

Jaký je rozdíl mezi člověkem a zvířetem?¹

Petr Kouba

Položíme-li si otázku, v čem vlastně spočívá rozdíl mezi člověkem a zvířetem, okamžitě se nám vybaví tradicí nesená odpověď: člověk je na rozdíl od zvířat nadán rozumem. Avšak tato odpověď je ve své obecnosti příliš neurčitá na to, aby nám mohla sdělit něco konkrétního. Dokud není určena povaha rozumu, jímž je na rozdíl od zvířat obdařen člověk, nevíme o rozdílu mezi člověkem a zvířetem v podstatě vůbec nic. Proto si je třeba nejprve připomenout Aristotelovo vymezení rozumu, jež se pro západní filosofickou tradici stalo na dlouhou dobu autoritativní: „Rozum je vskutku jednak takový, že se stává vším, jednak takový, že jako jakási zdatnost všechno působí, jako například světlo. Neboť i světlo jistým způsobem činí barvy jen možné barvami skutečnými.“² Být obdařen rozumem tudíž znamená moci se vztahovat ke všemu, co nějakým způsobem je, a zároveň to činit zřejmým. Protože je člověk obdařen rozumem, může se vztahovat ke všemu jsoucímu, a tím ho vynášet z temnoty do jasného světla. Zvíře naproti tomu nemůže vstupovat do vztahu k veškerenstvu jsoucího, protože je omezeno pouze na oblast smyslových daností. Ačkoliv se zvíře vztahuje ke svému bezprostřednímu okolí, nemůže překročit sféru smyslových daností a setkat se s celým universem. Zatímco zvířata jsou podle Aristotela omezena pouze na to, co se dává jejich smyslům, lidská duše je díky své rozumnosti „nějak vším, co je“.³ Lidský duch se ale nevyznačuje jen větším rozsahem poznatků. Poznávající člověk se nevztahuje jen k celkovému úhrnu všech jsoucen, ale i k jejich formální bytnosti, kterou svým rozumem vyzdvihuje z temnoty; jeho odlišnost od zvířete je dána tím, že dosahuje za sféru smyslových daností a odhaluje universální bytnost všeho, co existuje. A i když člověk nenaplnuje tuto možnost v plné míře, stále ji má jako svoji možnost, čímž se zásadně odlišuje od zvířete.

Toto pojetí rozdílu mezi člověkem a zvířetem přetrvává ve filosofii od Aristotela až k Heideggerovi, který sice přichází s novým konceptem rozumění, když prohlašuje, že rozumění není dáno jen vztahem ke jsoucímu, ale především vztahem k bytí jako

¹ Pozn: předneseno na výjezdu CTS.

² Aristoteles: *O duši*, přeložil Antonín Kříž, druhé vydání, Rezek, Praha, 1995, str. 97 (430 a 15).

³ Tamt., str. 101, (431 b 20).

takovému, avšak radikální odlišnost lidského a animálního způsobu bytí ponechává stále v platnosti. Porozumění bytí, jež zakládá a nese jakýkoliv vztah ke jsoucnu, je totiž podle Heideggera vlastní pouze a jedině člověku. Jedině člověk existuje takovým způsobem, že se s porozuměním vztahuje k bytí jako takovému, a proto je pouze jemu dáno, aby chápal jsoucnu v jeho bytí.

Jakkoliv autoritativní je tento pohled na člověka a jeho výlučné postavení v celku všech živých i neživých jsoucn, lze se přinejmenším zamyslet nad tím, zda je k němu možné nalézt nějakou alternativu. Pokusme se tedy prozkoumat některé myšlenkové koncepce, jež se objevili na počátku 20. století, a položme si otázku, zda tyto koncepce umožňují tematizovat poměr mezi člověkem a zvířetem jiným způsobem, než jak to činí Aristoteles či Heidegger. I kdyby se nakonec mělo ukázat, že tomu tak není, nemusí být takový pokus nutně jen ztrátou času. V případě, že se nám žádnou alternativu ke klasickému pojetí rozdílu mezi člověkem a zvířetem nepodaří nalézt, můžeme si přitom alespoň lépe ujasnit, proč je toto pojetí třeba i nadále považovat za jediné správné a platné.

