

Jak se tvoří zvířecí a lidské tělo

Jaroslav Trnka —

Přírodovědecká fakulta Univerzity Karlovy, Praha

Jaké je to být zvířetem? Či jinak: Jaká je bytnost zvířeckosti? Tato otázka na Heideggera čekala celý život. I když ji systematicky zodpověděl již ve svých raných přednáškách, kde zvířeckost určil jako ochuzenost o svět, sám očividně nikdy nepovažoval tento rozbor za dostatečný. V *Dopise o humanismu* mluví o těžko domyslitelné, propastné tělesné příbuznosti se zvířetem¹ a v pozdním semináři o Hérakleitovi Finkovu narážku na ochuzenost o svět a spřízněnost člověka s přírodou opouští poznámkou: „Fenomén těla je nejtěžší problém.“² Uspokojivý rozbor zvířete a jeho tělesnosti – neboť oba problémy považoval za úzce provázané – tedy Heidegger sám nikdy nepodal, nicméně vždy projevoval velikou jistotu v tom, že zvíře nemá svět tak jako člověk, nepohybuje se volně v ontologické diferenci či později světlině bytí. Zvíře a zvířecí tělesnost – na rozdíl od té lidské, kterou je podle něj třeba odlišit³ – tak zůstala pro Heideggera za horizontem jeho myšlení. Rád bych zde ukázal, že tomu nemohlo být jinak a že zvíře a zvířecí tělesnost je opravdovým vnějškem myšlení bytí, které je takto vždy myšlením lidství. Zároveň bych ovšem chtěl ukázat, že se Heidegger ke zvířeti a tělu (teď již ne lidskému) propracoval velmi blízko, byť promýšlel zkušenost, která chce být maximálně nezvířecí.

Myslet zvířecí zkušenost zde však již nebude znamenat myslet zkušenost – pokusím se ukázat cestu, po které je možné rozvíjet fenomenologii až k jejímu opuštění. Myslet zkušenost se od popisování struktury zkušenosti přes přivádění ke zkušenosti postupně mění v pokračování a tvorbu zkušenosti, až zmizí sama zkušenost, když je nahrazena tvorbou. Tato cesta by

1 Heidegger, M., *O humanismu*. Přel. P. Kurka. Praha, Ježek 2000, s. 18.

2 Heidegger, M. – Fink, E., Heraklit. In: *Seminare (1951–1973)*. Hrsg. C. Ochwadt. Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann 1986, s. 236.

3 Heidegger, M., *O humanismu*, c.d., s. 16.

měla propojit Heideggera s Gillesem Deleuzem a Felixem Guattarim, u nichž lze podle mne najít drobný posun oproti mezní podobě Heideggerova myšlení, který toto myšlení proměňuje a otevírá jeho vnějšku – tedy i zvířeti a tělu, které je ne-lidské, zvířecí; tělu bez orgánů.

Říkáme, že máme tělo – v tom je jistý odstup, dualita, která nám brání říkat, že jsme tělem. Mluvit o těle rostliny vyžaduje drobné metaforické napětí a říkat, že strom má tělo, je již projekt. Naproti tomu řeč o zvířecím těle běží hladce a samozřejmě, nejspíš hlavně proto, že v pohledu zvířete můžeme zakusit stejnou dualitu jako u svého „mít tělo“, která v řeči o těle stromu vystupuje ve své nesamozřejmosti. Tělo kamene je nesmysl. Tělo zde vždy vystupuje ve dvojici se zkušeností, intencionalitou, scénou, tedy prostorem fenomenologie. Není proto nijak překvapivé, když Heidegger svou analýzu zvířecosti,⁴ která je zároveň analýzou zvířecí tělesnosti, otevírá otázkou po naší možnosti přenést či přesadit se do zkušenosti, „světa“ zvířete – tedy otázkou, jaké je to mít zvířecí tělo. Nemá smysl uvažovat o možnosti přenést se do kamene – není kam se přenést, zmíněná dualita zde není, jako zde není ani tělo. Otevřít otázku takto znamená jednoznačně se přihlásit k fenomenologii a ptát se právě na její scénu.

Celý rozbor zvířecí ochuzenosti o svět je veden s ohledem na tuto výchozí pozici – tělo zvířete je myšleno jako organismus kontrastující se strojem, orgány jako kontrastující s nástroji. Orgány svůj smysl nacházejí stejně jako nástroje ve službě, ovšem na rozdíl od pohotovosti či hotovosti nástrojů (*Fertigkeit*) má služebnost orgánů charakter schopnosti. Orgány jsou svou služebností, svými schopnostmi vlastněny a takto zapojeny do celku organismu, oproti nástrojům, které vlastní svou hotovost, a nepotřebují tedy zapojení do celku – do organismu, do těla (ani stroj nemá tělo). Orgány podřazené schopnostem, schopnosti podřazené původnímu sebevlastnění organismu (*Eigentümlichkeit*), které svoji intencionalitu rozčleňuje do schopností, tvořících si své orgány. Teleologie těla, myšleného jako *organismus*, je vedena směrem ke zkušenosti, scéně, fenomenologii a zde dochází také ke klíčovému problému, se kterým se Heidegger celý život marně vyrovnával. Zvíře očividně není vystaveno rozdílu bytí a jsoucího, struktura jeho zkušenosti není napjatá v ontologické diferenci, nemůže zakoušet neskrytost neskrytého. Bytí je mu uzavřeno, a proto také jsoucí jakožto jsoucí – bude tedy třeba myslet zkušenost, která se nerozvíjí z ontologické difference či světliny bytí: *zkušenost bez scény, bez neskrytosti*.⁵ Přitom ji ovšem myslet tak, aby nenařušila možnost myslet bytí vůbec, bytí bez vnějšku, otázku po bytí v její vše-

4 Heidegger, M., *Grundbegriffe der Metaphysik*. Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann 1983; (dále jen *GdM*).

5 Za tuto inspiraci děkuji Alici Koubové.

stranné přednosti. Myslet zkušenost bez diference či bez světliny a přitom myslet bytí, které nemá vnějšek a které je univerzálním základem veškeré zkušenosti. Řešení, ke kterému se Heidegger v *Základních pojmech metafyziky* (dále *GdM*) uchýlil a k němuž nikdy nenašel alternativu, je privativní odlišení zvířeckosti jakožto ochuzenosti o svět, postrádání. Zvíře i člověk jsou intencionálně vztaženi na způsob chování u zvířete, resp. jednání u člověka – zvířatům však chybí odstup, možnost nechat jsoucí být a k tomuto příslušná scéna – otevřenost, volnost. Zvíře je charakterizováno svou bezodstupovou fascinací, sebraností (*Benommenheit*)⁶ v níž se se jsoucím nikdy opravdově nesetká – jsoucí zde „vystupuje“ pouze jako intenzita odbržděného reakčního okruhu (*Enthemmungsring*), v jehož naplnění, tedy potenciálním dosažení jsoucího, je jsoucí coby již prošlý spouštěč vyprázdněno přepnutím na jiný reakční okruh.⁷ Namísto scény vždy ten který reakční okruh, namísto jsoucího vždy minulý nebo budoucí spouštěč. Tato sebranost je myšlena právě jako privace – další privace vedle lidské neautenticity, resp. všednodennosti, tzn. původního vztahu k bytí. Ochuzenost o svět je základem sebranosti a vztah k bytí – původ veškeré zkušenosti, její scéna – jako prostor fenomenologie uhájen.

