Heidegger o pravdě
Josef Moural
◆ bytový seminář, česky, vznik: 26. 10. 1987
◆ private seminar, Czech, origin: 26. 10. 1987

Heidegger o pravdě [1987]
[strojový, neredigovaný přepis – model Gemini 3 (flash/pro) – únor 2026]
--- (1987-10-26 Josef Moural – Heidegger o pravdě (1) [LVH66VA]_Kaz a_cleaned.flac) ---
Jiný hlas: Co já budu povídat, je podle knihy *Grundfragen der Philosophie*, Základní otázky filosofie, která má podtitul *Ausgewählte Probleme der Logik*, přičemž ty problémy a ta logika jsou oboje v uvozovkách. Takže vybrané problémy logiky. Jsou to přednášky ze zimního semestru 1937–38, vydané před pár roky v tom sebraném vydání.
Nechtěl bych to povídat jako úplně celou knížku, poněvadž ten konec je dost těžký a myslím si, že by se mi stěží podařilo povědět to pěkně. Ale řekl bych z toho větší kus. Je to, zdá se, jedna z těch přednášek, o kterých Heidegger někde v knížce, co vyšla ještě během čtyřicátých let, v knížce *Vom Wesen der Wahrheit*, říká, že ten text, který tehdy předložil čtenářům, je vlastně víckrát vyzkoušený jakožto přednáška při rozmanitých příležitostech. Myslím si, že tohle je jedna z těch příležitostí, kde Heidegger ty myšlenky, které pak v tom *Vom Wesen der Wahrheit* v takové už zas velice zhuštěné podobě předal. Tento text ještě zcela předběžně stojí za to říct, že je velice přístupný.
Zejména ze začátku té knihy on tam skutečně hovoří, zdá se, jako k začátečníkům, s tím, že to dokonce téměř bere vážně, že jsou to začátečníci. Každou věc tady opakuje, právě snad s výjimkou poslední kapitoly, kde už asi trochu spěchal. Opakuje prostě v různých formulacích, dává několikrát pro přehlednost opakování, které zřejmě v rámci přednášek také přednášel. Opravdu si myslím, že to je doporučeníhodný text, třeba i víc než ty husté texty, jako je *Vom Wesen der Wahrheit*. I pro člověka, který není honěný heideggerovec. Tak tolik jsem chtěl říct k…
Ještě vlastně význačná vlastnost je, že právě hodně ten text je věnovaný snad objemem podstatně víc než tomu vlastnímu tázání po pravdě, je věnovaný čemu si, co by se z naivnější pozice dalo nazvat metodickými otázkami. Totiž je hodně věnovaný právě ne ani tak tomu starání se o tu pravdu jako tomu starání se o ten Heideggerův nebo jejich společný způsob tázání se po pravdě. O tomhle se tam hovoří způsobem, který se mi zdá být daleko upřímnější nebo tak jaksi příměji vedený než v jiných spisech i včetně přednášek, co jsem zatím u Heideggera popatřil.
Já bych na začátek pověděl takovou dějovou osnovu toho úseku přednášky, který vám chci povídat, abychom se v tom pak moc neztratili, protože osnova je poměrně jasná, ale přece jen má pár bodů a řekl bych, že to stojí za to to předem mít před očima. Prvním bodem toho tázání je to, co Heidegger nazývá tradičním nebo předávaným, běžným určením pravdy. Toto tradiční určení pravdy je pravda jakožto správnost výpovědi, eventuálně správnost představování, podle toho, jak se o tom hovoří.
Heidegger tu pravdu jakožto správnost výpovědi krátce předvede a potom ji zpochybní. Krátce a zase, jak sám říká, předběžně předvede, že něco takového jako správnost předpokládá, aby vůbec byla možná, něco, čemu Heidegger bude říkat *Offenheit*, budeme asi říkat otevřenost. Takže otevřenost. Zase dá krátké zdůvodnění toho, proč správnost bez otevřenosti není možná. Úplně kratičce řekne, co je otevřenost, a uzavře z toho, že tudíž správnost rozhodně nemůže splňovat ten nárok, se kterým ji tradice předává, totiž nárok na to být původní bytostí pravdy. Že přinejmenším otevřenost jakožto podmínka možnosti správnosti musí být původnější než správnost. A že to tázání, jak ho rozjíždí, zdá se, že by mohlo, chceme-li dospět k té původní bytosti pravdy, jít tím směrem za otevřeností.
Potom ale Heidegger si položí otázku: Když chceme najít původní bytost pravdy, tak by sice podle toho, co jsme zatím říkali, se zdálo být vhodné jít tím směrem otevřenosti, ovšem pouze za předpokladů, které zatím jsme jenom mlčky kladli. To je třetí bod. První bod byla správnost, druhý bod byla otevřenost a třetí bod nyní je: Bylo by rozumné jít za otevřeností ovšem pouze v tom případě, kdy správnost sama, od níž jsme k otevřenosti dospěli, nebyla úplně vedle. Když správnost sama byla takové vymezení pravdy, které, byť není tím původním určením, původní bytostí, tak aspoň nějak tu pravdu přece jen určuje, aby když sestoupíme k jeho základu, abychom se opravdu k pravdě blížili. Kdyby totiž určení pravdy jakožto správnosti bylo úplně vedle, potom samozřejmě sestoupení k jeho základu by nám k ničemu zvlášť nepomohlo. Na této otázce po tom, jak je založeno určení nebo pojetí pravdy jakožto správnosti, na té se

pak přednáška především rozvíjí. Heidegger předvede zase pár způsobů, jak vlastně to není možno vykázat, zda je tohle určení pravdy jako správnosti…
Jiný hlas: založeno, nebo ne. Potom skončí u myšlenky, že to založení pojetí pravdy jakožto správnosti je třeba zkoumat z jeho původu, to jest dějinně. A tudíž, že je třeba zkoumat, jakým způsobem bylo pojetí pravdy jakožto správnosti založeno u Řeků, u, jak říká, Platóna a Aristotela.
K tomuto zkoumání se zase ještě napřed dělá takový meandr v tom smyslu, že se řekne: Tak Řekové vymezují pravdu, říkají, že bytností pravdy je správnost, ale víme my vůbec, co to je pro ty Řeky bytnost? A tudíž první otázka, abychom ten původ toho určení pravdy jakožto správnosti mohli pořádně prozkoumat, první otázka, která Heideggerovi přichází do cesty, je, co rozuměli Řekové pod bytností. K tomu je podán zase výklad. Ukáže se, že bytností rozuměli ideu.
A potom Heidegger už přijde k tomu, že se začne dívat, jak to je s tím založením určení pravdy, bytnosti pravdy jakožto správnosti výpovědi u Aristotela. Dojde k překvapujícímu zjištění, že u Aristotela naprosto chybí jakékoli založení tohoto určení bytnosti pravdy. Aristoteles to prostě jenom tak napíše, ale žádné zdůvodňování nepodává.
To, říká Heidegger, může na první pohled působit jako podivnost, jako téměř myslitelské selhání nebo opomenutí, ale Heidegger potom, co krátce tyhle myšlenky probírá, předvádí, že podobně u těchto myslitelů chybí nějaké odůvodňování, zakládání bytostných určení i v jiných případech, nejenom v případě pravdy.
A klade si otázku, jakým způsobem vůbec může být něco takového jako určení bytnosti, jako bytostné určení, jakým způsobem vůbec něco takového může být založeno, eventuálně odůvodněno. Předvádí právě v kontrastu s odůvodňováním či zakládáním výpovědi o faktech, že bytostné určení, určení bytnosti, nemůže být založeno odkázáním na něco už se vyskytujícího. Zatímco u faktické výpovědi, táže-li se mě někdo nebo já sám se tážu po nějakém odůvodnění, se mohu odkázat na to, že ty věci tak a tak jsou, v případě výpovědi o bytnosti tahle možnost, zejména v případě původní výpovědi o bytnosti – tady Heidegger hovoří všeobecně o výpovědi o bytnosti, je otázka, ale do toho se v tomto přehledu nebudu zatím pouštět.
Jiný hlas: Co přesně je bytostné určení?
Jiný hlas: Bytnost je *Wesen*. Já říkám bytnost, *Wesen*, a myslí tím Heidegger *úsiá*. Nebo takhle, on samozřejmě v kontextu své přednášky tím myslí *Wesen*, ale když jsem hovořil u těch Řeků, tak právě Heidegger říká: A Řekové chápou *Wesen* jako *úsiá*. Takto on to má. Nebo tedy *Wesen* je pro ně *úsiá* a chápou ji jako ideu.
Takže to zakládání či odůvodňování výpovědi o bytnosti se nedá provádět tím odkázáním se na nějaké už se vyskytující jsoucno. Charakterizuje tento děj, to založení bytostného určení, jako vyzdvižení bytnosti ze skrytosti. Přičemž to charakterizuje opravdu spíš negativním způsobem. Tady bude jeho aparát na nějaké opravdu velice názorné vymezení krátký a asi ani něco takového těžko můžeme po nějakém filosofovi požadovat, ale já se pokusím říct co nejpřesněji, jak to tady je.
Poslední krok toho úseku, o kterém bych dnes chtěl mluvit, je, že se ukáže, že právě tahle neskrytost, která charakterizuje každé založení bytostného určení jako právě to, do čeho je ta bytnost ze skrytosti vyzdvižena, tak tahle neskrytost je totéž co ta otevřenost, o které jsme hovořili na počátku. Je, on říká přímo, *dasselbe*.
A to je ten rozvrh v šesti bodech, nevím, zda to máte taky tak přehledné, ale tohle je rozvrh, který se teď pokusíme nějak naplnit. Úplně orientačně, aniž bych byl ochoten to nějak moc dál vykládat v případě, že byste se na to chtěli tázat. Můžu říct, že ještě ta přednáška pokračuje a že další kroky se zabývají zejména tím, zda naše tázání bylo nepotřebné a nadbytečné, když ti Řekové už…
Jiný hlas: právě tu neskrytost, tu *aletheiu* jakýmsi způsobem u každého toho bytostného určování brali v potaz. Tak zda celý ten náš podnik, který se snažil dojít k nějaké té otevřenosti, nebo který nějakým způsobem za tou otevřeností směřoval, zda nebyl jenom takovým zbytečným opakováním něčeho, co už se v tom Řecku provedlo. A Heidegger tam potom provádí velice rozsáhlé výklady o tom, co to je