Východiskem našich dalších úvah budiž biologická koncepce Jakoba von Uexkülla, v jejímž centru stojí do češtiny těžko přeložitelný pojem *Umwelt*. Tento termín, vypracovaný ve spisech, jako jsou *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* či *Bedeutungslehre*, označuje celek funkcionálních okruhů, v nichž se odehrává život určitého biologického organismu.⁴ Jde o celek perceptivních a behaviorálních struktur, jež dohromady vytvářejí vlastní svět toho kterého biologického organismu. Příkladem takového světa může být třeba *Umwelt* klíštěte. Jelikož se jedná o velice jednoduchý organismus, není svět klíštěte nijak složitě členěn a strukturován. Jeho svět se skládá toliko ze tří funkcionálních okruhů, jež odpovídají třem základním podnětům, na něž klíště reaguje. Je to světlo, které klíště sleduje, když leze na větve stromů a keřů; pach kyseliny máselné, který mu prozradí blížícího se živočicha; a nakonec živočišné teplo, které ho vede k místu na těle hostitele, kde se může nejsnáze zakousnout do kůže. Ačkoliv život klíštěte určují pouze tyto tři reflexní okruhy, neznamená to, že se dá redukovat na pouhé fungování mechanického aparátu. Von Uexküll naopak zdůrazňuje, že relativní chudoba tohoto světa nemá nic společného s mechanickým fungováním nějakého stroje, byť už jen proto, že části stroje jsou poskládány centripetálně, kdežto části živého organismu se vyvíjejí centrifugálně. Klíště

⁴ Von Uexküll, Jakob: *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*. Rohwohlt, Hamburg, 1956.

je subjektem svého světa, s nímž udržuje sobě odpovídající interakci. Strukturální jednoduchost, jakou vykazuje svět klíštěte, je přitom podmínkou správného průběhu této interakce. Díky jednoduchosti svých funkcionálních okruhů se klíště může pohybovat s naprostou jistotou. V jeho světě panuje dokonalý řád, který mu umožňuje úspěšné naplnění a uzavření jeho životního cyklu. Stejný řád, a z něho vyplývající jistota ve vztahu ke světu, vykazují i složité organismy, jejichž funkcionální okruhy jsou mnohem komplexnější, než je tomu v případě klíštěte. I pro ně platí, že jejich specifický *Umwelt* je místem řádu a funkční jistoty.

Na příkladu klíštěte je ovšem jasně patrné, že řád, který panuje v rámci určitého světa, je možný pouze za předpokladu základního omezení a zúžení vztahových možností. Živý organismus nemůže reagovat na všechny potenciální podněty; jeho *Umwelt* je spíše jakýmsi výsekem z nekonečného množství podnětů, jež se živému organismu nabízejí v jeho okolí (*Umgebung*). Živý organismus se přitom nevztahuje k okolnímu jsovcu jako takovému, ale pouze k významovým korelátům, jež hrají nějakou roli v jeho světě. V tomto světě je živý organismus uzavřen jako ve významové bublině, v jejímž rámci se celý život pohybuje. Von Uexküll to dokládá například tím, že pro kavku je kobylka luční, jež jí slouží jako potrava, neviditelná, dokud zůstává nehybná.⁵ Kobylka luční se stává významovým objektem ve světě kavky, teprve v momentě, kdy se začne pohybovat. Z toho je zřejmé, že kavka nevidí kobylku jako takovou, ale pouze její významový korelát, který je dán jejím pohybem.

