

# SVĚTY A MEZISVĚTY

Petr Kouba

Cíl následující úvahy je poměrně skromný. Nejde o nic víc než o sledování způsobu, jakým se moderní filosofické myšlení vyrovnává s biologickou koncepcí Jakoba von Uexkülla. Pokud jde o filosofickou recepci této koncepce, stojí na jedné straně fenomenologie, tak jak je rozvržena v díle Martina Heideggera, a na druhé straně společné práce Gillesse Deleuze a Félixu Guattariho. Způsob, jakým Heidegger a Deleuze s Guattarim čtou von Uexkülla, je přitom doslova symptomatický, a proto umožňuje lépe pochopit nejen jejich vlastní filosofická stanoviska, ale i to, čím se od sebe navzájem odlišují.

Dříve než se však dostaneme k otázce filosofické reflexe von Uexküllova díla, připomeňme si, v čem spočívá jeho přínos pro moderní biologii. Jakob von Uexküll je jedním z autorů, kteří překonávají čistě mechanistický pohled na život tím, že dávají nový smysl vitalistickému pojetí živé přírody. Podobně jako jeho předchůdce Hans Dreisch se i on domnívá, že živý organismus není jakýmsi mechanismem složeným z jednotlivých částí, protože mechanické součásti se skládají centripetálně, zatímco orgány živého organismu se vyvíjejí centrifugálně, a navíc jen v přímé v interakci s okolním prostředím. V jeho spisech *Umwelt und Innerwelt der Tiere*, *Theoretische Biologie*, *Streifzüge durch die Umwelten von Menschen und Tieren* či *Bedeutungslehre* je proto mechanistické pojetí živého organismu nahrazeno holistickým přístupem, který staví do popředí funkcionální okruh určitého živočišného druhu nebo jedince, tzv. *Umwelt*. Jako takový určuje *Umwelt* celek vnímání a chování určitého živočišného druhu či jedince. Na místo mechanistického výkladu živých systémů, jak ho známe od Descarta a jeho následovníků, je tedy v tomto pojetí živé přírody postaven popis způsobu, jakým se určitý organismus začleňuje do svého životního prostředí.

Pro samotný pojem „Umwelt“ se v češtině těžko hledá přesný ekvivalent a my se o to ani nemíníme pokoušet. „Umwelt“ nicméně znamená tolik co vlastní svět určitého biologického organismu, jeho vlastní životní prostředí. Jelikož každý živočišný druh má specifický způsob interakce s okolím, v němž se uplatňují určité struktury vnímání a chování, může von Uexküll rozlišovat specifické světy, jež se pojí s tím či oním živočišným druhem. Podstatné přitom je, že tyto světy nestačí zkoumat jen matematickými prostředky. Protože ve světě živého organismu hrají rozhodující roli takové významové faktory, jako jsou barvy, tóny či pachy, není ho možné poznat kvantitativními metodami výzkumu. Jak tvrdí von Uexküll, každý *Umwelt* má jisté

zabarvení, jistý prožitkový tón (*Erlebniston*), který ovlivňuje způsob, jakým se okolní věci jeví živému organismu. To platí nejen pro hmyz, ptáky, ryby a savce, ale i pro člověka samotného.

S odmítnutím mechanistického pohledu na živý organismus souvisí i zdůraznění imanentní povahy života: stavební struktura živého organismu není podle von Uexkülla dána v celkovém plánu živé přírody, který se pokoušela odhalit klasická přírodověda, ale vyplývá z jeho vlastního sebe-uskutečňování. Vývoj živého organismu je postaven na sebe-utváření a sebe-regulaci; je jako melodie, která obsahuje svá „pravidla“ v sobě samé. V této souvislosti hovoří von Uexküll o „růstové melodii“ (*Wachstumsmelodie*) živého organismu.<sup>1</sup> Nelze přitom mluvit jen o fyziologické či genetické predeterminaci, protože fyziologická či genetická struktura je pouze cosi jako partitura, z níž se odvíjí životní melodie organismu. Tato melodie se odehrává pouze v neustálé interakci živého organismu s jeho okolím. Vlastním polem této interakce je pak již zmíněný *Umwelt* jakožto specifický svět určitého živočišného druhu.