dějinnost a dějinné myšlení a o tom, v jakém smyslu vlastně nebo jakou roli vlastně ta neskrytost pro ty Řeky hrála a v čem je tázání, které provádí Heidegger v tom Freiburgu v 30. letech, v čem je od toho tázání Řeků odlišné.
Potom ještě ten jakýsi poslední úsek přednášky směřuje přes snahu najít právě jakousi nutnost, která celé Heideggerovo tázání vedla, tak přes snahu najít takovouto nutnost směřuje k probírání údivu jakožto počátku filosofie a končí v tom, v čem končí i některé známé Heideggerovy texty o pravdě, ty vydané, totiž v hovoru o té světlině a o strážci *des Seyns* neboli toho, co česky nevím, jestli se má říkat bytí nebo prostě…
Hejdánek: No to jo, ovšem je to i *Dasein*, takže to je sice taky bytí, ale musíme vědět, že to je to druhé, že německy je *Dasein* a bylo tam taky *Dasein*.
Jiný hlas: Jasně. Takhle je ten hrubý rozvrh. Přednáška má úvod, který jak jsem říkal, je velice úvodní. Je tam předběžný výklad o bytnosti filosofie, který má, jak Heidegger sám říká, vlastně za cíl naladění, dosáhnout naladění u posluchačů pro filosofické tázání. A to pomocí toho, že to naladění, které tomu filosofickému tázání přísluší, a to zejména budoucímu filosofickému tázání, říká Heidegger, charakterizuje jako *Verhaltenheit*, což si asi netroufnu přeložit. Ale potom, když to vysvětluje blíže, tak říká, že v této *Verhaltenheit* je zároveň a v jednom *das Erschrecken vor diesem Nächsten*, *das Seiende ist*, *und zugleich die Scheu vor dem Fernsten*, *das im Seienden und vor jedem Seienden das Sein west*.
Tedy v té *Verhaltenheit* je zároveň polekání se před tím nejbližším a nejvtíravějším, jež je soucno…
Hejdánek: Totiž že je soucno.
Jiný hlas: A zároveň ostych před tím nejvzdálenějším, totiž že ve jsoucnu a před každým jsoucnem bytuje *Sein*. O takovéto naladění usiloval Heidegger u svých posluchačů. A potom ještě krátce charakterizuje filosofii jako neužitečné vědění a vládnoucí.
Potom už se začíná probírat správnost. Heidegger tady připomíná některé výrazy, kterými ta správnost byla během dějin západního myšlení pojímána. To jest hovoří tady o *homoiosis* u Aristotela, o *adaequatio*, *assimilatio*, *convenientia* u středověkých latinských autorů a charakterizuje potom souborně toto pojetí jako pojetí, které tu pravdu chápe jako vztah mezi dvěma věcmi, totiž mezi výpovědí, eventuálně představou. On potom vykazuje, že pro tu výpověď a pro tu představu je to vlastně totéž pojetí pravdy, že dokonce to pojetí s tou představou je svým způsobem základnější, ovšemže vlastně také každé představování je svého druhu vypovídání, i když třeba tiché. Takže on tady nevede rozdíl. Ten rozdíl říká, že je pouze – není to rozdíl, který on by sám chtěl vést. On se spíš naopak snaží v případě, že by někdo ten rozdíl vedl, tak předvést, že vlastně ten rozdíl vést nelze. Takže ať hovoříme o té výpovědi nebo o té představě, eventuálně o té představě jakožto výpovědi…
Jiný hlas: Tak ona je teda tím jedním termínem toho vztahu, který má být teda tou pravdou. Či takhle teda – to bytostné určení pravdy je teda správnost toho vztahu, který je samozřejmě ideální. Nicméně teda my, abychom o tom mohli hovořit, abychom to mohli předvést na nějakém příkladu, tak vezmeme nikoliv ideální bytostné určení pravdy jakožto správnosti výpovědi, ale vezmeme si jednu výpověď určitou a na ní se pokusíme předvést, o jakou správnost má jít. A má jít teda o cosi takového, jakože ta výpověď či představa je podle těch jednotlivých termínů, které se k tomu užívají, tak se dá říct prostě, je podobná či shodná či odpovídající tomu, co ta výpověď uchopuje, co ta představa uchopuje.
Jiný hlas: A když mluvíme o té představě, tak je to představa představující, čili akt představování?
Jiný hlas: Takhle, no. Ano. A tohleto je teda – Heidegger se celkem spoléhá na to, že tohleto je pojetí pravdy, které je těm posluchačům běžné. A zdá se, že můžeme aspoň zhruba se spoléhat, že tohleto je pojetí pravdy, které by mohlo být běžné i nám. Heidegger přinejmenším tvrdí, že po staletí, snad i tisíciletí, je tím školsky předávaným, tradovaným pojetím pravdy.
Heidegger si klade samozřejmě otázku, co to znamená, že se ta výpověď podobá či shoduje s tou věcí. Znamená to teda, že výpověď o dřevě je dřevěná nebo tak? To teda s největší pravděpodobností ne. A o jaký typ té shody, té podoby má jít? Heidegger to říká krátce a bez nějakého velikého vysvětlování, abychom vůbec mohli pochopit, o jakou shodu má jít. Nejpěknější uchopení toho, o co tam má jít, je, že

ta výpověď se nějakým způsobem řídí k tomu – *richtet sich nach* – orientuje se, spravuje se podle toho, o čem ona je.
Že teda musí jít o to, že ta výpověď sama se samozřejmě nestává nebo není podobná té věci na ten způsob, jako je ta věc, ale musí být té věci podobná na ten způsob, že k ní poukazuje, že na ni míří, že ji nějakým způsobem nechává být viděnu.
Hejdánek: Moment, ano. Tady už tohleto kdysi v literatuře dřív bylo v podstatě vykládáno, jo? Vy jste to tady sám vykládal mimochodem, no, nevadí, ale…
Jiný hlas: No jo, já to můžu zkrátit samozřejmě. Já jsem jenom chtěl říct, že v tenhlecten moment, i když se srovnává ta výpověď s tou věcí, o které ta výpověď něco vypovídá, tak on nesrovnává samozřejmě tu výpověď s tou mincí, což je nejlepší příklad, takový klasický – že ta výpověď není kulatá stejně jako ta mince, o které ta výpověď něco říká – ale že ta výpověď něco vypovídá. A teď to, co vypovídá…
Jasně. Já doufám, že tím spíš bude pak bohatá diskuse. Já stejně zřejmě skončím poměrně brzo, takže když jsou tu už ostřílení účastníci, tak tím to bude pěknější.
Jiný hlas: Já jsem se jenom chtěl zeptat, jestli jsem se neztratil v tom, když jsi řekl, že to pojetí pravdy chápeš jako vztah mezi dvěma věcmi, mezi tou výpovědí a tou věcí, nebo o čem jiném jsi mluvil?
Jiný hlas: Aha, no tak to druhé je to, co ta výpověď uchopuje, jsem to pak řekl, ale dá se opravdu a v mnoha těch určeních se to dokonce říká, že je to prostě ta věc. Ta věc, o níž je ta výpověď, to, o čem je ta výpověď, to, co je představováno tou představou.
Jiný hlas: To představování je něco jiného?
Jiný hlas: No to je ta jedna strana. Jedna strana je výpověď, eventuálně akt představování, druhá strana je to, o čem je ta výpověď, eventuálně to představované. A mezi těmahlectěma dvěma stranama je ta shoda, podobnost.
Hejdánek: A on tam zdůrazňuje, že teda na obou stranách jsou jsoucna. Že jedno jsoucno je ten akt představování nebo myšlení nebo poznávání, a tak dále, to můžeme rozšířit, a na druhé straně je to, co je myšleno, co je poznáváno, co je představováno.
Jiný hlas: Jasně. Potom tady má Heidegger takovej docela pěknej, i když krátkej paragraf o tom, jak v tomto ohledu jsou *idealismus* a *realismus* dva znepřátelení bratři, kteří sice jsou znepřátelení, nicméně zůstávají těmi bratry stojícími na společné půdě, pokud se týče pojetí pravdy, protože oba právě pojímají pravdu jako správnost představování a dokonce z tohoto pojetí pravdy vyvozují značnou část své filosofie. Totiž ten základní argument idealismu je právě ten argument, že o jakou by mohlo jít shodu, kdyby ty předměty byly věci o sobě. Jak by takové shody, kterou přece ale všichni uznáváme, mohlo být dosahováno, kdyby nešlo i v případě té věci o cosi stejnorodého s tím představováním. Na druhé straně vlastně taková zrcadlová podoba téhož je pojetí realismu, který proti tomu říká: ta věc, která je představována, je samou věcí a v témže smyslu je i to představující samo věcí a mezi těmito dvěma věcmi existuje nějaký kauzální nebo – to už je prostě věcí nějakého speciálního výkladu – vztah.
Jiný hlas: Ale v obou případech jde vlastně o totéž pojetí pravdy, které má tyhle dva póly a mezi nimi tu shodu či podobnost. *Heidegger* právě – u *Engelse* najdete ten argument v takové tvárné podobě –, žádný div, že je možné pravdivé poznání, vždyť myšlení je právě tak skutečné jako to, co pozná.
Hejdánek: Ano. Jasně. Jasně.
Jiný hlas: To je hezký, to jsem nevěděl, ale je vidět, že *Heidegger* si nevymýšlí úplně. A pak přichází ten bod, který už by zasloužil vážnou pozornost, ale který tu je zase podaný jenom velice předběžně, totiž to zpochybnění. Předběžné zpochybnění toho tradovaného pojetí. *Heidegger* říká něco, co tak trochu už bylo vidět na argumentech jak idealistů, tak realistů, nicméně zdá se, že ani jedna z těch stran nevzala tu otázku nebo ten problém, který tam implicitně byl obsažen, dostatečně vážně. Ten problém totiž je vskutku v tom, o co se může opřít to spravování se tou věcí, o co se vůbec může opřít to poměřování mezi těmi dvěma póly. Jak vůbec je možno hovořit o poměřování mezi těmito dvěma póly.
Heidegger říká, že k tomu, aby se naše představování a vypovídání mohlo řídit podle toho předmětu, třeba naše výpověď o kameni, že je tvrdý, tak by ten kámen, o němž máme tohle pravdivě vypovědět,