Svůj *Umwelt* však mají nejen zvířata, ale i lidé. Přesněji řečeno, každý lidský jedinec má svůj zvláštní svět, jenž je určitou variantou světa lidského. Znamená to tedy, že stejně jako zvíře je i člověk uzavřen ve významové bublině svých funkcionálních okruhů? Něco takového je podle von Uexkülla vyloučeno. Člověk je přeci na rozdíl od zvířete schopen rozšiřovat hranice svého světa, což se děje díky používání takových technických prostředků, jako je dalekohled či mikroskop, jejichž prostřednictvím může lze rozšiřovat rámeček toho, co se ukazuje lidským smyslům. Podobnou roli hraje v rámci lidského chování například automobil nebo letadlo. „Naše výhoda oproti zvířatům spočívá v tom, že můžeme rozšiřovat okruh přirozené lidské povahy. Nemůžeme sice vytvářet žádné nové orgány; můžeme však naše orgány opatřovat pomocnými prostředky“, prohlašuje von Uexküll.⁶ Tím, že se člověk může dostávat i do pásem, jež jsou mu přirozeným způsobem nedostupná, však jeho rozdílnost od zvířete není ještě

⁵ Srv., tamt. str. 54.

⁶ Tamt. str. 152.

zdaleka vyčerpána. Tím nejpodstatnějším, čím se člověk liší od zvířete, není totiž schopnost vytvářet technická zařízení, jejichž prostřednictvím lze rozšiřovat a rozmnožovat funkcionální okruhy lidského bytí, nýbrž schopnost překračovat hranice našeho vlastního světa a nahlížet do světů jiných lidí i jiných živých organismů. Cesta, jež vede z významové bubliny našeho vlastního světa, je cestou do jiných světů; do světů, v nichž platí jiný řád a jiné zákony, než jsou ty naše. Možnost poznávat tyto zákony a tento řád je výrazem nejvyšší svobody, jež je člověku dána. Svoboda, pochopená jako principiální schopnost překročit hranice vlastního světa, dovoluje člověku více než všechny technické vymoženosti; dovoluje mu poznat nejen řád a zákonitosti jiných světů, ale i způsob, jakým se jednotlivé světy navzájem propojují, aby vytvořili jednu nesmírnou kompozici, jejíž partitura je předem zaznamenána v řádu přírody. Řečeno von Uexküllovými slovy: „Ne nafouknutí prostoru našeho světa o miliony světelných let, nýbrž poznání, že mimo náš vlastní osobní *Umwelt* jsou i *Umwelty* našich lidských a zvířecích spolu-bratří shrnuty do jednoho všeobjímajícího plánu, nás pozdvihuje nad nás samotné.“⁷ Nebýt této možnosti, nebylo by koneckonců vůbec možné podnikat ony toulky, o nichž čteme v *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*.

Ačkoliv tedy von Uexküll primárně vychází z předpokladu, že lidský *Umwelt* je utvářen podobným způsobem jako světy jiných živých organismů, dospívá nakonec ke konstatování, jež se v zásadě nijak neliší od klasického pojetí rozdílu mezi člověkem a zvířetem. Člověk je podle něho schopen poznávat celek všeho, co je, zatímco zvířata zůstávají po celý život uvězněna v řádu významových daností, které odpovídají struktuře jejich funkcionálních okruhů. Člověku je dovoleno objevovat jiné světy a odhalovat celkový plán přírody, v němž se spojují a protínají rozmanité světy, kdežto zvíře nikdy nemůže opustit svůj *Umwelt* a jeho pevně daný řád. Právě tato schopnost překračovat sféru bezprostředně daného řádu a vynášet na světlo celek všeho jsoucna je dána rozumem, jímž se člověk podle klasického úzu liší od zvířete.

Von Uexküllova koncepce nicméně nepředstavuje jediný možný způsob, jak se vyrovnat s otázkou lidského a animálního vztahu ke světu. Jiný pokus pochopit komplexitu lidského a animálního života nacházíme v díle psychiatra a neurologa Kurta Goldsteina, který přejímá pojem *Umwelt*, aby ho originálním způsobem uplatnil v rámci svých analýz lidského a zvířecího chování. Základní specifikum jeho přístupu k živým organismům spočívá v tom, že zatímco von Uexküll uvažuje toliko o vyrovnaném

⁷ Tamt. str. 153.