Myšlení bytí a Heideggerovu fenomenologii však v této době čekají ještě velké změny, které postupně podkopávají možnost tohoto řešení. Jeho základním problémem je přílišná propojenost s dialektickými rysy fundamentální ontologie: bytí je v rámci ontologické diference myšleno transcendentně, resp. transcendentálně, a zároveň takto příliš vystaveno možnosti hierarchického uchopení srovnáním se jsoucím (jakožto nejvyšší či všeobšáhle jsoucí), tedy ontoteologicky. Odrazem tohoto hierarchického nebezpečí je právě „velká teleologie“ vystavěná v *GdM*, v níž postupně následuje podřízenost orgánů, schopností, sebranosti celku organismu a zvířecí privace lidské tvorbě světa, s případným mezistupněm či boční linií neautenticity, resp. všednodennosti. Tělo – ať již zvířecí nebo lidské – je zde podřízeno ontologické diferenci, bytí, scéně zkušenosti jako svému metafyzickému základu – byť smyslem tohoto základu má být čas. Přejdu tedy nyní k proměně, kterou u Heideggera fenomenologie prošla od období *Bytí a času* k pozdnímu myšlení, v němž tělo označil za nejtěžší problém. V této proměně bych rád zdůraznil především ústup dialektiky, který pozdnímu myšlení bere možnost rozlišovat privativní a neprativativní vztah k bytí.

6 Výraz *Benommenheit* překládám jako sebranost (srv. „Sebralo mě to...“) s přibližným uchováním jazykových odkazů k *odebranosti* (možnosti setkání se jsoucím jako jsoucím (*Genommenheit*), celostní *usebranosti* organismu (*Eingenommenheit*), zaujaté *zabranosti* v životních situacích (*Hingenommenheit*), to vše jako podmínka chování, tedy *zvířecího zaobírání* se svým okolím (*behmen*). Viz *GdM*, s. 376 n.

7 Viz *GdM*, § 60.

Již v *Bytí a času*⁸ a časově blízkých spisech dává Heidegger své fenomenologii specifický význam udržováním distance vůči její deskriptivní povaze. Teoretický popis či konstatativ poznání je úzce spojen se subjekt/objektovou strukturou, která přebírá roli metafyzického – tedy nedějinného – základu. V *GdM* se tato distance projevuje setrvalou apelativností textu, explicitně formulovanou v pochopení metafyziky (zde ještě Heideggerova programu) jako za-u-jímajícího myšlení (*inbegriffliches Denken*),⁹ které se odehrává ve formálních poukazech.¹⁰ Systematičtější podobu téhož pak představuje pochopení fenomenologie v *Bytí a času*, u kterého se chvíli zastavím vzhledem k zásadnosti § 7. „Fenomén – ukazování sebe sama – znamená jistý význačný způsob, jak se s něčím setkat. Naproti tomu *jev* znamená jistou jsoucí odkazovou vazbu ve jsoucnu samém...“¹¹ Fenomén je zde vymezen jako způsob setkání, nejsoucí vztah. V setkání je myšlena právě neskrýtosť, scéna zkušenosti – stejně jako v následujícím určení pravdy jako odkrývání.¹² Ukazování se ozývá i v druhé části jména fenomenologie (logu), takže fenomenologie sama je pak formálně určena takto: „... to, co se ukazuje, nechat vidět z něho samotného tak, jak se samo od sebe ukazuje. [...] Tím se však nevyjadřuje nic jiného než výše formulovaná maxima ‚K věcem samým!‘.“¹³ Tuto maximu, kterou zmiňuje i pozdní Heidegger, když chce zdůraznit své uchování pravého smyslu fenomenologie, je však třeba myslet ve dvojím smyslu: první je možné nazývat *prohibitivní*: „zdržet se veškerého určování, kterým se nic nevykazuje“,¹⁴ druhý – a pro můj výklad důležitější, protože výrazně proměňuje deskriptivní charakter fenomenologie – nazývám *dynamický*. Vyjadřuje způsob přístupu:¹⁵ uvádění do nejsoucího vztahu, zpřístupňování význačného způsobu setkání, tzn. fenoménu.

Tento dynamický smysl fenomenologické maximy „K věcem samým!“ předznamenává pozdější proměny myšlení zkušenosti, které se nesou ve znamení opouštění deskriptivní a dialektické polohy ve prospěch intenzifikace a tvorby zkušenosti. V *Bytí a času* je tato proměna na začátku a je zde třeba mluvit o *uvádění do zkušenosti*, *privádění k ní* – v tomto případě jde o úvod (dynamicky) do existence. Deskripci, způsob setkání vlastní Husserlově fenomenologii, Heidegger poprvé zmiňuje v prohibitivním smyslu fe-

8 Heidegger, M., *Bytí a čas*. Přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček a J. Němec. Praha, Oikúmené 2008.

9 *GdM*, s. 13.

10 Tamtéž, s. 429.

11 Heidegger, M., *Bytí a čas*, c.d., s. 48.

12 Tamtéž, § 44.

13 Tamtéž, s. 52.

14 Tamtéž. Prosba je příkladem nevykazujícího ozřejmování.

15 Srv. tamtéž, s. 53: „Fenomenologie je způsob přístupu k tomu a vykazující způsob určování toho, co se má stát tématem fenomenologie.“

nomenologické maximy,¹⁶ okamžitě otevírá jako problém¹⁷ a udržuje v nerozhodnutosti, aby ji nakonec určil jako výklad.¹⁸ Výklad, který je podle § 32 rozvinutým rozuměním, jež je zase podle § 31 rozvrhem možností. Výklad je tedy rozvinutým rozuměním, předestíráním možností. V rámci existenciálního rozumění (fundamentální ontologie cestou existenciální analytiky) nepůjde o předestírání faktických existenciálních možností, ale o ‚moci být‘ vůbec, o existencialitu jako takovou. Deskripce zde získala dynamický smysl úvodu do existence, přivádění k vlastní existenci – stát se autentickým, proměna člověka v bytí ve světě, tedy zkušenost jako vztah ke scéně, světu, neskrytosti, která nám umožňuje říkat, že máme tělo a rozlišovat jeho žitou podobu (*Leib*), náležející scéně, od těla-výskytu (*Körper*), které se jakožto organismus bude muset scéně podřídít ve velké teleologii *GdM*. Zapomenutost, které bytí podléhá v neautenticitě, zde má být překonána,¹⁹ bytí je toto překonání možné pouze připravovat a nikdy si nejsme jisti jeho skutečností, stejně jako si nejsme jisti skutečností našeho filosofování²⁰ (mezi obojím je úzká spojitost vyjádřená dynamickým smyslem fenomenologické maximy či za-ujímajícím charakterem tohoto myšlení). Překonání je zde myšleno jako naplnění úkolu transcendence – dialektický a transcendentní charakter myšlení bytí jde na vrub jeho nasazení v ontologické diferenci, která vede k myšlení bytí jako jiného vůči jsoucímu. Tento problém řeší Heidegger v pozdním myšlení, kde si jeho fenomenologie – procházející opět výraznou proměnou – odpoští ontologickou diferenci.