musel být už předem nějakým způsobem přístupný, aby se vůbec vypovídání mohlo podle toho, jak to s ním je, řídit. Nemůže to být prostě tak, že pravda je záležitostí teprve toho, že už tady máme na jedné straně výpověď, na druhé straně tu věc. Ta vlastní problematika pravdy musí zasahovat především tu sféru, v níž jsme schopni něco takového, jakože kámen je tvrdý, vůbec poznat, říct, vůbec se s něčím takovým setkat. A zdá se, nebo *Heidegger* říká krátce, že jsoucno, v tomto případě ta věc, ten kámen, nám musí být otevřeno.
Tohleto je první rys té otevřenosti. On tady dokonce zmiňuje čtyři její rysy, které on tu zmiňuje velice krátce a myslím si, že by to chtělo hlubší fenomenologickou analýzu, kterou bych eventuálně nechal na diskusi, pokud by o to byl zájem. Teď bych to ani nepovídal, ale řeknu aspoň ty čtyři rysy. První rys je ta otevřenost jsoucna. To, že ten kámen vůbec je takovým způsobem, aby se s ním mohl setkat. Druhý rys otevřenosti je, že já jsem takovým způsobem, že se mohu s něčím takovým jako kámen setkat. Třetí rys otevřenosti je, že aby vůbec mohlo dojít k setkávání mě a kamene, tak k tomu je potřeba nějaký prostor, kde k takovému setkávání dojde. Já se totiž – to je věc, kterou není úplně snadné vykázat, nicméně zdá se mi fenomenologicky, že by se to přece jenom mohlo podařit – nikdy nepotkávám jenom s jedním jsoucnem v nějaké nerozčleněné prázdnotě. Já se vždycky potkávám se jsoucny v nějakém kontextu.
To je třetí rys a potom je tam ještě čtvrtý rys, který se zdá možná na první pohled trochu nadbytečný, ale rozhodně je velice zajímavý a mám dojem, že v jiných *Heideggerových* spisech se nevyskytuje, totiž otevřenost intersubjektivní – pro druhého a jeho pro mě, díky níž já se potom můžu vztahovat k téže věci, setkávat se s toutéž věcí, s jakou se setkává on.
Hejdánek: Ale ono to není míněno jenom k tomu druhému. Tam se míní vůbec, co znamená i k sobě samotnému. Já se domnívám.
Jiný hlas: No, protože i v těch prvních třech bodech není řečeno, že člověk musí být otevřený sám vůči sobě.
Hejdánek: Nechte si to až na diskusi.
Jiný hlas: Možná to necháme na potom. Já si myslím, že je to možný způsob interpretace, ale *Heidegger* v tom textu to takhle nepíše, tak to nechme potom. Dobrá. O této čtveřici otevřenosti, která ve své čtveřité jednotě vládne tou správností, říká, že ona je právě podmínkou možnosti té správnosti. A…
Hejdánek: Je to jeden německý termín pro otevřenost?
Jiný hlas: *Offenheit*. Vždycky je *Offenheit*.
Hejdánek: Není to *Aufgeschlossenheit* a tak dál, to je tady něco jiného v tom?
Jiný hlas: Tady je pořád *Offenheit*. Z toho tedy tohleto je, tím končí předběžný úsek té přednášky. Heidegger celou tu přednášku… tato knížka je sice plná paragrafů a nadpisů, ale ty tam dodělal vydavatel Friedrich Wilhelm von Herrmann. A právě za tímhle místem následuje jeden ze dvou nadpisů nebo jedno ze dvou rozdělení, předělů, které tam jsou ještě od Heideggera samotného. Tady končí cosi takového jako ten první díl ještě od Heideggera vymezený, který je uvedením do problému, a začne díl druhý. Ten druhý díl, jak jsem říkal, začíná tou otázkou: Tak dobrá, otevřenost je původnější bytností pravdy než správnost, ale jenom za toho tichého předpokladu, že ta správnost je, byť ne zcela původně, ale přece jenom nějakým způsobem u té bytnosti pravdy. Že se jí aspoň trochu týká, aby ten obrat k tomu, co je původnější než ta správnost, byl vůbec smysluplný a mohl nás k něčemu takovému, jako je pravda, opravdu dovést. Tenhle obrat je tu proveden a z něj vyplývá samozřejmě ta otázka, jak to je, jak vykázat, že ta správnost není úplně vedle, že…
--- (1987-10-26 Josef Moural – Heidegger o pravdě (1) [LVH66VA]_Kaz b_cleaned.flac) ---
Jiný hlas: Možnosti, jak by se to dalo vykazovat, ale všechny jsou postupně odmítnuty a je přijata ta možnost zkoumat původ tohoto určení. Proč totiž? Ten původ nebo ten počátek, říká *Heidegger*, je to, co je vlastně po celou dobu toho, co tím původem bylo založeno, co v něm celou dobu vládne. Ten původ, podle toho, jak o tom *Heidegger* hovoří, je to, čeho síla je přítomna ještě i v tom tradovaném, postupně dále předávaném pojetí nejen tohoto, ale vlastně kteréhokoli pojmu. To nahlédnutí, které vedlo myslitele, kteří poprvé pravdu jako správnost vymezili, musí být tím, které jediné je směrodatné k tomu,

abychom o té správnosti vůbec něco vypovídali. Jinak totiž vlastně ani nemůžeme vědět, zda naše výpověď není nějakým způsobem právě zmatena tím tradováním. A dokud se nepotkáme s tím, co přivedlo první myslitele k vyslovení tohoto pojetí, tak se vlastně nepotkáme ani s tou věcí, o níž to slovo vypovídá, a nemáme vůbec možnost hovořit o věci samé. Můžeme nanejvýš konat něco, co tam *Heidegger* posměšně nazývá historické zkoumání, a co právě spočívá v takovém nikoliv věcném, nýbrž především nikoliv zkoumání věcí, ale zkoumáním toho, jak se u jednotlivých myslitelů či autorit či v jakýchsi záznamech to které pojetí podává.
On tam má v rámci metodického vypravování, o kterém jsem hovořil, dost obsáhlé vsuvky, kde právě mimo jiné kontrastuje cosi, čemu říká dějinné zamyšlení nebo dějinná úvaha, s tím, čemu říká historické pojednání. Hovoří o tom, že zatímco pro historické zamyšlení odvozuje *historein* od nějakého slídit a předvádí, jak historikové jsou těmi, kteří se snaží pojednávat o minulém, a to nanejvýš z hledisek přítomnosti, která jsou také samozřejmě vždy přítomností podmíněna a v tomto ohledu relativní. Snaha po nějaké objektivní historické vědě je podle *Heideggera* sebeklamem. Proti tomuto historickému pojednání staví právě dějinnou úvahu a tvrdí, že dějinná úvaha není zaměřena na minulost skrze přítomnost, ale je zaměřena především k budoucímu. Totiž k čemu? K tomu počátku, který, dokud nebude myšlen právě jakožto počátek, totiž jakožto to, vůči čemu my jsme na tom zatím teprve tak, jako vůči tomu byli ti myslitelé, kteří se s tím poprvé setkali, předtím než se s tím setkali. A dokud se nám nestane to, co se stalo těm prvním myslitelům, kteří se s tím setkali, tak vlastně nebudeme u věci a budeme hovořit právě jen po způsobu těch historiků.
Tohleto je tedy kontext, v rámci kterého *Heidegger* předvádí, že je zapotřebí, chceme-li se přesvědčit o tom, že to pojetí pravdy jakožto správnosti není úplně vedle, zkoumat původ tohoto pojetí. To zkoumání původu se děje v několika krocích. Teď bych řekl úplně krátce o tom, jak napřed zkoumá, co je to bytnost, co je to tedy *Wesen*. Zdá se mu, že bez toho by naše zkoumání toho, když řekové tvrdí, že bytnost pravdy je to či ono, třeba právě ta správnost, nebylo dost dobře možné. Předvede, že bytnost je pro řeky cosi, co jednak je stojící, jednak je to tvar, je to zahlednutelné, nebo vzhled, možná lépe česky, to, s čím se setkáváme. Předvede potom, že i v rámci tohoto pojetí bytnosti je dodnes možno myslet, a dokonce nutno myslet tak, že…
Jiný hlas: tyhlecty bytnosti, tyhlecty tvary či vidy jsou něco, o co se opírají všechny naše faktické úvahy, všechno naše setkávání se s věcmi. Je to něco, jak on tady říká, bez čeho bychom byli slepí a hluší.
V jakém totiž smyslu? Ten vid je právě cosi takového, co musíme mít už před očima – obrazně řečeno, on tam také tohoto obrazu používá, ale má to v uvozovkách, takže já to také tak řeknu, ale je to samozřejmě míněno volně. Musíme mít nějakým způsobem cosi takového, jako je ten ideální tvar, už před očima k tomu setkání se s jakýmkoliv tvarem, s jakoukoli tvarovanou věcí. A jinak než jakožto s tvarovanou se s tou věcí není možno setkat.
On tam dává dokonce takový zábavný příklad z doby svého vojenského tažení, tak já ho možná, protože mám dojem, že hovořím už dlouho velice vážně, odcituji pro osvěžení posluchačstva. Totiž tam se stalo někdy v roce 1916, kdy se *Heidegger* účastnil první světové války, že bylo třeba dobýt nějakou pevnost *Fort Vaux* – bylo to v době bojů o *Verdun*. A stalo se, že útok byl určen, to datum prostě mělo být uskutečněno jednu noc a bylo to datum známo. A generál té dotyčné divize, který byl na tuto noc připraven k tomuto útoku a už rozeslal všelijaké předsunuté hlídky, aby zaujaly pozice, tak dostal během této noci od nějaké spojky lísteček od jednoho rotmistra, kde stálo: „S třemi kompaniemi jsem dosáhl *Fort Vaux*.“
Tento velitel divize, ten generál, tuto zprávu poslal dál ve znění: „*Fort Vaux* je dobyta.“ A vskutku se tato zpráva velice rychle rozšířila po celé německé frontě, neboť na tom měli všichni veliký zájem. A ráno, sotva začalo svítat, stovky či tisíce dalekohledů na trojnožkách se zaměřily na *Fort Vaux* a vskutku tam viděli, jak tam vlají německé prapory a jak němečtí vojáci vycházejí z pevnosti, já nevím, někam pro vodu, a jak tam na dvoře jsou ty pušky složené do jehlanů, jak to ti Prusáci skládají. A princ nějaký tam donesl tomu generálovi osobně vyznamenání za to, jak úspěšně dobyl *Fort Vaux*.