Abychom lépe pochopili způsob, jakým von Uexküll přistupuje k problematice biologických světů, můžeme si vzít za příklad senzo-motorické konstanty chování tak jednoduchého tvora, jako je klíště.<sup>2</sup> Přirozené chování tohoto cizopasníka je nám víceméně známo. Po vylíhnutí z vajíček nemá klíště ještě všechny čtyři páry nohou, ani vyvinuté pohlavní orgány. Během této doby se zaměřuje především na studenokrevné živočichy, jako jsou např. ještěrky. Poté, co mu dorostou nohy a rozmnožovací orgány, vylézá klíště na větve stromů a keřů, kde čeká, dokud se neobjeví nějaký savec. Potom se spustí na svého hostitele, zachytí se na něm, najde si teplé místo a tam se zakousne do pokožky, aby mohlo sát krev. Když se naplní až k prasknutí, opustí svého hostitele, naklade vajíčka a zemře. Na celém tomto procesu je zajímavý způsob, jakým klíště reaguje na podněty přicházející z jeho okolí. Z bohaté plejády zvuků, barev a pachů, které my lidé registrujeme v lese, reaguje klíště pouze na světlo (když leze na strom), pach kyseliny máselné, který prozradí blízkého savece, a živočišné teplo. Klíště dokonce nedokáže rozeznat ani chuť krve, což bylo ověřeno v laboratorních podmínkách, kde sálo tekutinu jiného chemického složení, byla-li zahřána na správnou teplotu. Ve světě klíštěte jsou tedy relevantní pouze tři elementární podněty. Relativní chudoba tohoto světa je ovšem nutnou podmínkou pro úspěšné dokončení životního cyklu klíštěte. Podle von Uexkülla je proto důležité nezaměňovat *Umwelt* a *Umgebung*, tj. okolí, ve kterém se živý organismus vyskytuje, aniž by ho jako takové nutně vnímal. *Umwelt* je vždy jakýmsi výsekem z nekonečného množství podnětů, jež se živému organismu nabízejí v jeho okolí. Obecně přitom platí, že

---

<sup>1</sup> Von Uexküll, Jakob: *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*, str. 115.

<sup>2</sup> Von Uexküll, Jakob: *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*, str. 23-30.

jednoduchým organismům odpovídá jednoduchý *Umwelt*, zatímco složité organismy mají vysoce členěné světy. Funkcionální okruh složitých organismů v sobě zahrnuje velké množství reflexů, které dohromady vytváří reflexní celek. Tento celek může být buď koordinován z jediného centra, jako je tomu u živočichů s vyvinutou centrální nervovou soustavou, nebo vytvářet jakousi „reflexní republiku“, v níž se volně sdružují na sobě nezávislé „reflexní osoby“, jako je tomu například u ježovky mořské.<sup>3</sup> Protože v reflexní republice fungují jednotlivé reflexy nezávisle, nemůže ježovka mořská sjednocovat své reflexní osoby a vztahovat se jimi k identickým objektům. Už tak jednoduchý organismus, jakým je klíště, může naproti tomu vnímat zvíře, jehož pach cítí, jehož se zachycuje a jehož teplo vnímá, jako určitou jednotu. Ať už se však jedná o jednoduché, nebo o složité organismy, jsou všichni živočichové ve svých specifických světech zapojeni stejně dokonale, tj. pohybují se v nich se stejnou jistotou.

Když von Uexküll popisuje *Umwelt* klíštěte, všímá si mimo jiné i skutečnosti, že klíště dokáže velice dlouho čekat, než se objeví vhodný savec: v laboratorních podmínkách je údajně možné udržet nenasycené klíště naživu až 18 let. Tento postřeh nás přivádí k dalšímu aspektu biologického světa, a sice k jeho temporální konstituci. Pokud klíště může tak dlouho setrvávat ve stavu jakési ztuhlosti, během níž se v jeho světě nic neděje, znamená to, že jeho život má úplně jiný rytmus než život lidský. Moment, po který zůstává *Umwelt* klíštěte neměnný, může být mnohem delší, než je tomu v případě člověka. Víme, že lidská rozlišovací schopnost činí 1/18 sekundy. Během této krátké doby vnímá člověk svět jako neměnný, zatímco například šnek má časovou periodu mnohem pomalejší, neboť nedokáže vnímat více než tři nebo čtyři změny za sekundu. Jednotlivé biologické světy se tedy neliší pouze svým prožitkovým tónem a svou členitostí, ale i svým temporálním charakterem. Z toho lze usoudit, že neexistuje jen jeden univerzální čas; naopak se dá předpokládat, že je tolik různých časů, kolik je biologických světů.

To samé, co bylo řečeno o čase, platí samozřejmě i o prostoru. V případě biologického světa se nejedná o objektivní geometrický prostor, ale o prožívaný prostor, jehož přirozeným centrem je živý organismus. V naší vlastní zkušenosti s prostorem takto rozlišujeme šest základních směrů: nahoře a dole, vpravo a vlevo, vpředu a vzadu. Naše tělesné dispozice a percepční schopnosti nám přitom dávají zcela zvláštní ponětí o prostorové blízkosti a vzdálenosti. Není pochyb o tom, že klíště, které vůbec nemá oči a světlo vnímá celým povrchem těla, má úplně jiné ponětí o prostoru než my lidé, ale totéž lze říci i o psovi. Již naše vzpřímená postava vytváří specifické podmínky prostorové orientace, nemluvě o dosahu a rozlišovací schopnosti našeho zraku a sluchu. Pokud navíc za trojdimenzionální vnímání

---

<sup>3</sup> Von Uexküll, Jakob: *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*, str. 51, 52.

prostoru vděčíme polokruhovitým chodbám ve vnitřním uchu, jak tvrdí von Uexküll, pak lze předpokládat, že trojdimensionální prostor mají všechny organismy obdařené tímto orgánem, což platí mimo jiné i pro ryby.<sup>4</sup> Z toho vyplývá, že není něco takového jako prostor o sobě. Stejně jako se nelze domnívat, že my lidé poznáváme čas takový, jaký je sám o sobě, nepoznáváme ani prostor o sobě. Spíše je třeba říci, že každý *Umwelt* má svůj specifický časoprostor, v němž se daný organismus pohybuje. Něco takového jako svět sám o sobě nemůžeme proto postulovat; jediné, co lze popisovat, je nesmírné množství rozmanitých časoprostorů, jež odpovídají konkrétním biologickým světům.