Odpuštit si ontologickou diferenci – takto Heidegger charakterizuje úkol myslet bytí bez ohledu na metafyziku a bez ohledu na jsouci v přednášce *Čas*

16 „Deskripce zde neznamená takový postup, jakým je třeba botanická morfologie – tento titul má také smysl prohibitivní: zdržet se veškerého určování, kterým se nic nevykazuje.“ Tamtéž, s. 52.

17 „Charakter deskripce samé, specifický smysl onoho logos, může být fixován teprve z ‚věcnosti‘ toho, co má být ‚popisováno‘, tzn. co má být ve způsobu setkání se s fenomény přivedeno k vědecké určitosti.“ Tamtéž.

18 „... metodický smysl fenomenologické deskripce je výklad. Logos fenomenologie pobytu má charakter *hermeneuein*, jímž pro porozumění bytí, které patří k pobytu samému, vyvstává vlastní smysl bytí, a základní struktury jeho vlastního bytí.“ Tamtéž, s. 55.

19 To je alespoň důraz některých míst *Bytí a času*; bezpochyby je zde mnoho motivů, které se takto ostrému výkladu brání, např. upadání pobytu. Nicméně sám Heidegger přiznává v dále probírané přednášce *Čas a bytí*, resp. v protokolu k ní, že *Bytí a čas* je tomuto nároku na překonání blízko: jeho „... myšlení by bylo možné pochopit – a ‚Bytí a čas‘ je tomu ještě blízko – jako přichystání a otevření fundamentu, na kterém by spočívala všechna metafyzika jako na sobě nepřístupném základu, totiž tak, že by tím dosavadní zapomenutost bytí byla překonána a zmenšena.“ Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (1910-1976). Bd. 14: *Zur Sache des Denkens*. Hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann 2007, s. 37.

20 Srv. kontext výroku: „*Filosofováním si nejsme jisti.*“ *GdM*, s. 27.

a bytí a semináři k ní z roku 1962.²¹ Zajímat mě zde bude opět fenomenologie jakožto vztah myšlení ke zkušenosti a případné dialektické nároky (resp. jejich nepřítomnost) myšlení bytí. Základní zkušeností, k níž se Heideggerova fenomenologie vždy vztahovala,²² je zkušenost bytí, resp. zkušenost zapomenutosti bytí. Lze najít obě formulace, ale obojí je totéž, jak se pokusím ukázat. Heidegger se vlastně ptá na povahu této zkušenosti, když klade otázku, jak se dává (*es gibt*) bytí a čas. K dávání patří odtah, ve kterém se odtahuje dávání samo ve prospěch toho, co se dává. U bytí má odtah podobu posílání (*Schicken*) údělu (*Geschick*) – těch kterých dějinných údělů, jak je Heidegger rozebíral jako dějiny bytí. Metafyzika zná vždy pouze úděl, který ovšem nepřijímá jako úděl – nezná ono dávání, úvlast, *Ereignis*. Překonat metafyziku, jak bylo kdysi Heideggerovým programem, mělo znamenat právě překonat zapomenutost bytí. Nyní ovšem Heidegger své posluchače ujišťuje, že nemá jít o překonání – bytí je naopak třeba myslet tak, že k němu zapomenutost vždy náleží.²³ Spíše než překonat zapomenutost bytí je třeba do zapomenutosti procitnout, čímž ovšem nemá být umenšena, ale má být právě zakusitelná.²⁴ Tuto na první pohled podezřelou figuru by bylo možné demaskovat jako nepřiznanou dialektiku, nerozbíjející vztah ke skrytosti by mohl být věděním o skrytosti a posílání novým apriori dějin – nedialektickým sice co do konkrétního pochopení toho, jak se dějiny dějí, ovšem stejně dialektickým pokud jde o to, že se v jeho rámci myslí určité apriori či systematika dějin.²⁵ Namísto dějinného myšlení tedy nová metafyzika přicházející s novým, nedějinným výkladem. A Heideggerovi bezpochyby vždy o jisté apriori šlo,²⁶ navíc o *Ereignis* mluví v přednášce jako o nedějinné²⁷ – přesto jsem přesvědčen, že Heidegger opravdu přichází s nedialektickým dějinným myšlením, přičemž způsob, jak jej myslí, zároveň směřuje k vyčerpání a opuštění feno-

21 Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, c.d., k opuštění ontologické difference s. 46: „Základní obtíž spočívá v tom, že z úvlasti (vom Ereignis) je nutné odpustit myšlení ontologickou diferencí.“ Viz také s. 5 n.

22 Tamtéž, s. 37.

23 „Spolu s tím vyvstává pro myšlení na bytí úkol myslet bytí tak, že k němu zapomenutost bytostně náleží.“ Tamtéž.

24 „Myšlení, které počíná s ‚Bytím a časem‘ je tedy na jednu stranu probuzením ze zapomenutosti bytí – přičemž probuzení musí být myšleno jako rozvzpomenutí se na něco, co ještě nebylo myšleno –, jako toto probuzení ale na druhou stranu nikoliv umenšení zapomenutosti bytí, nýbrž postavení se do ní a stání v ní.“ Tamtéž, s. 37 n.

25 Srv.: „Neexistuje ‚systematické‘ myšlení a vedle něj pro ilustraci jakási historie překonaných mínění. Neexistuje však ani žádná prostá systematika, jak míní Hegel, která by mohla učinit zákon svého myšlení zákonem dějin a ty zároveň povýšila na systém.“ Heidegger, M., *O humanismu*, c.d., s. 26.

26 Srv. Heidegger, M., *Bytí a čas*, c.d., § 44 c, s. 265.

27 „... to posílající, jakožto úvlast, je samo nedějinné či lépe úděluprosté (geschicklos).“ Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, c.d., s. 50.

menologie, tedy k uvolnění (zvířecího) těla – byť Heidegger sám pro zvíře ani na okraji fenomenologie nenachází žádné útočiště.