Ale sotva princ opustil divizi, ukázalo se, že šlo o dezinterpretaci a že ten rytmistr chudák posílal jenom zprávu, že dosáhl v tom smyslu, že se dostal až k tomu přednímu opevnění té pevnosti s těmi třemi kompaniemi a že k ničemu dalšímu pak nedošlo, k žádnému dalšímu dobytí pevnosti. A že ta pevnost je samozřejmě stále francouzská.
Heidegger si nyní klade otázku: jak si vysvětlit ten fakt, kterého byl na té vojně svědkem, že opravdu ty stovky a tisíce lidí, kteří se na tu pevnost dívali, tam opravdu viděli vlát německé prapory, viděli tam ty pušky složené do jehlanů, viděli tam ty německé vojáky?
Aniž by se pouštěl do nějakých rozsáhlých psychologizujících výkladů, říká: to je právě ten případ, kdy ta moc té ideje, ta moc toho, co už člověk má vždycky před očima, když se na ta jsoucna dívá, je zvlášť zřetelná. V tom smyslu totiž, že my samozřejmě vždycky, když se potkáváme s nějakým jsoucnem v takovém a takovém tvaru, potkáváme se s ním jakožto s takovým a takovým, tak vždycky je tady ve hře to, že tato takovost té ideje… Ale tento případ je prostě zvlášť zřetelný případ proto, že jednak ta takovost je tady snadno uchopitelná na základě toho, že se rozšířila ta zpráva. Oni se na tu pevnost samozřejmě dívali i dny předtím, viděli tam prostě to samé, ale ta takovost je v tomto případě snadno uchopitelná na základě toho rozšíření zprávy o dobytí té pevnosti.
Jiný hlas: vlastně daleko zřetelněji se podepsala na tom soucnu, s nímž se pozorovatelé té pevnosti setkali, totiž že šlo dokonce o ten případ, který běžně označujeme za nějaký zrakový klam nebo tak, že šlo o případ, kde ta takovost, ta jistota toho, že musela být ve hře právě nějaká před očima stojící idea, tak že tady na tomhle případě je natolik do očí bijící, že ji v tomhle případě asi může připustit každý.
Já nevím, jestli bych mohl poprosit o nějakou pauzu teď? Mně se zdá, že se mi…
Hejdánek: Už je taky půl.
Jiný hlas: Jo, tak já bych dal pauzu a kdyžtak bych…
Já jsem to pochopil, když jsi vykládal, co myslí Heidegger jako bytnost, že to je v podstatě tím, když je řečeno, že je to jednak tvar, tak jsem to pochopil, že na tom příkladě je to něco jako archetyp.
Hejdánek: Aha. No, prosím tě, takhle, já jsem to opravdu neřekl úplně zase tak pořádně. On to dělá na výkladu textu. Jednak, kde jsem já hovořil o tvaru, tak to nebylo ani tak, co myslí Heidegger bytností, jako spíš, co Heidegger říká, že Řekové myslí bytností. Ta otázka po bytnosti je otázka po tom, co Řekové myslí bytností. Takže to je jedna věc. No a teďka, zda to je ten archetyp… Já bych se v tuhle chvíli asi netroufl odpovídat nějakým srovnáváním těch dvou pojetí, to by se asi muselo nějak pořádně vypracovat. Já spíš bych třeba mohl na to odpovědět tím, že bych řekl o něco podrobněji, jak Heidegger k tomu tvaru dochází v tom textu. Jak v té přednášce povídá, spíš nám to bude užitečné k tomu, že tam bude víc vidět, jestli to tím archetypem je, nebo ne, což já si netroufnu posoudit.
On o tom vykládá jeden Aristotelův text, který se o té bytnosti vyjadřuje snad nejpříměji, totiž začátek sedmé knihy Aristotelovy *Metafyziky*, té takzvané *Zéta*. Předvádí tam v takovém referátu asi jeden paragraf, co Aristotelés v té věci o té bytnosti tvrdí. Předvádí tam, že Aristotelés předvede takové čtyři základní kandidáty. Řekne, co se tak o té bytnosti hovoří, a předvede, co tou bytností rozumí. Předvede, že jeden charakter bytnosti, který připadá v úvahu, je, že je to obecnina, to *katholou*. Totiž to, co jakožto jedno platí o mnohém.
Potom řekne, jiný možný charakter bytnosti je původ, to *genos*, co my říkáme česky rod, ale v tomhle smyslu já to schválně překládám jako původ, aby bylo vidět, že v tom rod je opravdu spíš to rodit než nějaká logická škatulka, která je až následkem toho. Třetí je to *to ti én einai*, což se obtížně trochu překládá nejen do češtiny, ale do jakéhokoli jazyka. Dneska to tak většinou lidé překládají doslova, když už o tom mluví česky, a říkají „být, čím bylo“. A tohle *to ti én einai* je právě ta odpověď na tu otázku, co ta věc je, v tom smyslu, co je tohle za odpověď? To je ta odpověď, že to je to, co už nějak muselo být, aby se ta věc měla čím stát, aby se mohla něčím, co ona je, stát, tak se musela stát právě tím, čím je. A toto, čím se stala, co muselo být ještě předtím, než se tím stala, tak tohle je to *to ti én einai*. Já to říkám možná hodně rychle, ale doufám, kdyžtak je možné se mě zeptat.
Čtvrtý kandidát je *hypokeimenon*, podklad. No a potom tam Heidegger v rámci té své interpretace