Jednotlivé světy, tak jak je von Uexküll chápe, se však neliší jen v závislosti na druhové diferencii, ale i v závislosti na věku jedince: *Umwelt* dítěte, jenž v sobě odráží celý jeho postoj k okolnímu jsoucnu, je nepochybně jiný než *Umwelt* dospělého člověka. Tato diferenciaci však může jít ještě dále. Na tentýž strom se jinak dívá malá holčička, jinak lesník, který se stará o les, a jinak vědec. Ve světě malé holčičky, ve světě lesníka nebo ve světě vědce hraje strom vždy jinou roli. Proto von Uexküll rozlišuje i *Umwelt* různých vědních oborů, *Umwelt* praktického zacházení, či *Umwelt* okouzleného pohledu na okolní jsoucnu. Svět astronoma, který vzdálenosti měří v miliardách světelných let, je zcela jiný než svět muzikologa, nebo lékaře, což ovšem neznamena, že se tyto světy nemohou navzájem překrývat, propojovat a ovlivňovat. Vedle světů rozličných přírodních druhů, jež se k témuž stromu vztahují zcela specifickým způsobem, je v každém případě možné hovořit i o rozličných verzích lidského světa, jež každého jedince obklopuje jako „mýdlová bublina“. V rámci „mýdlové bubliny“ světa, který si konkrétní jedinec zjednává, odkrývá pak význam jednotlivých daností, jež ho tak či onak oslovují.

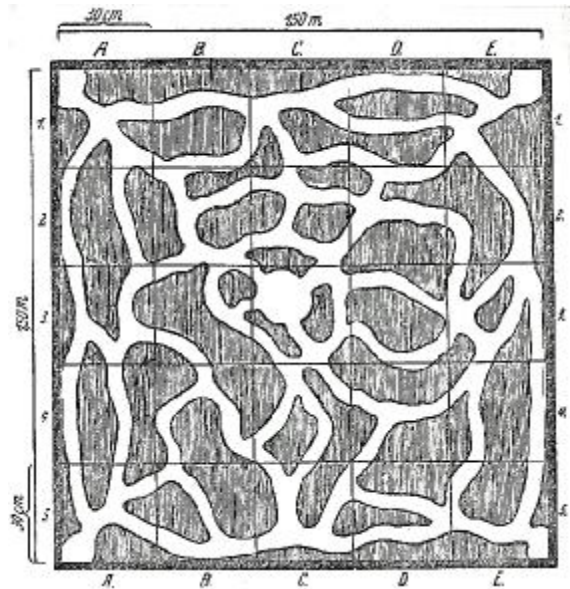
Protože *Umwelt* vytváří prostředí, kde se konkrétní jedinec vyzná, kde má své navyklé cesty a způsoby chování, souvisí rovněž s fenoménem obydlí a domova. Domov je to, kde je konkrétní jedinec zabydlen, kde se vyzná. Jsou samozřejmě i organismy, které si žádný domov nevytvářejí, a přesto mají určitý *Umwelt*. Vedle nich je však velké množství organismů, které si ve svém světě vytvářejí určité teritorium, jež je jejich domovem. Tak je tomu například u pavouka, jehož síť je obydlím i domovem zároveň. Totéž lze říci i o krtkovi, který si vytváří svůj domov a své obydlí. Chodby krtčí nory tvoří podobnou strukturu jako pavoučí síť a v podstatě slouží ke stejnému účelu.<sup>5</sup> Krtek opakovaně probíhá chodbami své nory a sbírá vše, co v nich nalezne. Tyto chodby jsou pro něho dobře známými cestami, po nichž se pohybuje stejně šikovně dozadu

---

<sup>4</sup> Von Uexküll, Jakob: *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*, str. 32, 34.

<sup>5</sup> Viz. obrázek převzatý z Von Uexküll, Jakob: *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*, str. 76.

jako dopředu, přestože se orientuje jen pomocí čichu. Pokud nějaký jiný jedinec téhož druhu naruší jeho teritorium, brání krtek svůj domov na život a na smrt.