Odtah, který u bytí nabývá podoby zadrženosti (*Ansichhalten*), se u času objevuje jako odepřenost minulosti a upřenost budoucnosti.²⁸ Jejich základem je čtvrtá, hlavní dimenze času, kterou Heidegger pojmenovává jako blížící blízkost či blížnost (*Nahheit*). Přítomnost, minulost i budoucnost jsou nějakým způsobem přítomné (*Anwesen*), ovšem ne na způsob přítomnosti jako *Gegenwart*. Přítomnost ve smyslu týkání (*Anwesen*) má na starosti právě dimenze blížnosti, blížící blízkosti: zajišťuje to, že se nás minulé, přítomné i budoucí týká a zároveň udržuje jednotu a rozpjatost času svým odpíráním a upíráním minulosti a budoucnosti. *Blízkost blízí a zároveň uchovává dálku jakožto prostor pro toto blížení.*²⁹

Odpírání, upírání a zadržení: tři momenty jednotného odtahu, který patří k *Ereignis*; zadržení je jeho podobou „v rámci“ bytí, odpírání a upírání „v rámci“ času. Časově lze pochopit zadržení, resp. posílání bytí, jako *blížení se bytí*, proto je pravda bytí blízkostí a bytí (*Seyn*) se nedává jinak než jako blížení.³⁰ Zkušenost bytí, která je zkušeností jeho zapomenutosti, odtahu, je zkušeností blížení se bytí, pro které používám výraz *stávání se bytí*. Nelze je spojit s dialektickým postupem, ve kterém by se myslelo stávání se více nebo méně bytí – naopak: právě jako blížení/udržování v dálce ukazuje souvislost skrytosti a neskrytosti, která skrytost „neponechává ještě jako *sterésis*“.³¹ Stávání se bytí nikdy nemůže znamenat stávání se více nebo méně a nemá transcendentní či absolutní ideál bytí, které se stane – je bytostně (nikoliv pouze provizorně) nedokonavé. Zároveň je ze stávání se bytí pochopitelné, proč je bytí zároveň tím, co je vždy budoucí, tedy budoucí budoucností, příchodem, a zároveň i tím, co je vždy již zde a vždy již bylo – vždy zároveň minulé a budoucí a vždy zároveň přítomné; v přítomnosti odkázané na souvislost odpírání a upírání minulosti a budoucnosti, tedy blížnosti: stávání se bytí, *Ereignis*, která je v sobě zároveň *Enteignis*.

Pohyb myšlení, které myslí na pravdu bytí, tedy ono procitnutí do úvlasti, Heidegger nazývá *krok zpět*. Jednak vůči tomu, na čem ulpívá metafyzická zapomenutost, tedy přítomná přítomnost (variovaná případně na minulou a budoucí přítomnost, bez odpírání a upírání), ten který úděl bytí; jsoucí

28 Tamtéž, s. 20.

29 Blížnost „k sobě přibližuje budoucnost, minulost a přítomnost, nakolik vzdaluje ... Blížící blízkost má charakter odpírání a upírání.“ Tamtéž, s. 20. Srv. také Heidegger, M., Věc. In: *týž, Básnický bydlí člověk*. Přel. I. Chvatík. Praha, Oikúmené 2006, s. 29: „Blízkost přibližuje dálku, a to jakožto dálku. Blízkost uchovává dálku.“

30 Heidegger, M., *O humanismu*, s. 23: „... blíže než to, co je nejbližší, jsoucno, a zároveň pro obvyklé myšlení vzdálenější než to, co je mu nejbližší, je blízkost sama: pravda bytí.“ Srv. také tamtéž s. 24, včetně pozn. b).

31 Heidegger, M., *O pravdě a bytí*. Přel. J. Němec. Praha, Mladá fronta 1993, s. 53.

a jsoucnost jsoucího. Ale zároveň krok zpět vůči skrytosti, vůči tomu, co se blíží – vzdálení jako ponechání volnosti k bližení.³² Zásadní je, že *ani on není myšlen dokonavě*: „Krok zpět“ neznamená nějaký jednotlivý krok myšlení, ale způsob pohybu myšlení na jeho dlouhé cestě.³³ I krok zpět, tedy ono dřívější překonání metafyziky³⁴ či přechod k jinému počátku je třeba myslet jako stávání se kroku zpět, stávání se uvlastněným, neboť poskytnutost bytí jako stávání se bytí nezná alternativy „ještě ne“ a „už“, které by mohly krok zpět datovat. K jejich myšlení by bylo třeba myslet alternativy vzdálenosti a blízkosti k blízkosti (resp. její přítomnosti), přičemž ona sama bytuje pouze jako bližení.³⁵ Ke čtyřdimenzionální časovosti, jež náleží ke stávání se bytí, nelze jednoduše přejít – a takto ji zahrnout v metafyzicky myšlené přítomnosti –, nýbrž stále k ní přecházet. Z nedokonavosti kroku zpět plyne také neurčitost místa, kam tento krok ukračuje: „Že“ místa onoho >Kam< [to znamená místa, kam ukračuje krok zpět – J.T.] je jisté, ale poznání je ještě skryto, jak toto místo je, a musí zůstat nerozhodnuto, zda toto „Jak“, způsob bytí onoho místa, je již dané (ale ještě není poznatelné), nebo zda vyplyne teprve ve vykonání onoho kroku, ve jmenovaném probuzení do úvlasti.³⁶

Heidegger v přednášce *Čas a bytí* znovu zdůrazňuje předběžnost týkající se myšlení bytí („jeho“ myšlení) – jednak v tradičním smyslu přípravnosti tohoto myšlení, jednak v hlubším smyslu předběžnosti.³⁷ Důležité je, že tato předběžnost a nedokonavost kroku zpět se nijak nevyklučuje se samotnou zkušeností (zapomenutostí) bytí, kterou má připravovat: „To, že myšlení je ve stadiu přípravy [zkušenosti – J.T.], neznamená, že zkušenost je jiné bytnos-

32 „Krok zpět ukračuje, získává si odstup vůči tomu, co chce teprve přijít. Získání odstupu je vzdálení (Ent-fernung), poskytnutí volnosti k bližení se toho, co se má myslet (des zu Denkenden).“ Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, c.d., s. 38. Krok zpět jako vzdálení – Ent-fernung – je narážka na *Ereignis/Enteignis*, nové objasnění toho, jak je třeba procitnout do zapomenutosti.

33 Heidegger, M., *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Bd. XI: *Identität und Differenz*. Hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann 2006. Krok zpět je jinde myšlen také jako čekání, odlišné od očekávání – viz Heidegger, M., *Zur Erörterung der Gelassenheit*. In: *týž, Gelassenheit*. Stuttgart, Klett-Cotta 2004. Zde je také podrobněji zpracována problematika nedokonavosti přechodu k myšlení stávání se bytí, nejen stávání se bytí samého. Čekání zde má být nechtěním, ale nikoliv nechtěním, odehrávajícím se na základě chťění, ale vůbec nechtěním. Pro toto nechtějící čekání se samozřejmě člověk nemůže rozhodnout. Je tedy třeba ne-chtít a čekat, přičemž čekání je již zároveň oním vůbec ne-chtěním. Stávání se, které se stává.