a harmonickém vztahu mezi živým organismem a jeho světem, Goldstein se zaměřuje na patologické poruchy jeho fungování, tj. na momenty, kdy dochází k nerovnováze ve vztahu mezi organismem a jeho světem. Na rozdíl od svého předchůdce se Goldstein nespokojuje s pouhým konstatováním jistoty, s níž se každý živý organismus pohybuje ve svém vlastním světě, ale zkoumá právě ty momenty, kdy se do vztahu organismu k jeho světu dostává nejistota a nestabilita. Tato nerovnováha ve vztahu k vlastnímu světu může nastat buď z důvodu nemoci a zranění, nebo proto, že nároky kladené na daného jedince vzrostou do té míry, že už jim není s to čelit. V obou případech přitom nastává tzv. *katastrofická situace*, během níž se vztah mezi organismem a jeho světem hroutí. Spolu s desintegrací vztahových struktur, jež odpovídají danému světu, dochází i k rozpadu funkcionální integrity příslušného organismu. To je patrné zejména v případě člověka, který je během katastrofické situace vystaven rozpadu svého 'bytí sebou'. Integrita jeho 'bytí sebou' se totiž může udržovat pouze v rámci vyrovnaného, harmonického vztahu ke světu.

To ovšem neznamená, že by hrozbě katastrofické situace byl vystaven jen člověk. Stejně jako člověk může i zvíře procházet desintegrací svého vztahu ke světu. Goldstein dokonce prohlašuje, že člověk a zvíře prožívají katastrofickou situaci obdobným způsobem: v obou případech se dostavuje šok spojený s úzkostí.⁸ Ačkoliv nelze předpokládat, že všechna zvířata znají strach, neboť ten předpokládá natolik artikulovaný vztah ke světu, aby určité jsoucnost mohlo vystoupit jako ohrožující, jsou i ona vystavena hrozbě úzkosti, jež nastupuje spolu se zhroucením významové struktury jejich světa. I zvíře trpí úzkostí, jež vyplývá z desintegrace vztahových struktur jeho vlastního světa. Celková desintegrace vlastního světa, k níž dochází během katastrofické situace, znamená přitom pro živý organismus krajní ohrožení. Katastrofická situace není dlouhodobě slučitelná se životem. A i když se jí živému organismu nakonec podaří překonat a odvrátit, představuje pro něho extrémní zátěž, s níž se ještě dlouhou dobu musí vyrovnávat. Zejména v případě patologických stavů je patrná snaha vyhnout se katastrofické situaci třeba i za cenu omezení vztahových možností organismu a zúžení horizontu jeho světa. Tato sebe-restrikce živého organismu nicméně není projevem jakéhosi funkcionálního deficitu, ale spíše výrazem jeho adaptačních schopností, které organismus mobilizuje v zájmu vlastního zachování.

⁸ Goldstein, Kurt: *The Organism. A Holistic Approach to Biology Derived from Pathological Data in Man*. Zone Books, New York 2000, str. 230 - 237.

Avšak katastrofická situace nemá pro živý organismus pouze negativní význam. Z Goldsteinových analýz naopak vyplývá, že katastrofická situace hraje v životě každého jedince nesmírně důležitou roli. Možnost narušení a rozpadu vztahových struktur světa je totiž bytostným předpokladem jakékoliv změny vztahu mezi živým organismem a jeho světem. Bez možnosti katastrofické situace by nemohlo docházet k žádné změně vztahových struktur, jež určují *Umwelt* daného organismu. Pokud k nějakým změnám ve vztahu mezi živým organismem a jeho světem dochází, pak jedině za cenu otřesů, jež vyvolává katastrofická situace. Vyrovnávání se s novými, neznámými situacemi, učení se novým věcem a osvojování si nových možností, to vše může probíhat jen díky prolamování starých vztahových struktur světa, což v organismu probouzí úzkost a vyvolává šok. Řečeno spolu s Goldsteinem: „pravděpodobně nepřeceňujeme fakta, když tvrdíme, že tyto šoky jsou nezbytné pro lidskou přirozenost, dokonce pro všechn organický život, a když věříme, že život musí nutně prostupovat skrze nejistotu a šok.“⁹ Z toho plyne, že vztahové struktury, jež nesou ten který *Umwelt*, se nenacházejí v harmonickém stavu, jak předpokládá von Uexküll, ale spíše neustále balancují mezi stavem ekvilibria a disekvilibria. Vždy je tu jistá míra nejistoty, jež narušuje a zpochybňuje pevnou jistotu vztahu ke světu. Svět není místem dokonalého řádu a neměnných pravidel. Ať už se jedná o svět člověka nebo svět zvířete, vždy se tento svět nachází mezi řádem a chaosem, jenž se ohlašuje prostřednictvím katastrofické situace. Dá se říci, že katastrofická situace vystavuje živý organismus chaosu, v němž se rozpadá jak pevný řád jeho světa, tak navyklé zákony jeho chování, a nutí ho hledat v tomto chaosu nový řád.