Aristotela dál hovoří, říká, že napřed vyloučí jednoho z těchto kandidátů na to, co to je bytnost, vyloučí totiž obecninu. Předvedením, že to, že platí jedna o mnohém, nemůže být tím vlastním bytostným rysem té bytnosti, nemůže být tím, co dělá bytnost bytností. Proč ne? Protože to, že ta bytnost je tím jedním, co platí o mnohých, je díky tomu, že právě ty mnohé jsou této bytnosti. A ony jsou této bytnosti jakýmsi základnějším způsobem. Tohle je záměna následku s příčinou. Ona platí samozřejmě jedna o mnohém, ale platí jedna o mnohém, to je následek toho, že ty mnohé jsou právě všechny této jedné bytnosti. Takže ta obecnina nemůže být tou původní bytností.
Potom Aristotelés právě pro každého čtenáře takovým neseriózním způsobem opouští vůbec všechny ty kandidáty, o kterých hovořil, a začne hovořit právě o tom vidu, začne hovořit o tom, že bytnost, totiž to, co je odpovědí na tu otázku, co nějaká věc je, tak je tím, co stojí v přítomnosti a co je nahlédnutelné. Potom tam podává nahlédnutelné jakožto tvar, *eidos*. On tam potom ještě dělá takové výklady souvislosti tohoto učení, to je totiž souvislost s tím, jak vůbec Řekové rozumějí jsoucnu, o které ale zas já bych asi teď tady nechtěl nějak moc podrobně hovořit. Nevím, jestli to trošku odpovídá na tu otázku.
Jiný hlas: Myslím si ale, že je to otázka těžká, protože by se opravdu musel vůbec vypracovat kontext, kde by se tento typ tázání dal do souvislosti s tím typem tázání. Pokud tomu rozumím, jako třeba, že *archetypos* je tady chápaný v kontextu jungovské hlubinné psychologie, tak to si myslím, že by byl opravdu dost těžký objekt toto vypracovat. *Aristoteles* například o tom typu hovoří, on tam skutečně v *Zétě* říká, že právě ty první čtyři určení jsou právě *typos*. Překladatelé mají dost nesnáze toto nějak solidně přeložit a zhruba to česky znamená něco takového, že si prostě tipneme takové čtyři kandidáty, které by to mohly být. Ale o archetypu v této souvislosti v *Zétě* myslím, že zmínka není. Celé to myšlení nějakých archetypů v tom už vypracovanějším významu, jak se objevuje dneska, to si myslím, že by bylo hodně těžké. Nedovedu k tomu moc říct.
Jiný hlas: A jak to tedy Heidegger vykládá, jak to mysleli Řekové? Je tedy podle Heideggera bytnost, on se s tím shoduje, nebo nikoliv?
Jiný hlas: On říká, že jsme na konci jakéhosi období, které je právě tímto počátkem vymezeno. Totiž tím, jak to mysleli ti Řekové. Heidegger říká k tomu, abychom se potkali, nebo spíše, aby se udál ten nový počátek, tak k tomu to nejlepší, co můžeme dělat, abychom se na to připravili, je myslet ten počátek těch Řeků. To znamená, ten Heidegger, on nějak, myslím si, že ta jeho pozice není taková, že by chtěl hodnotit ta jednotlivá pojetí bytnosti nebo jsoucna, se kterými se u těch myslitelů setkává. Jsou dokonce známé ty jeho výroky o tom, jak to hodnotit nelze.
Na tuhle otázku je dost nesnadné zodpovědět v tom smyslu, že nepochybně Heidegger má svá myslitelská prostředky nebo prostě má vypracované filosofické pojetí, které je skutečně jiné než tohle. A že dokonce jsou některá místa v Heideggerovi, která by se asi dala interpretovat jako kritika právě tohoto aristotelského pojetí, které tady on na tom *Aristotelovi* vykládá. V čem by ta odlišnost hlavně spočívala, si myslím, je právě v takovém dost jiném pojetí časovosti té bytnosti. Ale to by bylo na úplně jinou řeč. On tady Heidegger bytnost do té přednášky zatahuje opravdu především v souvislosti s těmi Řeky. Totiž když se právě tázal, zda to tradované vymezení pravdy je v pořádku, tak potom se právě v rámci tradovaného vymezení vůbec teprve dostal k řeči o bytnosti, totiž že tradované vymezení pravdy bylo právě vymezení bytnosti.
Jiný hlas: Snad v tom kontextu, který byl tady předložen, snad výslovně říká, že bytostné určení je vlastně totéž, co on myslí jako bytnost, že?
Jiný hlas: Prosím tě, já si myslím, že ne, ale nemůžu to samozřejmě v tuhle chvíli odpřisáhnout.
Jiný hlas: Když ty hovoříš o bytostném určení, tím myslíš vlastně tu bytnost.
Jiný hlas: Ten překlad té knížky český, tak tam skutečně *Wesen* překládají bytostné určení. Oni to mezitím ti čeští překladatelé k prospěchu věci opustili. Dnes už se i z toho důvodu, že Heidegger třeba právě v této přednášce hovoří běžně o *Wesensbestimmung*, což je určení bytnosti. Takže já, když česky říkám bytostné určení, tak většinou myslím právě něco takového, co Heidegger říká *Wesensbestimmung*. Já jsem to skutečně v jednom úseku toho referátu dneska užíval, právě to bytostné určení, ale nemyslel

jsem tím *Wesen*, bytnost. Myslel jsem tím právě už to, čemu tady Heidegger říká *Wesensbestimmung* nebo *Erfassung des Wesens*.
Jiný hlas: To znamená, že…
Jiný hlas: To překládám právě bytostné určení, prostě jako určení nějaké bytnosti, *Bestimmung des Wesens*. Takže bytnost je prostě *Wesen*. Myslím si, že je to nejjednodušší a vcelku rozumný typ překladu. Ta otázka byla čistě terminologická, takže jsem na to vlastně snad odpověděl. Možná mi není úplně jasné, na co se ptáš.
Jiný hlas: Já jsem to spíš chápal v tom výkladu, když jste to vysvětloval, spíš jako pojetí Heideggerovo. Heidegger by spíš měl k tomu tu kritickou poznámku s tím, že by to neviděl tak předmětně. On se domnívá, že když je tam v tom českém překladu výslovně řečeno, že pod tím bytostným určením se myslí vlastně to bytí? Tak jsem myslel, že právě takhle to chápe on, že tím myslí úplně něco jiného než ti Řekové. Řekové tím mysleli tvar a on tím asi nemyslí tvar.
Jiný hlas: Nepochybně, souhlasil bych s tendencí té poznámky a myslím, že něco podobného jsem se pokoušel říkat. Myslím si, že on opravdu tu bytnost myslí jinak než ti Řekové v mnohých rysech, ale zda by tu bytnost myslel jako bytí, to bych v tuhle chvíli nemohl odkývat. Skoro si myslím, jak si tu přednášku pamatuji nebo tu knížečku *O bytnosti pravdy*, skoro si myslím, že to tam tak není. Škoda, ještě jsem si včera říkal, že si ji vezmu s sebou.
Hejdánek: a kdyžtak jestli to tam někde budeš mít k příležitosti, tak třeba to najdi a pak se k tomu můžeme ještě podívat. Takže jestli někdo chcete jiný…
Jiný hlas: Bylo něco nového nebo ještě k tamtomu? V podstatě pořád tohle. Já bych měl k tomu takovou připomínku, zdá se mi, že přece jenom by zasluhovalo se pokusit o vymezení Heideggerova pojetí toho *Wesen*.
Hejdánek: Ano.
Jiný hlas: Protože on o tom pak mluví sám. A ne tak, že by zas vykládal pořád Aristotela, on o tom svém pojetí a vyvozuje určité závěry, které staví nejenom proti Aristotelovi, ale proti celé dosavadní *filosofii*. Takže jestliže se staví proti celé dosavadní *filosofii*, tak nemůže z té dosavadní *filosofie*, proti které se staví, si ponechat najednou nekriticky to staré *Wesen*.
Hejdánek: Určitě.
Jiný hlas: Takže je možné, že v téhle knížce třeba se to nenajde dost dobře, ale každopádně si musíme přinejmenším pamatovat, že ten problém tu je a že nestačí si nechat Heideggerem vyložit pojetí Aristotelovo nebo vůbec antické, ale je potřeba se dopídit pojetí samotného Aristotela. Jenom na doklad toho, že to staví proti tomu celému, bych dal tady v tom *Anhang*, v tom dodatku, strana 194, že tam jednak, což zatím nebylo zmíněno, já jsem tam ocenil, že tam mluví o předmětnosti, mluví o předmětnosti v souvislosti s *Da-sein*.
To je ta strana předtím, v té souvislosti tam máte těch deset bodů, první bod je to podstatné o otázce pravdy, tak k tomu prvnímu bodu říká, že tam na tom prvním kroku lze o *Da-sein* pouze mlčet. Protože v něm, v tom *Da-sein*, je založena nebo se zakládá pravda, respektive základ pravdy. O to tam opravdu jde, *Grund der Wahrheit gründet sich*, říká, takže se zakládá základ pravdy. Což je velice hluboká věc, ale to by nás zavedlo.
A dál pak říká, že *Da-sein* nemůže být uvedeno nejenom tedy proto, že by to vedlo k té propastnosti, o které mluví předtím, ale že jakmile o tom začneme mluvit, tak o tom mluvíme předmětně. A pak nám nepomůže žádný pokus o určení bytnosti pravdy nějakou novou teorií. Každá nová — a on to „nová“ dává do uvozovek — teorie by to jenom ještě snížila tím, že právě by to mínila předmětně.
A tím odůvodňuje to, čím se zabývá v knížce předtím, totiž že to, že se Řekové nezabývali nejenom tím *Wesen* různých věcí a mimo jiné pravdy, a že se nezabývali ani pravdou samotnou, což je důležitější. V našem případě nejde jen o to, že se nezabývali tím *Wesen* pravdy, nýbrž že se vůbec nezabývali tou nutností si vyjasnit, co to pravda je. Ale že to nechali bez otázky, tak jim to započítává k dobru, ne jako nedostatek. Protože jak říká na jiném místě, kdyby se tím bývali byli zabývali meritorně, tak tím, jak by tu