34 Nyní již není metafyzika překonávána, ale přenechána jí samé: „Myslet bytí bez jsoucího znamená: myslet bytí bez ohledu na metafyziku. Takový ohled ovšem panuje ještě i v záměru metafyziku překonat. Proto je třeba od překonávání upustit a ponechat metafyziku jí samé.“ Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, c.d., s. 29 n.

35 Srv. Heidegger, M., *Věc*, c.d., s. 29: „Bytování blízkosti je přibližování.“

36 Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, s. 38 n.

37 Tamtéž, s. 44.

ti než připravující myšlení samo.³⁸ V myšlení bytí je stávání se bytí myšleno jako cesta, která není určena výchozím bodem ani koncem – cesta bez počátku i konce. K přechodu na tuto cestu (procitnutí do *Ereignis*) nemůže dojít, neboť by cestu určoval svým místem (přítomností); i on je myšlen jako cesta: cesta k cestě, ale obojí jako jediná cesta. Ve stávání se bytí je myšleno zároveň stávání se stáváním se bytí, obojí jako jedno a totéž³⁹ – to je třeba vyjasnit.

Stále ještě zbývala možnost pochopit stávání se bytí jako nedějinné apriori dějin, tedy s dialektickým nárokem⁴⁰ – jako metafyzický výklad sice dynamicky pochopeného, leč stálého základu. Navíc špatný metafyzický výklad, jenž myslí vnějšek bytí – stávání se, na jehož základě se odehrává bytí. Potřeba myslet cestu k cestě (stávání se stáváním se bytí), se staví proti tomuto čtení – spíše než o *Aufhebung* jde o jakési zastavení či prodlévání (*Verweilen*) v *Aufhebung* na způsob stávání se *Aufhebung*. Či zkrátka krok zpět namísto dialektického překročení, neboť právě takto Heidegger svoji pozici vzhledem k Hegelovi chápe v *Identität und Differenz*.⁴¹ Jak lze myslet toto stávání se bytí? A především: jak lze zakusit toto stávání se bytí, neboť zde stále jde o zkušenost (zapomenutosti) bytí. Tato zkušenost – zkušenost cesty, která v sobě zahrnuje i cestu k cestě – nemůže být tematická, Heideggerovými slovy: nebude obsahem, soběstačnou přítomností. Bytí „je“ výhradně tak, že se stává (*es gibt*) – pouze ve svém stávání může být bytí odpovídajícím způsobem myšleno a zakoušeno. To znamená, že stávání se bytí nebude tématem, ale děním myšlení. Ve struktuře ‚myšlení myslí myšlené‘ bude stávání se bytí odpovídat pozici ‚myslí‘ a tématem může být až na základě tohoto primátu záležitosti myšlení (*Sache des Denkens*).⁴² Bytí postrádá samostatnost mimo toto stávání – není nedosažitelným absolutnem⁴³ či transcendentí, potřebuje se stávat, aby „bylo“ – takto je stávání se bytí, myšlené na pozici „myslí“, ostře protitranscendentním motivem, na rozdíl od ontologické diference. Podobným způsobem ovšem také myšlení, má-li myslet bytí, musí je nechat se stávat. „Myšlení myslí myšlené“ se zde odehrává jako „myšlení se stává

38 Tamtéž, s. 63. Na rozdíl od předběžnosti či přípravnosti tak, jak byla myšlena třeba v raných *GdM*. Filosofie je tam čímsi předposledním, tedy něčím, co je určeno tím posledním – skokem jako naplněním, překonáním, dokonavostí – např. *GdM*, s. 257.

39 Z tohoto pohledu je velice zajímavý a ilustrativní již zmiňovaný Heideggerův text z poloviny čtyřicátých let *Zur Erörterung der Gelassenheit* (c.d.).

40 Takový dialektický nárok by vposled nemohl než potvrdit primát dialektického dění dějin.

41 Viz Heidegger, M., *Identität und Differenz*, c.d., s. 106.

42 Tohoto momentu myšlení si všímá například Ladislav Benyovszky ve své knize *Náhlost. Myšlení bytí z času*. Praha, Oikúmené 2005, § 1 a § 2. Zásadní inspirací pro mne v tomto bodě byla disertační práce Martina Nitscheho *Bytnost člověka v Heideggerových „Příspěvcích k filosofii“*. Praha, FF UK 2006. Stávání se bytí chápu jako dějový ekvivalent strukturálně myšleného středu.

43 Srv. Heidegger, M., *O humanismu*, c.d., s. 14, pozn. a): „‚Bytí‘ a ‚bytí samo‘ dospívají tímto způsobem označení ke *zjednotlivění absolutna*. Ale dokud zůstává událost úvlasti stranou, je tento způsob označování nevyhnutelný.“

bytí“, přičemž gramatická dvojznačnost této formulace zahrnuje oba zásadní momenty vzájemné přináležitosti myšlení a bytí.

Myšlení i bytí je zde myšleno z primátu identity jakožto stávání se na pozici „myslí“ či „zakouší“.⁴⁴ Platí to jak pro zkušenost, tak pro myšlení. Jestliže Heidegger jakožto fenomenolog vychází ze zkušenosti zapomenutosti bytí, znamená to, že myslet ji fenomenologicky adekvátně bude muset znamenat „nechat ji být“ na pozici „zakouší“ či „myslí“, tedy nechat ji dít se, nechat bytí stávat se. Nemůže to znamenat ji popisovat, reprezentovat, což bylo ostatně zřejmé již v *Bytí a času*. Na rozdíl od fundamentální ontologie však nyní fenomenologii nelze pochopit ani jako přivádění ke zkušenosti – tedy dialekticky, s určeným, *očekávaným* pólem. Autenticita byla v *Bytí a času* pochopitelná právě jako stav – dosažitelný nebo absolutní, v každém případě bylo stávání se autentickým myslitelné jako stávání se více nebo méně (případně zcela) autentickým, tedy stávání se více nebo méně bytí, viděno pozdější perspektivou *Času a bytí*. Zůstává zde horizont dialektiky, prostě proto, že zde zůstává horizont⁴⁵ – diference namísto blízkosti a myšlení jako její překračování, resp. překonávání zapomenutosti: úvod (dynamicky) do existence. To již v roce 1962 nepřipadá v úvahu: myšlení je uchovávání zkušenosti stávání se bytí na pozici „myslí“ – *myšlení je pokračování zkušenosti jinými prostředky*. Ve hře ještě stále zůstává prostor pro určité stupňování – Heidegger často mluví o tom, že je třeba se stávat myslivějšími –, ale stupňování výhradně jako více stávání se, nikdy stávání se více.⁴⁶ Intenzifikace zkušenosti, resp. její tvorba.

