

UNIVERZITA KARLOVA



FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

katedra sociální a kulturní ekologie

Bc. Jan Hubík

Člověk a příroda ve věku techniky

Man and nature in the age of technics

Diplomová práce

Vedoucí práce: Doc. Mgr. Martin Nitsche Ph.D.

Praha 2019

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil pouze uvedené prameny a literaturu. Práce nebyla využita k získání jiného titulu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a v elektronické databázi vysokoškolských kvalifikačních prací a v souladu s autorským právem používána ke studijním účelům.

V Praze, dne 28. června 2019

Jan Hubík

Počátky této práce vznikaly na Magorově statku v Prostředním Vydří. Rád bych tímto poděkoval Františce Jirousové za možnost zde prodlévat. Děkuji rovněž svému vedoucímu Martinovi Nitschemu za trpělivost a ochotu. Rovněž chci poděkovat svým rodičům a přátelům.

V Praze, dne 28. června 2019

Jan Hubík

Abstrakt

V diplomové práci se zaměřujeme na vztah člověka a přírody z perspektivy myšlení Martina Heideggera. Na poli jeho fundamentální ontologie se snažíme uchopit rozdíl mezi bytím člověka a bytím zvířete. Základem tohoto rozdílu je zřejmost jsoucná jako jsoucího v celku. V díle *Bytí a čas* je svět myšlen v rámci struktury bytí-ve-světě. Na základě výkladu bytí jsoucná, se kterým se člověk ve svém světě setkává, je určeno také bytí přírody. Příroda je odkryta v rámci celku příručních prostředků. Toto pojetí však vede k problému antropocentrismu, který se ukrývá v základech Heideggerovy fundamentálně ontologické koncepce. Proto se zabýváme obratem v Heideggerově myšlení, který lze shrnout maximou „myslet bytí přímo z bytí“. V textech z padesátých let Heidegger promýšlí lidské bydlení na Zemi v souvislosti s motivem pustnutí země. Tyto pozdější texty zároveň tematizují motiv techniky, jejíž bytnost Heidegger označuje slovem Gestell. Právě technika je tím, co určuje dnešní vztah člověka k přírodě.

Klíčová slova: bytí, jsoucnost, pobyt, příroda, technika, Ge-stell, bydlení, věc, součtveří

Abstract

In our thesis we focus on a relationship between man and nature from a view of thinking of Martin Heidegger. In the field of his fundamental ontology we try to grasp a difference between being of man and a being of nature. This difference is based on the apparentness of beings as beings in the whole. In his work *Being and Time* Heidegger thinks the world within the structure being-in-world. The being of nature is in this work thought in connection with basic ontological character of beings, that we encounter in our world. The nature is uncovered on the basis of the ready-to-hand. This conception leads to the problem of anthropocentrism, that follows from the structure of *Being and Time* and fundamental ontology. Therefore we then focus on the turn in Heidegger's thinking, that is articulated in the later maxim „to think being directly out of being itself“. In later works from 50's Heidegger thinks human being as dwelling on the earth in connection with a theme of devastation of the earth. These later works also deal with the technics. Its essence Heidegger names as Ge-stell. It is technology that determines our relationship to nature.

Key words: being, beings, Dasein, nature, technology, Ge-stell, dwelling, thing, fourfold

Obsah

Úvod	9
Struktura	10
Metoda.....	11
1.Umwelt.....	13
2. Světa-tvornost člověka a chudost světem zvířete.....	15
3.Pobyt a bytí přírody.....	19
4.Problém antropocentrismu.....	25
5. Obrat v myšlení.....	29
6. Pustnutí Země.....	32
7. Vláda uniformní absence odstupu.....	36
8. Světlení světa.....	40
8.1 Smrtní.....	40
8.2 Země.....	42
8.3 Božští.....	44
8.4 Nebesa.....	44

Závěr.....	46
------------	----

Úvod

Člověk se k přírodě vztahuje od chvíle, kdy se před mnoha tisíci lety objevil na Zemi. V raném stadiu svého vývoje byl na přírodu bezprostředně odkázán. Příroda byla základním vztahovým rámcem jeho života, jelikož mu poskytovala všechny nutné prostředky pro jeho zabezpečení. Postupně se naučil vyrábět vlastní prostředky, nástroje, jež mu umožnily do přírody aktivněji zasahovat. Pěstní klín, sekyra, kolo, pluh – tím vším člověk měnil své okolí, utvářel svůj svět. Řecké myšlení uchopilo člověka jako bytost průniku dvou oblastí: na jedné straně je součástí říše živého, je živočichem, na straně druhé však má něco navíc, co jej právě od všeho živého odlišuje. Aristoteles to nazval *λόγος*. Z člověka to činí bytost jistým způsobem zvláštní. Jako organismus je stálou součástí živé přírody, zároveň z ní však jako bytost mající *λόγος* vyčnívá. Vyčnívání člověka se jeví zvlášť patrné v současné epoše, kdy se člověk staví do role pána nad Zemí. Mocí vědecko-technické racionality se zdá uskutečňovat dávný lidský sen po opanování Země a vytvoření jakéhosi nového lidství. Nové lidství se chce zbavit všech pout, kterými ho příroda svázala. Současně s tím se však objevují problémy, které poukazují ke krizi vztahu člověka a přírody. Tato krize se stává podnětem k filosofickému myšlení.

V následující práci se chceme pokusit myslet vztah člověka a příroda z pozice myšlení Martina Heideggera. Naším východiskem je přesvědčení, že to, co je dnes v rámci speciálních věd tematizováno z různých pozic jako krize vztahu člověka a přírody, je možné zohlednit krom jiného také filosofickým myšlením. Myšlení, o které nám v práci jde, se však netáže po tom, jakou povahu a vlastnosti má jsoucí zvané člověk nebo jsoucí označované jako příroda. Ani se netáže v první řadě po charakteru jejich vzájemného vztahování, který je sám také nějakým jsoucnem. Tomuto myšlení nejde v první řadě o nějaké jsoucí, nýbrž o bytí jako vlastní záležitost myšlení. Bytí se týká myšlení jaksi „samo ze sebe“ (ze své podstaty toho, že jest bytím) a jinak než každé jednotlivé jsoucí, ačkoli vždy zároveň s ním. Již od díla *Bytí a čas* bylo hlavním předmětem Heideggerova zájmu tázání se po bytí (resp. v mezích fundamentální ontologie po *smyslu* bytí). Jak ale souvisí tázání se po bytí a otázka vztahu člověka a přírody? Na nejobecnější rovině lze odpovědět, že jsme-li dnes svědky takových věcí jako je vymírání živočišných druhů, dalekosáhlé znečištění ovzduší, vod a půdy, změny klimatu apod., pak do určité míry intuitivně zakoušíme, že spolu s tím vším je v sázce samo „bytí“. Ovšem tím se nechce vůbec říci, že by toto „bytí“ mohlo znamenat pouze nějaký abstraktně pojímaný souhrn veškerenstva jsoucího, a že by pak například vymření slonů znamenalo „jen“ úbytek v takto představené „plnosti bytí“. Je dost dobře možné, že v tom, co se dnes ukazuje jako různé podoby krize vztahu člověka a přírody, se zároveň ohlašuje ještě cosi dalšího, co stojí za zvážení a co pohledu vědy uniká. Člověk strojící se opanovat Zemi jako poslední „míra všech věcí“ se díky úspěchům vědo-techniky zmocnil všeho jsoucího tak, že veškerá *blížkost* toho, s čím je mu možno se na Zemi setkat, je předem pohlcena v uniformní absenci jakéhokoli odstupu. Blížkost se mu již vůbec nedostavuje. Nedostavování blízkosti však ústí v nouzi, která je o to nuznější, že si sama není vědoma své nuznosti.

Naopak dnešní člověk hrdě prohlašuje, že kalkulačím rozumem dosáhl vrcholu svých bytostných možností.

Struktura

Záměrem naší práce je myslet vztah člověka a přírody ve věku označovaném jako věk techniky. Vycházíme z předpokladu, že to, co se dnes označuje jako „ekologická krize“ je třeba myslet z hlediska tázání po bytí. Otázka po bytí byla celoživotním tématem myšlení Martina Heideggera, a právě z jeho díla zde chceme vycházet. Zprvu tuto otázku budeme sledovat v tom, jak ji autor rozpracovává v období tzv. fundamentální ontologie, tedy jako otázku po *smyslu* bytí. Východisko nám přitom zprvu bude koncept *umweltu* Jakoba von Uexküllla (kap. č.1). Tento pojem nám umožní tematizovat člověka v rámci celku živého jsoucná. Ukážeme, jak Heidegger v návaznosti na Uexküllla promýšlí rozdíl mezi bytím člověka a bytím zvířete v *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (kap. Č. 2). Dále budeme pokračovat k dílu *Bytí a čas*, kde se analýzou struktury bytí pobytu pokusíme uchopit bytí přírody (kap. č. 3). Poukážeme k antropocentrické tendenci této fáze myšlení, jež je dána způsobem kladení otázky po bytí. Právě problém antropocentrismu se pokusíme chápat ve vztahu k tomu, co se dnes označuje jako „ekologická krize.“ (kap. č. 4) Tato antropocentrická tendence rané fáze Heideggerova myšlení nám bude podnětem, abychom bytí mysleli nikoli ze strany jistého význačného jsoucná, nýbrž pokusili se je s Heideggerem tak, že maximou bude „myslet bytí rovnou z bytí.“ Bude tedy nutné věnovat se obratu, ke kterému v Heideggerově myšlení došlo (kap. č. 5). Myslet „bytí rovnou z bytí“ znamená myslet bytí v tom, jak se ve svých epochálních proměnách člověku „dává“. Znamená to tedy myslet bytí z „dějin bytí“, přičemž tyto dějiny je třeba striktně odlišit od dění ve smyslu pouhého (historického) sledu událostí. V rámci myšlení bytí z dějin bytí se zaměříme na povahu dějinného okamžiku, ve kterém žijeme, a který Heidegger určuje jako okamžik, kdy se člověk chystá převzít vládu nad Zemí v celku. Půjde o to sledovat, co se dnes na Zemi co do smyslu odehrává, a sice nikoli jako nějaké pozorovatelné jsoucí, avšak vždy zároveň spolu se jsoucnem. Do centra naší pozornosti se dostane motiv pustnutí Země, který bude třeba odlišit od všech pozorovatelných podob fyzické destrukce životního prostředí (kap. č. 6). Dostaneme se tím k problematice moderní techniky, která podle Heideggera podstatně určuje dnešní věk. Budeme se zabývat určením bytnosti techniky (kap.č.7). Nakonec v poslední kapitole ukážeme, jak Heidegger myslí vlastní prodlévání věcí, které v epoše vlády *Gestellu* charakterizuje to, že jsou zcela zanedbatelné a zpustlé. (kap.8.).

Metoda

V jádru naší práce stojí otázka: jak lze na základě Heideggerova myšlení bytí uchopit vztah člověka a přírody v dnešním věku techniky? Ptáme se na vztah člověka a přírody. Nejde nám přitom o to, abychom tematizovali člověka a přírodu jako určité druhy jsoucen, které jsou součástí celku jsoucna. To, co známe jako jsoucno „člověk“ a jako jsoucno „příroda“ je tematizováno v rámci speciálních věd. Tak biologie se zaměřuje na tu oblast jsoucna, která se týká života a živého. V naší práci však nechceme tematizovat nějaké jsoucno. Jde nám o to, abychom se spolu s Heideggerem tázali na bytí, které je sice vždy bytím nějakého jsoucna, zároveň však samo žádným jsoucnem není, neboť bytí nelze nikde na jsoucnu nebo mezi jsoucny nalézt. Bytí však není ani prostým souhrnem všech jsoucen, neboť takový souhrn ve smyslu „univerza“ by sám vykazoval povahu něčeho jsoucího. Bytí, ačkoli je vždy bytím nějakého jsoucna, je od jsoucna *odlišné*.

Jelikož naše zkoumání nebude mít povahu prozkoumávání či tematizování nějakého empiricky pozorovatelného jsoucna, nýbrž půjde mu o promyšlení bytí jsoucího, bude se držet na čistě „teoretické rovině.“ Metodou, která nám umožní zohlednit bytí jsoucího, bude fenomenologie, jejímž byl Heidegger významným představitelem. Jak chápeme fenomenologii? Zprvu je třeba uvést, že Heideggerovo chápání fenomenologie se na jeho cestě myšlení měnilo. V období *Bytí a času* chápe fenomenologii v prvé řadě jako *metodu* zkoumání. Nikoli tedy jako nějakou filosofickou disciplínu či „přísnou vědu“ v Husserlově pojetí.¹ Jelikož lze fenomenologii zprvu zhruba určit jako vědu o fenoménech, je třeba se nyní krátce věnovat tomu, jak Heidegger chápe fenomén. Fenomén pochází z řeckého slova φαινόμενον a v odkazu na toto řecké slovo také Heidegger fenomén myslí. Fenomén je pro něj to, co *se ukazuje samo o sobě*, co je tak zřejmé.² Zaměříme se na druhou část slova fenomenologie, kterou tvoří slovo λόγος. Heidegger toto slovo myslí jako řeč, která „nechává něco vidět (φαίνεσθαι), totiž to, o čem je řeč, a činí tak *pro* toho, kdo to říká, příp. pro ty, kdo se spolu řeči zúčastňují. Řeč ‚nechává vidět‘ από..., přímo z toho, o čem je řeč.“³ Řeč je tedy pro Heideggera bytostně odkrývající: nechává něco vidět *jako* něco. Na základě takto myšlených významů slov φαινόμενον a λόγος pak Heidegger určuje fenomenologii tak, že „to, co se ukazuje, nechává vidět z něho samotného tak, jak se samo od sebe ukazuje.“⁴

Co je však to, co se takto samo od sebe ukazuje? Zdá se, že to jsou nejrůznější druhy jsoucen. Avšak jsoucna, která se „zprvu a většinou“ ukazují, nejsou ještě sama fenomény ve vlastním smyslu. Je jimi teprve to, co se „zprvu a většinou“ *neukazuje*, co je tak *skryté*, co však přesto k tomu, co se zprvu a většinou ukazuje, bytostně patří tak, že tvoří jeho smysl a základ. Vlastním fenoménem fenomenologie je *bytí* jsoucího. Jelikož jde ve fenoménech o *bytí* jsoucího, má pro Heideggera fenomenologie význam způsobu odemykání toho, co je tématem ontologie.⁵

Otázka *po* bytí je v rámci fundamentální ontologie položena tak, že tázání, jež se *po* bytí ptá, se dotazuje *na* jeho smysl a dotazuje se na něj *u* jsoucna, jehož způsob bytí vyznačuje porozumění bytí. Pobyt je jsoucno, jemuž v jeho bytí o toto bytí vždy jde, což znamená, že mu vždy nějak rozumí. Rozumění má podobu rozvrhu možností, jak být ve světě. V rozvrhu

¹ Heidegger, M. – *Bytí a čas*. §7, str. 44

² Tamt., Str.45

³ Tamt., Str. 50

⁴ Tamt., Str. 52

⁵ Tamt., Str. 53

našich možností jsou nám tyto možnosti již odemčené, jsme rozumějící bytím k našim možnostem. Toto rozumění můžeme dále rozvíjet a výslovně si je osvojit ve výkladu.⁶ Ve výkladu rozpracováváme možnosti, jež jsou rozuměním rozvrženy. Sám fenomén rozumění lze tedy učinit předmětem fenomenologického zkoumání. Pro Heideggera tedy fenomenologie znamená hermeneutiku. „λόγος fenomenologie pobytu má charakter ἐρμηνεύειν, jímž pro porozumění bytí, které patří k pobytu samému, vyvstává vlastní smysl bytí, a základní struktury jeho vlastního bytí.“⁷

V praktickém ohledu obstarávání se v našem světě již setkáváme s nějak odemčeným nitro-světským jsoucen. V čem spočívá tato odemčenost nitro-světského jsoucna? Podle Heideggera v tom, že toto jsoucno, kterému rozumíme, má apriorní strukturu „něco jako něco“.⁸ V rámci našeho každodenního praktické zacházení již chápeme jsoucna jako knihu, jako počítač, jako stůl. Jakou strukturu má dále výklad? Každý výklad je již veden v určitém rozumějícím bytí k celku dostatečnosti, v němž jsoucnu rozumíme. Výklad je tak založen v *před-se-vzetí*. Jestliže si ve výkladu chceme osvojit určité rozumění, které však ještě není dostatečně zřetelné, jsme vedeni určitým ohledem, který již jaksi rámuje jsoucno, jež má být vyloženo. Výklad je zakotven v *před-vídání*. Ve výkladu jsoucna můžeme brát pojmy z bytí jsoucna samého anebo můžeme jsoucno vměstnat do pojmů, které nejsou patřičně způsobu bytí jsoucna. Ve výkladu se však již rozhodlo určité pojmosloví a je výklad založen v *před-pojetí*. Právě v těchto třech momentech struktury *-před* je založeno ono rozumění něčemu jako něčemu.

Rozumění, jež je vlastním „hracím poli“ hermeneutiky, neznámá jen „chápat význam nějaké věci“, spíše to znamená: „v něčem se vyznat“, „umět si poradit“. Právě v tomto druhém významu odkazuje rozumění k praktické rovině, kterou Heidegger tolik vyzdvihuje. V porozumění tak nejde vůbec jen o chápání významu nějakého textu, jde daleko více o nabývání svobody ducha, o rozšiřování možností, jež vedou k novému promýšlení a interpretaci.⁹ Skutečně porozumět tedy znamená „utvořit z vlastních možností nějaký projekt.“¹⁰

⁶ Tamt. Str. 180

⁷ Heidegger, M. – *Bytí a čas*. §7, str. 55

⁸ Tamt. Str. 181

⁹ Gadamer, H.G. – *Problémy dějinného vědomí*. Filosofie, 1994 str. 26

¹⁰ Tamt. Str.27

1. Umwelt

Vztah člověka k životnímu prostředí se dnes ocitá v situaci označované jako krize. Stále se člověk ve svém okolí setkává s různými druhy problémů životního prostředí způsobených lidskou činností, v médiích pak téměř denně slyší o dalekosáhlých globálních rizicích. Podle poslední „Zvláštní zprávy Mezinárodního panelu pro klimatickou změnu (IPCC) ke globálnímu oteplování o 1,5 °C“ se v případě nárůstu teploty o více jak 1,5 °C oproti předindustriální éře zvyšuje pravděpodobnost extrémních projevů počasí a pravděpodobnost ohrožení stále většího počtu lidí nedostatkem vody. Zároveň hrozí zásadní proměna ekosystémů a ztráta biodiverzity.¹¹ Ohrožení vzniklé v souvislosti s nárůstem teploty o více jak 1,5 °C má celoplanetární dosah. V sázce je další setrvání organismů včetně člověka na Zemi. S Ulrichem Beckem můžeme mluvit o globálních rizicích, která dnes ohrožují člověka bez ohledu na jeho sociální status.¹² Člověk dnes svou činností ohrožuje samotné podmínky života na Zemi.

Oporu pro uchopení významu pojmu „životní prostředí“ může poskytovat německé slovo *Umwelt*¹³, které lze přeložit jako „svět okolí“, přestože se již v literatuře nepřekládá, jelikož se stalo podobně jako např. slovo „Gestalt“ běžně užívaným pojmem.¹⁴ Německý biolog Jakob von Uexküll rozumí umweltem žitý svět okolí, který je specifický pro každého živého tvora. Tento žitý svět spočívá ve vztazích organismu k jeho okolí. Základní povahu těchto vztahů Uexküll uchopuje skrze význam. Význam určuje povahu každého vztahu jakožto vztahu dvou pólů: na jedné straně stojí organický subjekt jako příjemce a zhodnotitel významu, na straně druhé objekt jako nositel významu.¹⁵ Uexküll v této souvislosti mluví o funkčních okruzích (*Funktionskreise*), jejichž celek tvoří svět daného organického subjektu.¹⁶ Jeden a týž smrk v lese vystupuje v každém z umweltů vždy v jiném významu, je vždy naladěný na jiný „prožitkový tón“ (*Erlebniston*) zvířete. Pro hajného smrk nabývá význam věci, o jejíž zdravý růst pečuje, pro dřevorubce naopak věci, která se má pokácet a odvézt. Pro srnu má význam úkrytu před sluncem, pro puštíka místa, kde se dá v dutině zahnížit. Jak ale jeden a týž smrk může vystupovat v tolika rozdílných významech? Je to díky tomu, že v každém umweltu smrk jako nositel významu vystupuje právě jen v tom znaku, ve kterém se subjektu týká. Zatímco pro srnu jsou směrodatné dlouhé větve stromu vrhající na zem stín, pro puštíka už je zásadní zcela jiný znak, totiž dutina vysoko ve kmeni, která skýtá vhodný úkryt pro mláďata. „Každý umwelt tvoří v sobě uzavřenou jednotu, která je ve všech částech ovládána svým významem pro subjekt.“¹⁷ Ačkoli představuje každý umwelt v sobě uzavřenou jednotu, neznamená to, že by se umwelty vyskytovali jaksi izolovaně vedle sebe. Spíše se jako různé melodie v rámci obrovské hudební kompozice Přírody navzájem prolínají a vytvářejí komplexitu žitých

¹¹ IPCC Special report: global warming of 1,5. 2018 Zdroj: <https://www.ipcc.ch/sr15/chapter/chapter-1-pdf/> Str. 53

¹² Beck, Ulrich – *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně.* str. 28

¹³ Německé slovo Umwelt se skládá z předpony *Um-* znamenající okolí a slova *Welt* - svět. Dohromady jej lze tedy přeložit spojením „svět okolí“

¹⁴ *Umwelt – koncepce žitého světa podle Jakoba von Uexkülla.* str. 19, překlad Jan Frei

¹⁵ „Životní úloha zvířete a rostliny spočívá ve zhodnocování nositelů významu, resp. významových faktorů, a to podle subjektivního stavebního plánu.“ Tamt., str. 25

¹⁶ *Umwelt – koncepce žitého světa podle Jakoba von Uexkülla.*, str. 20

¹⁷ Uexküll, J. – *Nauka o významu.* str. 19

interakcí mezi organismy navzájem a mezi organismy a jejich živým a neživým prostředím.¹⁸ Podkladem pro tuto nespočetnou mnohost umweltů je však jedno a totéž okolí (*Umgebung*), z něhož jsou organickým subjektem jednotlivé významy jaksi „vyčleňovány“.¹⁹

Každý živočich se svým vlastním způsobem vztahuje ke svému okolí, působí na ně a přetváří je. Každé takové utváření světa okolí, každý zcela specifický umwelt je možné chápat skrze utváření oblasti domova.²⁰ Toto zabydlování, či utváření domova je pro ekologii klíčové, neboť výzkum toho, kde jsou živočichové doma (οἶκος), tvoří její jádro.²¹ S Uexküllem je možné charakterizovat domov jako tu část celku okolí, kde se organismus „důvěrně“ pohybuje a sobě vlastním způsobem „chová“ vůči ostatním organismům a neživému prostředí. Kruhovitá pavučina s paprskovitě strukturovanými vlákny tvoří domov pro pohyb a lov křížáka, který chytá kořist do lepkavého středu, zatímco vlákna směrem k okraji jsou ze suššího materiálu. Když křížák přede svou sítí, dělá vše tak, aby její oka harmonicky odpovídala stavbě těla mouchy. „Radiální vlákna sítě napíná pevněji než vlákna okružní, aby se moucha při nárazu do poddajných cirkulárních vláken zamotala a s jistotou zachytila na jejich lepkavých kapičkách. Radiální vlákna nejsou lepkavá a slouží pavoukovi jako nejkratší cesty k chycené kořisti, kterou pak omotá a znehybní.“²² Pavučina je jakoby cele sladěna na „tón“ mouchy. Tento druh kruhové pavučiny křížáka je však již zcela cizí punčoškáři zemnímu, který si v podzemní noře buduje síť nálevkovitého tvaru. Okraje jeho pavučiny jsou jakýmsi detektorem vibrací, které způsobí pohyb hmyzu na povrchu. Ty jsou pak pavoukovi podnětem, aby na oběť zaútočil. Přestože obydlí křížáka i punčoškáře označujeme shodně jako pavučinu, liší se navzájem tak dalece, jako se liší dům západoevropského člověka od příbytku domorodce z Amazonie. Fenoméndomova jsme tímto s Uexküllem pouze naznačili, podrobněji se jím budeme zabývat v další kapitole, a sice již na půdě Heideggerovy fundamentální ontologie.