S pojmem „Umwelt“ se nicméně nesetkáváme jen v moderní biologii, ale i ve filosofii. V této souvislosti nelze opomenout Heideggerovo *Sein und Zeit*, kde autor s plným vědomím přebírá von Uexküllův klíčový pojem, aby ho uplatnil v rámci své ontologické analýzy lidské existence. V rámci Heideggerova popisu lidského bytí je termínem „Umwelt“ označen svět naší každodenní existence. Je to svět, ve kterém jsme zabydleni a se kterým jsme důvěrně obeznámeni. Tato důvěrná obeznámenost se světem dodává naší každodenní existenci potřebnou jistotu. Nakolik se v kontextu našeho každodenního světa vždy již nějak orientujeme, rozumíme věcem jež nás obklopují, druhým lidem i sobě samým. Nitrosvětská jsoucna, druhé lidi ani sebe samé totiž nechápeme izolovaně, ale rozumíme jim vždy v určitém kontextu – v kontextu našeho světa. V jeho rámci na sebe jednotlivé věci vzájemně odkazují a všechny nějak souvisejí s tím, o co nám v konkrétní situaci jde. To, co Heidegger zkoumá, když se zabývá světem průměrné každodennosti, je právě tato odkazová struktura světa. Bez ohledu na momentální situaci, je celková struktura našeho každodenního světa postavena na odkazových a významových souvislostech, které propůjčují smysl jednotlivým věcem a skutkům. Protože celková odkazová a významová struktura našeho každodenního světa zůstává zachována, i když se jeho věcný obsah změní a my se ocitneme v nové situaci, označuje Heidegger tuto

strukturu jako ontologickou. To znamená, že struktura světa bytostně patří k lidskému způsobu bytí. Jinak řečeno, svět není jen souborem vyskytujících se jsoucen, k nimž se tak či onak vztahujeme; svět je především ontologickou součástí lidské existence.

Pochopení významové a odkazové struktury světa průměrné každodennosti je proto předpokladem pro pochopení ontologické povahy lidského bytí. Fenomén světa hraje v ontologické deskripci lidského bytí zásadní roli. S jeho pomocí má být totiž v *Sein und Zeit* překonán karteziánský rozdíl mezi subjektem a objektem poznání; místo dělení lidské existence na sféru *res extensa* a *res cogitans* je tu lidské bytí tematizováno jako 'bytí ve světě'. Protože svět je ontologickým rysem lidského bytí, je toto bytí 'bytím ve světě'.

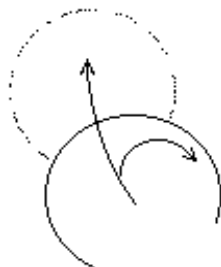
Pro lepší pochopení ontologické povahy lidského bytí může posloužit schéma 'bytí ve světě', které Heidegger nastiňuje v *Zollikoner Seminare* (viz. níže).<sup>6</sup> Z uvedeného nákresu je zřejmé, že ontologický výklad lidského bytí není založen na principu duše nebo subjektivního vědomí, které se nějakým způsobem vztahuje k vnějším objektům. Jakožto 'bytí ve světě' je lidské bytí bytostně neuzavřené; díky své otevřenosti se vždy již nějak vztahuje k okolnímu světu i k sobě samému. Svět přitom není jen pouhým souborem vyskytujících se věcí, ale spíše horizontem smyslu, který dává smysl všemu, s čím se v jeho rámci setkáváme. Takto pojatý svět je vždy již otevřen prostřednictvím rozpoležení, jež nás situuje do celku jsoucna. V pochopení klíčové role, jež ve vztahu ke světu přísluší rozpoležení, se tak Heidegger v zásadě shoduje s von Uexküllem, který klade důraz na otázku naladění a prožitkového tónu. Ontologická deskripce lidského bytí vychází z faktu, že jsoucno jako takové je nám zpřístupněno skrze rozpoležení, jež nás určitým způsobem vrhá do světa. Jen díky tomu, že je lidské bytí skrze své rozpoležení vrženo do světa, může se vztahovat k možnostem, které se mu v něm nabízejí. Lidská existence se může vztahovat ke svým možnostem jedině proto, že je vždy již vržena do světa, v jehož rámci se s těmito možnostmi setkává. Bez něj by nás jednotlivé věci, ani druzí lidé nemohli oslovovat jako možnosti naší vlastní existence. Bez něj by se nás žádné z těchto jsoucen vůbec netýkalo.



---

<sup>6</sup> Heidegger, Martin: *Zollikoner Seminare*, str. 3.