Heideggerovo myšlení už nyní nemůže rozlišovat privativní a neprivativní mody vztahu k bytí. Řešení otázky zvířecosti z *GdM* na způsob privativního vymezení ochuzenosti o svět tudíž nemůže přetrvat. Otázka zvířecí scény – otázka jak je to být zvířetem – tak opět vystupuje ve své naléhavosti. A s ní

44 Stávání se bytí na pozici „myslí“ Heidegger jinými slovy rozvíjí v přednášce „Der Satz der Identität“, zařazené do *Identität und Differenz* (c.d.). Nejprve je zde proti metafyzicky myšlené identitě jakožto rysu bytí jsoucího (identita patří k bytí) postavena identita myšlení a bytí tak, že bytí náleží do této identity (s. 36 n). Tuto identitu si lze také představovat, pokud se sounáležením identického (*Zusammengehören*) pochopí jako systém, tzn. z onoho „sou“ spolu (*Zusammengehören*). Heidegger upozorňuje, že je třeba je chápat z „náležení“ (*Zusammengehören*), tedy nepředstavovat si je na pozici „myšlené“, ale myslet je či zakoušet na pozici „myslí“, s. 38: „... nepředstavovat si náležení z jednoty onoho spolu, nýbrž toto spolu zakoušet z náležení.“ Také je třeba se vyhnout potřebě nejprve určovat bytí a myšlení (resp. člověka), abychom mohli určovat jejich sounáležitost. Takto je obojí představováno, myšleno jakožto přítomnost, nikoli z pozice „myslí“, resp. ze sounáležení.

45 Srv. Heidegger, M., *Zur Erörterung der Gelassenheit*, c.d., s. 37: „Horizont a transcendence jsou tedy zakoušeny od předmětů a našeho představování a určeny pouze s ohledem na předměty a naše představování.“

46 Ve zpětném ohledu by v *Bytí a času* mělo jít nikoliv o to, stát se autentickým, ale o intenzivnější směnu mezi autenticitou a neautenticitou, která je vpsled ruší jako dva odlišené mody v privativním vztahu.

také otázka zvířecího těla, neboť tak jako není možné pochopit sebranost (*Benommenheit*) zvířete jako privativní modus lidské tvorby světa, tedy jako redukovanou scénu fenomenologie, tak není možné organismus, rozčleňující se do schopností a orgánů, hierarchicky podřizovat této scéně a rozhodovat dualitu tělo/scéna na způsob „mít tělo“, resp. rozčleňovat tělesnost na *Leib* a *Körper* s podřizením těla-objektu fenomenologické scéně, tedy bytí. Zvíře a tělo zde zůstávají mimo základní zkušenost fenomenologie – zkušenost zapomenutosti bytí, zkušenost stávání se bytí, nebo ještě přesněji: zkušenost jako stávání se bytí. Ale je zde ještě možné mluvit o zkušenosti? Fenomenologie se tu podle mého dostává na svoji hranici a Heidegger se ustavičným hloubením fenomenologické maximy ocitá na linii, která fenomenologii uniká. Zároveň jde o linii, která díky tomu, že popis zkušenosti nahrazuje postupně přiváděním ke zkušenosti a pokračováním či tvorbou, intenzifikací zkušenosti, směřuje k nezkušenosti tvorbě, jež umožňuje myslet tělo, vytvořit si tělo bez orgánů, stávat se zvířetem.

Stávání se bytí, *Ereignis*. Snažil jsem se ukázat, jaké úsilí Heidegger vynaložil na to, aby ji nemyslel dialekticky – jako základ, hlubší než bytí, stojící před bytím. Přesto tu jde celou dobu o vnějšek bytí, o to, nakolik je možné myslet něco mimo bytí, resp. neskrytost, scénu. Heidegger to říká jasně: *Ereignis* není nic za či pod bytím, není to vlastně nic: „*Ereignis* ani není, ani se nedává.“⁴⁷ *Ereignis* nepatří do zkušenosti, nepatří do bytí, a přesto: „Ereignis ereignen.“⁴⁸ Dění mimo bytí a mimo zkušenost, dění bytí a zkušenosti, které jim nepatří, odehrává se mimo ně. Toto „místo“, které je „mimo“, je pozicí „myslí“, která si teprve rozvíjí své „myšlení“ a „myšlené“. „Myslí“, které si stačí – *ono se myslí, ono se zakouší*; ale možná tu už nelze mluvit o myšlení a především ne o zkušenosti, neboť zkušenost je nedílně spojená se scénou, neskrytostí. A *Ereignis*, stojící „mimo“, na pozici „myslí“, právě žádné místo nemá. To, co se zde otevírá jako pozice „myslí“ není rovinou ani prostorem ani otevřeností – „je“ to právě jen dění, intenzita, případně mnohost intenzit, které se neukazují, neodkrývají, nejsou, pouze se převrstvují, přepisují, proměňují a stávají. „Úvlast uvlastňuje.“ Základ zkušenosti, který není zkušeností, intenzita scény stojící mimo scénu. Místo je samo součástí dění, samo intenzivní a stávající se – Heidegger snad míní právě toto, když připouští možnost, že místo, kam krok zpět ukračuje, se určuje teprve tímto krokem samým. Spíše než *ono se zakouší*, je třeba říci *ono se děje*. Heidegger ve svém pozdním myšlení *Ereignis* nadále rozvíjí fenomenologii, podle mého názoru věrně: jako myšlení zkušenosti či myšlení ze zkušenosti, ale toto pravdivé rozvíjení kontinuálně přechází mimo fenomenologii a zkušenost. V myšlení

47 Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, c.d., s. 29.

48 Tamtéž.

Ereignis se tak potkávají dvě zásadně odlišná myšlenková prostředí: na jedné straně Heidegger a na druhé straně Deleuze s Guattarim, přičemž myšlení Deleuze a Guattariho lze číst jako další rozvíjení myšlenek Heideggerových.