Jestliže chápeme životní prostředí s využitím pojmu umweltu, můžeme zaměřit pozornost na samotný *vztah* organického subjektu k jeho okolí. Pro Uexkülla spočívá bytí organismu ve vztahování a to zase ve „vybírání“ a zhodnocování významů skýtaných nositeli významu. Toto vybírání a zhodnocování významu však nelze myslet tak, že zvíře zprvu jen pozoruje pouhé „předměty“ a následně je osazuje významem. Ve světě psa, který je s pánem na procházce, zůstává většina věcí zcela bez významu až na dvě, totiž klacek, jež vzhledem k pánovi má „tón“ házení. Zvíře nemůže jaksi „vystoupit“ ze svého umweltu a přehlédnout jej.²³ Není volné vůči tomu, s čím se ve svém světě okolí setkává. Je zcela zajato ve svém umweltu. Člověk ale může přesáhnout hranice svého umweltu a vztáhnout se k celku okolí (*Umgebung*), jež má podle Uexkülla tvořit základ každého umweltu. Jen proto, že se člověk

¹⁸ Tamt. Str. 7

¹⁹ Uexküll toto okolí někdy paradoxně ztotožňuje s umweltem člověka: „Umwelt zvířete, který právě chceme studovat, je jen výřezem z okolí (*Umgebung*), které vidíme, jak se okolo zvířete rozprostírá – a toto okolí není nic jiného než náš vlastní lidský umwelt.“ O problémech vyplývajících z tohoto pojetí pojednává článek Alice Klikové: Teoretické důsledky Uexküllovy nauky o významu a možnosti její reinterpretace. In: *Umwelt – koncepce žitého světa podle Jakoba von Uexkülla*. Tamt. Str 71

²⁰ Viz. Kouba, Petr - *Světy a mezisvěty*. *Umwelt – koncepce žitého světa podle Jakoba von Uexkülla*. str. 111
21 „Das Wort Ökologie kommt von Haus. Es bedeutet die Erforschung dessen, wo und wie die Tiere zu Hause sind, ihre Lebensweise mit Bezug auf ihre Umgebung.“ Heidegger, M. - *Grundbegriffe der Metaphysik, Welt – Endlichkeit - Einsamkeit*. Str. 382

²² Uexküll, J. – *Nauka o významu*. In: *Umwelt – koncepce žitého světa podle Jakoba von Uexkülla*. Ed. Kliková, Alice; Kleisner, Karel. Pavel Mervart 2006, str. 31, překlad Jan Frei

²³ Tamt., str. 17

může vztáhnout k celku okolí, může také zkoumat umwelty ostatních živočichů a vzájemně je porovnávat. Je pak ale člověk určen svým umweltem, anebo tím, že je mu možno jeho umwelt překročit a vztahovat se k celku okolí (*Umgebung*)? Jestliže se člověk v rámci *svého* umweltu setkává také s objekty, jež mají význam nositelů významu jiných subjektů (tedy jsou to jakési významy významů), nedochází tím k nekonečnému zmnožení vrstev významů?²⁴ To by však znamenalo, že celá Uexküllova snaha zohlednit vlastní „perspektivu zvířete“ se obrací proti sobě, neboť právě tehdy, když se jí chceme sami jako organické subjekty přiblížit, tak ji ztrácíme. Nebudeme se těmito problematickým otázkám věnovat v rámci Uexküllova díla, ale přejdeme v další kapitole k autorovi, o něž nám v práci v první řadě jde.²⁵ Heideggerovu analýzu světa v rámci fundamentální ontologie *Bytí a času* lze totiž krom jiného číst jako kritické navázání na Uexküllovy úvahy ačkoli je samo vedeno jinou otázkou.

2. Světa-tvornost člověka a chudost světem zvířete

Naším výchozím bodem byla situace krize vztahu člověka a životního prostředí. Životní prostředí jsme s Uexküllem mysleli jako žitý svět okolí, zkráceně umwelt. To, co činí každý umwelt jedinečný, jsou vztahy významu mezi subjektem (příjemcem a hodnotitelem významu) a objektem (nositelem významu). Žitý svět okolí organického subjektu spočívá v neustálém zhodnocování významu skýtaných nositeli významu (objekty). Každý živočich je připoután ke svému okolnímu světu, nemůže z něj nijak „vystoupit“. Jen člověk se krom světa svého okolí může vztahovat k celku okolí. V rámci Uexküllovi koncepcí se však ukázala problematická rozlišení mezi umweltem člověka a zvířete. Tato problematická nás nyní vede k tomu, abychom se znovu pokusili uchopit rozdíl mezi bytím člověka a bytím zvířete.

Naznačme zprvu cestu odkazem na Heideggerovy *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Tyto přednášky následovaly sice až po vydání *Sein und Zeit*,²⁶ avšak fenomenologie živého je v nich rozpracována mnohem důkladněji. Oproti Uexküllovi zde autor tvrdí: na rozdíl od člověka, který je světatvorný (*weltbildend*), na rozdíl od kamene, který je beze světa (*weltlos*), je zvíře chudé světem (*weltarm*). Co znamená být „chudý světem“? Zprvu se zdá, že zvíře má v něčem méně než člověk, ale zároveň více než pouhý kámen.²⁷ Spočívá však taková chudoba pouze v omezeném okruhu jsoucna světa zvířete oproti nepřehlednému bohatství lidského světa?²⁸ Včelí dělnice zná květy, na které létá, jejich barvu a vůni, ale nezná pylové tyčinky těchto květů jakožto pylové tyčinky, nezná kořeny rostliny a rovněž nezná něco takového jako počet pylových tyčinek či listů rostliny. Rozsah lidského světa je tak daleko širší, je možno jej stále množit zahrnutím dalších a dalších jsoucna a tak pronikat dál do jeho hloubky. Zprvu lze

²⁴ ²⁴ Viz. článek A. Klikové - Teoretické důsledky Uexküllovy nauky o významu a možnosti její reinterpretace. In: *Umwelt – koncepce žitého světa podle Jakoba von Uexkülla*. Str. 80

²⁵ Tamt., Str.80

²⁶ Heideggerovo *Sein und Zeit* vyšlo na jaře 1927, přednášky *Grundbegriffe der Metaphysik* spadají do zimního semestru 1929/30.

²⁷ „Das Tier ist weltarm. Es hat weniger. Wovon? Von solchem, das ihm zugänglich ist, von solchem, womit es als Tier umgehen kann, wovon es als Tier angegangen werden kann, wozu es als Lebendiges in Beziehung steht.“ Heidegger, M. – *Grundbegriffe der Metaphysik, Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Str. 284

²⁸ Tamt., Str. 285

tedy lidský svět charakterizovat skrze tuto rozmnožitelnost jsoucna, totiž skrze zvětšování rozsahu přístupného jsoucna a hloubky průniku jsoucnem.²⁹

Heidegger se však s tímto určením nespokojuje, ale pokračuje v úvaze dále. Z uvedeného totiž vyplývá, že rozdíl mezi chudostí světem zvířete a světa-tvorností člověka je pouze ve stupni dokonalosti vlastnictví (*Vollkommenheit im Besitz*) vždy přístupného jsoucna.³⁰ Svět je z této perspektivy myšlen jako *suma přístupného jsoucna*, ať již jde o jsoucno přístupné člověku, nebo zvířeti. Vždy se liší co do rozsahu a hloubky průniku jsoucnem.³¹ Je však zvířecí chudost světa skutečně něčím, co lze označit za méně dokonalé oproti bohatství lidského světa? Vezměme za příklad sokolí zrak. Je nezpochybnitelné, že rozsah přístupného jsoucna je pro oko sokola daleko větší, než je tomu u lidského zraku. Sokol má v tomto ohledu více dokonalosti než člověk. Podobně se tomu má s čichem psa. Jeho možnosti zaznamenat rozmanité pachy převyšují dalece možnosti tohoto smyslu u člověka. Z hlediska rozsahu přístupného jsoucna tak nelze jednoduše tvrdit, že člověk má více dokonalosti než zvíře. Jeho svět co do rozsahu jsoucna není bohatší. Ani ve vztahu k hloubce pronikání jsoucnem není věc tak jasná, jak se zprvu zdá. Stačí jen vzít v potaz, že žádné zvíře se nemůže ponořit do jsoucna tak hluboko, až mu zcela propadne a zpusťne.³² Tato možnost náleží pouze člověku. Není potom zvíře v určitém smyslu výše než do hloubky jsoucna pronikající člověk?³³

Jestliže chápeme rozdíl mezi bytím zvířete a bytím člověka výlučně z hlediska stupně dokonalosti vždy přístupného jsoucna, tedy co do „více“ a „méně“ v rozsahu jsoucna a hloubce průniku jsoucnem, pak není jasné, kdo z obou má „více“ či „méně“. Nejasnost se ještě zvětšuje, uchopíme-li takto rozdíly mezi samotnými živočichy. Je améba oproti šimpanzovi ještě nedokonalý živočich? Pokud by tomu tak bylo, pak by nebyla organismem, tedy něčím, co je samo celistvé a v sobě dovršené.³⁴ Z těchto úvah vyplývá, že světa-tvornost a chudost světem nelze myslet z perspektivy zhodnocování stupně či míry dokonalosti. V čem tedy spočívá jejich rozdíl? Vraťme se zpět k Uexküllovi. Ukázalo se, že zvíře se vůči nějakému jsoucnu jeho umweltu vždy nějak „chová“ (*benahmen*) skrze jemu vlastní „sadu“ funkčních okruhů. Zdá se tak, že zvířeti je cosi jako okolí přístupné (*offen*). Ale právě tuto přístupnost je třeba objasnit.

Zvíře má jistou instinktivní a služebnou „způsobnost k...“.³⁵ Je poháněno pudy a v tomto je zcela zajato a obklíčeno (*Umring*).³⁶ K něčemu, co je vůči němu jiné, se může zvíře „chovat“ je v rámci této pudové obklíčivosti. Zvíře tak sice je vztaženo k jinému, avšak jiné mu *není*

²⁹ Tamt., Str. 285

³⁰ Tamt., Str. 285

³¹ „Wir entnehmen hieraus auch schon den Begriff von Welt: Welt bedeutet zunächst die Summe des zugänglichen Seienden, sei es für das Tier oder für den Menschen, veränderlich nach Umfang und Tiefe der Durchdringung.“ Tamt., Str. 286

³² Německé *verkommen*, které zde Heidegger používá, se překládá jako zpusťnout a to ve významu propadat se, nořit se stále hloub (morálně, ekonomicky, společensky) až k naprostému úpadku a zchátrání. Viz. heslo *verkommen* v online slovníku Duden: https://www.duden.de/rechtschreibung/verkommen_Verb

³³ Tamt. Str. 286

³⁴ Aristoteles – entelechia.. odkaz

³⁵ „Das trieb- und diensthafte Fähigsein zu...“ Heidegger, M. – *Grundbegriffe der Metaphysik, Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Str.369

³⁶ „...das Ganze der in sich eingenommenen Befähigung ist eine Zugetriebenheit der Triebe, die das Tier umringt, so zwar, daß dieser Umring gerade das Benahmen ermöglicht, worin das Tier auf Anderes bezogen ist.“ Tamt., str. 369

zřejmé jakožto jsoucí. Včela zalétající na květ nevnímá květ jakožto květ, pylové tyčinky jakožto pylové tyčinky. S Heideggerem můžeme říci:

„Zvíře jako takové nestojí v zřejmosti jsoucna. Jeho takzvané okolí ani ono samo nejsou zřejmé jakožto jsoucno.“³⁷

Stání ve zřejmosti jsoucna (*Offenbarkeit des Seienden*) znamená uvolněnost (*offene*) pro jsoucno *jako* jsoucno. Právě tato zřejmost jsoucna jakožto jsoucna v celku je tím, co bytostně náleží k fenoménu světa.³⁸ Zvíře však tuto zřejmost jsoucna jakožto jsoucna postrádá (*entbehrt*), a to nikoli v kvantitativním stupni či jako nějakou kvalitu, ale co do samotného způsobu svého bytí. Právě proto, že zřejmost jsoucna postrádá, nelze jeho „chování“ vůči jsoucnu chápat jako svobodné (uvolněné pro zřejmost jsoucna), ale zajaté v oné obklíčenosti (*Umring*) pudů. Heidegger takové „chování“ (*Benehmen*), které není uvolněno pro zřejmost jsoucna, označuje slovem *Benommenheit*, což lze přeložit jako omráčenost či otupělost. Chování zvířete má bytostný charakter omráčenosti, neboť zvířeti je odepřeno vnímat něco *jako* něco. Bytí zvířete je tím však zatím určeno jen privativně vzhledem ke zřejmosti jsoucna. Jakým způsobem však chápat onu specifickou vztaženost zvířete k jinému? Jiné, vůči kterému je chování zvířete specificky otevřené, je ke zvířeti vztaženo způsobem, který autor označuje jako *Enthemmung*, od-brzdění.³⁹ Odbrzdění náleží ke struktuře pudu (*Trieb*). Pud vyznačuje jisté vnitřní napětí a nahromadění, které ve svém zadržování a brzdění (*Gehemtheit*) má zapotřebí odbrzdění, aby se mohlo stát puzením a poháněním (*Treiben*). Jen jako takto odbrzděné může být puzení tak, že je pak zcela „bez zábran“ a „nezřízené“ (*Hemmungslosigkeit*) v obvyklém slova smyslu.⁴⁰

Z uvedeného vyplývá, že zvíře je chudé světem proto, že postrádá onu zřejmost jsoucna jako jsoucna v celku.⁴¹ Heidegger na jedné straně oceňuje Uexküllovu snahu chápat bytí živých tvorů skrze vztahování ke svému okolí, na straně druhé jej kritizuje pro nedostatečné rozlišení zvířete a člověka. Je to právě světa-tvornost, vazba ke světu myšlenému jako zřejmost jsoucna jako takového v celku, co podle Heideggera vytváří nepřeklenutelnou propast mezi bytím zvířete a bytím člověka.⁴² Jestliže je člověk oproti zvířecí chudosti světem charakterizován skrze svou světa-tvornost, pak je tento bytostný rys jeho bytí třeba osvětlit. Světa-tvornost neznamena, že by člověk tvořil svět jako nějaký bůh či platónský demiurg. Ani to neznamena,

³⁷ „Das Tier steht als solches nicht in einer Offenbarkeit von Seiendem. Weder seine sogenannte Umgebung noch es selbst sind als Seiendes offenbar.“ Tamt. Str. 361 (vlastní překlad)

³⁸ Tamt. Str. 397

³⁹ Německé *Enthemmung* se skládá z předpony *Ent-* vyjadřující charakter odstranění a slova *die Hemmung*, jež se překládá jako zábrana, brzdění. Používám zde překladu Petra Kouby v jeho článku *Světy a mezijsvěty*. In: *Umwelt – koncepte žitého světa podle Jakoba von Uexkülla*., Sstr. 117

⁴⁰ Tak říkáme, že člověk, který neovládá své pudy, je bezuzdný, nezřízený, nemá žádné zábrany

⁴¹ „Welt ist nicht das All des Seienden, ist nicht die Zugänglichkeit von Seiendem als solchem, nicht die der Zugänglichkeit zugrundeliegende Offenbarkeit des Seienden als solchen – sondern Welt ist die *Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen*.“ Heidegger, M. – *Grundbegriffe der Metaphysik, Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. GA 29/30, Str. 412

⁴² „Zwar ist Uexküll gerade derjenige unter den Biologen, der immer wieder und in aller Schärfe betont, daß das, wozu das Tier in Beziehung ist, anders gegeben sei als für den Menschen. Allein, hier ist gerade die Stelle, wo das entscheidende Problem verborgen liegt und herausgeholt werden müßte. Denn es handelt sich *nicht* einfach nur um eine *qualitative Andersheit* der tierischen Welt gegenüber der Welt des Menschen und erst recht nicht um quantitative Unterschiede der Weite, Tiefe und Breite – nicht darum, ob und wie das Tier das Gegebene anders nimmt, sondern *ob* das Tier überhaupt etwas *als* etwas, etwas *als* Seiendes vernehmen kann oder nicht. Wenn nicht, dann ist das Tier durch einen Abgrund vom Menschen getrennt.“ Tamt., str. 384

že by tvořil svět jaksi nahodile v nějakém okamžiku svého existování. Člověk existuje jen do té míry, nakolik je vždy již světa-tvorný, uvolněný pro zřejmost jsoucna jako jsoucího v celku. Tato světa-tvornost však přísně vzat nenáleží člověku, jak se s ním setkáváme na ulici, ale - jak Heidegger zdůrazňuje - bytí-tu (*Da-sein*) v člověku.⁴³ Heideggerovi záleží na tom, aby toto bytí-tu, či v Patočkově překladu pobyt, bylo zároveň odlišeno od faktického jsoucna člověk, které jako jsoucno náleží do celku jsoucna.⁴⁴ Pobyt nelze nikde na člověku smyslově vnímat a mluví-li se o bytí-tu v člověku, pak se tím nemíní fyzická obsažnost. Člověk se může nějakým způsobem chovat, může něco vnímat, může někam jít, může spát, může hloubat apod. To všechno však člověk *může* jen proto, že samotný způsob jeho bytí spočívá v onom *bytí-tu*. Do centra naší pozornosti se tím dostává pobyt a ontologická analýza.

Dříve než přistoupíme k existenciální analytice *Bytí a času*, zastavme se krátce u toho, jaké důsledky pro ekologické myšlení vyplývají z dosavadního výkladu. Podle Heideggerových *Grundbegriffe der Metaphysik* je mezi bytím zvířete a bytím člověka nepřeklenutelná *propast* (Abgrund). Zvíře je chudé světem, protože na rozdíl od člověka postrádá zřejmost jsoucna jako takového v celku, která vyznačuje svět. Tato zřejmost jsoucna jako takového v celku náleží výlučně člověku, resp. bytí-tu v člověku. Není však tato ontologická koncepce zjevným antropocentrismem, který bývá z ekologických pozic právem kritizován? Jeden z protiargumentů by mohl vycházet z poukazu na prožívání celé řady emocí, které u vyšších druhů živočichů nacházíme. Heidegger přistupuje k fenoménu rozpoložení velmi vážně, neboť právě ono nám, *ontologicky* vzato, odemyká původněji než jakékoli čistě teoretické pohlížení na jsoucno. Proto také v *Grundbegriffe der Metaphysik* věnuje tolik pozornosti analýze „nudy“ jako základního rozpoložení (*Grundstimmung*) pobytu. Není to ale právě rozpoložení, která nás onticky vzato daleko více přibližuje živým tvorům, než je Heidegger ochoten přiznat? Jestliže říkáme, že pes dává vytím najevo smutek nad smrtí svého pána, neznamena to, že je mu cosi ze „situace“ nějakým způsobem zřejmé a že tak má jistý „svět“? Je možné takové chování redukovat na pouhou v pudové obklíčenosti zajatou omráčenost zvířete? Jistě, o svém prožívání nám zvíře nemůže nic sdělit, není mu vlastní řeč.⁴⁵ Z pozice fenomenologie je samozřejmě vždy problematické analyzovat vlastní prožívání zvířete, neboť do jeho světa se nedokážeme vžít tak, jako se vžijeme do světa druhého člověka.⁴⁶ Neznamena to však, že pro fenomenologii je tím karteziánské východisko založené na prožívání vědomého subjektu problematizováno?⁴⁷ Avšak Heidegger vůbec nechápe pobyt jako nějaký v sobě uzavřený subjekt, naopak: světa-tvornost pobytu znamená, že pobyt je vždy již „vně“ u nějakého nitro-světsky odkrytého jsoucna. Právě promýšlením světa-tvornosti pobytu se snažil novověký subjektivismus překonat. A s tím i problematičnost

⁴³ „Der Mensch qua Mensch ist weltbildend, das heißt nicht: der Mensch, so, wie er auf der Straße herumläuft, sondern das Da-sein im Menschen ist weltbildend.“ Heidegger, M. – *Grundbegriffe der Metaphysik, Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Str.414

⁴⁴ „Pobyt je jsoucno, o kterém nelze říci, že se mezi jiným jsoucnem jen vyskytuje. Toto jsoucno se onticky vyznačuje spíše tím, že mu v jeho bytí o toto bytí samo jde. K této bytostné skladbě pobytu pak ale patří, že má ve svém bytí k tomuto bytí bytostný vztah. A to zase znamená, že si pobyt nějakým způsobem a nějak výslovně ve svém bytí rozumí. Tomuto jsoucnu je vlastní, že skrze jeho bytí a spolu s ním je mu odemčeno bytí samo. Porozumění bytí je samo bytostným určením pobytu.“ Heidegger, M. – *Bytí a čas*. Str. 28

⁴⁵ Ačkoli jistým sobě vlastním způsobem „komunikuje“ s ostatními jedinci svého druhu, má tedy určitý „znakový kód“, což však nelze označit za řeč, jak ji chápe v rámci fundamentální ontologie Heidegger. Srov.: Heidegger, M. – *Bytí a čas*. §34, str. 193

⁴⁶ Viz. §49 *Grundbegriffe der Metaphysik, Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Str. 295

⁴⁷ „Ale co tedy jsem? Věc myslící. Co to je? Inu, věc pochybující, chápající, tvrdící, popírající, chtějící, nechtějící, něco si představující a smyslově vnímající.“ Descartes, R. – *Meditace o první filosofii*. Str. 43

redukce zvířete na pouhou *res extensa*. Koncept chudosti světem (*weltarm*) je právě výsledkem této snahy, neboť zvířeti není vlastní způsob bytí kamene, který je zcela beze-světa (*weltlos*).

Na závěr této kapitoly uveďme ve vší stručnosti jednu z možných kritik Heideggerova fundamentálně ontologického pojetí živých tvorů. Je jím Deleuzovo a Guattariho pozoruhodné dílo *Tisíc plošin*.⁴⁸ I oni vycházejí z Uexküllových úvah o *umweltu*, avšak na rozdíl od Heideggerova chápání světa-tvornosti pobytu vidí Deleuze s Guattarim transcendenci jsoucna k bytí v rámci *imanentního* pohybu všeho živého, pohybu, jež má podobu tří „aktů“ či momentů: utváření vnitřní oblasti domova ze sil chaosu (teritorializace), opouštění domova ven do Světa (deteritorializace) a utváření nového teritoria (reteritorializace). Všechny tyto tři momenty jsou podle francouzských myslitelů součástí jedné rytmické struktury Ritornelu.⁴⁹ Podle Deleuze a Guattariho tak pohyb transcendence – pohyb, jenž podle Heideggera zakládá světa-tvornost pobytu - nenáleží výlučně jsoucnu, jehož bytí má charakter pobytu, není jeho překračováním od jsoucna ke světu. Transcendence je v *Mille Plateaux* myšlena z *vnitřku* všeho živého, je transcendencí v rámci imanence.