otázku svými prostředky postavili, tak už by ji ztratili.
Hejdánek: On to dokonce možná říká ještě o trochu ostřeji, aspoň jak si to pamatuji. On možná dokonce říká, že samou podmínkou právě toho počátku, který ti Řekové udělali a který měli udělat — a to je vůbec počátek myšlení — tak samou podmínkou toho bylo, že už tam byl nějaký *Spielraum*, v němž se právě to jsoucno ukázalo. A on říká: a tenhle *Spielraum* z podstaty věci prostě musel být tím nedotázaným a tenhle *Spielraum* byla neskrytost.
Takže vlastně, aby vůbec to myšlení mohlo svůj začátek vzít, tak právě tenhle *Spielraum* musel být čímsi samozřejmě přítomným a tudíž nedotazatelným. Skutečně v tom úplně souhlasím, že v tom vidí opravdu tu velikost řeckého údělu, ale vlastně tu myšlenku dotazatelnosti u těch Řeků tohohle prostoru, v němž se ten počátek jejich vůbec mohl odehrát, tak tu on říká, že to je vlastně protismysl skoro. Nejenom, že by ty jejich prostředky na to nestačily, ale myslím si, že ještě trefnější to je, když se to řekne takhle.
Jiný hlas: Když se to řekne takhle — a máte pravdu, že on to tak říká — tak ovšem z toho vyplývá, že jestliže jim dává za pravdu, že to tak udělali, tak že tam nebyla žádná chyba.
Hejdánek: V tomto ohledu…
Jiný hlas: Že oni neudělali chybu.
Hejdánek: Ano, to on říká. No a tím ovšem marná sláva, už se tam přicházíme právě na místo, kde kritici Heideggera někdy s nedostatečným porozuměním, ale někdy s hlubším porozuměním mu vytýkají, že místo o dějinách mluví o dějinnosti. A tadyhle, to je dějinnostní pohled, ale ne dějinný pohled. Pak se totiž ukáže, že vlastně ani my nemůžeme nic jiného udělat, než prostě klást nějaký *Spielraum*, a pak zas my ten *Spielraum* nebudeme moct zreflektovat, i když budeme moct zreflektovat ten *Spielraum*, tenhle ten, že?
Což tedy je trošku taková filosofická obdoba Rankova, že každé období si rozumí samo, ale s těmi ostatními nemá moc toho a tak dále. Je to jenom vzdálená obdoba, tady je možné nějaké porozumění, ale něco je tam jakési tajno, že nemohu porozumět těm druhým, nýbrž že nemohu porozumět sám sobě. To je ten rozdíl proti Rankemu, že takovéhle složitosti u historika se nedají ovšem očekávat, takže přece jenom jakási obdoba by se tam dala prokázat. Ale já jsem to chtěl ještě dovést o něco dál. Když to formuluju tak, jak jsem to formuloval, tak si umožňuju sobě, ne Heideggerovi, si umožňuju s ním souhlasit ne v tom dějinnostním, nýbrž v dějinném, ať už to Heidegger tak chápal nebo ne. A teď on tam říká, že žádná ta teorie nám [nesrozumitelné]
--- (1987-10-26 Josef Moural – Heidegger o pravdě (2) [LVH67VA]_Kaz a_cleaned.flac) ---
Hejdánek: Ale místo toho musíme udělat něco jiného. Ne že bychom předtím museli rezignovat, že to nejde. My musíme udělat něco jiného. Totiž musíme se pokusit učinit zjevnou *Wahrheitsfrage*, a to pouze v prvním pokusu, *im ersten Anfang*, učinit zjevnou, udělat první krok k tomu, aby se učinila zjevná nezbytnost, nutnost otázky pravdy, kteroužto nutnost nenahlíželi ti Řekové.
A to musíme učinit zjevnou tu nutnost otázky pravdy, tedy nutnost položit otázku pravdy. Z čeho? Totiž z té nezbytné situace, kdy nemůže být dotazována, to jest z té řecké situace. Jestli tomu správně rozumím.
Jiný hlas: Pak můžete vidět, my musíme dnes udělat něco, co neznamená prostě to nechat všecko za sebou a začít odjinud. Nýbrž my musíme ukázat, nezbytně ukázat, to jest udělat, způsobit, aby byla zjevná, aby byla viditelná nezbytnost položení otázky pravdy.
A teď tam je *Wahrheitsfrage* je ženského rodu a *Notwendigkeit* taky ženského rodu, tak teď *aus ihrem notwendigen Ungefragtsein*. Ale protože *Ungefragtsein* nemůže být *Notwendigkeit*, čili je to ta *Wahrheitsfrage*, čili já to vykládám takhle, že tu musíme učinit zjevnou tu nutnost položit otázku pravdy z toho, jak tato otázka pravdy musela nezbytně zůstat nedotazována v Řecku. To v Řecku dodávám, tam to není, ale je to asi spolehlivé.
Hejdánek: Ale je to jistě v té větě, je to asi spolehlivé. Tím spíš, když se ukazuje tady potom v další větě o nějaké té původní nebo počáteční nouzi.
Jiný hlas: No, ta už právě ale není o tom Řecku podle mě. Tady už bych zas to interpretoval…
Hejdánek: Protože je původní, tak je i o Řecku. Tak to není jenom o nás.

Jiný hlas: No tak jenom samozřejmě, ale když teda my říkáme, že my teď mluvíme o tom našem tázání, tak prostě o tom našem tázání z té původní nouze, tak vlastně to, že to je i o Řecku, není tak úplně nejdůležitější. Souhlasím, že to může být i o Řecku.
Hejdánek: Já myslím, že to musí být o Řecku, protože jestliže to musíme ukázat na tom, jak v Řecku musela ta otázka zůstat nepoložena, že, tak už tím jsme vedeni k tomu, abychom se dotazovali, jaká je ta původní nouze. Tam to přesně: *Dies aber führt*, to jest to, že to ukazujeme na těch Řecích, že oni se nemohli tázat, a my nahlížíme, že se musíme tázat.
A musíme se tázat ne z důvodů, které jsou naše, nýbrž my to musíme ukázat na té řecké, myslíte si. Tak to znamená, že ta *anfängliche Not* se nutně týká taky těch Řeků, a že my na těch Řecích musíme ukázat, že je *anfänglich*.
Jiný hlas: No určitě jo, ale teda v takovém podle mě trošku pobočném smyslu bych s tímhle úplně souhlasil. Ale myslím, že to je smysl, který je tam, jestli teda můžu do toho skočit. Myslím si, že právě tohle je ta partie, kterou jsem ještě nechtěl povídat dneska, protože nemůžu říct, že bych jí nějak moc dokonale rozuměl. Ale on tam nepochybně hovoří o té nutnosti toho nového začátku a ta nouze je právě ta nouze, z níž my nyní se musíme tázat.
V jakém smyslu tahle nouze je, a že teda nějakým poměrně složitým způsobem, který já opravdu teda teď nejsem schopen říct, že je teda s tou nouzí těch Řeků a tou nutností u těch Řeků spjata, to já prostě rozhodně nechci popírat a nepochybně on o tom taky hovoří. Ale to je už teda jaksi spíš výkon, kterého teprv on v té knížce nebo v té přednášce dosahuje.
Ale to základní použití těch slov, na které právě tohle se eventuálně dá nastavit, je právě teda, že ta *anfängliche Not* je opravdu ta nouze, z níž teprv může se to naše tázání stát tím nutným, tím, které se obrací z té nouze. A že teda naše nouze nějakým podivuhodným způsobem s tou nouzí těch Řeků bude muset souviset a ta naše nutnost bude muset souviset s tou nutností těch Řeků, to určitě jako jo, ale řekl bych, že to je opravdu spíš výtěžek než něco, od čeho se dá v tom výkladu vyjít.
Hejdánek: Dobře, tak uvidíme. Já dodělám ještě ten začátek.
Jiný hlas: Pardon, já jsem se chtěl zeptat. Heidegger hovoří konkrétně někde o… když se zmiňuje o těch Řecích, konkrétní místo o konkrétním filosofovi, který je v té nouzi? V tom textu?
Hejdánek: Takhle není vykazatelné. Ta nouze je interpretována tím, že interpretujeme určité tázání těch filosofů a zjišťujeme, že to tázání dává smysl jedině, jestliže bylo vysloveno, jestliže bylo učiněno, jestliže se stalo. On říká, že otázka se děje, *Frage geschieht*, že se děje situace nouze. Takhle.
A to platí ne o jednom filosofovi, nýbrž o všech filosofech původních, prvních. To jest ten *Erschreckung*, že vůbec něco je. To je údiv a zároveň taková až závrať, zděšení. To je to, čím ta původní otázka vyrůstá, ta se děje z tohohle zděšení. Tak jako těžko by se dalo to dokumentovat zvnějšku. Je to prostě z pochopení těch filosofů a pak jeden vedle druhého u každého to tak je.
Jiný hlas: Ono se toho o nich strašně malinko ví o tom, na čem by se to dalo dokládat, mimo ty texty. To je třeba taky další věc. Ale o těch textech by se to asi dalo říct, ne zrovna v tomhle, ale dalo by se asi opravdu říct, že pro něj každé to filosofické nahlédnutí je z nouze. Totiž z té nouze toho nevědění.
Jiný hlas: Která je pro tu filosofii jaksi tím jediným, co jí vůbec dává oprávnění.
Já jsem to právě chápal taky spíš v prvním případě *Platónových listů*, že tam ta nouze je opravdu tak, že to není jenom, že filosofie je údiv nebo určité otázky, které konstituují filosofii jakožto filosofii, ale kde filosofie projde i určitou svou filosofickou cestou a zároveň dojde k nějaké opravdu filosofické nouzi. Tak jsem právě myslel, že takhle je možno chápat třeba určité pasáže Platónových textů.
Hejdánek: No je. A Aristoteles taky, i když tam daleko hůř. U Platóna je to daleko zjevnější, u Aristotela je to takřka zakrytý. Ale pro Heideggera je to, že je to zakrytý, dokladem, že tam to bylo ještě větší. Zděšení je takové, že se tomu na kilometr vyhýbá. A proto taky ta otázka není učiněna, pravda není učiněna otázkou, předmětem otázky. Protože tam je právě to zděšení. Ale pojďte, nechte mě ještě chviličku.
A když teda tu nutnost položit otázku učiníme zjevnou z toho, jak ji řekové museli nechat nedotázanou, neotevřenou, jak se museli té otázce vyhnout, nechat otázku pravdy nedotazovanou, tak tím jsme vedeni