Tělo bez orgánů

V Deleuzově myšlení má významné postavení „dualita“, jež je na první pohled blízká Heideggerově ontologické diferenci, resp. vztahu jsoícího a světliny, neskrytosti. Její konkrétní podoby se mění, ale vždy jde o vztah roviny či pole imanence k tomu, co ji zabydluje: *pojmy* filosofie, *percepty* a *afekty* umění⁴⁹ nebo cirkulující *intenzity* těla bez orgánů.⁵⁰ Ontologická diference (a její pozdější, zásadní, obměny) je nástrojem myšlení čisté *dějinnosti*, bez metafyzicky nedějinného stanovení základu, odehrávajícího se jako ontoteologická záměna bytí za nejvyšší či všeobšáhle jsoící. Podobným způsobem je i Deleuzovo myšlení vedeno klíčovým ohledem na *pohyb*, resp. proces,⁵¹ dění či tvorbu: rovina imanence, odlišená od toho, co ji zabydluje, je tím, co zajišťuje konzistenci jednotlivých intenzit, tzn. celkovost tohoto dění (protíná chaos), ale zároveň je tím, co přináší nekonečnost či otevřenost tohoto dění; proto je klíčové vyhnout se nebezpečí podobnému hrozbě ontoteologie v myšlení bytí, to znamená záměně kupříkladu pojmů s rovinou imanence.⁵² Konečné pohyby, kterými jsou jednotlivé intenzity, se vztahují k rovině jako nekonečnému pohybu – a právě tento vztah konečna k nekonečnu, jehož derivátem je i vztah teritoria a deterritorializace, bude určující pro Deleuzovo myšlení těla a zvířete. Na rozdíl od Heideggera je ale tato „dualita“ od počátku myšlena mimo fenomenologický primát světla, scény.

Má strom tělo?⁵³ V tom je obsaženo: má scénu, zdvojující jeho tělesnost? A je tělo stromu podřízeno této scéně? Je tělo stromu intencionální? Je zde chiasmus pociťujícího a pociťovaného těla? Jak myslet stromovou scénu – má jednotu? Je to neskrytost toho, co se ukazuje? A co orgány? Mají své schopnosti, respektive jsou vlastněny svými schopnostmi? A jaké orgány, co je zde

49 Deleuze, G. – Guattari, F., *Co je filosofie?* Přel. M. Petříček. Praha, Oikúmené, 2001.

50 Deleuze, G. – Guattari, F., *Jak se tvoří tělo bez orgánů?* Přel. M. Čech. *Tvar*, 1995, č. 8, s. 4. Jde o texty významně časově oddělené a v TBo je vztah roviny a intenzit spíše naznačený. Pojmy a počítky jsou také intenzivní, jde o podrobnější a konkrétnější rozpracování starší myšlenky.

51 V „úvodu“ k *Tisíc plošinám* (*Mille plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit 1980) je rizoma proti stromu postavena nikoliv jako nový model proti starému, ale jako proces proti modelu; Deleuze, G. – Guattari, F., *Rizoma*. Přel. M. Čech, *Host*, 1996, č. 3-4, s. 20.

52 „Kdybychom obojí zaměnili, všechny pojmy by se mohly stát jedním nebo by se z nich staly universalie a ztratily by svou singularitu a také rovina by přišla o svou otevřenost.“ Deleuze, G. – Guattari, F., *Co je filosofie?*, c.d., s. 35. „Dát soudržnost, aniž by se přitom ztratilo cokoli z nekonečna.“ *Tamtéž*, s. 41.

53 „Ty doby, kdy člověk byl stromem bez orgánů a funkcí, ale plným vůle, pochodujícím stromem vůle, se vrátí. Byly a vrátí se.“ Artaud, A., *Dopis Pierre Loebovi*. Přel. L. Šerý. *Tvar*, 1995, č. 8, s. 8.

orgán: listy, jistě, kořeny? Živočišnou scénu lze možná myslet o to snadněji, že organizace je rozvinuta hierarchicky a směrem dovnitř – složitost je skryta pod povrchem, který je jednoduchým protějškem/hranicí vnějšku. Pociťující povrch těla jako základ scény, jedna ruka hmatá druhou. Ale co stromy, jejichž složitost je rozvíjena směrem navenek a povrch není jednoduchý a zaoblený: může se strom dotknout, hmatat (ve větru)? Neptám se na přítomnost nebo nepřítomnost hmatových receptorů, ale na stromovou scénu. Má strom pociťující tělo, tzn. jednotu pociťujícího těla? A konečně: má strom časovost? Podobně jako se ptáme, jestli zde existuje reverzibilita dotýkání listů, které podle Merleau-Pontyho zakládá tělesnou jednotu a celost, je třeba se ptát, zda má kořen a list stejný čas, který pro Heideggera zakládá jednotu a celost pobytu.

Deleuze a Guattari namísto těla stromu volí didaktický příklad těla vejce.⁵⁴ Má vejce tělo, nebo je tělem? (V obou případech jde o jiné tělo.) Má vejce scénu? Je živé, je symbolem života, mělo by tedy mít jakousi scénu, která k živému patří (srv. Heideggerovu *Weltlosigkeit* kamene). Dění živého, život, který je stejně jako myšlení pohybem tvorby,⁵⁵ se podle Deleuze a Guattariho nedvíjí v diferenci jednotlivých intencionálně vztahovaných jsoucen a světa či scény, ale ve vztahu těla bez orgánů (TbO) a intenzit, které je zaplňují, toho, co se na něm děje. Tělo bez orgánů není scénou, neskrývá – je již samo intenzivní a hmotné,⁵⁶ a když je charakterizováno jako intenzita nula, potom tato nula nemá být negativní – nejde o Nic, nicotu, která nicuje (tedy o ontologickou diferenci),⁵⁷ ale o intenzivní nulu; ne původ, ale začátek. Vejce je právě tímto TbO, tedy tělem-rovinou imanence před zformováním orgánů,⁵⁸ tzn. zformováním organismu neseného neimanentní, intencionální touhou. Dění jako mnohost jednotlivých konečných pohybových či intenzivních složek zde má zajisté celkovost a jednotu, ovšem tato jednotu není jednotou intenci-

54 Deleuze, G. – Guattari, F., *Jak se tvoří tělo bez orgánů?*, c.d., s. 4.

55 Deleuze a Guattari (*Co je filosofie?*, c.d., ,s. 15) například srovnávají autopoeitický charakter pojmu, umění a života.

56 „... je samo intenzivní a nerozlehlé. Není to prostor, není ani v prostoru, je to hmota, která obsahuje prostor až do daného stupně – do stupně, který odpovídá vyprodukovaným intenzitám: Je to intenzivní, nezformovaná, nestratifikovaná látka, intenzivní matrice, intenzita – 0, v té nule ale není nic negativního, nejsou zde žádné intenzity negativní ani opačné. Hmota je rovna energii.“ Tamtéž.

57 Viz Heidegger, M., *Co je metafyzika?* Přel. I. Chvatík. Praha, Oikúmené 2006.

58 „Produkce skutečného jako intenzivní veličina začínající od nuly. Proto zde pojímáme TbO jako plně vejce, před extenzí organismu a organizací orgánů, před zformováním vrstev – jako intenzivní vejce definované osami a vektory, gradienty a prahy, dynamickými tendencemi zahrnujícími transformaci energie, kinematickými pohyby s přemístováním skupin, migracemi – tím vším nezávisle na *vedlejších formách*, protože orgány se zde objevují a fungují pouze jako čisté intenzity.“ Deleuze, G. – Guattari, F., *Jak se tvoří tělo bez orgánů?*, c.d., s. 4.

onální hierarchie, tedy jednotou konečného pohybu, ale nekonečné analýzy a syntézy⁵⁹ či imanentního přehlížení bez subjektu,⁶⁰ bez odkazu ke scéně.