3. Pobyt a bytí přírody

Heideggerův fundamentálně ontologický výklad bytí živých tvorů je možné označit za antropocentrický, neboť zřejmost jsoucna jako jsoucího v celku (svět) náleží toliko člověku, resp. bytí-tu v člověku. Heidegger se snažil o to, aby bytí-tu (*Da-sein*) nebylo bezprostředně identifikováno se jsoucnem člověk. Člověk je nějaké tak a tak „vypadající“, tak a tak se chovající jsoucno, ale pobyt nic takového *není*. Nejlépe tento rozdíl dokresluje Heideggerem později doplněná poznámka ke 2. § *Bytí a času*: „Pobyt není nějakým případem jsoucna, který by sloužil pro představovou abstrakci bytí, nýbrž *místem porozumění bytí*.“⁵⁰ Právě jako toto *místo porozumění bytí* se Heidegger snaží pobyt v *Bytí a čase* fenomenologicky analyzovat. Budeme se nyní věnovat tomuto dílu, avšak jen do té míry, nakolik to vyžaduje ekologické téma naší práce. Naším cílem je podrobněji ukázat, nakolik lze Heideggerovu fundamentální ontologii označit za antropocentrickou a z ekologických pozic ji podrobit kritice. Za druhé pak chceme dostat do zorného pole fenomén *domova* myšlený z hlediska *bydlení u* nitro-světského jsoucna a s ním související protipól *bezdomoví*, které Heidegger promýšlí jako pohyb vytržení pobytu z upadání do obstarávaného světa v rámci každodenního modu „ono se“ a přivedení *před* jeho vlastní „že jest“ jakožto bytí ve světě.⁵¹ Právě ona bytostná souvislost domova a jeho opačnému pólu bezdomoví nám bude sloužit jako odrazový můstek pro úvahy o lidském prodlévání na Zemi, které jsou charakteristické pro Heideggerovo pozdní dílo.

⁴⁸ Deleuze, G. & Guattari, F. – *Tisíc plošin*. Str. 351

⁴⁹ Tamt., str. Str. 351-356

⁵⁰ Heidegger, M. – *Bytí a čas*. §2, str. 24, pozn. 2^b

⁵¹ „Pobyt zprvu vždy již odpadl od sebe sama jako autentického ‚moci být sebou‘ a propadl ‚světu‘. Propadnutí ‚světu‘ znamená rozptýlenost v ‚bytí spolu‘, pokud je toto spolubytí ovládáno ‚řečmi‘, zvědavostí a dvojznačností.“ Heidegger, M. – *Bytí a čas*. § 38, str. 209

Výchozí otázkou *Bytí a času* je základní otázka po „smyslu bytí“.⁵² Výraz „smysl bytí“ je třeba chápat vzhledem k již výše uvedenému, totiž jako onu zřejmost (srozumitelnost) jsoucna jako takového v celku. Jestliže se Heidegger ptá na smysl bytí, pak mu nejde primárně o to, podat nějakou definitivní odpověď na tuto otázku. Spíše jde o to, aby hermeneutickým rozpracováním této otázky bylo možno fenomenologicky vykázat, jak se v pobytu může dít *smysl* bytí, jak se tento smysl ustavuje. Jestliže je člověku jsoucno jako takové v celku vždy již nějak zřejmé (smysluplné a srozumitelné), pak filosofické myšlení se podníceno údivem nad touto zřejmostí jsoucna ke jsoucnu jako takovému obrací a ptá se po jeho jsoucnosti. Filosofie jako metafyzika počala právě tím, že jsoucí bylo řeckým myšlením uchopeno *jakožto jsoucí*, jakožto *bytí* jsoucího. Metafyzika tak na jednu stranu *položila* otázku po bytí jsoucího, pohybovala se v rámci diference jsoucna a bytí, zároveň v ní však dochází ke stále hlubšímu „*upadnutí* v zapomnění“ pro tuto otázku.⁵³

Z hlediska ontologické struktury tázání náleží otázka po bytí ke způsobu bytí toho jsoucna, jímž my sami vždy jsme.⁵⁴ Toto tázání se ptá *po* bytí, ptá se *na* jeho smysl (zřejmost či srozumitelnost jsoucna) a ptá se *u* jsoucna, jehož způsob bytí je takový, že se *může* na bytí ptát. Do centra pozornosti se tím dostává struktura bytí pobytu, jako *význačného* jsoucna, jehož základním charakterem je, že mu v jeho bytí *o* bytí samo vždy jde.⁵⁵ Fakt, že tomuto jsoucnu v jeho bytí *o* toto bytí vždy jde, že je svému bytí takřka *vydáno*, již předznačuje, že svému bytí vždy nějak *rozumí*. Takové rozumění svému bytí však nemá povahu nějakého teoretického sebe-uchopování, ale děje se na způsob *rozvrhu* možností, jak *být ve světě*. Sám o sobě by však tento rozvrh možností neodemykal bytí, pokud by nebyl zároveň určen skrze *rozpoložení*, v němž je pobyt vržen před své „že jest“ (ve světě) a býtí má.⁵⁶ „Rozpoložení odemyká pobyt v jeho vrženosti, a to zprvu a většinou tak, že pobyt před ním uhýbá a že jej nedbá.“⁵⁷ Vržen do svých možností je pobyt býtí vždy tou kterou svojí možností.⁵⁸ Jeho nejvlastnější možností je být své vlastní bytí. Moci být své *vlastní* bytí určuje bytí tohoto jsoucna jako *existenci* a odlišuje ho zároveň od všeho ostatního jsoucna, které je tak, že se jen vyskytuje.⁵⁹ Pobyt není něco hotového a v sobě dovršeného, nýbrž *je* vždy tou kterou svojí možností. „A poněvadž je pobyt bytostně vždy tou kterou svojí možností, *může* toto jsoucno ve svém bytí sebe sama „zvolit“, získat, nebo se může ztratit, příp. nikdy se nezískat nebo se získat jen „zdánlivě“. Samo sobě se ztratit nebo ještě se nezískat může toto jsoucno jen

⁵² Otázka po „smyslu bytí“ není otázkou v existenciálním smyslu slova. Není otázkou toho typu, jako se běžně ptáme např.: „jaký je smysl všeho lidského počínání“, „co má člověk na Zemi dělat“ apod. Všechny tyto existenciální otázky již totiž předpokládají určité porozumění bytí. A právě ono je předmětem zájmu *existenciální* analytiky.

⁵³ Heidegger uvádí tři „předsudky“, které se podíleli na tomto upadnutí v zapomnění: 1. „Bytí“ je nejvšeobecnější „pojem“. 2. „Bytí“ je pojem nedefinovatelný 3. „Bytí“ je pojem samozřejmý. Ačkoli to vše o bytí platí, nelze z toho vyvozovat, že není třeba se na bytí, resp. *smysl* bytí, dále ptát. Heidegger, M. – *Bytí a čas*. §1, str. 18-19

⁵⁴ Heidegger, M. – *Bytí a čas*. Str. 23

⁵⁵ „Joucno, které máme analyzovat, jsme vždy my, každý z nás sám pro sebe. Bytí tohoto jsoucna je vždy pro každého *moje*“. V bytí tohoto jsoucna vztahuje se ono samo ke svému bytí. Jako jsoucno tohoto bytí je svému vlastnímu bytí vydáno. Je to *bytí*, oč vždy každému tomuto jsoucnu samému jde.“ Heidegger, M. – *Bytí a čas*. §9, str. 60

⁵⁶ „V naladěnosti je pobyt vždy již náladou odemčen jako *to* jsoucno, jemuž je pobyt ve svém bytí vydán jako tomu bytí, jímž má ve svém existování být.“ Tamt., str. 165

⁵⁷ Tamt., str. 161

⁵⁸ „pobyt je sobě samému vydané bytí možností, *možnost* veskrze *vržená*. Pobyt je možnost býtí svobodou *pro* své nejvlastnější ‚moci být‘.“ Heidegger, M. – *Bytí a čas*. §31, str. 175

⁵⁹ Tamt., str. 61

tenkrát, je-li jeho bytností možnost získat se, tzn. být opravdu samo sobě vlastní, *autentické*.“⁶⁰ Sama možnost být *cele* sobě vlastní bytí má povahu *předběhové odhodlanosti*, která je autentickým bytím-ke-smrti. Jako poslední „rovinu“ konstituce *smyslu* bytí nakonec Heidegger vykazuje čas, chápaný jako ek-statická časovost.⁶¹

V souvislosti s naší ekologickou problematikou hraje nyní klíčovou roli, jakým způsobem Heidegger v *Bytí a času* promýšlí vazbu člověka ke světu. Řekli jsme, že člověk je tak, že mu v jeho bytí o toto bytí samé vždy jde a to znamenalo, že svému bytí vždy nějak rozumí. Toto rozumění má podobu rozvrhu konkrétních možností být, přičemž v určitém okruhu možností se pobyt vždy již na způsob vrženosti ocitl. Toto vržené ‚moci být‘ však nemůže být jinak než jako ‚moci být ve světě‘. Bytí pobytu má bytostnou strukturu ‚bytí ve světě‘, která sama představuje *jednotný* fenomén. Jelikož se jedná o strukturu, lze v ní vyčlenit určité strukturní momenty. Z hlediska tématu naší práce se zaměříme na moment ‚- ve světě‘. Oč zde Heideggerovi mimo jiné jde, je ukázat, jak každé metafyzické pojetí vztahu člověka a světa skrze kategorie subjekt-objektu musí již předpokládat předchůdnou odemčenost bytí pobytu jako ‚bytí ve světě‘. Teprve díky této původní odemčenosti bytí jako *bytí (vždy již) ve světě*, je pak možný takový význačný modus bytí pobytu, jakým je poznání, ať už to má podobu praktické ‚životní‘ zkušenosti či podobu vědeckého poznání.⁶²

Jak lze dospět k fenoménu světa v jeho světskosti? Vzpomeňme na Uexküllera a jeho koncept *umweltu*. Analýza každodenního světa našeho okolí by mohla poskytnout základ pro uchopení světskosti světa. Heidegger již ve 12. § *Bytí a času* upozorňuje, že strukturní moment ‚bytí ve-‘ je třeba chápat jako ‚bydlet u...‘, ‚prodlévat u...‘, totiž *u* světa jako něčeho, s čím je pobyt vždy důvěrně obeznámen.⁶³ Motiv ‚bydlení u...‘ zde však příliš nerozvádí, klíčovou roli hraje až v pozdním období, jak uvidíme dále. Bydlení u světa našeho okolí má povahu obstarávání nitro-světského *jsoucna*. Tím, že pobyt vždy již rozumí sobě jako *jsoucnu*, jemuž v jeho bytí o toto bytí jde, rozumí rovněž i takovému *jsoucnu*, se kterým se setkává ve světě a které nemá charakter pobytu. *Jsoucno*, které je v obstarávajícím zacházení vždy již nějak odkryto, je ontologicky určeno jako *příruční prostředek*.⁶⁴ *Prostředek* jako takový spadá do jistého celku prostředků.⁶⁵ Každý *prostředek* je vždy ‚něčím k tomu a tomu‘: kladivo k zatloukání prkna, prkno ke stavbě kůlny, kůlna k úschově náradí atd. V tomto ‚k tomu a tomu‘ je obsažena apriorní struktura *poukazování* ‚od něčeho

⁶⁰ Tamt. Str. 61

⁶¹ Tamt., Str. 267

⁶² ‚... poznání je bytostný modus pobytu.‘ Tamt. Str. 82

⁶³ ‚Toto *jsoucno*, kterému přísluší ‚bytí ve-‘ v tomto významu, jsme charakterizovali jako *jsoucno*, kterým jsem vždy já sám. Německý výraz ‚bin‘ (‚jsem‘) souvisí s německým ‚bei‘ (‚u‘, ‚při‘); a toto ‚ich bin‘ (‚já jsem‘) zase znamená: bydím, prodlévám u... světa, jako něčeho, s čím jsem tak a tak důvěrně obeznámen. Být jako infinitiv k ‚jsem‘ (‚ich bin‘), tzn. chápáno jako existenciál, znamená bydlet v..., být důvěrně obeznámen s...‘ Tamt. §12 Str. 75

⁶⁴ Heidegger, M. – *Bytí a čas*. §31

⁶⁵ ‚V souladu se svou prostředčností je *prostředek* prostředkem vždy *na základě* příslušnosti k jiným prostředkům: psací potřeby, pero, inkoust, papír, podložka, stůl, lampa, nábytek, okna, dveře, místnost. Tyto ‚věci‘ se nikdy neukazují zprvu jen samy pro sebe, aby pak jako suma reálného zaplnily místnost. To, s čím se prvotně setkáváme, i když to tematicky neuchopujeme, je místnost, a ta zase nikoli jako nějaké ‚mezi čtyřmi stěnami‘ v geometricko-prostorovém smyslu – nýbrž jako pokoj, *prostředek* k bydlení‘. Heidegger, M. – *Bytí a čas*. § 15, str. 91

k něčemu“.⁶⁶ Právě díky této apriorní struktuře poukazů se pobyt může ve světě svého okolí vyznat: svět okolí je mu *přehledný*.

Ve světě svého okolí se pobyt vždy již nějak vyzná. To ale právě neznamená, že pobyt zprvu jen pohlíží na kolem něj se vyskytující předměty, jež se následně k něčemu mohou hodit a být tak využity jako prostředky. V každodenním praktickém zacházení se jsoucnem, např. při zatloukání kladivem, pobyt *neví* nic o prostředčnosti prostředku: „...čím méně kladivo pouze okukujeme, tím zručněji je používáme, tím původnější je náš vztah k němu a tím nezastřeněji se s ním setkáváme jako s tím, čím je, jako s prostředkem.“ Prostředčnost prostředku se *neukazuje* teoretickému pohledu, není něčím, co by bylo možno na pouze se vyskytujících věcech nějak vyzorovat. Naopak v zacházení s prostředkem je pobyt vždy již zcela podřízen prostředčné struktuře „k tomu a tomu.“⁶⁷ „Pouhý ‚teoreticky‘ nazírající pohled na věci postrádá porozumění příručnosti“.⁶⁸ Heidegger se tím vyrovnává s celou platónskou tradicí metafyziky, která bytí věci chápe z náhledu jejího εἶδος (či ἰδέα).⁶⁹ Ačkoli zacházení se jsoucnem nemá onen teoreticky nazírající pohled, je mu přesto vlastní jistý druh vidění, který je nazván *praktickým ohledem*. Veden tímto praktickým ohledem je pobyt již pohroužen do souvislosti poukazů „od něčeho k něčemu“ Z uvedeného vyplývá, že běžné rozlišení mezi teoretickým a praktickým chováním nespočívá v tom, že by prvé bylo jen čistým pozorováním či nazíráním, zatímco druhé „slepým“ jednáním. Každé „pozorování je právě tak původně obstaráváním, jako jednání má svoje *vlastní* vidění.“⁷⁰

Dostáváme se tím k pro nás klíčovému bodu. Na první pohled se zdá, že Heideggerova analýza světa okolí perfektně odpovídá např. světu okolí řemeslníka v dílně. Ten je při zhotovování díla a používání různých příručních prostředků pohroužen do celku struktury poukazů „od něčeho k něčemu“. Jak se tomu ovšem má se světem okolí takového lesního chodce? Jsou i jemu stromy a lesní zvěř pouhé příruční prostředky „k něčemu“?

„Přírodu zde však nesmíme chápat jako jsoucno, které se už jenom vyskytuje – ale ani jako *přírodní moc*. Les je obora, hora je kamenolom, řeka je vodní síla, vítr je vítr ‚v plachtách‘. Zároveň s odkrytým ‚světem našeho okolí‘ setkáváme se s takto odkrytou ‚přírodou‘.“⁷¹

Bytí přírody je tím na první pohled pojato ze struktury bytí příručních prostředků. Ve světě našeho okolí se setkáváme s příručními prostředky, jež člověk *zhotovuje*. Tak zhotovovaný dřevěný stůl odkazuje jako prostředek nejen k židli, lampě a psacím potřebám, ale rovněž k místnosti, ve které bude stůl stát a ke svému majiteli, který jej bude používat. Jelikož je stůl zhotovován ze dřeva a to je přírodní produkt získaný ze stromů, odkazuje takto stůl i

⁶⁶ Tamt. § 15, str.91

⁶⁷ „Při takovém používání podřizuje se obstarávání vždy tomu kterému pro příslušný prostředek konstitutivnímu ‚k tomu a tomu‘; čím méně kladivo pouze okukujeme, tím zručněji je používáme, tím původnější je náš vztah k němu a tím nezastřeněji se s ním setkáváme jako s tím, čím je, jako s prostředkem. Teprve zatloukání odkrývá specifickou vhodnost kladiva.“ Tamt. § 15, str. 92

⁶⁸ Tamt. § 15, str. 92

⁶⁹ „...jsou jakési ideje a ... tyto jiné věci majíce na nich účast dostávají jejich jména, jako se například věci, které nabyly účasti v podobnosti, stávají podobnými, věci mající účast ve velikosti velikými, v kráse a spravedlnosti spravedlivými a krásnými...“ 130e Platón – *Parmenides*, Oikoymenh, Praha 2010 (překlad František Novotný), str. 18

⁷⁰ Heidegger, M. – *Bytí a čas*. § 15, str. 92

⁷¹ Tamt. § 15, str. 93

k přírodě. „V používaném prostředku je používáním spolu-odkryta „příroda“, totiž „příroda“ ve světle přírodních produktů.“⁷² Tím se však odkazy k přírodě nevyčerpávají, neboť i všechna díla lidského zřizování, jež tvoří součást *veřejného* světa - různé budovy, silnice, mosty, nádraží - již vždy zároveň spolu-odkrývají přírodu světa našeho okolí. S každým odkrytým příručním jsouncem se nás tak příroda vždy týká, tj. je spolu-odkrývána.⁷³

Avšak i všude tam, kde se člověk bezprostředně nesetkává s díly lidského zhotovování a zřizování, i tam je mu příroda ve svém bytí odemčena, ačkoli se zdá, že právě jinak než co by příruční prostředek. Ve světě lesního poutníka stromy a divoká lesní zvěř přece nemají povahu příručních prostředků, které ‚k něčemu‘ dostačují.⁷⁴ Les se chodci nemusí ukazovat ve své prostřečnosti *jako* obora. Spíše se les ukazuje *jako* „hustý hvozd“, jelen *jako* „němá tvář“, o níž mluví např. Rilkeho osmá Duinská elegie.⁷⁵ Les poutníka se podobá lesu úvodu Danteho *Božské komedie*:

*„V čase, kdy život je vpolou své pouti,
jsem zabloudil, kolem byl hustý les,
já z pravé cesty zabředl v houšť proutí.
Ach, těžko se to říká ještě dnes,
Neschůdný, hustý hvozd divoce trčí,
Jen vzpomenu a obchází mě děs!“⁷⁶*

V básni je les líčen jako „neschůdný, hustý hvozd.“ Ona neschůdnost však zdá se poukazuje k příručnosti, neboť neschůdná je taková cesta, po které se nelze vydat. Lesní cesta, po které je možno či nemožno se poutníku vydat, však zároveň odkazuje ke stromům, podél nichž se vine, k chatrči, k níž je po ní možno dojít, ke studánce, kde je možno se napít. Vidíme tedy nakonec, že celek příručních prostředků nám umožňuje uchopit les poutníka v tom, jak jej poutník jaksi *bezprostředně* zakouší. Čím je však dáno, že les světa poutníka může být odkrytý *jako tajuplný les* či *děsivý „hustý hvozd“*? V takovém odkrývání lesa zdá se hraje klíčovou roli moment rozpoložení, ve kterém se vždy již ocitáme v odemčenosti našeho ‚tu‘ (*Da-sein*). „*V rozpoložení existenciálně spočívá odemykající odkázanost na svět, z něhož může vystupovat něco, co se nás týká.*“⁷⁷ Prostým pohlížením na vyskytující se jsouncem by pobyt nikdy nebyl schopen odkryt les např. jako „hustý hvozd“. Heidegger se pokouší i za pomoci struktury příručnosti dospět k takovému bytí přírody, které by odpovídalo našemu bezprostřednímu zakoušení přírody. Nejde zde o nic menšího, než o známou problematiku *přirozeného světa*, resp. přesněji žitého světa (*Lebenswelt*).⁷⁸ Pokusit se myšlením zohlednit

⁷² Heidegger, M. – *Bytí a čas*. § 15, str.93

⁷³ „Obstarané dílo není snad po ruce pouze v domáckém světě dílny, nýbrž i ve *světě veřejném*. Spolu s ním je odkryta a každému zpřístupněna *příroda světa našeho okolí*.“ Heidegger, M. – *Bytí a čas*. §16, str. 94

⁷⁴ Anebo snad stromy lesa jsou tu chodci *jako* „zdroj čistého vzduchu“, „zadržovatel vláhy“, „opora při zastavení a oddychu“ atd. tedy vždy jako „prostředek k něčemu“?

⁷⁵ Rilke, Rainer Maria - ...*a na ochozech smrt jsi viděl stát*. Československý spisovatel, Praha, 1990.

VIII. Elegie, str. 204 (překlad Pavel Eisner)

⁷⁶ Dante Alighieri – *Božská komedie*. Academia, Praha, 2009. Překlad Vladimír Mikeš. Str. 6

⁷⁷ Heidegger, M. – *Bytí a čas*. § 29, str. 169

⁷⁸ „Jakkoli snadné je formální vymezení ontologické problematiky vůči ontickému bádání, není provedení a především *započetí* existenciální analytiky pobytu bez obtíží. Její úkol zahrnuje desideratum, které filosofii odedávna udržovalo v napětí, při jehož naplňování však vždy znovu selhávala: *vypracování ideje „přirozeného pojmu světa“*. Heidegger, M. – *Bytí a čas*. § 11, str. 71

svět námi bezprostředně prožívaný, svět, v němž se setkáváme s přírodou, je důležité zejména z toho důvodu, že věda tento bezprostředně zakoušený „přirozený“ svět ztrácí a nepřipouští.⁷⁹

Základem vědeckého odhalování jsoucná je to, co Heidegger ve *Fenomenologické interpretaci Kantovy Kritiky čistého rozumu* (1927/1928) nazývá zpředmětnění. Ve zpředmětnění se jsoucná stává předmětem.⁸⁰ V čem se však takové zpředmětnění jako ve své podstatě zakládá? „Veškerý přístup ke jsoucnu a zacházení s ním odhaluje jsoucná na základě zprvu předontologického porozumění bytí“.⁸¹ Ve vědách se však výlučným předmětem odhalování a odhalujícího určování stává jsoucná. Má-li tedy být jsoucná ve vědách odhaleno, je zapotřebí výslovného provedení porozumění bytí.⁸² Tak například ekologie jako věda o vztazích mezi organismy navzájem a mezi organismy a jejich živým a neživým prostředím⁸³ předpokládá již předontologické porozumění něčemu jako život, organismus a neživému prostředí. Dnešní věda vychází především z novověké ideje exaktní vědy. Jaký je rozhodující krok pro genezi novověké přírodní vědy? Podle Heideggera tento krok spočívá v matematickém rozvrhu přírody: „Příroda musí být předem rozvržena ve své matematické uzpůsobenosti.“⁸⁴ Tento matematický rozvrh přírody náležející novověké přírodní vědě je tím, co již předchází každé vědecké pozorování, experimentování, počítání a měření.⁸⁵ V matematickém rozvrhu přírody je provedeno prvotní zpředmětnění přírody a tímto zpředmětněním se poznání přírody stává ve vlastním smyslu vědecké.