Dané schéma však ještě nevystihuje 'bytí ve světě' v celé jeho úplnosti. Pokud se vrátíme k fenoménům, jež jsou popsány v *Sein und Zeit*, zjistíme, že k lidskému bytí patří nejen důvěrná obeznámenost s naším každodenním světem, ale i možnost vykročit z jeho rámce a ocitnout se tváří v tvář tísnivé nehostinnosti (*Unheimlichkeit*), jež je v jistém smyslu původnější než naše zabydlenost v každodenním světě. Jedním z klíčových fenoménů, jež svědčí o tom, že ve světě nejsme plně zabydleni, že naše 'bytí ve světě' má mnohem spíše charakter nezabydlenosti, je podle Heideggera úzkost. V momentě, kdy jsme přemoženi úzkostí, se nám hroutí významový a odkazový celek našeho světa a my jsme vystaveni absolutní nejistotě. Na rozdíl od strachu, který nás poutá k ukazujícímu se jsoucnu, protože je to vždy něco konkrétního, z čeho máme strach, úzkost nám dává pocítit krajní nezakotvenost a nejistotu našeho postavení ve světě. Úzkost nás přivádí před holý fakt naší existence, aniž by nám skýtala sebemenší oporu. To ovšem neznamená, že by tím naše bytí ztrácelo charakter 'bytí ve světě'. Naopak, když úzkost rozbíjí významový celek každodenního světa, ukazuje se více než kdy jindy otevřený charakter naší existence. V úzkosti nepřetrvává nic než naše otevřenost světu jako taková. Máme-li tedy pochopit lidské bytí v jeho úplnosti, musíme doplnit Heideggerův obrázek následujícím způsobem:



Z uvedeného schématu je zřejmé, že lidské bytí není uzavřeno v rámci horizontu světa průměrné každodennosti, ale že ho naopak podstatným způsobem překračuje. Toto překračování není ovšem jen přechodem od důvěrné obeznámenosti se světem ke světu odhalenému ve stavu tísnivé nehostinnosti, ale i přechodem z ontické roviny na rovinu ontologickou. Od ontických daností, s nimiž se setkáváme v průběhu naší každodenní existence, se dostáváme na rovinu, kde se jedná už jen o naše vlastní bytí. Na této rovině už není podstatné to, co jsme, čím se v běžném životě zabýváme, a zůstává jen holá skutečnost, že jsme. Onticko-ontologická diference, tj. rozdíl mezi tím, čím se běžně zabýváme, a samotným

faktem naší existence, se ukazuje ve výkonu transcendence, skrze nějž se lidské bytí vystavuje své nejvlastnější otevřenosti, kde se osamocuje a individualizuje ve svém nejvlastnějším 'bytí ve světě'.

Základní možnost individualizace lidského bytí v jeho nejvlastnějším 'bytí ve světě' nás přivádí k možnosti autentické existence, jež se nenechává spoutat danostmi každodenního světa, ani konformitou s názory a postoji druhých, a existuje jen sama za sebe. Ačkoliv se autentická existence nemusí nutně utápět v úzkosti, charakterizuje ji odhodlanost a odvaha k osamocení, které nám úzkost dává zakusit. Proti možnosti autentické existence pak stojí možnost neautentického způsobu bytí, v němž se člověk drží svých každodenních jistot a spoléhá na mínění anonymní veřejnosti. Neautentický způsob existence, k němuž se uchylujeme, když se v obavě před krajní osamoceností úzkosti uzavíráme v důvěrné známosti každodenního světa, charakterizuje vířivý pohyb upadání, v němž těkáme od jedné možnosti k druhé, aniž bychom některou z nich skutečně vzali za vlastní. Přestože nás však neautentická existence odvádí od našeho nejvlastnějšího bytí, je i ona nesena pohybem transcendence, skrze nějž se člověk s porozuměním vztahuje k otevřenosti bytí. Ačkoliv se neautentická existence natolik vydává jsoucnu, jež se jí ukazuje v rámci každodenního světa, že zapomíná na původní otevřenost svého bytí, nemůže ani ona postrádat určitý, jakkoliv zastřený vztah k bytí. Pohyb transcendence, v němž se tento vztah naplňuje, je totiž základním aktem lidské existence.

Tím se dostáváme k fenoménu, který podle Heideggera odlišuje člověka od všech dalších jsoucen, zvířata nevyjímaje. Žádné zvíře, o neživých jsoucnech ani nemluvě, není schopno transcendence, díky níž získává člověk vztah ke svému otevřenému 'bytí ve světě'. Jedině člověk dokáže překročit horizont svého každodenního světa a zakusit otevřenost svého bytí jako holý fakt své existence. Jinak řečeno, to, co odlišuje člověka od zvířete, je schopnost opustit jeho *Umwelt*. Zatímco zvíře je uzavřeno ve svém funkčním okruhu, člověk dokáže vykročit ze svého každodenního světa a získat vztah ke svému 'bytí ve světě' jako takovému. Proto Heidegger v *Die Grundbegriffe der Metaphysik* prohlašuje, že materiální příroda, jako třeba kus kamene, je *Weltlos* (světuprostá), zvíře je *Weltarm* (chudé světem), zatímco člověk je *Weltbildend* (světotvorný). Jestliže kámen nemá žádný vztah ke svému okolí, zvíře se k okolnímu jsocnu vztahuje; to však ještě neznamená, že ho může překračovat a chápat v jeho bytí. A právě ve schopnosti překračovat jsoucno a vztahovat se k jeho bytí spočívá lidská světotvornost. Ve *Vom Wesen des Grundes*, který pochází ze stejné doby jako *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, neznamená lidská světotvornost nic jiného než to, že lidské bytí je transcendující. Člověk vytváří svůj svět, neboť svou existencí vždy již nějak dosahuje za bezprostřední empirickou danost a vztahuje se k tomu, co jakoukoliv zkušenost vůbec umožňuje.