k jiné otázce, totiž k otázce po té původní nouzi – teď jenom vykládám to, co jsem vám teď řekl – po původní nouzi a jejím základním naladění. To všechno se však může říci, jen když už a když vždycky je míněno *Dasein*. To znamená, protože ovšem *Dasein* nemínili řekové, to je vynález novej, tak proto to oni museli nechat nedotázané. Naproti tomu my, kteří už máme téma *Dasein* a to velice úzce souvisí s pravdou, jak on jinde říká, to necháme teď stranou.
Jiný hlas: To je totiž ta transcendentální otevřenost.
Hejdánek: To tedy můžeme udělat jenom když už, to znamená, to není odnavždy, když už, a když vždycky, to jest, jakmile jednou tu otázku *Dasein* položíme, tak už nikdy jí nemůžeme neklást. Už to nemůžeme přestat klást.
A teď necháme *Lichtung* zvlášť, to by nás zas přivedlo jinam. A teď je tam důležitej dodatek ve dvou malinkejch odstavcích. A první odstaveček je uveden větou, která tam skoro nepatří. Samozřejmě to, co teď říkáme, tak může být špatně vyloženo tak, že to nějak ověřujeme na zkušenostech. To jest, to, co byste chtěli, jestli to ukazuje na nějakém tom filosofovi. A ukazuje, na čem to může ukazovat? Na tom, jak píše o své nějaké filosofické zkušenosti. Tak on hned se tomu vlastně brání a říká: samozřejmě je možný to všechno interpretovat špatně tak, že z toho uděláme věc zážitku, místo *als Erlebnis-mäßige*. Já bych to líp nepřeložil. Ale to tam dá jenom vsuvku a to důležitý následuje teprve. A to už s těmi zážitky nemá co dělat.
Jenomže proti těm zážitkům se tady zdůrazňuje *Besinnung* nebo myslivost, *denkerische*, ten *denkerische Besinnung*, myslivá interpretace, myslivé osmyslení nebo jak by se to překládalo.
Jiný hlas: Možná myslitelská.
Hejdánek: Ano, kupříkladu. Ta myslitelská úvaha, reflexe o podstatě pravdy, a to znamená, když se nám už ta bytnost pravdy stane tématem, což nebylo možné dříve, než když se nám stal tématem *Dasein*. Čili ta myslitelská úvaha o bytnosti pravdy jakožto – a teď tam už říká, co to je bytnost pravdy, a říká to způsobem, který je odlišný od Aristotela, tady to vidíme, jenomže z toho mnoho nevyložíme z tohohle místa – bytnosti pravdy jakožto světliny, té mýtiny, *der Seins-Lichtung*, té světliny toho bytí.
Tedy tahleta myslitelská úvaha může být nikoli námi provedena, *vollzogen*, teda to tady není, ale myslí tím, nýbrž nejprve pouze připravena. Čili teď chci tímhletím zdůraznit, proč řekové jsou tam důležití. My to můžeme jenom připravit tím, že ukážeme, jak ta nutnost položit otázku pravdy byla nutností už u řeků. Poněvadž my jinde to nenajdeme. My nemáme jinej začátek, my musíme k řekům. My pochopíme, proč řekové udělali dobře, že tu otázku nekladli, přestože tady je nutnost tu otázku klást. My už jsme nahlédli, že je nutné tu otázku klást. A i když nahlédneme také, že řekové dobře učinili, že tu otázku nekladli, protože kdyby ji kladli, tak by ji ztratili. Tím, že ji nekladli, tak ji neztratili a nám ji předali. Takže my dneska ji klást můžeme a díky čemu? Že už tématem se nám stalo *Dasein*.
Tak to můžeme připravit, ale nemůžeme to provést. A proč? To říká v tom posledním odstavci. Protože k tomu *Umsturz*, k tomu převratu, k tomu zvratu celé situace, rozumí se v myšlení, k tomu převratu myšlení, k tomu může dojít, ten může být proveden jenom uměním, které nemáme, které nemáme k dispozici. Jenom uměním, které je takřka vynuceno. Je nám vnuceno. Uměním, které nám bude vnuceno, ne je, ještě není. My to můžeme jenom připravovat. Uměním, které nám bude, nebo které nám musí být vnuceno nejvzdálenějším bohem. A on mluví o nějakém umění, to ještě vůbec nevíme jakém, nejvzdálenějším bohem. To je určitá obdoba toho, jak později po mnoha letech, po třiceti nebo kolika letech, potom v tom interview ve *Spieglu* tam říká, že jenom nějaký bůh nás může spasit. Tak tady neříká nějaký, tady říká *von dem*, čili určitý, *von dem* tím nejvzdálenějším bohem. Ne nějakým, ale tím nejvzdálenějším. A samozřejmě zachránit nás těžko může asi nejvzdálenější bůh, čili on neví. Říká: nějaký bůh nás může zachránit, potom v tom *Spieglu*. Ale tady říká: tím nejvzdálenějším. Proč, já nevím, to nechápu, proč to musí být ten nejvzdálenější, který bez toho umění, které na nás bude vynuceno, které takřka z nás bude vymáčknuto, pod presem, jak říká Komenský, „pres boží“, tak pod presem božím na nás bude vynuceno jakési umění a Heidegger sám si nedělá obraz jaký. A proč tam mluví o umění? Totiž, co je umění? A to tam říká v tom konci té věty: umění totiž, to je uvést pravdu do práce, uvést pravdu do díla,

nebo k dílu. *Ins-Werk-Setzen der Wahrheit*. To jest udělat, aby ta pravda sama něco dělala.
Tedy, a to my nemůžeme. Tedy zaprvé, musí to udělat pravda. Ta pravda musí být *ins-Werk-gesetzt*. To ne my budeme uvedeni do díla, nýbrž pravda musí být uvedena, aby platila, aby se osvědčovala, aby vítězila, aby přišla ke cti a tak dál, aby působila. To pravda musí působit. A my můžeme udělat, aby pravda působila, pouze uměním. Ale uměním, které nemáme k dispozici, nýbrž kterého dorosteme teprve pod presem božím.
A proto jsou ti Řekové tam tak strašně důležití, poněvadž my nemáme jiný záchytný bod. Ten bůh nepřišel. Ten bůh nás ještě do toho presu nestrčil. A my nemáme to umění. Čili jediná věc, my můžeme dělat jenom přípravy. Ale ty přípravy musíme dělat s nějakým materiálem, který máme k dispozici, a jediný materiál, který máme k dispozici, je to naše myšlení, které začalo u těch Řeků a došlo k jedné vynikající věci, totiž že i když jsme ještě po krk v tom myšlení těch starých Řeků, tak máme proti nim něco nového, a to je to *Dasein*, téma *Dasein*, na kterém Heidegger všecko staví a zejména tu otázku pravdy také. To by se ukázalo příště nebo popříště.
Takže my už dnes můžeme ukázat na tu nezbytnost tázat se po pravdě, kterou ti Řekové si nemohli nechat dojít, protože by tu otázku pak ztratili, otázku po pravdě, prošustrovali by ji. Čili oni udělali dobře, že tu otázku nekladli, protože tím umožnili, abychom my, když jsme udělali tento jeden malý krůček, totiž že se nám stalo – ono to není tak malý krůček, ale vypadá to tak – že jsme učinili to, k čemu vyzýval ještě předfilosofický nápis v Athénách, *Gnóthi seauton*, Poznej sám sebe, tak my jsme konečně ten krok udělali, že sami sebe chápeme jako *Dasein*. To je ta novinka proti Řekům. A díky tomu můžeme tedy nejen tu otázku postavit znovu, ale my můžeme také nahlédnout, proč je nezbytné ji postavit a položit. Ale protože nemáme odkud začít, musíme od těch Řeků a my jim musíme tu nutnost postavit otázku pravdy ukázat právě na té situaci a z té situace, kde postavená být nemohla, i když byla stejně nezbytná jako dnes. Tak tohle je můj výklad toho závěru.
Jiný hlas: Ono to je dodatek technicky spíš než závěr. Samozřejmě, ale bylo to moc prima, že se to takhle předvedlo. Já bych jenom technicky k tomu vztahu toho, co jsem povídal a co je v tom dodatku. Právě ten dodatek začíná jakýmsi rozvrhem, který je rozvrhem jakéhosi daleko většího díla, než tady Heidegger provádí. Dá se říct a dokonce ten jeden nadpis na to poukazuje, že ten rozvrh v tom dodatku je na jakýchsi deset bodů a celý hlavní díl této knihy je vlastně ten první bod. Takže Heidegger tam říká, když na začátku zmiňuje, že problematika toho *Dasein* ještě v tom prvním bodu nemůže být zmiňována, tak to jinými slovy říká: to, co jste četli v této knize, tak tam ještě k tomu hlavnímu se ani nedošlo. Proto tam ten dodatek stojí, že to hlavní, ono se k němu na samém konci knihy už trošinku dochází takovým tím předběžným způsobem, který Heidegger vždycky mívá, že už předvede to, co by bylo nutné uchopovat o kapitolu dál. K tomu už trochu dovede na konci kapitoly předchozí, ale skutečně ještě k tomu výslovnému slovu nepřichází. Tato kniha opravdu je velice úvodní, nejen v té popularitě a otevřenosti, ale i v tom, že se vlastně tak jako…
Jiný hlas: úplně nejhlouběji nejdál nedostává. Ale i tak se dostává o dost dál, než se to nepodařilo mně.
Hejdánek: Já nevím, já na tohle – já bych vlastně měl, ale snad to bylo jasné, proč jsem vůbec k tomu přišel. Mně se zdá, že v každém případě musíme si aspoň jako záznam napsat, že se k té otázce, jaké je Heideggerovo pojetí *Wesen* oproti tomu Aristotelovu, musíme vrátit. Že bez toho nevíme vlastně, jak to chápat, co tam je, pokud z toho neuděláme jenom výklad starých. A pokud tomu budeme chtít rozumět jako výkladu o základních otázkách filosofie, rozumí se ne starověké, ale teď, v období, kdy spěje ke svému konci podle Heideggera, tak tuhle otázku si musíme klást.
A my jsme tady viděli, že v tomhletom kontextu, který se musel vyložit, že to *Wesen der Wahrheit* spojuje s *Lichtung des Seins*. A to tímto způsobem, že prostě ta nutnost zabývat se otázkou pravdy nás vede ještě o něco dál, totiž k tomu *Sein*, k tomu bytí.
A tam, po mém soudu, je největší slabina Heideggera a odtamtud já ho kritizuju, což už jsem provedl náznakově několikrát. Ono to taky není jednoduché kritizovat takového myslitele, ale to, že vlastně to *Sein*, on nejdřív mluvil o *Sein*, že to je rozhodující pro pravdu, a pak tam zavedl to y, právě v tuhletu dobu,