Později ve *Věku obrazu světa* (1938) Heidegger podrobněji promýšlí bytnost novověké vědy, jako jednoho z význačných rysů novověku.⁸⁶ Bytnost dnešní vědy tvoří výzkum.⁸⁷ Ve výzkumu probíhá postup do nějaké oblasti jsoucná. Každý takový postup do jsoucná však vyžaduje již otevření okrsku jsoucná. Toto otevírání se podle Heideggera děje tak, že „pro určitou oblast jsoucná, např. pro přírodu, se vytvoří základní rozvrh toho, co jsou přírodní procesy.“ Vidíme, že základní úvaha je podobná s *Fenomenologickou interpretací Kantovy Kritiky čistého rozumu*, ačkoli Heidegger zde již vůbec nevychází z principu, že vědecké

⁷⁹ „Moderní člověk nemá jednotný názor svět; žije ve dvojitě světe, totiž ve svém přirozeně daném okolí a ve světe, který pro něj vytváří moderní přírodověda, založená na zásadě matematické zákonitosti přírodní. Nejednota, která tím prostoupila celý náš život, je vlastním zdrojem duševní krize, kterou procházíme.“ Patočka, Jan – *Přirozený svět jako filosofický problém*. Československý spisovatel, Praha, 1992. Str. 9

⁸⁰ „Jednání, kterým se vědecké chování jako takové konstituuje, nazýváme zpředmětněním. Co je zpředmětnění a co je základní podmínkou jeho provedení? Zpředmětnění znamená: učinit něco předmětem.“ Heidegger, M – *Fenomenologická interpretace Kantovy „Kritiky čistého rozumu“*. Oikoymenh, Praha, 2004. str. 33-34

⁸¹ Heidegger, M – *Fenomenologická interpretace Kantovy „Kritiky čistého rozumu“*. Str. 34

⁸² „Bytnost zpředmětnění spočívá ve výslovném provedení toho porozumění bytí, v němž se stává srozumitelná základní struktura jsoucná, které se má stát předmětem.“ Tamt. Str. 34

⁸³ Podle Haeckelovy definice je ekologie „souborná věda zkoumající vztahy organismu k okolnímu prostředí“. „Unter Oecologie verstehen wir die gesammte Wissenschaft von den Beziehungen des Organismus zur umgebenden Aussenwelt, wohin wir im weiteren Sinne alle „Existenz-Bedingungen“ rechnen können.“ Haeckel, E. – *Generelle Morphologie der Organismen*, II. Band, Verlag von Georg Reimer, Berlin, 1866, Str. 286. Jinou známou definicí podává Krebs: „Ekologie je vědecké studium procesů regulujících distribuci a abundanci organismů a jejich vzájemné vztahy, a studium toho, jak tyto organismy naopak zprostředkovávají transport a transformaci energie a hmoty v biosféře (především studium struktury a funkce ekosystémů).“ Krebs, C. J. *Ecology*, Harper & Row, New York, 1972

⁸⁴ Heidegger, M – *Fenomenologická interpretace Kantovy „Kritiky čistého rozumu“*. Str. 36

⁸⁵ „Matematický rozvrh přírody tím zvyšlovňuje a určuje jako uzavřený obor to, co až dosud bylo vždy již ve všem pozorujícím, experimentujícím, počítajícím a měřícím poznání přírody nevysloveně míněno. Tímto rozvrhem získává způsob bytí jsoucná, které nazýváme přírodou, první výslovnou pojmovou určitost.“ Tamt., Str. 37

⁸⁶ Heidegger, M – *Věk obrazu světa*. Oikoymenh, Praha, 2013, překlad Ivan Chvatík, Str. 7

⁸⁷ Tamt., Str. 10

poznání je způsob bytí pobytu. Vědecké odhalování jsoucna má bytostný charakter *výzkumu* a ten je určen kromě exaktního matematického rozvrhu přírody a experimentu rovněž tím, že veškeré jsoucí platí jako jsoucí pouze natolik, nakolik se stane předmětem.

4. Problém antropocentrismu

Příroda je v našem žitém světě odkrytá v rámci oné struktury poukazování „k něčemu“, jež ústí v pobytu jako tom posledním „kvůli čemu“. Nabízí se však otázka: není takový výklad způsobu bytí přírody z hlediska struktury příručnosti prostředku v zajetí antropocentrismu? Jestliže je příroda ontologicky určena z hlediska příručního prostředku, není to v jistém smyslu pokračování metafyzické tradice, která přírodu nahlíží primárně v rámci *produkce* (resp. zhotovování)? Tato metafyzika produkce⁸⁸ je zvláště patrná u Marxe, který ve svém v *Kapitálu* - vycházejí přitom rovněž z každodenního praktického života – chápe přírodu z perspektivy pracovního procesu. Pro ilustraci uveďme následující pasáž:⁸⁹

„Práce je především proces, probíhající mezi člověkem a přírodou, proces, v němž člověk svou vlastní činností zprostředkovává, reguluje a kontroluje výměnu látek mezi sebou a přírodou. Vystupuje proti přírodní látce samé jako přírodní síla.“⁹⁰

O něco dále v *Kapitálu* pak čteme:

„Všechny předměty, které práce potřebuje jen vytrhnout z jejich bezprostřední souvislosti se zemí, jsou pracovní *předměty* dané přírodou. Např. ryby, které se loví, jsou oddělovány od svého živlu, vody, dříví, které se kácí v pralese, ruda, která se doluje z nitra země. Naproti tomu, jestliže pracovní předmět sám již byl, abych tak řekl, profiltrován předcházející prací, nazýváme jej surovinou, např. vytěženou rudu, která se pak vypírá.“⁹¹

Vidíme, že u Marxe příroda vystupuje v rámci pracovního procesu, a sice jako pracovní *předmět*. Co a jak nějaké přírodní jsoucno ve svém bytí *je*, je určeno právě prací, resp. skrze práci se uskutečňující produkci prostředků k uspokojení materiálního života člověka. Tuto výrobu prostředků k uspokojení materiálních potřeb chápe Marx jako prvotní čin, kterým se

⁸⁸ Heideggerovu ontologickou koncepci *Bytí a času* označuje Hubert Dreyfus jako jednu „z finálních stádií metafyziky produkce“, jejímž byl pozdní Heidegger kritikem (např. v přednášce Věc). Viz.: Dreyfus, H. - „Heidegger's History of the Being of Equipment,“ in Heidegger: A Critical Reader. Ed. Hubert Dreyfus and Harrison Hall. Cambridge: Blackwell, 1992. Str. 173-185 Téz: . Zimmerman, M.E. - *Heidegger's Phenomenology and Contemporary Environmentalism*. In: *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*. Ed. Charles S. Brown and Ted Toadvine, str. 78

⁸⁹ Marx, K. – *Kapitál. Kritika politické ekonomie*. Díl první. Kniha první, Od. III. Výroba absolutní nadhodnoty., str. 101-102 zdroj: <https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1867/kapital/Kapital1.pdf> (zvýraznění kurzívou J.H.)

⁹⁰ Tamt., str. 101 (zvýraznění J.H.)

⁹¹ Tamt., str. 102 (zvýraznění kurzívou J.H.)

člověk vyděluje z okolní přírody.⁹² Jestliže Marx myslí bytí jsočina z hlediska práce, pak to není jen nahodilé určení jednoho myslitele. Naopak se zdá, že toto odkrytí bytí je jistým způsobem závazné pro následující věk.

Obraťme se zpátky k analýzám příručního prostředku v *Bytí a času*. V obstarávání nitro-světského příručního jsočina vystupuje příroda tak, že je vůči pobytu vždy různým způsobem „při ruce“ (*Zuhandenheit*).⁹³ „Příručnost je ontologicko-kategoriální určení jsočina, jak je „o sobě“.“⁹⁴ Obstarávání příručních prostředků však nelze jen myslet tak, jak je myslí Marx, totiž jako výrobu prostředků k uspokojování materiálních potřeb. Obstarávání nitro-světského příručního jsočina je existenciálním určením bytí pobytu, určením založeným ve struktuře starosti. Jen proto, že jeho bytí je ontologicky určeno jako starost, může mít podobu rozmanitých faktických způsobů bytí ke jsočinu, např. chvatného zařizování a shánění nějakého příručního jsočina či uvolněného prodlévání, které se o nic nestará. Člověka odpočívajícího na mezi po dlouhém putování rovněž ontologicky určuje starost, přestože takový člověk fakticky nic nezařizuje a po ničem se nepídí. Obstarávání tedy nelze chápat jako určitý druh chování vůči jsočinu. Bytí pobytu spočívá v tom, že mu v jeho bytí o toto bytí vždy jde. Jestliže mu o jeho bytí jde, pak něčemu jako *bytí* již rozumí, a to tak, že vždy již nějak rozvrhnul své faktické moci být ve světě. Pohroužen do světa svého okolí vždy již rozumí něčemu takovému jako „vystačit s něčím na něco“, a tak již nechává nějaké nitro-světské příruční jsočino vystupovat ze světa. Pobyt je tím konečným „kvůli čemu“ celku příručních prostředků. Nevede však z tohoto ontologického rozvrhu cesta k pojetí člověka jako *pána* nad přírodou, neboť ona je tak, že mu spolu s ostatními prostředky vždy „k něčemu“ slouží? A není snad právě tento *panský postoj* vůči přírodě tím, co podle řady myslitelů⁹⁵ spočívá v základech současné ekologické krize?⁹⁶

Ačkoli v existenciální analýze bytí pobytu, jehož způsob bytí má povahu bytí ve světě, je jednoznačně patrný určitý rys antropocentrismu, nelze podle nás tvrdit, že člověk zde vystupuje v roli *pána nad přírodou*. Panský postoj vůči přírodě se zakládá v takovém odrývání, kdy příroda je pojata jako *předmět* dobývání a disponovatelný *zdroj*. Když se později Heidegger snaží myslet to, co se dnes na Zemi odehrává, řekne, že odkrývání (*Entbergen*), které vládne v moderní technice, má bytostný rys vymáhání (*Herausfordern*),

⁹² „...konstatujeme první předpoklad veškeré lidské existence, tedy i veškerých dějin, totiž předpoklad, že lidé musí mít možnost žít, aby mohli „dělat dějiny“. K životu je však především třeba jídlo a pití, obydlí, oděv a ještě některé jiné věci. Prvním historickým činem je tedy *výroba prostředků k uspokojení těchto potřeb*, produkce samotného materiálního života...“ Marx, K., Engels, B. – Německá ideologie. In: O Feuerbachovi, Str. 111

⁹³ Heidegger, M- *Sein und Zeit*. GA 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. § 15 Str. 93

⁹⁴ Heidegger, M. – *Bytí a čas*. § 15, str. 94

⁹⁵ A ostatně i Heideggera samého, který motiv *pána Země* s odkazem na Nietzscheho myslitelsky využívá, aby promýšlel dějinný okamžik, ve kterém žijeme: „Nad-člověk je ten, kdo teprve přivede bytnost dosavadního člověka k jeho pravdě a tuto pravdu převezme. Tak by se ve své bytnosti u-stavený dosavadní člověk mohl v budoucnu stát pánem země, to znamená: mohl by se ve vyšším smyslu stát schopným spravovat moc, totiž možnosti, které budoucímu člověku při-padnou z bytnosti technického přetváření země.“ Heidegger zde nenačrtává nějaký scénář historického vývoje a mluví-li o nad-člověku, pak je to třeba chápat mimo *všechny* ideologické dezinterpretace. „Bytostnou podobu nadčlověka však nikdy nesmíme hledat v oněch postavách, které byly vyneseny na vrchol různých organizačních forem jako hlavní funkcionáři povrchně chápané a dezinterpretované vůle k moci. Nadčlověk není ani žádný kouzelník, který lidstvo povede vstříc rajske blaženosti na zemi.“ Heidegger, M. - *Co znamená myslet?* Oikoyomenh, Praha, 2014. Překlad Petr Fischer a Ivan Chvatík. Str.33-34

⁹⁶ „Tradiční evropský postoj je hluboce *panský*. Předpokládá především vlastní nadřazenost všem ostatním, jak mimoevropským národům, tak mimolidským bližním.“ Kohák, E. – *Zelená svatozář*. SLON, Praha, 2000. Str. 30

keré vyžaduje „od přírody, aby dodávala energii, jež jako taková může být těžena a hromaděna do zásoby.“⁹⁷ Příroda je v tomto odkrývání zjednávána a stanovována (*be-stellt*) jako zdroj (*Bestand*).⁹⁸ To však již dávno opustil půdu fundamentální ontologie a otázku po bytí sleduje se zaměřením na to, jak se bytí ve svých dějinných proměnách člověku podává a zároveň odpírá. Blíže se této fázi myšlení a jejím důsledkům pro ekologii budeme věnovat v další kapitole. Pokusme se nyní probrat námitku, že výklad bytí pobytu jako posledního „kvůli čemu“ příručních prostředků (tedy i přírodních jsovcen) vede k panskému postavení vůči přírodě.

Ukázalo se, že vzhledem k jednotné struktury „bytí ve světě“ je pobytu v jeho bytí sebou vždy zároveň odemčeno i ono „ve světě“. Pobyt, nakolik existuje, je vždy nějakou svou vrženou možností jak být ve světě. Viděli jsme také, že pobyt může sám sebe zvolit, a sice v předběhové odhodlanosti ke své nejvlastnější možnosti nemožnosti své existence.⁹⁹ Může ale také sebe sama ztratit či se získat jen zdánlivě. Průměrné každodenní bytí pobytu, jež je vždy „bytím spolu s ostatními“, má právě takovou povahu, že se v něm pobyt zprvu sobě samému ztrácí a odcizuje, neboť je zcela zaujat obstaráváním nitro-světského jsovcna. „Pobyt je prvotně a většinou svým světem pohlcen.“¹⁰⁰ Na tomto *upadání* pobytu do nitro-světského jsovcna se podle Heideggera významně podílí řeč. Té jsme se zatím moc nevěnovali, přestože právě řeč je stejně původní momentem odemčenosti bytí, jako jimi jsou rozumění a rozpoložení. V § 7 *Bytí a času* promýšlí Heidegger řeč známě jako *λόγος ἀπόφαντικός*, jako řeč, která „nechává něco vidět (*φαίνεσθαι*), totiž to, o čem je řeč, a činí tak *pro* toho, kdo to říká (medium), příp. pro ty, kdo se spolu řeči zúčastňují. Řeč „nechává vidět“ *ἀπὸ...*, přímo z toho, o čem je řeč.“¹⁰¹ Vyslovující se řeč je bytostně *sdílení*, jež umožňuje, aby se druhý s námi mohl podílet na odemčeném bytí k tomu, o čem je řeč.¹⁰² Avšak to, že řeč je bytostně odemykající, ještě neznamená, že pobyt tohoto vlastního odemykání řeči dbát. Pobyt si zprvu a většinou rozumí z průměrného „ono se“ (*das Man*), které vládne jeho každodennosti a určuje i porozumění bytí všeho toho, co pobyt sám není. Obstaráváje vždy spolu s druhými příruční jsovcno má se k němu pobyt tak, jak *se* obecně má za to, že *se* to se jsovcnem má. Průměrná srozumitelnost se drží toho, co *se* o nějakém jsovcnu ví, povídá či píše v tisku. Mluvení a vyslovování řeči zde ztrácí své bytostné sepětí se jsovcnem, o kterém je řeč: jde mu

⁹⁷ Heidegger, M. – *Otázka techniky*. Oikoymenh, Praha 2004. Překlad J. Michálek, J. Kružíková, I. Chvatík., str. 16

⁹⁸ „Der Bestand besteht. Er besteht, sofern er auf ein Bestellen gestellt ist. In das Bestellen gewendet, ist er in das Verwenden gestellt. Das Verwenden stellt jegliches im Vorhinein so, daß das Gestellte dem folgt, was erfolgt. So gestellt, ist alles: in Folge von... Die Folge aber wird zum Voraus als Erfolg bestellt. Der Erfolg ist jene Art von Folge, die selbst auf das Ergebnis weiterer Folgen abgestellt bleibt. Der Bestand besteht durch ein eigentümliches Stellen. Wir kennen es das Be-stellen.“ O něco dále pak: „Durch solches Bestellen wird das Land zu einem Kohlenrevier, der Boden zu einer Erlagerstätte. Dieses Bestellen ist schon anderer Art als jenes, wodurch vormals der Bauer seinen Acker bestellte. Das bäuerliche Tun fordert den Ackerboden nicht heraus; es gibt vielmehr die Saat den Wachstumkräften anheim; es hütet sie in ihr Gedeihen. Inzwischen ist jedoch auch die Feldbestellung in das gleiche Be-stellen übergegangen, das die Luft auf Stickstoff, den Boden auf Kohle und Erze stellt, das Erz auf Uran, das Uran auf Atomenergie, diese auf bestellbare Zerstörung.“ Heidegger, M. – *Das Ge-Stell*. Bremer und Freiburger Vorträge, GA B.79, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994. Str. 26-27

⁹⁹ „Odhodlaný pobyt přijímá autenticky ve své existenci, že *jest* negativitou prostoupeným základem své negativity.“ Heidegger, M. – *Bytí a čas*. §62, str. 344

¹⁰⁰ Heidegger, M. – *Bytí a čas*. Str. 143

¹⁰¹ „V řeči (*ἀπόφανσις*), pokud je pravá, má být to, *co* se říká, čerpáno z toho, o čem je řeč, tak, že její sdílení, v tom, co říká, ozřejmuje, a tudíž druhému zpřístupňuje to, o čem je řeč. Takovou strukturu má *λόγος* jako *ἀπόφανσις*. Ne každé „řeči“ je vlastní *tento* modus ozřejmování, totiž ozřejmování ve smyslu vykazování, jež nechává vidět. Např. prosba (*εὐχή*) také ozřejmuje, ale jiným způsobem.“ Tamt. § 7.B., str. 49-50

¹⁰² Heidegger, M. – *Bytí a čas*. § 35, Str. 201

o mluvení a vyslovování samo, tedy o řečené jako takové.¹⁰³ Toto průměrné rozumění tomu, jak se to se jsouncem má, se udržuje a šíří v *řečech*.¹⁰⁴ V rámci tohoto každodenního průměrného porozumění již pobyt vyložil nejen to, čím je on sám, ale i to, co je mu jsouncem příroda.

V upadání do světa okolí pobyt utíká před sebou samým a nechává se zcela pohltit obstarávaným příručním jsouncem. Útěk *před* sebou je však sám možný jen díky tomu, že pobyt již v odemčenosti přiveden před sebe samého. Základním rozpoložením, jehož funkcí je přivádět pobyt před něj samého, je pro Heideggera úzkost. V úzkosti nelze shledat *nic*, z čeho by bylo pobytu úzko. Avšak právě skrze toto *nic* znamenající naprostou ztrátu významnosti všeho nitro-světského jsounca se pobyt může setkat sám se sebou jako s bytím ve světě.¹⁰⁵ Úzkost jako určitý základní způsob rozpoložení odemyká svět v jeho světskosti. Zároveň přivádí pobyt k jeho nejvlastnější možnosti zvolit sebe sama jako vržené ‚moci být ve světě‘. Bytí pobytu, jež má základní ontologický charakter starosti, dbá svého bytí tehdy, když se osvobozuje z upadání do jsounca a volí své nejvlastnější vržené moci být. Zároveň s tím se však stará o ostatní jsounca, a sice tak, že je ponechává, aby se mu ukázala ve svém vlastním způsobu bytí.¹⁰⁶ Jen tehdy, když zvolíc svou nejvlastnější možnost ponechává jsounca, aby se ukázala ve svém vlastním bytí, nepodléhá tlaku neosobního ‚ono se‘, které jsounca vykládá z toho, co se o nich říká.¹⁰⁷ Pobyt tak neexistuje jen pro sebe, ale proto, aby svým bytím ke svému nejvlastnějšímu ‚moci být‘ umožňoval také všem nepobytočným jsouncům ukazovat se ve svém vlastním jedinečném bytí. Právě z toho důvodu je třeba z pozice *Bytí a času odmítnout* panský postoj vůči přírodě.

5. Obrat v myšlení

Opusťme nyní půdu fundamentální ontologie a přesuňme se do čtyřicátých a padesátých let. Heidegger si ještě při psaní *Bytí a času* uvědomil, že jím zamýšlený cíl explikovat smysl bytí ze strany jsounca, které je význačné svým porozumění bytí, se nemůže zdařit. Viděli jsme, že fundamentální otázka stojící za celým projektem *Bytí a času*, totiž otázka *po* bytí, byla položena tak, že se tázala *na smysl* (bytí), a sice *u* lidského jsounca, jež ve svém bytí něčemu jako bytí (vždy již nějak) rozumí. Heidegger byl přesvědčen, že existenciální analýzou každodenního způsobu bytí tohoto význačného jsounca, může proniknout k *bytí* jsounca vůbec, neboť bytí může být přístupné jen v porozumění bytí. Toto porozumění bytí mělo podobu vrženého rozvrhu možností jak být ve světě. Jestliže se jsouncem může člověku ukazovat ve svém bytí, jestliže může být jako jsouncem *zřejmé*, pak je to založeno v tom, že bytí pobytu má charakter vrženého rozvrhu možností jak být. Jestliže se však porozumění bytí

¹⁰³ „Vzhledem k průměrné srozumitelnosti, která je v mluveném jazyce při jeho sebevyslovování již obsažena, je možno sdělované řeči veskrze rozumět, aniž by si naslouchající musel osvojit původně rozumějící bytí k tomu, o čem je řeč. Nerozumíme ani tak jsouncem, o kterém se mluví, nýbrž posloucháme už jen řečené jako takové. Tomu rozumíme; ale tomu, o čem se mluví, rozumíme jen přibližně, povrchně; míníme *totéž*, poněvadž tomu, co je řečeno, rozumíme všichni v *téže* průměrnosti.“ Heidegger, M. – *Bytí a čas*. § 35, str. 201

¹⁰⁴ Heidegger, M. – *Bytí a čas*. § 36, str. 201

¹⁰⁵ Heidegger, M. – *Bytí a čas*. § 40, str. 221

¹⁰⁶ Zimmerman, M.E. - *Heidegger's Phenomenology and Contemporary Environmentalism*. In: *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*. Ed. Charles S. Brown and Ted Toadvine, str.