Pokud je tomu skutečně tak, pokud je lidské i animální bytí bytostně vystaveno hrozbě katastrofické situace, znamená to, že nejen člověk, ale i zvíře může do určité míry měnit svůj vztah ke světu. Jestliže je zvíře vystaveno hrozbě katastrofické situace, jež je jádrem a umožňující podmínkou každého onemocnění, má i ono možnost proměňovat svůj poměr ke světu, byť by se tak mělo dít jen ve velmi omezené míře.

Aniž by o to Goldstein ve své reinterpetaci von Uexküllovy biologické koncepce explicitně usiloval, provádí tak vlastně i revizi jeho pojetí rozdílu mezi člověkem a zvířetem. Tato revize je založena na určité změně perspektivy pohledu na vztah mezi živým jedincem a jeho světem. Zatímco von Uexküll pohlíží na člověka z hlediska transcendence, což je dáno tím, že pouze člověk je schopen transcendovat hranice svého světa a vztáhnout se k celku přírody, Goldstein zůstává důsledně na rovině

⁹ Tamt. str. 239.

imanence, neboť sleduje pouze formování a deformování lidského vztahu ke světu. Skoro se zdá, že von Uexküll v rozhodujícím momentu zrazuje sám sebe, když do zkoumání lidského vztahu ke světu zavádí moment transcendence. Goldstein naopak zůstává věrný logice imanence, jež od počátku určuje von Uexküllův vědecký projekt.

Z hlediska Goldsteinovy koncepce se tudíž dá říci, že rozdíl mezi člověkem a zvířetem nespočívá v tom, že člověk je schopen překročit hranice svého světa a vztáhnout se k celkovému plánu přírody, zatímco zvíře je beznadějně uvězněno ve významové bublině svého světa. Spíše se tu jedná o rozdíl stupně, neboť člověk je ve srovnání se zvířetem mnohem více vydán disekvilibriu a nejistotě, jež vyplývají z hrozby katastrofické situace. Ačkoliv je i zvíře vystaveno hrozbě katastrofické situace, pohybuje se ve svém světě obvykle s pudovou jistotou, jež člověku do značné míry chybí. Lidský vztah ke světu je mnohem méně rigidní, než je tomu v případě animálního světa, a proto je mnohem více vystaven hrozbě desintegrace a pádu do chaosu. Protože však člověk musí čelit chaosu v mimořádně velké míře, je jeho pouto k řádu vlastního světa mnohem volnější, než je tomu u mnoha jiných živých organismů.

Abychom si ujasnili, co z toho vyplývá pro pochopení rozdílu mezi člověkem a zvířetem, můžeme si připomenout Nietzscheův pohled na tuto otázku, s nímž se Goldstein v mnoha ohledech shoduje. Tím, co oba myslitele spojuje, je přesvědčení, že rozdíl mezi člověkem a zvířetem není dán ani tak schopností abstraktního myšlení, jako spíše stupněm aktuální či potenciální desintegrace vztahu mezi živým jedincem a jeho světem. Člověk se od zvířete liší tím, že je v mnohem vyšší míře konfrontován s možnostmi rozpadu svého světa, a s ní spojené desintegrace svého 'bytí sebou'. Pokud je člověk v maximální možné míře vystaven hrozbě katastrofické situace, znamená to vlastně, že je ve srovnání s ostatními zvířaty nemocným zvířetem. A právě to tvrdí Nietzsche v *Genealogii morálky*, když říká: „Neboť člověk je churavější, nejistější, proměnlivější, mnohem méně ustálený než kterékoliv jiné zvíře, o tom nemůže být sporu, - je nemocným zvířetem par excellence: čím to je?“¹⁰ Možnou odpověď na tuto otázku jsme již částečně naznačili tím, že jsme zmínili Goldsteinův koncept katastrofické situace, jíž musí existující jedinec čelit. Toto bytostné onemocnění, tato nevyléčitelná churavost zvířete zvaného člověk je ovšem zároveň vykoupeno maximální mírou schopnosti vytrhovat se ze zavedeného řádu a vydávat se vstříc chaosu, z něhož se rodí nové vztahové možnosti bytí. Proto Nietzsche k případu „člověk“ jedním dechem dodává:

¹⁰ Nietzsche, Friedrich: *Genealogie morálky*, přeložila Věra Koubová, AURORA, Praha 2002, str. 99.

Zajisté se také víc odvažoval, víc tvořil, vzdoroval, víc než všechna ostatní zvířata dohromady pokoušel osud: on, velký experimentátor se sebou samým, neuspokojený, nenasycený, který zápasí o poslední nadvládu se zvířetem, přírodou a bohy - on, stále ještě nepodmaněný, věčně-budoucí, který už nenachází útočiště před svou vlastní dravou silou, takže se mu jeho budoucnost neúprosně zarývá jak ostruha do těla každé přítomnosti: - Jak by takové odvážné a bohaté zvíře nebylo také tím nejvíce ohroženým, nejdéle a nejvážněji nemocným mezi všemi nemocnými zvířaty?¹¹

Tento pohled na poměr mezi člověkem a zvířetem ovšem nejde jen proti von Uexküllovi, ale proti celé tradici, jež se táhne od Aristotela až k Heideggerovi, - tradici, která člověku, na rozdíl od zvířat, připisuje schopnost rozumění, jež mu dovoluje překračovat od smyslových daností k celku všeho, co je. Pro lepší pochopení způsobu, jakým se Nietzsche, a v nepřímé návaznosti na něho Goldstein, odklání od klasického pojetí rozdílu mezi člověkem a zvířetem, si ještě jednou připomeňme posledně jmenovaného zastánce tohoto pojetí. Přestože Heidegger, podobně jako Goldstein, přejímá von Uexküllův pojem *Umwelt*, který uplatňuje zejména v rámci existenciální analýzy lidského bytí, kde jím označuje svět průměrné, každodenní existence, nevydává se stejným směrem jako on; tj. nedrží se imanence vztahu mezi jedincem a jeho světem, ale naopak zdůrazňuje moment transcendence, jímž existující jedinec vykračuje mimo svůj *Umwelt* a vztahuje se k otevřenosti bytí jako takové.¹² Existující jedinec podle něho není zajatcem důvěrně známého světa každodenních jistot, ale vždy již nějakým způsobem překračuje jeho rámec a vztahuje se k otevřenosti bytí, v níž se bytostně nachází. Ačkoliv se existující jedinec zprvu a většinou zdržuje v důvěrně známém světě, kde panuje pevný řád a kde má vše své místo, vždy již nějak *rozumí* původní otevřenosti bytí, v níž se svět ukazuje v modu tísnivé nehostinnosti. Dokud daný jedinec existuje, vztahuje se s porozuměním k této otevřenosti; rozumění, jež je mu vlastní, není totiž v posledku ničím jiným než vztahem k otevřenosti bytí. A právě rozumějším vztahem k otevřenosti bytí se lidský způsob bytí zásadním způsobem liší od animálních forem života. Zatímco zvíře je bytostně uzavřeno v celku svých funkcionálních okruhů, člověk vždy již nějak překračuje horizont svého každodenního světa. Člověk je ve svém bytí

¹¹ Tamt.

