek filosofování, byť již sám nemá sil tuto cestu sledovat. Je to údiv nad přiblížením toho, co je nepřiblížitelné, nicméně stále přítomně nablízku: toho, co Heidegger v pozdní fázi svého myšlení nazývá *das Unscheinbare* – to, co je nepatrné a zároveň nikoli zdánlivé. Jde o motiv tzv. „*blížící blízkosti*“ (die nährende Nähe) jakožto „srdce“ Součtveří, v němž Heidegger fixuje samotný motiv „*Ereignis*“. Von Ficker v údivu sleduje Heideggerovy náznaky ve vzpomínce na Trakla, který si *také* volil podivuhodný *styl* řeči, který nemá oporu a zdůvodnění nikde jinde než sám v sobě. Kdyby Trakl neusiloval o vyslovení čehosi, co si vynucuje svůj patriční *styl* řeči, jistě by ho nepoužil; to bychom se však o žád-

ném Traklovi ani nedozvěděli. Tak jako bychom se nedozvěděli o Heideggerovi. Anebo je ve snaze blokovat interpretaci klíčových úvah Součtveří *politický* zájem, jenž usiluje o to, aby z Heideggera zbyla skutečně jenom jeho groteskní „rektorská angažovanost“, tedy *rezignace* na vyrovnání se s podstatným myslitelským odkazem shrnujícím dosavadní dějiny západního myšlení? Tedy rezignace na filosofii samu? Je to snaha arogantně se zaklínat slovy jako „filosofie“ a „srozumitelnost“ proto, *aby se vlastně žádná filosofie neděla*, abychom zůstali u obrábění historických „dat“ a hromadili nepotřebné „sekundární“ studie pro ně samé? Současný akademický, politikou svázaný a určený provoz se má od pokorného Ludwiga von Fickera mnohé co naučit.

Aleš Novák

**Milton a Rose Friedmanovi:
SVOBODA VOLBY,**
z amerického vydání Harcourt
Brace Jovanovich, Inc., New
York and London 1980
přeložili Pavel a Vladimír
Vrecionovi, Liberální institut,
Praha 1992

Svoboda, ať už je chápána jako svoboda ekonomická, politická, náboženská nebo svoboda slova, je jedním ze základních pilířů současného pojetí demokratické společnosti. Z lidské přirozenosti nemáme rádi překážky, které naši svobodu omezují. Bohužel, svět je nedokonalý a překážky a omezení tu jsou. Jedním z nejviditelnějších a sociálně nejpálčivějších je omezení dané ekonomickými a sociálními faktory:

někdo je na tom ekonomicky nebo sociálně lépe a má více svobody, jiní jsou na tom hůře a jsou od narození předurčení k určitému stylu života. Jelikož se to zda být nespravedlivé, vlády se snaží tuto situaci napravit – nabízejí různé sociální programy na podporu vzdělávání, financují zdravotní péči a důchodové pojištění, poskytují podporu v nezaměstnanosti apod. Jakkoliv jsou však tyto činnosti motivované ušlechtilými důvody, mají své stinné stránky. A právě o tom je kniha držitele Nobelovy ceny za ekonomii Milтона Friedmana a jeho ženy Rose Friedmanové Svoboda volby.

Kniha je rozvržena do deseti kapitol. V prvních dvou kapitolách autoři popisují fungování trhu a roli, kterou má v ekonomických procesech hrát vláda. Hlavní myšlenkou je, že i když „každý společenský systém obsahuje nějaké donucovací prvky... Dobrovolná směna a dobrovolná spolupráce jsou jak nutnou podmínkou prosperity, tak i svobody“ (Friedmanovi Milton a Rose, 1991, s. 19). Vláda však má tendence do tohoto procesu dobrovolné spolupráce zasahovat. Někdy jsou tyto zásahy to odůvodnitelné, jindy méně. V ekonomické sféře jedním z nejčastějších používaných důvodů je snaha ochránit domácí odvětví před konkurencí ze zahraničí nebo zachránit zanikající neefektivní domácí odvětví před efektivnější domácí konkurencí a tím zabránit nárůstu nezaměstnanosti. V obou případech je výsledkem nejen ekonomické neefektivita, ale i omezení svobodné volby občanů: například spotřebitelé nemají možnost si koupit levnější výrobky.

Ve třetí kapitole autoři popisují ekonomickou krizi, která vypukla v třicátých letech minulého století ve Spojených státech