¹⁰⁷ Heidegger, M. – *Bytí a čas*. §12 Str. 75

ontologicky zakládá v rozvrhu možností, pak by to ve svém konečném důsledku znamenalo, že zřejmost jsoucna vyvstává na základě určitého výkonu bytí pobytu, jež tím do jisté míry nabývá charakter novověkem chápané subjektivity. Celá novověká metafyzická tradice počínaje Descartem vycházela s předpokladu, že jsoucno může být jako takové zřejmé proto, že tato zřejmost pramení v aktivitě subjektu. Avšak právě tomuto důsledku se chtěl Heidegger vyhnout, neboť pobyt pro něj ontologicky zásadně nebyl nic takového jako v sobě uzavřený subjekt. Jinými slovy šlo Heideggerovi po zanechání práce na *Bytí a času* o to, aby původní základní otázku po bytí bylo možno položit tak, aby se výchozím „bodem“, u něž se po bytí ptáme, nestal nějaký druh význačného jsoucna, nýbrž aby *bytí* (jsoucío) bylo myšleno „bez zpětného ohledu na jeho založení ve jsoucnu.“¹⁰⁸ Zkráceně šlo o to, *myslet bytí přímo z bytí*, tedy z toho jak se bytí (člověku) samo dává, a sice ve svých *dějinných* proměnách.¹⁰⁹ Šlo tedy o určitý obrat od myšlení bytí ze jsoucna k myšlení bytí přímo z bytí.

Řekli jsme, že člověk je *místem* porozumění bytí. Slovo „místo“ zde přitom poukazovalo k tomu, že teprve v člověku, resp. lidském bytí-tu, může bytí samo přijít ke slovu. Heidegger se myšlenky, že teprve v lidském bytí-tu přichází něco jako bytí ke slovu, drží i nadále. Avšak zcela opouští myšlenku, podle které by bytí bylo možno chápat ze struktury rozvrhu možností. Ne jak pobyt jako jsoucno v rozvrhu možností dává volný prostor pro bytí (zřejmost jsoucna), ale jak *dáváním se bytí* člověku se otevírá volná oblast zřejmosti jsoucna. Do centra pozornosti se dostává právě toto „*podávání se*“ bytí (*Es gibt Sein*).¹¹⁰ Jak blíže charakterizovat toto podávání? V přednášce *Zeit und Sein*, která je pozdní kritickou odpovědí na úkol vytyčený v *Bytí a času*, se autor snaží myslet toto podávání z „vnitřní vazby“ bytí a času jakožto dvou záležitostí (*Sache*), jež se týkají lidského myšlení. Podávání se bytí je podáváním vzhledem k člověku jakožto tomu, komu je možno myšlením přijímat a odpovídat na to, co se v tomto podávání podává. V Parmenidově *ἔστι γὰρ εἶναι* („jest totiž bytí“) bylo sice na úsvitu západní filosofie odkryto bytí, ale nepovšimnuto zůstalo zcela ono v *ἔστι* obsažené „se dává“ (*Es gibt*).¹¹¹ Spíše se toto „se dává“ stáhlo ve prospěch podaného daru (*Gabe*), který se v „dávání se“ bytí dává. Myšlení se napříště orientuje výlučně na tento podaný dar a myslí tak bytí s ohledem na jsoucí.¹¹² Zapomenutost na bytí, která podle Heideggera vyznačuje celou metafyzickou tradici, se zakládá právě v tom, že myslí bytí jen jako bytí *jsoucío*, a nechává tak stranou vlastní „dávání se“ bytí.

Do centra pozornosti se tak v Heideggerově pozdním období dostává cesta metafyziky, která je myšlená jako sled *epoch*, různých významových zadržení (*ἐποχή*), v nichž se bytí dává tak, že se samo drží zpět a odtahuje:

¹⁰⁸ „Es gilt, einiges von dem Versuch zu sagen, der das Sein ohne die Rücksicht auf eine Begründung des Seins aus dem Seienden denkt. Der Versuch, Sein ohne das Seiende zu denken, wird notwendig, weil anders sonst, wie mir scheint, keine Möglichkeit mehr besteht, das Sein dessen, was heute rund um den Erdball ist, eigens i n den Blick zu bringen, geschweige denn das Verhältnis des Menschen zu dem, was bislang „Sein“ hieß, hinreichend zu bestimmen.“ Heidegger, M. – *Zeit und Sein*. In: Zur Sache des Denkens, Gesamtausgabe B. 14, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 2007, str.5

¹⁰⁹ Michálek, J. – *Být místem Bytí*. Tři příspěvky ke studiu Martina Heideggera. Karolinum, Praha 2017. Str. 37

¹¹⁰ Heidegger, M. – *Zeit und Sein*. In: Zur Sache des Denkens, Gesamtausgabe B. 14, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 2007, str.9

¹¹¹ Tamt.,str. 12

¹¹² Tamt, str. 12

„Dávání, které dává pouze svůj podaný dar (*Gabe*), sebe sama však přitom zadržuje a odtahuje, takové dávání nazýváme udílení.¹¹³ Podle takto myšleného smyslu dávání, je bytí, které se dává, to udělené. Tímto způsobem udělená je každá jeho proměna. To dějinné dějin bytí určuje se z údělnosti udílení, nikoli z nějakého neurčitě pojatého dění.“¹¹⁴

Jak patrně, Heidegger dějinami bytí nemíní líčení nějakých historických událostí. Jde mu právě o ono podávání se bytí jakožto udílení, které vždy v příslušné ražbě (*Gepräge*) specificky vyznačuje každou z epoch metafyziky. Metafyzikou se odehrávají „dějiny Bytí“, a sice jako stále hlubší zakrytí temporálního smyslu bytí.¹¹⁵ Zde je zřejmě na místě blíže rozebrat, jaké jsou základní rysy metafyzického myšlení jsoícího jako jsoícího.

Metafyzika myslí jsoícího jako jsoícího, táže se po jsoícínosti jsoícího.¹¹⁶ Tato jsoícínost jsoícího je tradicí označovaná jako *bytí*. Bytí samo není žádné jsoící, nikde mezi jsoícíny se nevyskytuje a v tomto smyslu je od jsoícího *rozdílné*. Na druhou stranu však právě jako takto rozdílné nemůže bytí nepřináležet jsoícínu, nemůže bez jsoícína *být*, jinak by nebylo bytím *jsoícího*. V tomto smyslu je bytí *identické* se jsoícínem.¹¹⁷ Jestliže tázání se po bytí jsoícího vyznačuje metafyziku, pak s tím implicitně souvisí další rys: bytí má povahu zdůvodňujícího základu.¹¹⁸ Tento základ (*Grund*¹¹⁹) je to, „odkud jsoícíno jako takové ve svém vznikání, zanikání a trvání – jako poznatelné, jako to, s čím zacházíme a co zpracováváme, - jest, čím jest a jak jest. Bytí jako základ přivádí každé jsoícíno a umožňuje mu jeho chvíli přítomnit. Základ se ukazuje jako přítomnění.“¹²⁰ Z hlediska dějin bytí (*Seinsgeschichte*) a vždy podle příslušné *ražby* (*Gepräge*) přítomnosti¹²¹ můžeme sledovat základ v jeho charakteru zakládání: jako ontické zapřičiňování skutečného, jako transcendentální umožňování předmětnosti předmětů, jako dialektické zprostředkování pohybu absolutního ducha, historického výrobního procesu, jako vůle k moci, jež klade hodnoty.¹²² Všechny tyto významové *ražby* jsou jisté odpovědi metafyziky na otázku po tom, co činí jsoícíno jsoícím,

¹¹³ Německé slovo *schicken* zde překládáme jako „udílení“, aby byla patrná souvislost s termínem „údel bytí“ (*Geschick von Sein*). „*Seinsgeschichte* heißt *Geschick von Sein*, in welchen Schick-kungen sowohl das Schicken als auch das Es, das schickt, an sich halten mit der Bekundung ihrer selbst. An sich halten heißt grie-chisch *ἐποχή*. Daher die Rede von Epochen des Seinsgeschickes.“ Tamt., str. 13

¹¹⁴ „Ein Geben, das nur seine Gabe gibt, sich selbst jedoch dabei zurückhält und entzieht, ein solches Geben nennen wir das Schick-ken. Nach dem so zu denkenden Sinn von Geben ist Sein, das es gibt, das Geschickte. Dergestalt geschickt bleibt jede seiner Wand-lungen. Das Geschichtliche der Geschichte des Seins bestimmt sich aus dem Geschickhaften eines Schickens, nicht aus einem unbestimmt gemeinten Geschehen.“ Heidegger, M. – *Zeit und Sein*. In: *Zur Sache des Denkens*, Gesamtausgabe B. 14, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 2007, str. 13

¹¹⁵ „*Seynsgeschichtlich* neboli „z pozice dějin Bytí“ je metafyzika nahlížena a tematizována tak, aby bylo patrné, jakým způsobem a v jaké podobě se „bytí“ v rámci každé jednotlivé dějinné epochy *zároveň podává i odpírá* ve svém temporálním významu jakožto významová jednota *bylo, je, bude, není*.“ Novák, Aleš – *Moc, technika a věda*. Martin Heidegger a Ernst Jünger. Togga 2008, str. 13.

¹¹⁶ „Je druh vědy, jež zkoumá jsoícíno jako jsoícíno (*to on hé on*) a to, co mu o sobě náleží (*ta hyparchonta*).“ Aristotelés – *Metafyzika*. Kniha čtvrtá. Rezek 2008, str. 93 (v řec. textu Γ 1, 1003a 21)

¹¹⁷ Benyovszky, L. a kol. – *Filosofická propedeutika*, 1. Díl, SOFIS, 1998 str.59,

¹¹⁸ „Metafyzika myslí jsoícíno jako jsoícíno způsobem odůvodňujícího, zakládajícího představování. Neboť bytí jsoícína se od počátku filosofie a spolu s ním ukázalo jako důvod, základ (*ἀρχή, αἰτιον*, princip).“ Heidegger, M. – *Konec filosofie a úkol myšlení*. Oikoymenh, Praha 1993, překlad Ivan Chvatík, str. 7

¹¹⁹ Německé slovo *Grund* se do češtiny dá přeložit jako *základ, dno*, ale také jako *důvod, příčina*. Viz. Kumprecht, K., Ostmeyer J. – *Česko-německý a německo-český slovník*, str. 256

¹²⁰ Heidegger, M. – *Konec filosofie a úkol myšlení*. Oikoymenh, Praha 1993, překlad Ivan Chvatík, str. 7

¹²¹ Překládám zde slovo *Anwesenheit* nikoli jako „přítomnění“, jako Ivan Chvatík v předchozí větě, ale jako přítomnost

¹²² Heidegger, M. – *Konec filosofie a úkol myšlení*. Oikoymenh, Praha 1993, překlad Ivan Chvatík, str. 7

co mu dává *být* jsoucnem. Jinou formulaci této povahy metafyziky nalezneme na začátku *Věku obrazu světa*:

„V metafyzice dochází k zamyšlení nad bytností jsoucího a rozhoduje se v ní o bytnosti pravdy. Tím, že určitým způsobem vykládá jsoucno a přichází s určitým pojetím pravdy, zakládá metafyzika epochu, tvoří základ její bytostné podoby. Tento základ prostupuje všemi jevy, které epochu charakterizují. A naopak, při dostatečném zamyšlení nad těmito jevy musí být možno v nich tento metafyzický základ rozeznat. Zamyšlení je odvaha učinit tím nejproblematictější pravdivost našich předpokladů a oblast, v níž leží cíle našeho usilování.“¹²³

I zde se ukazuje epochální podoba metafyziky navíc s jedním důležitým doplněním – nejde v ní jen o bytnost jsoucího, nýbrž stejně tak se v ní rozhoduje o bytnosti *pravdy*, která ovšem netvoří nějakou samostatnou otázku, nýbrž je součástí jedné a téže otázky po bytí s důrazem na *pravdu* bytí. Pravda bytí je přitom myšlena v návaznosti na řeckou ἀλήθεια chápanou jako *neskrytost* (ἀλήθεια).¹²⁴ Z výše uvedeného výroku je patrné, že metafyzika nemá povahu něčeho dávno již odbytého a my se tak dnes můžeme holedbat, že jsme metafyziku překonali, neboť vědy na svém vítězném tažení v odhalování povahy jsoucna již nic takového jako tázání po bytí nepotřebují (a nejenomže nepotřebují, pro ně je něco jako bytí vskutku *ničím*, a na Nic nemá smysl se vůbec tázat).¹²⁵

Heidegger sám přitom myslí *dějinný* okamžik, ve kterém žijeme, jako okamžik konce filozofie (resp. metafyziky). Tento okamžik nemá povahu historického okamžiku, kde něco starého končí a něco nového začíná, nýbrž *dějinný* okamžik konce je *místem* (*Ort*), v němž se *dovršují* dějiny filozofie a zároveň *shromažďují* do své nejkrajnější možnosti. Tuto nejkrajnější možnost filozofie Heidegger myslí jako rozpuštění do speciálních věd.¹²⁶ Tím však nemíní, že by to, co udržovalo filosofii při životě, totiž otázka bytí jsoucího již navždy odumřelo. Naléhavost otázky nezanikla, tato otázka byla jen jistým krajním způsobem zodpovězena. Vzhledem k našemu promyšlení vztahu člověka a přírody určíme nyní spolu s Heideggerem *dějinný* okamžik konce filozofie zároveň jako *okamžik*, „kdy se člověk chystá převzít vládu nad zemí v celku“.¹²⁷ Jak uvidíme, neznamená to jen, že člověk se nachází na takovém stupni svého historického vývoje, že míra jeho zásahu do přírody již hrozí překročit všechny meze nezbytné pro zachování života na Zemi. V okamžiku, kdy se člověk chystá

¹²³ Heidegger, M – *Věk obrazu světa*. Oikoymenh, Praha, 2013, překlad Ivan Chvatík, str. 7

¹²⁴ Položení otázky po bytí s nasazením na *pravdu* bytí náleželo k tzv. střednímu období Heideggerova myšlení. Zde je klíčové především dílo *Beiträge zur Philosophie*, jež vyšlo jako 65. svazek Heideggerova Gesamtausgabe. Toto významné dílo však v naší práci blíže netematizujeme. Pouze je třeba mít na zřeteli, že Heideggerovy pozdní úvahy o dějinných Bytí v něm mají své kořeny. K období *pravdy* bytí je také důležitá práce *O pravdě a bytí*, která vyšla v češtině v překladu Jiřího Němce. Viz: Heidegger, M. – *O pravdě a bytí*. Mladá fronta, Praha, 1993.

¹²⁵ V přednášce *Co je metafyzika?* (1929) spadající ještě do období fundamentální ontologie autor vidí určující rys vědeckého bádání v tom, že probádává jsoucno samo a *jinak nic*. Viz.: Heidegger, M. – *Co je metafyzika?* Oikoymenh, Praha, 1993. Překlad Ivan Chvatík.

¹²⁶ „Das Ende der Philosophie ist der Ort, dasjenige, worin sich das ganze ihrer Geschichte in seine äußerste Möglichkeit versammelt. End als Vollendung meint diese Versammlung.“ Heidegger, M. – *Konec filosofie a úkol myšlení*. Oikoymenh, Praha 1993, překlad Ivan Chvatík, str. 8. K tomu též Ladislav Benyovszky: „Na rozdíl od historického okamžiku, který je „místem“, kde něco končí a něco nového začíná, *okamžik dějinný* je místem, kde se to, co se – třeba i odpradávná - odehrává a třeba ještě dlouho do budoucna odehrávat bude, **ukazuje** ve svém základním a celkovém smyslu. Takto je *dovršením* a – ve významu *takového dovršení* – *koncem*. Benyovszky, L. – *Světásvit*. Togga, Praha, 2015. Str. 34

¹²⁷ Heidegger, M. – *Was heisst Denken?* GA 53, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Str. 61. Vycházíme z českého překladu: Heidegger, M. - *Co znamená myslet?* Oikoymenh, Praha, 2014. Překlad Petr Fischer a Ivan Chvatík. Str. 31

převzít vládu nad Zemí, dochází spíše k jakémusi dalekosáhlému pustnutí, jež postihuje vše: člověka, Zemi, věci, svět. Zaměříme se nyní na tento motiv pustnutí. Pokusme se myslet to, co se dnes na Zemi spolu se jsoucím *odehrává*.

6. Pustnutí Země

Globální problémy spojené se změnou klimatu mohou dnes zásadním způsobem ovlivnit samotné podmínky života na Zemi. *Zároveň* s touto globální hrozbou se však člověku otevřely dříve netušené možnosti: v nejkratším čase cestuje do nejbližších zemí, nová média jej ve zlomku vteřiny informují o dění všude na zeměkouli, díky úspěchům vědo-techniky se jeho život daří do jisté míry zabezpečit před bolestí a nemocí. V okamžiku, kdy se zdá dosáhnout vrcholu své dovednosti, jak se zařídit ve jsoucím, okamžiku, kdy všude zaznamenává rozmach své svobody, v tomto okamžiku zároveň čelí hrozbě totálního zničení všeho života.¹²⁸ Je toto totální zničení všeho jsoucího opravdu tím *nejhorším* k čemu by zde na Zemi mohlo dojít? Není tvář v tvář tomu, co se dnes na Zemi spolu se jsoucím *odehrává*, před člověkem jiný úkol, než aby „jen“ zachoval jsoucí v jeho dosavadním setrvání? Pokusme se společně s Heideggerem myslet to, co se dnes na Zemi *zároveň se* vši fyzickou destrukcí živých i neživých jsoucím *odehrává*. Výchozím bodem nám přitom budiž výše v *Bytí a času* naznačené: k bytí člověka náleží nejen ono „být (někde) doma“, „bydlet“, ale zároveň vyklonění do nehostinnosti bezdomoví.

Rozsah fyzické destrukce způsobené lidskou činností se dnes zdá dosahovat gigantických rozměrů. Nejedná se přitom jen o věci přírody, ale i člověkem zhotovené věci označované jako díla kultury. Spolu s touto všude dnes tak patrnou destrukcí a jaksí na jejím „pozadí“ se však podle Heideggera skrytě *odehrává* jiná, hlubší a dalekosáhlejší devastace. Tato devastace¹²⁹ nepřichází až s nějakou katastrofou, ale *odehrává se* již „dávno“.¹³⁰ Tato devastace spíše než aby jen ničila, tak pustoší, nechává vše – svět, člověka a Zemi – zpustnout a proměnit v poušť.¹³¹ Tato devastace proměňující v poušť odkazuje ke slovům písně Nietzscheho Zarathustry: „Poušť vzrůstá: nešťasten, kdo v nitru chová poušť!“¹³² Jakou bližší povahu má toto zpustošení (či pustnutí) proměňující vše v poušť (Verwüstung)? Čeho se týká a jakým způsobem? Pustnutí, jež za sebou nechává jen poušť, se nedá vypočíst z různých ontických podob „fyzické“ destrukce, je víc.¹³³ Je samo dokonce *děsivější (unheimlicher)*¹³⁴

¹²⁸ „Hledíme strnule vstříc tomu, co by mohlo přijít s výbuchem atomové bomby, a nevidíme to, co už je dávno zde a co se událo právě jako dějství, jež vrhá atomovou bombu už jen jako svůj poslední výplod, nemluvě o bombě vodíkové, jejíž jediné zažehnutí, domyšleno do všech důsledků, by stačilo docela vyladit všechn život na zemi. Na co ještě čeká tato bezbranná úzkost, když toto otřesné je již skutkem?“ Srov. Heidegger, M. – *Věc*. In: Básnický bydlí člověk, str.7-9

¹²⁹ Sloveso devastovat pochází z latinského *dē-vastō*, což znamená *nadobro zpustošit, vyplenit*

¹³⁰ „Denn die Verwüstung, die wir meinen, besteht ja nicht nur erst seit gestern. Sie erschöpft sich auch nicht im Sichtbaren und Greifbaren.“ Heidegger, M – *Abendgespräch. Feldweg-Gespräche (1944/45)*, GA 77, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. Str. 207

¹³¹ *Tamt.*, str. 212

¹³² Nietzsche, F. – *Tak pravil Zarathustra*. Vyšehrad, 2013, překlad Otokar Fischer, str. 251, též: Heidegger, M. - *Co znamená myslet?* Oikoymenh, Praha, 2014. Překlad Petr Fischer a Ivan Chvatík. Str.19

¹³³ Heidegger, M. - *Co znamená myslet?* Oikoymenh, Praha, 2014. Překlad Petr Fischer a Ivan Chvatík. Str.18

¹³⁴ „Wie? Ist das Zusammenrücken in das Abstandlose nicht noch unheimlicher als ein Auseinanderplatzen von allem? Der Mensch starrt auf das, was mit der Explosion der Atombombe kommen könnte. Der Mensch sieht nicht, was lang schon angekommen ist und zwar geschehen ist als das, was nur noch als seinen letzten Auswurf

než všechna destrukce. Zatímco očividná destrukce „jen“ zničí, smete z povrchu to, co samo ze sebe vzrostlo nebo bylo zbudováno (včetně samotné nicoty), pustošení sahá dál, neboť rozšiřujíc poušť zároveň znemožňuje, aby mohlo něco vzrůst, zabraňuje všemu budoucímu budování.¹³⁵

Poušť si obvykle v představách spojujeme s pískem, vyprahlostí a všudypřítomnou prázdnotou.¹³⁶ Putuje-li člověk pouští, všude kolem něj se rozléhá jen Sluncem vyhrátý písek, kde nic neroste a nejsou zde žádná díla lidského stavění. Na poušti nejsou žádné *cesty*, člověk zde nemá nic, *u čeho* by se mohl na chvíli zdržet. Poušť se tak vyznačuje jistou nehostinností. Avšak nehostinnost nenáleží jen prázdnotě pouště. Pusté je to i všude tam, kde oproti poušti vše divoce bují, jako je tomu v pralese.¹³⁷ V pralese je vegetace ponechána volnému růstu a prales je tak pustý a neproniknutelný. Tak jako na poušti ani zde nejsou žádné *cesty*, po kterých se člověk může vydat, není zde nic, *u čeho* by se mohl na chvíli zdržet. Prales je pro člověka stejně tak nehostinný, jako jí je poušť. Pustošení zanechávající za sebou jen poušť proměňuje Zemi v nehostinné místo. Člověk, jehož bydlení má bytostný charakter zdržování se na Zemi,¹³⁸ nemá, kde by zapustil své kořeny. Jeho zakořeněnost (*Bodenständigkeit*)¹³⁹ je ohrožena ve svém nejvlastnějším smyslu, a to přesto (či právě proto), že dnes disponuje nebývalými technickými možnostmi, jak se zařídit ve jsoucnu. Tato ztráta zakořeněnosti však nespočívá až v tom, že lidé jsou dnes v masovém měřítku nuceni opouštět svůj domov a svou zemi, jak jsme toho byli svědky v posledních dvou letech.¹⁴⁰ Tato ztráta spočívá v tom, že člověk nepřipouští Zemi jako nositelku, která mu skýtá šíři pro zakotvení. Blíže se motivu Země jako jednoho z momentů součtveří (*Geviert*) budeme věnovat v poslední kapitole.