Zvíře je naproti tomu chudé světem, neboť se v rámci svého funkcionálního okruhu sice volně pohybuje, ale tento pohyb je jen výrazem jistého odbrždění (*Enthemmung*), které nesnese stejná kritéria jako lidská svoboda. Ta v posledku nespočívá v ničem jiném než ve schopnosti opustit daný kontext, vystavit se jeho ztrátě a zakusit bytostnou otevřenost vlastní existence, bez níž by žádný funkcionální okrsek nebyl možný. Přesněji řečeno, právě ona bytostná otevřenost lidské existence je její nejvlastnější volností. Animální odbržděnost naproti tomu nedovoluje překročit jsoucno, jež se ukazuje v rámci funkcionálního okruhu zvířete, a nahlédnout ho jako takové. Navzdory své odbržděnosti, tvrdí Heidegger, je zvíře zajatcem svého funkcionálního okruhu, neboť se od něho ve své pudové zaujatosti nedokáže odpoutat. Zvíře je nutně uzavřeno v okruhu své odbržděnosti. Ve srovnání s lidskou svobodou se proto animální odbržděnost ukazuje jako její privace. Ve světle lidské svobody se ukazuje, že zvířeti chybí skutečný vztah k otevřenosti světa. V důsledku toho zeje mezi člověkem a živou přírodou nepřekonatelná propast. Jakožto fenomenolog, který vychází z toho, co je vykazatelné v rámci naší zkušenosti, prohlašuje Heidegger, že živé přírodě lze porozumět jen z lidské perspektivy, a to jakožto něčemu vůči nám deficientnímu. Ve srovnání s lidským způsobem bytí se mu příroda jeví jako privativní fenomén. Deficience animálního způsobu bytí přitom nespočívá jen v menší míře svobody ve vztahu ke světu, ale ve zcela odlišném způsobu bytí. Ačkoliv se nedá říci, že by člověk měl dokonalejší přístup k okolním jsoucnům než zvíře, neboť lidský zrak rozhodně není lepší než orlí, a lidský čich není lepší než psí, je člověk ve vztahu ke světu svobodný, zatímco zvíře je upoutáno ke svému okruhu odbržděnosti. Proto Heidegger zásadně nesouhlasí s von Uexküllem, který stejným způsobem tematizuje jak animální, tak lidský svět.<sup>7</sup> Jedině člověk má totiž svět v pravém slova smyslu, zatímco zvíře svět postrádá, a je tedy chudé světem.

Nabízí se ovšem otázka, zda je takovéto rigidní odlišení člověka od zvířete skutečně udržitelné; zda není spíše výrazem antropocentrické tendence v moderním myšlení, nežli skutečně nesporným faktem. Jako určitá alternativa, či spíše kritické doplnění Heideggerových náhledů může posloužit filosofická koncepce, kterou společně s Félixem Guattarim vypracoval Gilles Deleuze. Z jejich společné filosofické práce je pro nás zajímavá především vitalistická analýza procesu teritorializace, tak jak je podána v *Mille plateaux* a v *Qu'est-ce que la philosophie?* Samotný pojem teritorializace, což není nic jiného než proces, kterým se z určitého milieu stává zabydlené, důvěrně známé teritorium, je převzatý z Lacanovy psychoanalytické teorie, kde teritorium označuje prostředí důvěry a intimity mezi matkou a dítětem. Deleuze s Guattarim však proces teritorializace rozšiřují na lidskou existenci a přírodu v nejširším slova smyslu. Podobně jako von Uexküll, na jehož tematizaci animálních a lidských světů se

---

<sup>7</sup> Heidegger, Martin: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, str. 383, 384.