¹² Srv. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 17. Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993, str. 38.

bytostně transcendentující, což mu umožňuje chápat jsoucno v jeho bytí. Zvíře je naproti tomu, jak Heidegger prohlašuje v *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, jato ve svých funkcionálních okruzích, v nichž reaguje na různé podněty, aniž by bylo schopno chápat jsoucno jako něco jsoucího.¹³ Proto se zvíře ke jsoucnu nemůže ani volně vztahovat. Ve svém funkcionálním okruhu se zvíře sice pohybuje s jistou mírou odbržděnosti, ale nikoliv se skutečnou svobodou.¹⁴ Pravá svoboda totiž spočívá ve schopnosti překračovat horizont dané situace, vykračovat z daného významového okruhu a vztahovat se k prázdné otevřenosti bytí, jež člověku skýtá jeho původní volnost. Pouze člověk je proto v pravém slova smyslu svobodný, kdežto zvíře je pouze usazeno v okruhu své odbržděnosti. Tuto nepřekročitelnou a nezrušitelnou diferenci mezi člověkem a zvířetem formuluje Heidegger tak, že zvíře je *weltarm*, neboť má na rozdíl od kamene alespoň nějaký vztah ke svému okolí, avšak člověk je *weltbildend*.¹⁵ Tím je vystižena nezrušitelná ontologická hranice mezi člověkem a zvířetem.

Smyslem tohoto výkladu bylo naopak ukázat, že ontologická hranice mezi člověkem a zvířetem nemusí být zdaleka tak pevná, jak se domnívá Heidegger. Jestliže připustíme, že *Umwelt* není jen místem dokonalého řádu, ale že v sobě vždy zahrnuje větší či menší příměs chaosu, nebude již nutné přepisovat člověku výlučnou schopnost transcendence, abychom vysvětlili jeho schopnost měnit postoj ke světu, vymaňovat se ze starých zvyků, přesahovat horizont známého, učit se novým věcem, a tak rozšiřovat spektrum nabízejících se možností. Na základě Nietzscheových a Goldsteinových úvah lze pak dospět k závěru, že rozdíl mezi člověkem a zvířetem není rozdílem propastné jinakosti, nýbrž rozdílem stupně, jenž problematizuje i základní Heideggerovo tvrzení, že pouze člověk je jsoucnem, jemuž jde o jeho bytí. Zdánlivě samozřejmé konstatování, že pouze člověk má starost o své bytí, neboť pouze on se k němu dokáže s porozuměním vztahovat, bere nutně za své, jakmile vezmeme v potaz fenomén katastrofické situace, v níž je živý organismus konfrontován s reálnou hrozbou svého zániku. Katastrofická situace, v níž je úzkost spojena s rozpadem uceleného strukturního řádu světa, naopak ukazuje, že každý organismus, který této desintegraci vlastního světa musí čelit, je zainteresován na svém vlastním bytí. Každý živý, tzn. sebe-utvářející organismus je ohrožen možností desintegrace, jež se aktualizuje v katastrofické situaci, a tomuto ohrožení musí vzdorovat, má-li zůstat naživu. Tím, že se živý organismus snaží

¹³ Srv. Heidegger, Martin: *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, Gesamtausgabe Bd. 29/30, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1983, str. 390, 391.

¹⁴ Srv. tamt., str. 374 - 376.

¹⁵ Srv. tamt., str. 273, 392, 393, 396, 397.

vzdorovat desintegraci svého vlastního bytí, jasně dokazuje, že mu jeho individuální bytí není lhostejné, nýbrž že se bytostně snaží o jeho udržení. To platí jak pro člověka, tak pro zvíře. Jak člověku, tak zvířeti je vlastní utrpení, jež s sebou přináší katastrofická situace. Právě toto utrpení je tím, co sblíží člověka se zvířetem.

Literatura:

Aristoteles: *O duši*, přeložil Antonín Kříž, druhé vydání, Rezek, Praha, 1995

Goldstein, Kurt: *The Organism. A Holistic Approach to Biology Derived from Pathological Data in Man*. Zone Books, New York 2000.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 17. Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993.

Heidegger, Martin: *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, Gesamtausgabe Bd. 29/30, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1983.

Nietzsche, Friedrich: *Genealogie morálky*, přeložila Věra Koubová, AURORA, Praha 2002.

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