Člověk nemůže bydlet na Zemi jinak než vždy *u* věcí. Louka, strom, pes, dům, auto – to vše jsou různé druhy *věcí*¹⁴¹, *u* kterých se člověk vždy zdržuje.¹⁴² Toto zdržování se *u* věcí se děje skrze dvojí způsob šetření či schraňování (*Schonen*) věcí: jednak jako pěstění a pečování

die Atombombe und deren Explosion aus sich hinauswirft...“ Heidegger, M. – *Věc*. In: Básnický bydlí člověk, str.6

¹³⁵ „Die Zerstörung beseitigt nur das bisher Gewachsene und Gebaute; die Verwüstung aber unterbindet künftiges Wachstum und verwehrt jedes Bauen.“ Heidegger, M. – Was heisst Denken? GA 8, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Str. 31, Viz. též: Benyovszky, L. – *Světavit*. Togga, 2015, Praha. Str. 39-40

¹³⁶ „Doch was ist dann die Wüste? Mit diesem Namen verbinden wir die Vorstellung der wasserlosen Sandebene und der zunehmenden Versandung; obzwar man auch von der Wasserwüste des Meeres spricht und dabei wohl die unabsehbare Oberfläche als die Ebene des Leblosen meint.“ Heidegger, M – Abendgespräch. Feldweg-Gespräche (1944/45), GA 77. Str. 212

¹³⁷ Viz. Benyovszky, L. – *Světavit*. Togga, 2015, Praha. Str.40

¹³⁸ Heidegger, M. – *Bauen, Wohnen, Denken*. In: Vorträge und Aufsätze, str.21

¹³⁹

¹⁴⁰ „Mnozí Němci ztratili svůj domov, museli opustit své vesnice a města, jsou to vyhnanci z rodné půdy. Bezpočet jiných, jimž zůstala jejich vlast zachována, ji nicméně opouštějí, ocitají se ve shonu velkoměst a musí se usídlit v pustině průmyslových oblastí. Jsou odcizeni starému domovu. A ti, kteří v domovině zůstali? Často jsou ještě více bez domova nežli ti, kteří byli vyhnaní. Denně a každou hodinu jsou upoutávání a očarovávání rozhlaselem a televizí. Každý týden je přenese film do víru neobvyklých a často i jen zcela obvyklých představ, které předstírají svět, ale světem nejsou. Všude je k dostání „Illustrierte Zeitung“. Všechno to, čím moderní technické informační prostředky člověka neustále vzrušují, přepadají, přemáhají – to vše je dnes člověku bližší než vlastní pole kolem obydlí, bližší než nebe nad krajem, bližší než uplývání dne a noci, bližší než obyčejná mravy ve vsi, bližší než tradice světa našeho domova.“ Heidegger, M. – *Gelassenheit*. Verlag Karl Alber, München, 2014., Překlad Jiří Michálek str. 15 . (*Gelassenheit – Zdrženlivá uvolněnost*. In: *Filosofický časopis*, ročník 49, 2001, č.1)

¹⁴¹ míněno v nejprostším smyslu tohoto slova jako to, co se člověka svým vlastním způsobem nějak týká (*angeht*). Srov. Heidegger, M. – *Věc*. In: Básnický bydlí člověk, str. 23

¹⁴² Heidegger, M. – *Zeit und Sein*. In: Zur Sache des Denkens, Gesamtausgabe B. 14, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 2007, str.15

(*hegen und pflegen*) toho, co vzchází samo ze sebe, jednak jako zřizování (*errichten*) toho, co je zhotoveno člověkem.¹⁴³ Toto šetření a schraňování věcí však neznamená pouze určitý pečující vztah k věcem. Heidegger je dává do souvislosti s bydlením (*Wohnen*), které myslí od gótského „*wunian*“ jako přivedení ke smíru a setrvání v něm.¹⁴⁴ Smír (*Friede*) je přitom chápán jako volnost (*das Freie, das Frye*) od škod a ohrožení. Ovšem ve schraňování nejde tolik o ochranu před vnějším nebezpečím (např. právě před onou destrukcí člověkem). Schraňování, jak autor upozorňuje, spočívá spíše v něčem pozitivním, sice v jistém ponechání věci její vlastní bytnosti tak, že ji do ní zpět ukryjeme.¹⁴⁵ V tomto smyslu je schraňování vpuštěním v *meze* (řecké *πέρας*), ohrazením (*einfrieden*).¹⁴⁶ Bydlení lze tedy souhrnně charakterizovat jako *zůstávání ve smíru, které vpustilo v meze a ohradilo*, a právě takto každou věc v její bytnosti šetří a schraňuje. Tímto způsobem myšlené schraňování je základním rysem bydlení: vine se naskrz bydlením v celé jeho šíři.¹⁴⁷

Opusťme nyní krátce ontologické úvahy a přejdeme k ontické rovině zkoumání. V ekologii se pro vznik a rozšiřování pouště používá pojem desertifikace.¹⁴⁸ Jako typický příklad můžeme uvést známý případ Aralského jezera. Ještě před rokem 1960 bylo čtvrtým největším jezerem na světě, mělo dokonce statut moře. Rozprostíralo se na území střední Asie mezi pouštěmi Karakum a Kyzylkum. Od konce 50. let zde sovětská plánovací mašinerie začala masivně zavlažovat pole s bavlnou, aby si zajistila hospodářskou nezávislost na dovozu této suroviny. Za tím účelem bylo třeba regulovat toky řek Amudarja a Syrdarja, které tvoří hlavní přítoky Aralského jezera.¹⁴⁹ S neustálým rozšiřováním zavlažovaných území docházelo k rychlému snižování množství vody v jezeře, což v konečném důsledku vedlo k jeho vysychání a salinizaci. Tento proces vyústil v rozsáhlou degradaci původního ekosystému, degradaci, jež v historii neměla obdoby. Spolu s havárií v Černobyli se jednalo o jednu z největších ekologických katastrof 20. století.¹⁵⁰ Kde se dříve dařilo rozmanitým formám života, byla najednou jen poušť, která se navíc dále rozšiřovala.

Pokusíme-li se tento příklad dát do souvislosti našich ontologických úvah, pak by se na vzájemném protikladu smyslově postřehnutelné „ontické“ destrukce a ontologicky chápané devastace mělo patrněji ukázat dvojí. Zaprvé: jak v základu rozdílné jsou Heideggerovy úvahy od přístupu vědy. Zadruhé: ačkoli devastace rozšiřující se poušť *není* smysly bezprostředně zaznamatelná, je přesto základem nejen všech takových jevů, jako je vysychání Aralského jezera, ale i veškeré technicky proorganizované výstavby větrných elektráren. Věnujme se nyní prvnímu bodu.

Řekli jsme, že pustošení nejen *pustoší* to, co samo ze sebe vzchází nebo je vybudováno, ale navíc *zabraňuje a nepřipouští*, aby cokoli mohlo vzrůst či mohlo být vybudováno. Ve své devastující síle nechává rozšiřující se poušť *mysl* všech věcí zcela zpustnout. Pustošení, jež

¹⁴³ Heidegger, M. – *Bauen, Wohnen, Denken*. In: Vorträge und Aufsätze, Neske, Pfullingen, 1954. Str.21-23

¹⁴⁴ „Wunian heißt: zufrieden sein, zum Frieden gebracht, in ihm bleiben. Das Wort Friede meint das Freie, das Frye, und fry bedeutet: bewahrt vor Schaden und Bedrohung, bewahrt – vor ...

¹⁴⁵ Tamt., Str.23

¹⁴⁶ Tamt., Str. 23

¹⁴⁷ Tamt., Str. 23

¹⁴⁸ Hájková, J. a kol. - *Slovník ekologie a životního prostředí*. Živá planeta 1998, str. 104

¹⁴⁹ I. S. Zonn and col. – *The Aral Sea Encyclopedia*. Springer, Berlin, 2009. Str.1

¹⁵⁰ Tamt. Str. 1

zanechává za sebou jen poušť, je *opuštěností vším životem*,¹⁵¹ přičemž život je třeba myslet tak, jak jej slovy *Mladšího* myslí Heidegger ve *Večerním dialogu*: jeho „okruh významu se kryje se slovem *bytí*“.¹⁵² V případě Aralského jezera však dnes prokazatelně dochází k revitalizaci a biodiverzita zde opět pomalu stoupá.¹⁵³ Není potom Heideggerem myšlené zpusťování jen krajní negativismus, který běžná zkušenost vyvrací? Vždyť i na těch nejzpusťovějších místech (např. v příměstských brownfieldech) se daří růst nejrůznějším druhům vytrvalých rostlin. Ovšem zpusťování, které vše zpusťuje a zanechává za sebou jen zpusť, není, jak jsme již řekli, pozorovatelné tak, jako zničená vegetace. Nevyčerpává se ve viditelném a hmatatelném.¹⁵⁴ Poušť Sahara je „pouze jedním druhem zpusť“.¹⁵⁵ Poušť jak je chápána běžně v geografii, není zpusť, kterou ohlašuje píseň Zarathustrova stínu.

7. Vláda uniformní absence odstupu

Jakým způsobem se pustnutí *smyslu* věcí, světa a člověka dnes na Zemi odehrává? Dostáváme se k tématu techniky, které bylo jedním z hlavních motivů Heideggerova pozdního myslitelského období. Nejsystematičtěji se mu věnuje v tzv. *Brémských přednáškách* z roku 1949¹⁵⁶ a v *Otázce techniky*¹⁵⁷, která je upravenou a přepracovanou verzí druhé přednášky brémského cyklu s názvem *Ge-stell*. Výchozí otázkou cyklu s titulem „Vhled do toho, co je“¹⁵⁸ je otázka po blízkosti. Svým způsobem byl motiv blízkosti důležitý již v *Bytí a času*, kde pobyt vždy nechává nějaké jsoucno vstupovat do blízkosti, přičemž autor k tomu později poznamenává: „blízkost a přítomnost, nikoli velikost vzdálenosti je bytostná.“¹⁵⁹ Jak se tomu má ovšem s blízkostí v dějinném okamžiku, kdy se „člověk chystá převzít vládu nad zemí vcelku“?¹⁶⁰ Heidegger začíná obecně známou úvahou: chvatné odstraňování vzdáleností prostřednictvím různých technologických výdobytků ještě nevytváří žádnou blízkost.¹⁶¹ Neboť blízkost nespočívá v malé míře vzdálenosti, stejně jako dálka není velkou vzdáleností. Vše, co nám různá technická zařízení v mediálně-informačním ruchu kladou na nejmenší vzdálenost, nám nemusí být ani v nejmenším blízké. Naopak se zdá, že

¹⁵¹ Heidegger, M – Abendgespräch. Feldweg-Gespräche (1944/45), GA 77, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. Str.212

¹⁵² „Das Wort »Leben« denken wir dabei, wie es auch von altersher im abendländischen Denken oft geschiet, so weit, daß sein Bedeutungsumkreis sich mit dem des Wortes »Sein« deckt.“ Heidegger, M – Abendgespräch. Feldweg-Gespräche (1944/45), GA 77, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. Str. 212. Na tuto myšlenku jsme narazili již v *Grundbegriffe der Metaphysik*, kde se autor snažil myslet bytí živých tvorů z hlediska přístupnosti světa myšleného jako zřejmost jsoucího jako takového v celku. Viz. str. 5 této práce.

¹⁵³ Viz. článek Anny Píškové s názvem *Aralské jezero* v časopise *Vesmír*, č.90, únor 2011, str. 82-86. Píšková uvádí: „Velkou nadějí pro zvýšení druhové biodiverzity je Malý Aral, kam se v posledních letech pomalu navracejí příhodné podmínky a populace ryb, dalších živočichů a rostlin díky tomu rostou. Příležitostně dokonce ryby migrují i do pánví Velkého Aralu. Aralské jezero tedy vstává z mrtvých, bohužel je-n v podobě Malého Aralu.“ Tamt. Str. 86

¹⁵⁴ Heidegger, M – Abendgespräch. Feldweg-Gespräche (1944/45), GA 77, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. Str. 207

¹⁵⁵ Heidegger, M. - *Co znamená myslet?* Oikoymenh, Praha, 2014. Překlad Petr Fischer a Ivan Chvatík. Str.18

¹⁵⁶ Heidegger, M. – *Einblick in das, was ist*. Bremer und Freiburger Vorträge, GA B.79, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994. Str. 25

¹⁵⁷ Heidegger, M. – *Otázka techniky*. Oikoymenh, Praha 2004. Překlad J.Michálek, J. Kružíková, I.Chvatík.,

¹⁵⁸ „*Einblick in das, was ist*“

¹⁵⁹ Heidegger, M. – *Bytí a čas*. §23 , str. 133

¹⁶⁰ Heidegger, M. – *Was heisst Denken?* GA 53, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Str. 61. Vycházíme z českého překladu: Heidegger, M. - *Co znamená myslet?* Oikoymenh, Praha, 2014. Překlad Petr Fischer a Ivan Chvatík. Str. 31

¹⁶¹ Heidegger, M. – *Věc*. In: *Básnický bydlí člověk*, str.7

člověk stále důmyslnějším přiváděním na nejmenší vzdálenost blízkost ztrácí. A nejen ztrácí, vždyť chvatné odstraňování vzdáleností blízkosti zabraňuje.¹⁶² Blízkosti, skrze niž jsou nám různé věci a různí lidé v našem světě *blízci*, se již nedostává a spolu s ní chybí i dálka. Vše je tu pro člověka tak, že je stejně blízko a stejně daleko. Tam, kde je vše stejně blízko a stejně daleko však chybí odstup (*Abstand*). Vše se slévá v jakousi jednotvárnou bezodstupovost.¹⁶³ Co znamená tato jednotvárná bezodstupovost?

Od-stup (*Ab-stand*), v jehož chybění se ukazuje základní rys toho, co se dnes na Zemi se jsoucнем odehrává, je třeba podle Heideggera myslet z *doteku* (*Angang*). Vše přítomné (*Anwesende*) a nepřítomné (*Abwesende*) - jsoucí - je jako takové určeno tímto dotekem. Vše, s čím se člověk ve svém světě setkává, se jej *týká* jako přítomné a zjevné či jako nepřítomné a skryté. „Vše přítomné a nepřítomné stojí v charakteru doteku. Odstup spočívá v doteku. Dotek spočívá v blízkosti.“¹⁶⁴ Mluví-li Heidegger o tom, že vše přítomné a nepřítomné vykazuje charakter doteku, pak nemluví o ničem jiném než o bytí. Německé *Anwesen* odkazuje k *Anwesenheit*, přítomnosti, kterou však Heidegger odlišuje od přítomnosti (*Gegenwart*) znamenající „ted“, „nyní“, tedy úsek v časovém plynutí.¹⁶⁵ Přítomnost jako *Anwesenheit* je třeba chápat v tom smyslu, v jakém např. říkáme: „Oslava se uskutečnila za *přítomnosti* mnoha hostů“. Přítomnost zde tedy vyjadřuje jisté „*bytí při*“ (*An-wesen*). Právě toto „*bytí při*“ je také myšleno v onom dotýkání (*An-gehen*).¹⁶⁶ Člověk je ten, kdo neustále stojí uvnitř v doteku přítomnosti, takže „přítomno (*Anwesen*), které se dává (*Es gibt*), přijímá jako podaný dar tak, že postřehuje, co se v ponechání přítomna zjevuje.“¹⁶⁷ Člověk může být člověkem právě jen potud, nakolik je neustálým *příjemcem* podaného daru (*Gabe*), z onoho dávání se přítomnosti.¹⁶⁸

Odstup je tedy nutno myslet z doteku a sám dotek spočívá v blízkosti, která je vyznačujícím charakterem bytí. Jestliže chybí blízkost, pak smysl všeho, s čím je zde na Zemi člověku možno se setkat, zcela zpustnul. Věci jsou dnes zcela nicotné, neboť *jako* věci se již člověka - každá v rámci své vlastní blízkosti - nedotýkají, nejsou ponechány svému *věcnění*. Věci namísto toho vystupují co by předměty (např. jako předměty práce, jak jsme viděli u Marxe) či v epoše vlády bezodstupovosti jako předmětné stavy (*Bestand*) nebo zásoby (*Bestand*). Věcnost věci je myšlením zohledňována z hlediska předmětnosti jako stavění či kladení (*stellen*) před nás v před-stavování (*Vor-stellen*) nebo jako ve stavění (kladení) sem před nás ve zhotovování (*Her-stellen*). Pro oba způsoby stavění před nás je příznačné, že věc stojí

¹⁶² Tamt. Str. 7

¹⁶³ Tamt., str. 7

¹⁶⁴ Heidegger, M. – *Einblick in das, was ist*. Bremer und Freiburger Vorträge, GA B.79, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994. Str.24

¹⁶⁵ „Gegenwart – kaum haben wir sie für sich genannt, denken wir auch schon Vergangenheit und Zukunft, das Früher und das Später im Unterschied zum Jetzt. Allein die vom Jetzt her verstandene Gegenwart ist durchaus nicht das gleiche wie die Gegenwart im Sinne der Anwesenheit der Gäste. Wir sagen denn auch niemals und können es auch nicht sagen: „Im Jetzt zahlreicher Gäste wurde das Fest gefeiert.“ Heidegger, M. – *Zeit und Sein*. In: Zur Sache des Denkens, Gesamtausgabe B. 14, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 2007, str.14-15

¹⁶⁶ Benyovszky, L. a kol. – *Filosofická propedeutika.SOFIS*, Praha, 1998. Str. 114

¹⁶⁷ Heidegger, M. – *Zeit und Sein*. In: Zur Sache des Denkens, Gesamtausgabe B. 14, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 2007, str.17

¹⁶⁷ Benyovszky, L. a kol. – *Filosofická propedeutika.SOFIS*, Praha, 1998. Str.

¹⁶⁸ „Wäre der Mensch nicht der stete Empfänger der Gabe aus dem „Es gibt Anwesenheit“, erreichte den Menschen nicht das in der Gabe Gereichte, dann bliebe beim Ausbleib dieser Gabe Sein nicht nur verborgen, auch nicht nur verschlossen, sondern der Mensch, bliebe ausgeschlossen aus der Reichweite des: Es gibt Sein. Der Mensch wäre nicht Mensch.“ Heidegger, M. – *Zeit und Sein*. Str. 17

naproti nám (*Gegenüber -stehen*) jakožto před-mět (*Gegenstand*).¹⁶⁹ Z této perspektivy se pak zdá odstup zajištěn a dosažen teprve tímto stavěním *naproti* (*Gegenüber*) náležitým předmětnému. Avšak toto kladení nám naproti náležití předmětnému nejenomže nedospívá k onomu odstupu, tímto kladením naproti se již plíživě zřizuje vláda jednotvárné bezodstupovosti.¹⁷⁰ Ve vládě jednotvárné bezodstupovosti se vše stává předmětem.

Vláda jednotvárné absence odstupů spočívá v tom, že vše, s čím se jako s přítomným a nepřítomným v našem světě setkáváme, se smršlo na jednu rovinu předmětného.¹⁷¹ „Toto předmětné představování, které nás zdánlivě teprve nechává setkat se s přítomným, je ve své bytnosti již útokem na to, co se nás týká. Ve zdání ryzí přítomnosti, kterou nám nabízí předmětnost, tj. objektivita, se skrývá lačnění po disponující moci představujícího kalkulování.“¹⁷² Tento výrok však nelze chápat z pozice etiky vědy, ani jako určité hodnotící stanovisko k metodě věd. Naopak se Heidegger stále drží toho, co si v Brémských přednáškách předsevzal, totiž učinit vzhled do toho, co je, co se dnes na Zemi - co do smyslu - odehrává. To, co dnes kolem sebe každodenně pozorujeme jako různé podoby tzv. ekologické krize“, pramení ve způsobu jakým je vše přítomné a nepřítomné ponecháno přítomnit. To znamená, zakládá se v Bytí myšleném z jeho dějinného podávání se člověku, Bytí, jež určuje, jak je každé jsoucné zjevné (přítomné) či naopak skryté (nepřítomné).

Ve vládě jednotvárné bezodstupovosti je vše kladeno na nejmenší vzdálenost naproti nám. Vše se stává předmětem a jako předmět je kdykoli a komukoli vždy dostupné. V předmětném však není možno zajistit a dosáhnout odstupů, v němž se nás vše přítomné a nepřítomné svým vlastním způsobem týká. Ve vládě bezodstupovosti se člověka vše týká v rámci jistého základního rysu či naladění. Je jím lhostejnost (*Gleichgültigkeit*). Jestliže vše přítomné a nepřítomné je směstnáno na jednu rovinu předmětného, pak vše platí pro člověka rovnocenně (*gleich-gültig*): všechna jsoucna přírody a jsoucna člověkem zhotovená jsou jakožto předměty rovnocenné,¹⁷³ rovnocenné jsou všechny niterné prožitky neb jako duševními stavy jsou kdykoli přístupné psychologickému vysvětlení, rovnocenné je co do skývání zážitků umění a zábava, rovnocenná je víra v Boha a ateismus, vždyť obé je něčí *světonázor*.¹⁷⁴ Tato naprostá rovno-cennost, která je základním rysem totální vlády absence odstupů, tvoří teprve vlastní smysl toho, čemu dnes říkáme globalizace.¹⁷⁵ Má-li se to se vším přítomným a nepřítomným

¹⁶⁹ Heidegger, M. – *Věc*. In: Básnický bydlí člověk, str. 9-11

¹⁷⁰ „Zu leicht meinen wir, Abstand bestehe, von uns aus gesehen, im Gegenüberstehen. Demgemäß scheint der Abstand erst im Gegenüber erreicht und im Gegenständigen gesichert zu sein. Aber das Gegenständige ist nur letzte Frist und der letzte Rest des Abständigen. Wenn das Anwesende zum Gegenständigen des Vorstellens wird, richtet sich bereits, wenngleich noch unauffällig, die Herrschaft des Abstandlosen ein.“ Heidegger, M. – *Das Ge-stell. Einblick in das, was ist*. Bremer und Freiburger Vorträge, GA B.79, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994. Str.25

¹⁷¹ Srov. Novák, Aleš – *Dělník, nadčlověk, smrtelník. Tři podoby lidství ve filosofické antropologii*. UK FHS, 2006. Str.215

¹⁷² Heidegger, M. – *Das Ge-stell. Einblick in das, was ist*. Bremer und Freiburger Vorträge, GA B.79, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994. Str.25

¹⁷³ Předměty jako předměty výroby, předměty konzumu, předměty vědeckého výzkumu, předměty každodenního užítku..

¹⁷⁴ Novák, Aleš – *Dělník, nadčlověk, smrtelník. Tři podoby lidství ve filosofické antropologii*. UK FHS, 2006. Str.217

¹⁷⁵ „Der Angang des Gleich-Gültigen ist der Fortriß in das Einerlei, das weder nah noch fern geht und steht, steht und fällt. Das Abstandlose geht den Menschen so entschieden an, daß er vom gleichförmig Distanzlosen überall gleichmäßig angegangen wird. Das Gleichmaß dieses Angangs durch das Abstandlose besteht darin, daß der so angegangene Mensch dem Abstandlosen fortgesetzt immer neu in der gleichen leeren Weise verfällt.“ Heidegger, M. – *Das Ge-stell. Einblick in das, was ist*.str. 25

tak, že přítomní (*anwest*) bez odstupu (*Abstand*), pak má přesto své vlastní stání (*Stand*). Stálost (*Ständigkeit*) tohoto stání je určena z onoho děsivého doteku všude rovno-cenného.