opakovaně odvolávají, hovoří oba autoři o různých typech milieu (*Umwelt*), jež se různým způsobem mění v zabydlená teritoria. Vedle teritoria, jaké si vytváříme my lidé, existuje i teritorium nejrůznějších živočišných druhů. Na rozdíl od Heideggera odhalují Deleuze s Guattarim proces teritorializace nejen v živé přírodě, ale dokonce i na krystalické úrovni. To, co je však od Heideggera odlišuje ještě zásadněji, je jejich pojetí procesu deteritorializace, tj. procesu, v jehož rámci dochází ke zničení nebo opuštění starého teritoria a vystavení se tomu, co se ukazuje jako neznámé a nehostinné. Zatímco Heidegger chápe opuštění světa průměrné každodennosti jako transcendenci, Deleuze s Guattarim na obdobný proces pohlížejí z hlediska imanence. Deteritorializace podle nich není záležitostí transcendence z ontické na ontologickou rovinu, ale procesem imanentní transformace života; rovněž v ní nedochází k vystavení osamělého jedince holému faktu jeho bytí, ale spíše k úniku ze zažitého funkcionálního okruhu a k otevření nových, dosud neznámých možností, což v sobě ovšem skrývá i nevyhnutelnou hrozbu totálního rozpadu jedincovy integrity. Jako nutný protiklad pohybu deteritorializace se pak jeví proces reteritorializace, v jehož rámci dochází k vytvoření nového teritoria. V *Sein und Zeit* je naproti tomu pohyb reteritorializace jako takový opomíjen, neboť člověk je pro Heideggera v principu stětotvorný. Otázka vytvoření nového teritoria není pro Heideggera problémem, který by bylo třeba explicitně řešit, protože člověk si svůj svět tvoří dokud existuje, tj. dokud překračuje od jsoucen k bytí. Místo detailního promyšlení způsobu, jakým se k procesu deteritorializace poji proces reteritorializace, i možných rizik vyplývajících z absence takového návaznosti, se Heidegger upíná k pohybu transcendence, v němž se ukazuje onticko-ontologická diference. Důsledkem primární orientace na rozdíl mezi vlastní otevřeností lidského bytí a tím, co se nám díky ní ukazuje, je proto jisté podcenění rizik spojených s opuštěním zabydleného světa naší každodenní existence. Hrozba, jakou představuje zhroucení všech významových souvislostí, a z něj plynoucí možnost vyšinutí, deliria a šílenství, naopak stojí v centru Deleuzova a Guattarova filosofického zájmu.

Vedle možnosti tematizovat krajní možnost šílenství jako něco, co neodmyslitelně patří k lidské existenci, se navíc vytváří i nová půda pro uchopení rozdílu mezi člověkem a zvířetem. Deleuze s Guattarim totiž přiznávají schopnost opustit teritorium nejen člověku ale i zvířeti. I zvíře se totiž může v jistém slova smyslu vyšinout ze svého běžného způsobu života. Jako příklad pohybu deteritorializace v živé přírodě mohou sloužit náhlé, z etologického hlediska nesmyslné tahy pěnkvav, ale i tak základní aktivity jako je páření a vytváření hnízda, kde se pohyb deteritorializace ukazuje v harmonickém propojení s pohybem reteritorializace. Hranice mezi člověkem a zvířetem tedy není už chápána tak rigidně jako u Heideggera; nejde už o zásadní ontologický nepoměr, ale o daleko jemnější rozdíl mezi dvěma způsoby teritorializace

a deteritorializace. Pokud zvíře v něčem zaostává za člověkem, řekli by Deleuze s Guattarim, pak je to komplikovanost jeho teritoriálních struktur a míra deteritorializace, již je schopno. Ať už se však jedná o lidské nebo o animální teritorium, vždy je třeba chápat ho jako otevřený, dynamický systém, který se neustále nachází na pokraji svého zhroutení. Teritorium nesmí být vnímáno jako statická záležitost, neboť se ustavičně pohybuje mezi deteritorializací a reteritorializací. Teritorium je proto třeba aktivně udržovat, a v případě, že dojde k jeho rozbití či opuštění, zase znovu vytvářet.

Jen deteritorializace, která teritorium ustavičně ohrožuje, může pak být základem interakce mezi dvěma různými světy. Jako ilustraci této interakce připomínají Deluze s Guattarim von Uexküllův popis vztahu mouchy a pavouka, jejichž funkcionální okruhy jsou vzájemně komplementární.<sup>8</sup> V tomto případě se nejedná jen o vztah subjektu a objektu; moucha není pouze objektem v pavoukově světě. Pavoučí síť je tak dokonale přizpůsobena rozměrům, síle a rychlosti letu mouchy, že je možné označit ji za jakýsi odraz či reprodukci praobrazu mouchy. Aniž by pavouk kdy viděl jedinou mouchu, je v jeho životní partituře zakomponována životní partitura mouchy, což umožňuje označit pavoučí síť na odraz praobrazu mouchy. Pavouk je, jak říká von Uexkuell, „mouchovitý“, protože v jeho životní partituře jsou určité motivy z muší partitury. Dochází tu tedy k vzájemnému propojení dvou životních partitur a dvou životních melodií, stejně jako je tomu třeba u nočních motýlů, kteří mohou slyšet pouze jediný zvuk – totiž pískání svého úhlavního nepřítele netopýra, nebo u již zmiňovaného klíštěte, které v sobě nese základní motiv savců. Takových příkladů by se dalo uvést mnohem více. Je však snad zřejmé, že se tu nejedná o nic jiného než o vzájemné propojení dvou světů, jež společně vytvářejí určitý mezisvět. Nutným předpokladem vzniku animálních a lidských mezisvětů, je přitom deteritorializace, v níž se jeden svět setkává s druhým, a zároveň se tím proměňuje.