v těchto textech, to jest přibližně o nějakých deset let po *Sein und Zeit*. Protože to nevycházelo z toho *Sein*, tak tam zavedl to *Seyn*.
No a my si musíme teda ukázat, co se tím rozumí a tak dále, a jak to vlastně… já mám své pochybnosti, mně nedává smysl ani to *Sein* s měkkým i tak, jak on ho chápe, natožpak ještě s tím tvrdým. Ale to je samozřejmě věc, kterou se budeme muset zabývat také v semináři ještě, kdy my se k té otázce pravdy musíme samozřejmě dostat, protože vztah *logos* k pravdě a pravdy k *logos* je základní, ten je potřeba nějakým způsobem řešit.
Mně se také zdá vůbec v téhle problematice, že nejvhodnější partner, vůči kterému se člověk může vymezovat, je právě Heidegger. Nikdo se nezabýval těmito otázkami tak hluboko a s tak zatatými zuby jako právě Heidegger.
Jiný hlas: S takovou nouzí.
Hejdánek: Jo.
Jiný hlas: Možná bych úplně jenom malinký komentář, i když se skoro stydím po takovém pěkném závěru, ale já bych teda aspoň poslední takovou úplně jenom poznámečku, že ten návrat k těm Řekům není jenom proto, že oni vlastně jsou ti, kteří to dělali nejpořádněji, a že oni udělali ten začátek, ve kterém ještě my dnes stojíme, i když jistě tohleto je taky velice podstatné, ale ten Heidegger dokonce nachází ještě jeden jaksi další a možná pro něj ještě zajímavější důvod.
Totiž, že jestliže opravdu už před námi stojí nebo bude stát ten nový počátek, tak vlastně ta naše situace bude prostě podobná těm Řekům v tom právě v té počátečnosti. A my teda máme velice dobré důvody věnovat se těm Řekům nejenom proto, že oni mají co říct k té situaci, která je dneska tradována, v níž prostě vyrůstáme, ale zejména, že oni mají co říct k té situaci, do níž se teprve my teďka vlastně směrujeme. Takže tohle je ještě teda možná jako další…
Hejdánek: To je dosti závažná věc, na to by bylo vždycky ukazovat, že to, co z těch Řeků nám zůstalo, že je úplně ubohoučký. Že my to nejpodstatnější jsme ztratili. Takže ti Řekové jsou důležití také proto, že když konečně my se dostáváme do situace, že bychom taky takhle *anfänglich* něco mysleli, tak začneme rozumět, že taky oni *anfänglich* něco mysleli, což jsme zatím netušili.
Jiný hlas: No, takže já asi víc dneska už nemám.
Hejdánek: Máte ještě něco? My strašně brzo můžeme skončit.
Jiný hlas: Já jsem se chtěl zeptat, mohl byste ještě vysvětlit více ty čtyři rysy otevřenosti?
Jiný hlas: Jo, dobře, dobře. No tak aspoň jmenovitě. Já bych se chtěl zeptat na to, jestli by se mohl rozlišit třeba ten první rys a ten čtvrtý, že mně se jeví, že to nejde.
Aha. To myslím, že teda by se možná dalo. Ono to tady bohužel, jak říkám, tam on výslovně říká, že to je prostě předběžné pojednání o té otevřenosti. Nicméně přesto mě napadá, ale je to na moje triko, nikoli na jeho, jak to teda rozlišit, a to zhruba takhle: ten první rys bylo, že musí být teda to jsoucno otevřené, že musí být té povahy, abychom se s ním vůbec mohli setkat. Ten čtvrtý teda byl, že musí být jakási otevřenost mezi lidmi navzájem. Intersubjektivní jsem teda taky říkal, ale to není Heideggerův *status*. Tak já bych to – on říká člověka k člověku, což je teda téměř doslova totéž v takovém přesunu ještě k tomu Husserlovi. On teda ten subjekt, pravda, to je ošklivý do toho zaplétat, ale vzhledem k tomu, že se zdá mně prostě, že on tadyhle hodně má husserlovských motivů, dokonce v jednom místě téměř tak jako bez nějaké zjevné souvislosti, asi z čisté radosti, že si přečetl Husserlovu *Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologii*, jejíž první díl vyšel rok předtím v nějakém bělehradském časopise, tak tam asi pět stránek tráví referátem Husserlovy *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie* v té přednášce.
Jiný hlas: Ale to je odbočka, pardon, jenom na ospravedlnění husserlovského termínu, který skutečně není úplně přesný. No, ale co si myslím vážně k tomu rozlišení: asi je na tom podstatné si uvědomit, že jistě setkání s druhým člověkem může být setkání s druhým člověkem jakožto s tím, co se mi ukazuje, jakožto s tím, o čem pak eventuálně zas můžu dodatečně vést nějaké pravdivé úsudky, jakožto s tím, řekněme, poznávaným. A to by vlastně spadalo do oblasti, kterou postihují nejenom ten první, ale všecky

první tři rysy otevřenosti. On tady právě ten čtvrtý rys předvádí ještě z toho důvodu, že vedle toho, co umožňují první tři rysy – to jest právě setkávání s poznávaným nebo s ukazujícím se, raději budeme říkat, protože poznávání, jak Heidegger s oblibou předvádí, je jenom už takový odvozený způsob setkávání se – tak vedle těchto tří rysů, které umožňují setkávat se s ukazujícím se, je tu ještě čtvrtý rys, který umožňuje cosi opravdu řádově jiného, totiž být v jakémsi spolčení, společenství těch, kterým se ukazuje.
To jest ten spolupobyt, ten druhý člověk, kterému se ukazuje táž věc, jako se ukazuje mně. Ten se mně nepochybně musí nějakým způsobem ukazovat, ale to v tomto případě zrovna není tematické. A to, jak se mně ukazuje tenhle spolupobyt jako ten, který vidí ten samý hrneček nebo ten samý stůl nebo tu samou pravdu či myšlenku Heideggerovu, tak tenhle muž samozřejmě, když jej učiním svým tématem, se mně ukazuje zase na způsob, který je v jedničce až trojce v celku. Ale nehledě na tohle je tady cosi dalšího, totiž právě jakási otevřenost, která je bez toho, že se takhle zavede jako primitivní pojem, naprosto nevysvětlitelná a kterou právě všechny subjektivistické či objektivistické *filosofie* nechávají jako naprosté tajemství s výjimkou takové té zvláštní hypotézy předjednané harmonie, což je snad opravdu jediný možný způsob, jak to jinak vysvětlit. Totiž to, že se dva lidé mohou nejen setkat s věcí, ale že se dokonce mohou setkat s tímtéž. Dva lidé se mohou setkat s toutéž věcí. To je ještě další záhada nad záhadu, že já se vůbec můžu setkat s něčím – ta záhada, že já a ty nebo já a pan doktor se můžeme setkat s tímtéž. Dá se to trošku chápat v tom smyslu, jak on to vykládá, že to je vlastně pouze tomu *dasein*, jako člověku…
Hejdánek: No, je to určitě vlastní *dasein*, ano, u Heideggera.
Jiný hlas: *Physis* je asi skutečně méně doslovný. Já myslím, že pro Řeky i ten stůl má *physis* a že tím je míněno právě to…
Hejdánek: Určitě má.
Jiný hlas: …ta bytnost truhláře. Bytnost v tom smyslu, který Aristotelés zmiňoval, ten *genos*, to je vlastně skoro jinými slovy cosi velice podobného. To, z čeho to bere původ. A tu otázku, jak to je s *physis* ve vztahu k pravdě, tu tady on dokonce opravdu výslovně probírá. Ale já nevím, to bych asi musel chvilinku číst, než bych to pověděl nějak pořádně.
Hejdánek: No, přinejmenším to zatím může stačit, když se k tomu někdy při příštím…
Jiný hlas: Dobře, určitě se k tomu dostanu, celý paragraf třicet dva je skoro o tom. Takže to už bych dneska nepovídal. Ale jinak bych neřekl, že u něj to taky je v tom vztahu k Pichtovi, ale opravdu bych to možná spíš řekl, že…
Hejdánek: …uvidíme, jak to budeme mít u něj. Já už jsem se s heideggerovstvím nesetkal u Pichta, takhle.
Jiný hlas: Jasně, je mladší. A on jej tam přímo chodil poslouchat. To hádám bude přibližně ten rok, co to patří mezi ty…
Hejdánek: Ten Landgrebe je starší, to je Husserlův žák.
Jiný hlas: Jasně, tak ještě spolu dlouhá léta pak působili. No, tak je vidět, že už nikdo nic nemá. Ještě se rozhodněte… Nemáte, tak to dneska skončíme dřív.