Jak blíže určit stání a stálost všeho přítomného ve vládě jednotvárné bezodstupovosti? Heidegger tuto stálost označuje slovem *stav* (*Bestand*). Stav sestává a sestává tak, že je stavěn na zastavování (*Bestellen*). Tím, že přítomné nabývá rys (předmětného) stavu, tak se již určující charakter předmětu „rozpadá“ (*zerfällt*). Jakou detailnější podobu má toto stavění na zastavování? Německé slovo *Bestellen*,¹⁷⁶ jež Heidegger používá, je třeba myslet nejen jako zastavování, ale také ve významu objednávání. Rovněž slovo *Bestand* nemíjí jen stav, ale také *zásobu*, či *zdroj*:¹⁷⁷

„Zdroj sestává. Sestává, nakolik je nastaven na objednávku. Obrácený na objednávku, je nastaven na využití. Využití staví vše předem tak, že takto nastavené sleduje to, co následuje. Takto nastaveno, je vše: v následku něčeho... následnost je však předem objednána jako úspěšný sled. Úspěšný sled je takový druh následnosti, která je nastavena na výsledek dalších vzdálenějších následků. Zdroj sestává skrze zvláštní stavění. Nazýváme ho zastavování.“¹⁷⁸

Přítomné (jsoucnó) může jako přítomné přítomnit pouze do té míry, nakolik je zdrojem nastaveným na objednávku. Přítomné již nemá svou stálost skrze ono stání naproti představování (*Gegenstehen des Vorstellens*), přítomné má ve vládě jednotvárné bezodstupovosti svou *stálost* v tom, že je jako zdroj nastaveno na objednávku, aby takto mohlo být okamžitě využitelné. Vše přítomné je přítomným pouze jako zdroj ve sledu objednávání, jež směřuje k okamžitému využití a spotřebě, ze kterých má následovat další objednávání atd. Tvoří se tak jistá neustálá souvislost objednávání. Ačkoli to vypadá, že se zde „zvláštním filosofickým jazykem“ rozebírá jen to, co někteří marxističtí environmentální sociologové nazývají běžící pás produkce (*the treadmill of production*),¹⁷⁹ či běžící pás akumulace (*the treadmill of accumulation*)¹⁸⁰, ve skutečnosti Heideggerovi o nic takového nejde. Domníváme se, že určení přítomna jakožto zdroje nastaveného na objednávku platí ve stejné míře pro kapitalistické společnosti, jako pro společnosti socialistické. Je nutné si uvědomit, že Heideggerovy *Brémské přednášky* byly vedeny v r.1949, tedy v období počátku studené války. Právě vojensko-industriální soupeření o moc obou bloků se v nich jasně odráží.

Na okamžité využití je stavěno vše přítomné: sedlák staví tažného koně na cestu tak, aby z lesa odtáhl spadané kmeny. Staví jej ne tak, aby pouze někde stál, nýbrž staví nastavené tak,

¹⁷⁶ Tamt. Str. 26

¹⁷⁷ Novák, Aleš – *Dělník, nadčlověk, smrtelník. Tři podoby lidství ve filosofické antropologii*. UK FHS, 2006. Str.219. Jiří Michálek překládá *Be-stand* jako *ná-mět* či stav využitelnosti, aby poukázal k významové souvislosti se slovem *před-mět* (*Gegen-stand*). Viz. Michálek, J. – *Být místem Bytí*. Tři příspěvky ke studiu Martina Heideggera. Karolinum, Praha 2017. Str. 43

¹⁷⁸ „Der Bestand besteht. Er besteht, sofern er auf ein Bestellen gestellt ist. In das Bestellen gewendet, ist er in das Verwenden gestellt. Das Verwenden stellt jegliches im Vorhinein so, daß das Gestellte dem folgt, was erfolgt. So gestellt, ist alles: in Folge von... Die Folge aber wird zum Voraus als Erfolg bestellt. Der Erfolg ist jene Art von Folge, die selbst auf das Ergebnis weiterer Folgen abgestellt bleibt. Der Bestand besteht durch ein eigentümliches Stellen. Wir nennen es das Be-Stellen.“ Heidegger, M. – *Das Ge-stell. Einblick in das, was ist.*, str. 26 (vycházet jsem z překladu Aleše Nováka: *Dělník, nadčlověk, smrtelník. Tři podoby lidství ve filosofické antropologii*. str. 219

¹⁷⁹ Schnaiberg, A. - *The Treadmill of Production. Injustice and Unsustainability in the Global Economy*. Routledge, New York, 2008.

¹⁸⁰ Foster, John Bellamy, Clark, Brett, York, Richard – *The ecological rift*. Monthly Review Press, New York, 2010. Str 193

aby bylo obráceno k využití.¹⁸¹ Stavět nastavené tak, aby bylo obráceno k využití, však znamená, stavět vše tak aby stálo ihned k dispozici.¹⁸² Jaký význam má toto stavění na okamžité využití? Heidegger jej určuje jako vyžadování (*herausfordern*), požadování (*anfordern*). Takové stavění se odehrává na způsob stání k dispozici.¹⁸³ Krajina je např. nastavena a zjednána na uhlí a rudu, které jsou v ní k dispozici. Uhlí ukryté v zemi je na zemi vyžadováno a vymáháno (*herausgefordert*), a jen proto může být vytěženo (*herausgefördert*).¹⁸⁴ Souhrn tohoto stavění, v němž je vše stavěno na okamžité využití nazývá Heidegger Ge-stell.¹⁸⁵

8. Světlení světa

Přejděme nyní k tomu, jak Heidegger myslí svět, který je v epoše vlády Ge-stellu zastavován. Tím, skrze co se nám svět může ohlásit, jsou věci. Věci, pokud věcní, shromažďují součteví Nebe, Země, božských a smrtelných. Co je v těchto jednotlivých momentech obsaženo?

8.1. Smrtelní

Smrtelní jsou lidé a nazývají se tak proto, že mohou zemřít.¹⁸⁶ Sama o sobě zní tato věta triviálně, pro Heideggera má ovšem zásadní ontologický význam. Že je smrtelný, že je schopen smrti jakožto smrti náleží právě jen člověku. Zvíře neumírá, zvíře hyne (*verendet*). „Být schopen smrti jakožto smrti“ je bytostné určení člověka. Takové, které není jen jedno z řady dalších, jimiž metafyzika chápe bytnost člověka, nýbrž určení v jistém smyslu základní. V jakém smyslu? V tom, že člověka nemyslí z nějakého druhu jsoucího, ze života či prožívání, v nejznámější podobě jako živočicha majícího navíc λόγος, jak zní slavné Aristotelovo určení,¹⁸⁷ nýbrž myslí jej z hlediska toho, co se jej týká především jsoucím, totiž z hlediska vazby k bytí. Smrt není jen jedna z možností, kterou člověk má, ač by to byla

¹⁸¹ Heidegger, M. – *Das Ge-stell. Einblick in das, was ist.*, str. 26

¹⁸² Novák, Aleš – *Dělník, nadčlověk, smrtelník. Tři podoby lidství ve filosofické antropologii*. UK FHS, 2006. Str. 221

¹⁸³ Slovo Ge-stellung překládám s Alešem Novákem jako „stát k dispozici“. Viz. *Dělník, nadčlověk, smrtelník. Tři podoby lidství ve filosofické antropologii*. UK FHS, 2006. Str. 221. Jinak překládá toto slovo Jiří Michálek, totiž jako povolávání (*Gestellung* – povolávací rozkaz) Viz. Michálek, J. – *Být místem Bytí*. Tři příspěvky ke studiu Martina Heideggera. Karolinum, Praha 2017. Str.43

¹⁸⁴ „Ein Landstrich wird gestellt, auf Kohle nämlich und Erze, die in ihm anstehen. Das Anstehen von Gestein wird herausgefordert und demzufolge herausgefördert. Das Erdreich ist in ein solches Stellen einbezogen und von ihm befallen.“

¹⁸⁵ „Onen vymáhavý nárok, který člověka soustřeďuje k tomu, aby to, co se odkrývá, zjednával jako použitelný stav zásod, pojmenujeme tedy nyní slovem Ge-stell, ustanovující zjednávání“ Heidegger, M. – *Otázka techniky*. Str. 19

¹⁸⁶ Heidegger, M. – *Věc*. In: *Básnický bydlí člověk*, str. 31

¹⁸⁷ ζῷον λόγον ἔχον, Hannah Arendtová v knize *The Human Condition* upozorňuje, že Aristotelés „se nedomníval, že by tím, člověka skutečně definoval, ani si nemyslel, že by určil, co je v jeho chápání nejvyšší lidskou schopností, neboť tou pro něho nebyl logos, tj. řeč, prostřednictvím řeči artikulovaná argumentace či argumentující myšlení, ale νοῦς, schopnost kontempace, která se právě vyznačuje tím, že jí neodpovídá žádná řeč a žádné promlouvání.“ Arendtová, H. – *Vita aktiva*, str. 38

možnost mu nejvlastnější.¹⁸⁸ Člověk nemá smrt před sebou ani za sebou. Smrt je „schrána (*Schrein*), v níž je Nic, totiž to, co v žádném ohledu vůbec není něčím pouze jsoucím, co nicméně bytuje, a to dokonce jako tajemství bytí sama.“¹⁸⁹ Smrt jako schránu si zajisté nelze představovat nějak předmětně. Jde spíše o to, co je schráně vlastní, její „vnitřní“ smysl, který spočívá v ukrývání (*Bergen*).

Jako schrána ukrývá smrt Nic (*das Nichts*). O tomto Nic se říká, že ač není v žádném ohledu něčím jsoucím, přesto bytuje, a sice jako tajemství bytí sama. Výše se ukázalo, že ačkoli se s Nic nelze vůbec setkat v rámci zajišťování se v tom, co jest, má přesto nějaký způsob danosti, kterým může náhle vpadnout do každodennosti. V přednášce *Co je metafyzika?* byla tato danost vyložena jako dynamismus nicování, kterým pobyt je skrze základní rozpolezení úzkosti. Oproti tomu přednáška *Věc* myslí Nic z perspektivy věcnění věci chápané jako prodlévání.¹⁹⁰ Smrt jakožto schrána Nic je skryše bytí (*das Gebirg des Seins*). Jako naprostá odepřenost něčeho přítomného je důsledně myšlenou skrytostí (λήθη) a potud nepřítomností (*Abwesenheit*). Vzhledem k obtížnosti těchto určení smrtelnosti a také vzhledem k Heideggerově stručnosti v této pasáži přednášky *Věc*, je třeba přihlédnout k přednášce *Bauen, Wohnen, Denken*.

V této přednášce se říká: „Smrtelní bydlí, pokud svou vlastní bytnost, že totiž zmůžou smrt jakožto smrt, doprovází v takový obyčej tohoto zmáhání, aby byla dobrou smrtí.“¹⁹¹ Smrtelní jsou zde myšleni ze svého bydlení (*Wohnen*), které má tentýž významový původ jako budování (*Bauen*). Oboje Heidegger nachází myšleno ve starém německém slově *buon*, které dále rozvinuto ve slovech *bhu*, *beo*, znamená totéž co německé sloveso *bin* ve spojeních *ich bin*, *du bist* (jsem, jsi).¹⁹² Bydlení jako budování a oboje jako *býti* má ovšem povahu zůstávání (*Bleiben*) či zdržování se (*sich Aufenthalten*) smrtelných, a to *na zemi, pod nebem, před bohy, spolu s ostatními smrtelnými*.¹⁹³ Německé *Aufenthalten*, zdržování, v sobě obsahuje nejen topologický význam, vyjádřený v oněch předložkách *na, pod a před*, ale především temporální význam odkazující k vazbě člověka na smrt. Pokud člověk dlí na zemi, je smrt zdržena, zadržena ve svém příchodu. Jako to, co (ještě) není, je smrt nepřítomná, je v oddálení spočívající skrytostí (λήθη).¹⁹⁴ Na základě takto oddálené smrti si člověk teprve může o smrti dělat nějaké představy, může smrt s bázní očekávat jako to poslední, může si ji nepřipouštět, může z ní udělat objednatelný zážitek v rámci mediálně-zábavního průmyslu. V různých způsobech před-stavování a zjednávání smrti je však již zakryto ono „že zmůžou smrt jakožto smrt“. Smrtelní jsou právě jako zmáhající smrt.

Avšak zmáhání smrti coby bytostné určení je třeba odlišovat od všech fakticky se vyskytujících rysů či schopností člověka, např. bipedie. Podle výše uvedené věty bydlí smrtelní *jen tehdy, pokud* svou bytnost (že zmůžou smrt jakožto smrt), „doprovází v takový obyčej tohoto zmáhání, aby byla dobrou smrtí“. Z věty je patrný jistý apel vůči člověku. Má „doprovodit svou bytností v obyčej tohoto zmáhání“ (*in den Brauch geleiten*). Obrat „doprovodit v obyčej“ může z hlediska běžného porozumění znamenat něčemu se naučit, něco převzít, a to tak, že si to člověk osvojí a učiní to zvykem (*Brauch*). Čemu se má člověk

¹⁸⁸ „Smrt je možnost naprosté nemožnosti pobytu. Smrt se tak odhaluje jako nejvlastnější, bezevtažná, nepředstížitelná možnost.“ Heidegger, M. – Bytí a čas, § 50, str. 287

¹⁸⁹ Heidegger, M. – *Věc*. In: Básnický bydlí člověk, str. 31

¹⁹⁰ Srov. Benyovszky, L. – *Náhlost, myšlení bytí z času*, str. 50, pozn. 3 upraviv

¹⁹¹ „Die Sterblichen wohnen, insofern sie ihr eigenes Wesen, daß sie nämlich den Tod als Tod vermögen, in den Brauch dieses Vermögens geleiten, damit ein guter Tod sei.“ Heidegger, M. – *Bauen, Wohnen, Denken*. In: *Vorträge und Aufsätze*, Str. 25 (vlastní překlad)

¹⁹² Tamt., Str. 20-21. V češtině je původ slova *bydlet* ve slově *býti*. Srov. Machek, V. – *Etymologický slovník jazyka českého*. Str. 78

¹⁹³ Heidegger, M. – *Bauen, Wohnen, Denken*. In: *Vorträge und Aufsätze*. Str. 25

¹⁹⁴ Srov. Benyovszky, L. – *Cesty k neskrytosti*, str.65

naučit? Co má osvojením převzít? Svou vlastní bytnost (*ihr eigenes Wesen*), že je smrtelný, tj. že zmůže smrt jako smrt a sice tak, aby ta byla dobrou smrtí. Kdy je však smrt dobrou smrtí? Zavádí zde snad Heidegger nějaké morální rozlišení pro různé druhy umírání, takže např. sebevražda není „dobrá smrt“? Tyto otázky se čtenáři patrně vkrádají tím více, čím autor nechává slova „dobrá smrt“ dále bez určení. K jejich výkladu je třeba přihlédnout k již uvedeným pasážím z přednášky *Věc*.

Ukázalo se, že smrt je významově zachycena jako schrána ukrývající *Nic*, které sice „v žádném ohledu vůbec není něčím pouze jsoucím, co nicméně bytuje, a to dokonce jako tajemství bytí sama.“ Je-li toto ontologické určení smrti, pak nelze smrt redukovat na způsob ukončení života. Proto i Heideggerův výraz „dobrá smrt“ nemá nic společné, alespoň ne bezprostředně, s etikou umírání. Smrt je dobrá, pokud odpovídá svému bytostnému určení – jakožto schrána ukrývající *Nic* být skryše bytí. K této důsledně myšlené skrytosti je člověk, dokud dlí na Zemi, bytostně vázán a to tak, že tato skrytost je oddálená a cizí (*Fremde*).¹⁹⁵ Na základě toho pak lze vyložit i onen apel vůči člověku. Nejedná se o morální apel, kterým by se filosof jako nějaký kazatel obracel k lidem. Tento apel vychází ze samotné povahy bytí smrtelných, že jsou „bytujícím ve skryši bytí.“¹⁹⁶ Či jinak řečeno jsou „bytujícím vztahem k bytí jakožto bytí.“¹⁹⁷ Apel vyzývá k jisté bytostné proměně myšlení z před-stavování člověka jako živočicha rozumného na zkušenost člověka jako smrtelníka. „Živočichové nadaní rozumem se musí smrtelnými teprve stát.“¹⁹⁸ Bližší určení této proměny, kterou Heidegger promýšlí v přednášce *Co znamená myslet?* v návaznosti na Nietzscheho Zarathustru¹⁹⁹ a souvisí vposled s onou výše zmíněnou proměnou myšlení, na tomto místě nelze podrobně sledovat. Po analýze motivu smrtelných se zaměřím na další významový moment součtveří, jímž je Země.

8.2. Země

Smrtelní mohou smrtelnými *být*, jen pokud se zdržují *na* zemi. V předložce „*na*“ je již obsažen základní charakter nosnosti (*die Tragende*). Nosnost skýtá člověku „pevnou půdu“, oporu a šíří pro zakotvení.²⁰⁰ Díky tomu, že země skýtá oporu a šíří pro zakotvení, může být člověku domovem (*Heim*), místem, kde člověk žije a umírá.²⁰¹ Všechny pozemské míry včetně vyměřenosti lidského života jsou zde jen díky zemi jako opoře a šíří pro zakotvení. Další významové charakteristiky země jsou v přednášce *Věc* a v *Bauen, Wohnen, Denken* podobné. Podle té druhé je země „sloužící nositelka, kvetoucí ploditelka, která se rozprostírá v horstvo a vodstvo a vzhází v rostlinstvo a zvířenu.“²⁰² Země je nosnou půdou pro vzmach růstu („vzcházení“ – *Aufgehen*) a *jako* taková je sloužící. Tuto služebnost země nelze ale chápat z hlediska lidských účelů, jak je to dnes běžné. Služebnost země spočívá původně ve skýtání prostoru pro vzmach.²⁰³ V Heideggerově přednášce *Původ uměleckého díla* z r. 1936, kde je vazba člověka k bytí myšlena ještě z pozice světliny sebeskrytí, je země to, „kam vzcházení ukrývá zpět vše, co vzhází, a to právě jakožto vzházející. Země bytuje ve vzházejícím jako úkryt (*das Bergende*).“²⁰⁴

¹⁹⁵ Benyovszky, L. – *Cesty k neskrytosti*. Str. 32

¹⁹⁶ Heidegger, M. – *Věc*. In: Básnický bydlí člověk, Str. 29

¹⁹⁷ Tamt., str. 29

¹⁹⁸ Tamt., Str. 29

¹⁹⁹ Viz. Heidegger, M. – *Co znamená myslet?* Str. 31

²⁰⁰ Benyovszky, L. – *Světásvit*, Str. 42, otaké: *Cesty k neskrytosti*. Str.72

²⁰¹ Tamt., Str. 43

²⁰² Heidegger, M. – *Bauen, Wohnen, Denken*. In: Vorträge und Aufsätze, Str. 23 (vlastní překlad)

²⁰³ Pětová, M. – *Pojetí světa v myšlení pozdního Heideggera*. In: Člověk a jeho svět. Filosofický pojem světa od novověku po dnešek. Jan Kuneš, Martin Vrabec et al., Str. 272

²⁰⁴ Heidegger, M. – *Původ uměleckého díla*. Str. 45

Pro lidské bydlení, které je zdržováním se *na Zemi*, zde vyvstává jedno podstatné určení rozpracované v přednášce *Bauen, Wohnen, Denken*.²⁰⁵ Bydlení má bytostnou povahu schraňování či šetření (*Schonen*). Heidegger k tomuto určení dochází z původu slova bydlet (*wohnen*), které spatřuje v gótském „*wunian*“. Toto slovo pro něj znamená totéž co „... přivést ke smíru a v něm setrvat“.²⁰⁶ Smír (*Friede*) je zároveň vyložen jako volnost (*das Freie, das Frye*) od škod a ohrožení. Ovšem ve schraňování nejde tolik o ochranu před vnějším nebezpečím. Toto schraňování spočívá spíše v něčem pozitivním, sice v jistém ponechání věci její vlastní bytnosti tak, že ji do této zpět ukryjeme.²⁰⁷ V tomto smyslu je schraňování vpuštěním v meze, ohrazením (*einfrieden*).²⁰⁸ Bydlení lze tedy souhrnně určit jako zůstávání ve smíru, které vpustilo v meze a ohradilo, a právě takto každou věc v její bytnosti šetří a schraňuje. Tímto způsobem myšlené schraňování je základním rysem bydlení: vine se naskrz bydlením v celé jeho šíři.²⁰⁹

Schraňování jako bydlení smrtelných má ve vztahu k *Zemi* podobu chránění a uchovávání (*Rettung*).²¹⁰ Z hlediska tématu práce je nyní klíčové, vyložit toto chránění *nikoli* ve smyslu ochrany přírody, jež se uskutečňuje prostřednictvím různých ekologických iniciativ, ani ve smyslu formulace nějaké environmentální etiky. Toto chránění nemá nic společného s přírodou představenou jako předmět různých forem ochrany. Chránění totiž nevytrhává jen z nebezpečí, nýbrž spíše *uvolňuje a propouští* k vlastní bytnosti sice jako ono vpuštění v meze, které vše ohradilo. Tuto povahu dobře popisuje Marie Pětová: „Jde o jakýsi smírlivý vztah k tomu, co nás nese, „na čem“ jsme a co vyjadřuje naši situovanost.“²¹¹ Být ve smíru s tím, co nás nese a skýtá nám zakotvení, to je původní vztah smrtelných k *zemi* založený v lidském bydlení. Znamená to ponechat *Zemi* její nosnost a šíři pro zakotvení. Dnešní exploatační podoba vztahu člověka k *Zemi* je až jistou vyhrocenou a zpusťou podobou chránění, které je původně ve smíru. Proto Heidegger říká, že „chránění neovládá *Zemi* a nepodrobuje si ji, odkud je již jen krok k bezmeznému kořistnění.“²¹²

Již bylo zmíněno, že nivelizace věcí je zároveň jinak zohledněné zpustnutí *Země*. Zpustnutí či zpusťování (*Verwüstung*) přitom nemíní fyzickou likvidaci nějakých jsovcen, ničení deštných pralesů, kontaminaci půd, apod.. Všechny tyto problémy vztahu člověka k přírodě jsou podle Heideggera až projevy skrytého (protože smyslu se týkajícího) zpustnutí *Země*, ke kterému již „došlo“ a dochází stále, neboť se ustaluje tak, že se ještě více rozrůstá.