Ačkoliv tedy není možné postulovat něco takového jako svět sám o sobě, lze na základě Deleuzovy a Guattariový tematizace teritoria ukázat, že světy mohou vytvářet společné mezivěty tím, že se propojují a dostávají do vzájemné interakce. Přesněji řečeno, jednotlivé světy nejsou nikdy hermeticky uzavřeny a neprostopně odděleny, ale vytvářejí sítě mezisvětů, v nichž se vzájemně propojují. Z Deleuzovy a Guattariový filosofické koncepce rovněž vysvítá, že v rámci tohoto procesu nejsou jednotlivé světy spojovány arborescentním způsobem, nýbrž způsobem rhizomatickým, tj. takovým způsobem, který není hierarchický, ani se neodvíjí z jednoho jediného centra. Světy mohou vytvářet větší komplexy, ale nikoli pevně strukturované celky, jež postupují od většího k menšímu, od složitějšího k jednoduššímu. Jak by řekl Jakob von Uexküll,

---

<sup>8</sup> Von Uexküll, Jakob: *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*, str. 120, 121, 122.

přírodní světy vytvářejí velké symfonie, v nichž se spojují jednotlivé melodie. Pokud jeden *Umwelt* utváří život jedince či druhu jako určitou melodii, jež je sama v sobě imanentní, pak množství světů, jež se dostávají do vzájemné interakce, vytváří dohromady symfonii. Určitý ekosystém není vlastně nic jiného než jedna velká symfonie. To vede von Uexküllu k prohlášení, že úkolem biologie je studovat kompoziční nauku přírody, jejímž předobrazem je kompoziční nauka v hudbě. Stejně jako hudební kompozice se i přírodní kompozice řídí základním zákonem kontrastu. Ten lze odhalit nejen ve vztahu pavouka a mouchy, či klíštěte a savce, ale i v sexuální diferenciaci přírodních organismů. Způsob, jakým se tato kompoziční nauka může profilovat, je pak úchvatným způsobem nastíněn v *Mille plateaux*, zejména v kapitole *De la ritournelle*.<sup>9</sup>

Proces interakce a vzájemného pronikání různých světů však mohou Deleuze s Guattarim popsat jedinečně díky tomu, že opouštějí Heideggerovu myšlenku oticko-ontologické difference. V *Mille plateaux* se nejedná o rozdíl mezi ontickou a ontologickou rovinou, nýbrž o rozdíl mezi molární a molekulární rovinou. Jinak řečeno, není tu už možné hovořit o rozdílu mezi jsoucnem a bytím, který je v posledku redukovatelný na rozdíl mezi vyskytujícími se jsoucnem a stále unikajícími, tj. sebeskrývajícími bytím. Jediné, o čem lze hovořit, je rozdíl mezi dvěma způsoby, jakými se formuje materiál života. Proměny významu určitého jsoucna napříč různými světy totiž ukazují, že jsoucno samo o sobě není a nemůže být konstantní. Von Uexküllovy analýzy animálních a lidských světů naopak dokazují, že spolu s významem jsoucna se mění i jeho podoba a vlastnosti. Žádná vlastnost, kterou lze jsoucnu přisoudit, nezůstává napříč všemi možnými světy neměnná.<sup>10</sup> Jestliže se navíc málo strukturované organismy, jakým je například ježovka mořská, nevztahují vždy k témuž jsoucnu, neboť každý z jejich reflexních okruhů funguje nezávisle, nelze postulovat ani stálý výskyt jsoucna, k nimž by se každý živý organismus svým způsobem vztahoval. Místo o jsoucnu jako takovém a jeho diferencii od bytí jsou proto Deleuze s Guattarim nuceni hovořit o molárních strukturách, jež se svým makroskopickým měřítkem liší od mikroskopického bujení molekulárních struktur. Difference mezi molárními a molekulárními strukturami se pak promítá i do analýzy procesu deterritorializace a reterritorializace, jež díky tomu vystihuje mnohem jemnější nuance, než jaké může zachytit ontologická analýza lidské existence.

---

<sup>9</sup> Deleuze, Gilles a Guattari, Félix: *Mille plateaux*, str. 381-433.

<sup>10</sup> Von Uexküll, Jakob: *Sterifizierung durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*, str. 150, 151.

## **Použitá literatura:**

Deleuze, Gilles a Guattari, Félix: *Mille plateaux. Kapitalisme et schizophrénie 2*. Paris, Les Éditions de Minuit 1980.

Deleuze, Gilles a Guattari, Félix: *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Les Éditions de Minuit 1991. Český: *Co je filosofie?*, přel. Miroslav Petříček jr., Praha, OIKOYMENH 2001.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 17. vydání, Tübingen, Niemeyer 1993. Český: *Bytí a čas*, přel. Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček jr., Jiří Němec, Praha, OIKOYMENH 1996.

Heidegger, Martin: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt am Mein, Vittorio Klostermann 1983.

Heidegger, Martin: *Zollikoner Seminare. Protokole-Gespräche-Briefe*. Frankfurt am Mein, Vittorio Klostermann 1987.

Von Uexküll, Jakob: *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*, Hamburg, Rohwohl 1956.