8.3. Božství

Dar nalévaného není jen nápojem smrtelných, může být i darem posvátné úlitby. Úlitba je nápoj obětovaný bohům. O jaké bohy se zde jedná? Heidegger nemíní bohy některého ze světových náboženství, ani mu nejde v první řadě o fenomény religiozity. Mluví

²⁰⁵ Heidegger, M. – *Bauen, Wohnen, Denken*. In: *Vorträge und Aufsätze*, str. 19

²⁰⁶ „...zum Frieden gebracht, in ihm bleiben.“ *Tamt.* Str. 23

²⁰⁷ *Tamt.*, Str.23

²⁰⁸ *Tamt.*, Str. 23

²⁰⁹ „Er durchzieht das Wohnen in seiner ganzen Weite.“ Heidegger, M. – *Bauen, Wohnen, Denken*. In: *Vorträge und Aufsätze*, Str. 23

²¹⁰ *Tamt.*, Str. 24, viz. též: Pětová, M. – *Pojetí světa v myšlení pozdního Heideggera*. In: *Člověk a jeho svět. Filosofický pojem světa od novověku po dnešek*. Jan Kuneš, Martin Vrabec et al., Str. 276

²¹¹ *Tamt.* Str. 276

²¹² Heidegger, M. – *Bauen, Wohnen, Denken*. In: *Vorträge und Aufsätze*, Str. 24

nejprve o božských (*die Göttlichen*), kteří jsou „kynoucí poslové božství“.²¹³ Dále navazuje řeč o bohu: „Z jeho skryté vlády vchází bůh ve zjevnost svého bytování, jež naprosto vylučuje srovnávat ho s čímkoli, co je zde.“²¹⁴ Pokud bůh vchází ve zjevnost svého bytování ze skryté vlády božství, pak se může ukazovat jen jako *nepřítomný*. Co víc, tato nepřítomnost naprosto vylučuje srovnávat ho s čímkoli zde přítomným. Avšak tato nepřítomnost „není pouhé nic“, jak autor upozorňuje v *Doslovu* k přednášce *Věc*, „nýbrž je to právě bytostná přítomnost skryté plnosti toho, co již bytovalo a co takto shromážděno bytuje, kterou je však třeba si osvojit: bytostnou přítomnost božského u starých Řeků, u židovských proroků, v kázání Ježíšově.“²¹⁵

Skrytost boha se však může v jistých nenadálých okamžicích ohlašovat skrze nebesa. Nejvíce patrné je toto zjevování v nebeských úkazech, jež se zdají zcela rozvracet pozemský řád a již zmíněný smír, např. při zemětřesení, bouřkách, hurikánech apod. Kynoucí poslové božství jsou potom ti, kdo dávají smrtelným pokyn (*Wink*). Tímto pokynem je odkaz ke „skryté vládě božství“, ke skrytosti, která se nicméně svým vlastním způsobem zjevuje prostřednictvím nebes. Člověk nemůže bydlet na zemi jinak než *před* bohy jako vůči člověku nesrovnatelně jinými. Jakou povahu má toto „*před*“? Heidegger o tom v přednášce *Věc* nemluví, je tedy třeba přihlídnout znovu k *Bauen, Wohnen, Denken*. Zde je způsob, jakým smrtelní bydlí před bohy, nazván očekávání (*Erwarten*). „Tím, že doufají, udržují se vstřícní pro nenadálé. Čekají pokynů jejich příchodu a neznevažují znamení jejich chybění.“²¹⁶ Očekávání smrtelných je specifická vstřícnost vůči nesrovnatelnému, vše přítomné přesahujícím, které, má-li se skrze nějaká znamení ukázat, musí mít charakter nenadálosti. Nespočívá přísně vzato v očekávání „něčeho“, co přijde – v každém nadějném doufání, v každém obávání či odevzdání se ve víře, se člověk otevírá tomu, co se teprve rozhoduje a má tak povahu časového významu „bude“.²¹⁷ Před bohy smrtelní bydlí právě takto po způsobu očekávání.

8.4. Nebesa

Bůh je zjevný prostřednictvím nebes, jak bylo uvedeno.²¹⁸ Tím se dostává ke slovu poslední konstitutivní moment součtveří. Nebe jako to, „*pod*“ čím smrtelní bydlí, je „klenoucí pouť slunce, běh měsíce s jeho měnlivými podobami, putující třpyt hvězd, roční období a jejich střídání, světlo dne a večerní soumrak, temnota a jas noci, přízeň a nepřízeň počasí, plující oblaka a blankytná hloubka éteru.“²¹⁹ Nebe určuje životy smrtelníků střídáním dne a noci, sledem ročních období, plynutím let. Náleží k němu rozmanitost počasí a podnebí. Jako takové nebe přesahuje všechny pozemské míry, vymyká se lidskému působení, je ne-změrné a proto „jen“ mírou smyslu.²²⁰ Smrtelní bydlí *pod* nebem tak, že tuto míru smyslu, jež se vymyká jejich působení, *přijímají*. Přijímat tuto míru nebes znamená ponechat slunci a měsíci jejich nebeskou pouť, hvězdám jejich dráhy, obdobím roku jejich požehnání a křivdu.

²¹³ „winkenden Boten der Gottheit“, Tamt. Str. 31

²¹⁴ Heidegger, M. – *Věc*. In: *Básnický bydlí člověk*, Str.29

²¹⁵ Heidegger, M. – *Doslov. Dopis mladému studentovi*. In: *Básnický bydlí člověk*, Str. 39

²¹⁶ Heidegger, M. – *Bauen, Wohnen, Denken*. In: *Vorträge und Aufsätze*, Str.25

²¹⁷ Když Heidegger v přednášce *Zeit und Sein* promýšlí způsoby podávání se (*Reichen*) časových statutů „bylo“, „jest“, „bude“, snaží se je především odlišit od běžného představování času jako trvání, tj. jako sledu jednotlivých „nyní“. V případě budoucnosti mluví o „oddálení, které se nás týká po způsobu „Přicházení k nám“ (*Auf-uns-Zukommen*).“ Toto „Přicházení k nám“ však jako takové přijít nikdy nemůže, nemůže se stát přítomností ve smyslu *Gegenwart*, jinak by se nás netýkalo jako čisté Přicházení. Heidegger, M. – *Zeit und Sein*. In: *Zur Sache des Denkens, Gesamtausgabe B. 14, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 2007, str. 17*

²¹⁸ Srov. Heidegger, M. – „...*básnický bydlí člověk*...“. In: *Básnický bydlí člověk*, str.99

²¹⁹ Heidegger, M. – *Bauen, Wohnen, Denken*. In: *Vorträge und Aufsätze* Str. 24 (vlastní překlad s přihlídnutím k překladu obdobně pasáže v přednášce *Věc*)

²²⁰ Benyovszky, L. – *Světasvit*, Str.44, též: *Cesty k neskrytosti*. Str. 75

Znamená to nedělat z noci den a ze dne uštváný neklid.²²¹ Zničení věcí a zpustnutí země jsou zároveň jinak zohledněným zpustnutím nebe. Hvězdné nebe je již zcela zakryto ve prospěch kosmického prostoru a v něm se vyskytujících těles, kolem kterých krouží vesmírné družice. Člověk dneška proniká daleko do vesmírného prostoru a přitom postrádá domov *na zemi a pod nebem*.

Po tomto výčtu jednotlivých momentů součtveří je třeba uvést, že každý z nich v sobě zároveň nese všechny ostatní. Proto Heidegger u každého opakovaně dodá, že s jeho vyřčením jsou myšleni „i ostatní tři z prosté semknutosti oněch čtyř.“²²² Vynášení ostatních má povahu zrcadlení (*spiegeln*). Zrcadlením se však nemíní pouhý odraz zobrazovaného jak tomu je při zobrazení v zrcadle. Heidegger se tímto termínem snaží myslet onu „prostou semknutost“, kdy se každý moment zrcadlením prosvětluje, čímž zároveň podává ostatní momenty v jejich bytnosti do této prostoty (*Einfalt*) vzájemného uvlastnění (*ereignen*).²²³ Zrcadlení má podobu jakési hry (*Spiel*), ve které se každý ze čtyř přihrává navzájem ostatním, přičemž se vůči sobě udržují v napětí. Uvlastňující zrcadlení na jedné straně uvolňuje každé ze čtyř do toho, co je mu vlastní, na straně druhé však také takto volné váže v prostotu vzájemnosti čtyř. Právě tuto zrcadlovou hru prostoty země a nebe, božských a smrtelných nazývá Heidegger světem (*Welt*). Svět bytuje tak, že světuje (*weltet*) či - s oporou o původ českého slova – světlí.²²⁴ Důvodem pro užití tohoto výrazu je pro Heideggera jednak to, že svět nemá povahu něčeho jsoucího, nevyskytuje se nikde mezi jsoucný a už vůbec není nějakým jejich jen abstraktně představeným souhrnem, jednak to, že světování jako zrcadlovou souhru oněch čtyř momentů nelze zdůvodnit ani vysvětlit jaksi zvnějšku „mimo“ svět. Pro způsob, jakým svět bytuje, je podávání příčin a důvodů zcela nepřiměřené. Dokonce i představení některého ze čtyř momentů jako něčeho samostatně skutečného již vede k „udušení“ původní prostoty součtveří.

Heidegger se dále pokouší prostotu součtveří ještě důkladněji promýšlet. Jednotu součtveří nejprve určuje jako původní čtveřinu (*Vierung*), která nevzniká teprve souhrnem všech momentů. Čtveřina nemá povahu jakési obruče, která čtyři momenty dodatečně obepíná. Nemůže být myšlena jako obruč proto, že čtyři se navzájem uvlastňují ve víru zrcadlové hry. Čtveřina bytuje právě jako zrcadlová hra prostoty vzájemně oddaných čtyř. Zrcadlová hra má podobu jakéhosi krouživého reje uvlastňování (*Reigen des Ereignens*²²⁵). Tento krouživý rej je vířivou hrou prstence (*Ring*), který tím, že uvlastňuje světlí ony čtyři do lesku (*Glanz*) jejich prosté semknutosti. Ve víru prstence se každý ze čtyř může svým vlastním způsobem

²²¹ Heidegger, M. – *Bauen, Wohnen, Denken*. Str. 24

²²² Heidegger, M. – *Věc*. In: Básnický bydlí člověk, Str.28 (vlastní překlad)

²²³ Tamt., Str. 28; Heideggerovo obtížně přeložitelné slovo *Ereignis*, které filosof v *Dopisu o ‚humanismu‘* (Heidegger, M. – *O humanismu*. Ježek, 2000, překlad P.Kurka, str. 9) označuje za „hlavní slovo“ svého myšlení od r. 1936, ponechávám v nejběžnějším překladu „úvlast““. Ten poukazuje k běžnému překladu slova *Ereignis* jako událost, který ale Heidegger postupně upozaduje ve prospěch významu uvlastnění, tj. být někomu/něčemu vlastní, resp. dávat se za vlastní (*er-eignen*). Ten je akcentován i v přednášce *Věc* (viz. další poznámka č.99). Celou problematiku překladu tohoto slova jakož i jeho postavení v kontextu Heideggerova myšlení shrnuje ve Filosofickém časopise Jiří Michálek článkem *Heideggerovo slovo „das Ereignis“* (In: Filosofický časopis č.6/2017, ročník 65).

²²⁴ Etymologický původ slova *svět* je ve slově *světlo* („před světem“ = „před úsvitem“). Dnešní význam vyplynul patrně ze staré představy, že tento náš svět je „světlý“, prosvětlený na rozdíl od světa mrtvých (u Homéra). Proto obrat „přijít na svět“ znamená totéž co „přijít na světlo“, tedy sem mezi lidi a věci. Viz. Machek, V. – *Etymologický slovník jazyka českého*. Str. 595, též: Benyovszky, L. – *Světasvit*, Str. 36

²²⁵ V přednášce *Zeit und Sein* nalezneme následující pokyn k porozumění tomuto slovu: „Už si nemůžeme představovat to, co pojmenovává označení ‚das Ereignis‘ za pomoci vodítka, jež skýtá běžný význam tohoto slova; neboť ono rozumí ‚Ereignis‘ ve smyslu události – nikoli z ‚Eignen‘ (být někomu/něčemu vlastní, dávat se za vlastní; pozn. J.H.) jako ze světlíce uschovávacího podávání a udílení.“ Heidegger, M. – *Zeit und Sein*. In: *Zur Sache des Denkens*, Gesamtausgabe B. 14, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 2007, str. 25-26 (vlastní překlad)

zalesknout. Slovo *Ring* však jako vířivý prstenec nezahrnuje pouze svornou semknutost čtyř. Obsahuje i význam zápasště (boxerský ring),²²⁶ čímž se poukazuje k napjatému, „polemickému“ vztahu nebe a země, božských a smrtelných.

Soustředěné bytování vířící zrcadlové hry světa nazývá Heidegger lehounkým vírem (*das Gering*). V tomto lehounkém víru se oni čtyři vinou do prostoty své semknosti, která nechává každé vystoupit v jeho vlastní bytnosti. Lehounký vír zrcadlově vířícího prstence je ohebný a poddajný (*schmiegsam, fügsam*), kujný (*schmiedbar*), vláčný (*geschmeidig*) a lehký (*leicht*). Všechny tyto přívlastky nachází Heidegger ve starých německých slovech „ring“ a „gering“. Zdá se, že se jimi pokouší ještě zřetelněji postihnout onu vířivou hru prostoty čtyř, která jim umožňuje „aby se vykroutili do svého vlastního ohebného, do kroužku svinutého bytostného jádra.“²²⁷ Teprve ze zrcadlové hry tohoto v nepatrný svitek vykrouceného jádra, tj. teprve z tohoto světování světa, uvlastňuje se věcnění věci. Proto i věcem v jistém smyslu náleží, že jsou poddajné a kujné, neboť každá shromažďuje součveří svým vlastním způsobem: jinak džbán, jinak lávka a dům, jinak srna a volavka a opět jinak spona a kříž.²²⁸

Závěr

Záměrem naší práce bylo myslet vztah člověka a přírody v současném věku techniky. Vyšli jsme z přesvědčení, že to, co se dnes v různých podobách ukazuje jako krize vztahu člověka a přírody, a co lze pozorovat jako různé podoby fyzické destrukce, je třeba zohlednit také myšlením, jež se táže na bytí. Z toho důvodu jsme sledovali Heideggerovo promýšlení otázky po bytí. Viděli jsme, že sama tato otázka byla v rámci filosofova myšlení položena tak, že mohla být vypracována s různým důrazem. V období fundamentální ontologie měla podobu otázky po *smyslu* bytí. Naše zkoumání jsme proto zprvu vedli od Heideggerových *Grundbegriffe der Metaphysik*, kde jsme se zaměřili na uchopení rozdílu mezi bytím člověka a bytí zvířete. K promýšlení tohoto rozdílu nás dovedli úvahy o *umweltu* Jakoba von Uexküllla. Viděli jsme, že člověka má v rámci celku jsoucna jisté výsadní postavení, které spočívá v jeho světa-tvornosti. Toto bytostné určení člověka jsme dále sledovali z perspektivy *Bytí a času*. Úkolem se stala analýza bytí pobytu jakožto ‚bytí ve světě‘, přičemž jsme se soustředili na strukturní moment ‚ve světě‘. K fenoménu světa v jeho světskosti jsme dospěli od nitro-světského jsoucna, jehož bytí bylo určeno jako příruční prostředek. Na základě výkladu struktury příručnosti jsme se pak pokusili vyložit bytí přírody v tom, jak ji bezprostředně zakoušíme.

Fenomenologický výklad bytí přírody ze způsobu bytí pobytu nám však zároveň ukázal problematičnost Heideggerova pokusu myslet bytí samo ze strany pobytu jako význačného jsoucna. Tuto problematičnost jsme viděli ve zjevně antropocentrickém zaměření Heideggerovy fundamentálně ontologické koncepce. Pobyt, který byl tím posledním ‚kvůli čemu‘ celku příručních prostředků, vystupoval v jistém „nadřazeném“ postavení vůči všemu ostatnímu jsoucnu, jak se již ukázalo v Heideggerových *Grundbegriffe der Metaphysik*. Tímto nadřazeným postavením však vzniklo nebezpečí, že jako poslední „míra smyslu všech věcí“ by člověk mohl být uchopen z pozice *pána* nad přírodou, pozice, která stojí v základu toho, co dnes nazýváme ekologickou krizí. Proto bylo třeba se otázkou po bytí zabývat s Heideggerem

²²⁶ Benyovszky, L. – *Cesty k neskrytosti*. Str.94

²²⁷ Heidegger, M. – *Věc*. In: *Básnický bydlí člověk*, Str.33

²²⁸ *Tamt.*, Str.35

znovu, ovšem nikoli již v zaměření na bytí jistého význačného jsoucna. Ukázalo se naopak, že je zapotřebí myslet bytí nikoli ze strany jsoucna, nýbrž *přímo z Bytí* samého. Zaměřili jsme se tak na proměnu, k jaké došlo v Heideggerově myšlení, přičemž tuto proměnu jsme tematizovali nikoli vzhledem k pracím třicátých let (zejména pak *Příspěvkům k filosofii*), nýbrž pozdějších děl, především přednášky *Čas a bytí*.

Snaha myslet s Heideggerem bytí přímo z bytí nás dovedla k tomu, abychom zkoumali, jak se bytí samo (vůči člověku) epochálně dává, a sice vždy jako určité ponechání přítomna. Dějinný okamžik, ve kterém dnes žijeme byl z hlediska dějin bytí myšlen jako okamžik, kdy se člověk chystá převzít vládu nad Zemí v celku. Úkolem se pro nás stalo myslet to, co se dnes na Zemi se jsoucnem odehrává. Zprvu jsme se zaměřili na motiv pustnutí Země, který jsme se chápali nikoli jako pozorovatelnou fyzickou destrukci, ale jako dalekosáhlé pustnutí smyslu. Smyslu, který je vyměřen věcem, smyslu, který v sobě podržuje Země a hvězdné Nebe. Toto pustnutí bylo uchopeno jako pustnutí lidského bydlení na Zemi a pod Nebem, pustnutí, které se děje za přispění člověka. Toto pustnutí jsme sledovali v souvislosti s motivem *Gestellu*, jímž se Heidegger snažil myslet bytnost moderní techniky. Ukázali jsme, k jakému odkrývání přírody dochází tam, kde je jsoucí určeno jako libovolně objednatelný zdroj. Na závěr jsme se pokusili myslet vlastní „dění“ světa a věcí (světa), které mělo povahu vířivého reje uvlastňování. Naznačili jsme s Heideggerem, že teprve ponecháním věcí svému věcnění, jež nechává problesknout svět jako onu vířivou hru prstence, může znamenat překonání krize „ztráty smyslu“, jež se dnes všude na zemi odehrává.

Použitá literatura

Primární literatura:

Aristotelés – *Metafyzika*. Rezek, 2008. Překlad Antonín Kříž

Arendt, H. – *Vita Activa*. Oikoymenh, 2007. Překlad Václav Němec

Beck, U. – *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*. Slon, Praha 2011. Překlad Otakar Vochoč

Dante Alighieri – *Božská komedie*. Academia, Praha, 2009. Překlad Vladimír Mikeš.

Deleuze, G. & Guattari, F. – *Tisíc plošin*. Hermann & synové, Praha 2010, překlad Marie Caruccio Caporale.

Descartes, R. – *Meditace o první filosofii*. Oikoymenh, Praha, 2010. Překlad Tomáš Marvan

Gadamer, H.G. – *Problémy dějinného vědomí*. Filosofia, 1994. Překlad Jiří Němec a Jan Sokol

Haeckel, E. – *Generelle Morphologie der Organismen*, II. Band, Verlag von Georg Reimer, Berlin, 1866

Heidegger, M. – *Abendgespräch. Feldweg-Gespräche (1944/45)*, GA 77, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.

Heidegger, M. – *Básnický bydlí člověk*. Oikoymenh, Praha, 1993. Překlad Ivan Chvatík

Heidegger, M. – *Bauen, Wohnen, Denken*. In: *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954

Heidegger, M. – *Bytí a čas*. Oikoymenh, Praha 2002. Překlad I. Chvatík, P.Kouba, M. Petříček jr., J. Němec

Heidegger, M. – *O humanismu*. Ježek, 2000. Překlad Petr Kurka

Heidegger, M. – *Původ uměleckého díla*. Oikoymenh, Praha, 2016. Překlad Ivan Chvatík

Heidegger, M. – *Einblick in das, was ist*. Bremer und Freiburger Vorträge, GA B.79, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.

Heidegger, M. – *Gelassenheit*. Verlag Karl Alber, München, 2014

- Heidegger, M. – *Was heisst Denken?* GA 53, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. – *Konec filosofie a úkol myšlení*. Oikoymenh, Praha 1993. Překlad Ivan Chvatík
- Heidegger, M. – *Zeit und Sein*. In: Zur Sache des Denkens, Gesamtausgabe B. 14, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 2007
- Heidegger, M. - *Co znamená myslet?* Oikoymenh, Praha, 2014. Překlad Petr Fischer a Ivan Chvatík.
- Heidegger, M. – *Otázka techniky*. Oikoymenh, Praha 2004. Překlad Jiří Michálek, Jana Kružiková, Ivan Chvatík.,
- Heidegger, M – *Fenomenologická interpretace Kantovy „Kritiky čistého rozumu“*. Oikoymenh, Praha, 2004.
- Heidegger, M. - *Grundbegriffe der Metaphysik, Welt – Endlichkeit - Einsamkeit*. GA 29/30, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.
- Heidegger, M – *Věk obrazu světa*. Oikoymenh, Praha, 2013. Překlad Ivan Chvatík
- Heidegger, M. – *O pravdě a bytí*. Mladá fronta, Praha, 1993.
- Kliková, A., Kleisner, K., - *Umwelt – koncepce žitého světa podle Jakoba von Uexküll*. Pavel Mervart 2006
- Marx, K., Engels, F. – *Německá ideologie*. O Feuerbachovi, Svoboda, 1973
- Marx, K. – *Kapitál. Kritika politické ekonomie*. Díl první. Kniha první, Od. III. (viz. internetové zdroje)
- Nietzsche, F. – *Tak pravil Zarathustra*. Vyšehrad, 2013. Překlad Otokar Fischer.
- Platón – *Parmenides*, Oikoymenh, Praha 2010. Překlad František Novotný
- Rilke, Rainer Maria - *...a na ochozech smrt jsi viděl stát*. Československý spisovatel, Praha, 1990.
- Schnaiberg, A. - *The Treadmill of Production. Injustice and Unsustainability in the Global Economy*. Routledge, New York, 2008.

Sekundární literatura:

- Benyovszky, L. a kol. – *Filosofická propedeutika*, 1. Díl, SOFIS, 1998
- Benyovszky, L. – *Cesty k neskrytosti*. Togga, Praha, 2012
- Benyovszky, L. – *Světásvit*. Togga, Praha, 2015.
- Benyovszky, L. – *Náhlost, myšlení bytí z času*. Oikoymenh, Praha, 2006
- Brown Charles and Ted Toadvine - *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*. State University of New York Press, 2003
- Hájková, J. a kol. - *Slovník ekologie a životního prostředí*. Živá planeta 1998
- Filosofický časopis*. FUAV č.6/2017
- Kuneš, J.; Vrabc, M. et kol. - *Člověk a jeho svět. Filosofický pojem světa od novověku po dnešek*. Filosofia, Praha, 2009
- Machek, V. – *Etymologický slovník jazyka českého*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha, 2010.
- Foster, John Bellamy; Clark, Brett; York, Richard – *The ecological rift*. Monthly Review Press, New York, 2010.
- Krebs, C. J. *Ecology*, Harper & Row, New York, 1972
- Michálek, J. – *Byt místem Bytí*. Tři příspěvky ke studiu Martina Heideggera. Karolinum, Praha 2017.
- Novák, Aleš – *Moc, technika a věda*. Martin Heidegger a Ernst Jünger. Togga 2008
- Novák, Aleš – *Dělník, nadčlověk, smrtelník. Tři podoby lidství ve filosofické antropologii*. UK FHS, 2006.

Internetové zdroje:

IPCC *Special report: global warming of 1,5*. 2018 Zdroj:
<https://www.ipcc.ch/sr15/chapter/chapter-1-pdf/>

DUDEN: https://www.duden.de/rechtschreibung/verkommen_Verb

Marx, K. – *Kapitál. Kritika politické ekonomie*. Díl první. Kniha první, Od. III. (viz. internetové zdroje):

: <https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1867/kapital/Kapital1.pdf>