Tělo bez orgánů je možné číst jako přímou polemiku s Heideggerovým rozбором ochuzenosti a sebranosti, který se rozvíjí právě jako rozbor organismu, úkolovaných a hierarchizovaných orgánů podřízených scéně, intencionalitě, schopnostem jako „vedlejšími formám“. Každý orgán, respektive každá schopnost má podle Heideggera své „k čemu“, do něhož jsou puženy. Deleuze a Guattari naproti tomu vykreslují pole imanence přání.⁶¹ Přání, které je prototypem intencionality jakožto chybění nebo slasti, tzn. prototypem transcendence, je zde rozvíjeno imanentně: plní se sebou samým, není podřízeno vnějšímu uspokojení. Jde zde o netranscendující radost dění přání samého: „... radost imanentní přání, které jako by se naplňovalo sebou samým a svým pozorováním, radost, která nezahrnuje žádné chybění a žádnou nemožnost, která není měřena slastí, protože je to ta radost, která bude rozdíl intenzity slasti a zabrání jim, aby byly proniknuty úzkostí, studem a pocitem viny.“⁶² Stejně jako v případě stávání se bytí je i zde nedokonavost dění myšlena jako neprovizorní, v neutrální pozici nesubjektového neobjektového dění (ono se myslí), tedy neintencionálně, resp. ve sražené intencionalitě; a stejně jako v případě identity myšlení a bytí⁶³ jako stávání se bytí zde rovina imanence vzhledem ke svým intenzitám (pojům, počítkům, přáním) nevystupuje jako předchůdná absolutnost.⁶⁴ Myslím, že to, čím se Deleuzovo myšlení velice úzkým způsobem propojuje s myšlením pozdního Heideggera, je rozhodná *afirmace nedokonavému imanentnímu dění*, tzn. *stávání se*. V závěru této práce pro mne bude důležitý vztah mezi afirmací jako experimentem či tvorbou (Deleuze) a afirmací pokojem či bydlením (Heidegger).

Ale i polemika mezi TbO a sebraností (*Benommenheit*), tzn. raným Heideggerem, je zajímavá svou nejednoznačností – to, co na první pohled stojí ostře proti sobě (tak jako imanentní přání a touha), by zrovna tak mohlo stát na stejné straně, nikoli bez souvislosti s tím, že důležitou inspirací je pro oba autory dílo Jakoba von Uexküllla. Reakční odbrždované okruhy, strukturující zvířecí chování, lze číst jako privativní mody nějaké původnější otevřenosti, fundované v ontologické diferenci či světlině bytí. Ale toto privativní čtení je,

59 Tamtéž.

60 Deleuze, G. – Guattari, F., *Co je filosofie?*, c.d., s. 45.

61 „TbO je pole imanence přání, plán konzistence specifický pro přání (tam, kde je přání definované jako proces produkce bez odkazu k nějaké vnější instanci, ať by to bylo chybění, které ho vyhlubuje, anebo slast, která ho naplňuje).“ Deleuze, G. – Guattari, F., *Jak se tvoří tělo bez orgánů?*, s. 4.

62 Tamtéž.

63 K identitě myšlení a bytí srv. Deleuze, G. – Guattari, F., *Co je filosofie?*, c.d., s. 37.

64 „Pojmy samy jsou jedinými oblastmi roviny, ale rovina je jediným držitelem pojmů.“ Tamtéž, s. 36.

jak jsem se snažil ukázat při rozboru pozdního Heideggera, zároveň s ohledem na neskrytost samu, dějící se jako *Ereignis*, stávání se bytí, nepřiměřeně věci samé, neboť stávání se bytí jako ostře protitranscendentní motiv je zároveň motivem protiprivativním a protihierarchickým. Rozbor sebranosti by tedy bylo možné číst znovu, tentokrát bez privativního zakotvení jako *Weltarmut*, bez „zakrslé“ intencionality – s Deleuzem, Guattarim a Heideggerem proti Heideggerovi. Reakční okruhy je nyní třeba myslet jako rozšíření (spíše než otevření) pole imanence vejce, prodloužení intenzivních linií; zmnožení stratifikačních prahů a intenzifikaci cirkulace intenzit. (Více stávání se, ale nikdy stávání se více, neboť to je již neimanentní přání, chybění, vnějšek vnitřku, transcendence a negativita.) Uzavřenost zvířete (zabranost – *Hingegenommenheit*) – je právě sražením intencionality do roviny imanence intenzit a odstraňující charakter chování je vždy novým nastoupením intenzity na místě, kde by se cirkulace TbO mohla přerušit, na místě potenciálního zastavení pohybu.

Ve svém raném díle Heidegger v souvislosti se zvířetem potřeboval myslet jemným způsobem mimo ontologickou diferenci, mimo bytí. A před stejnou nutností byl postaven i v pozdním díle, když potřeboval myslet *Ereignis* – udílení/odpírání, stávání se bytí mimo dialektiku a transcendenci. Na obou místech nakonec k myšlení „vnějšku“ bytí využil prostředky, které si nejsou zas tak vzdálené: vnějšek bytí se odehrává ve „sražené“ intencionalitě na pozici „myslí“: ono se myslí, ono se děje. Samozřejmě s klíčovým rozdílem mezi privativností sebranosti a afirmativitou stávání se bytí. V duchu této afirmativity také úvlast v pozdním myšlení nevystupuje jako cíl přání nebo touhy, chybějící ideál, ale jako pohyb, směr, kterým se můžeme obracet (srv. motiv cesty k cestě, která je již cestou samou, předběžnosti myšlení, probuzení do úvlasti). Stejně tak ani tvorba těla bez orgánů není cílem touhy, úběžníkem snažení či ideálem, ale experimentem, v němž se radujeme z imanence přání, afirmujeme afirmativitu (experiment afirmace i afirmace experimentu); na jiném místě Deleuze a Guattari charakterizují vztah mezi teritoriem a deteritorializací, tedy postup otevírání teritoria, pohyb či dění tvorby, jako *pohyb na místě*.⁶⁵

Skrze pojmy deteritorializace a reteritorializace Deleuze řeší vztah konečna a nekonečna: pohyb myšlení, tělesného experimentování, umění atd. může být vždy jen konečný, ale je třeba jej otevírat nekonečnu, zachovávat v konečném něco z nekonečna. Znamená to vyvarovat se chaosu (divoká de-

65 „... země neustále vykonává pohyb deteritorializace, který je pohybem na místě a jímž deteritorializace překračuje každé teritorium: země je deteritorializující a deteritorializovaná.“ Tamtéž, s. 76. Podobně také: „TbO je přání, jej a jím si člověk přeje.“ Deleuze, G. – Guattari, F., *Jak se tvoří tělo bez orgánů?*, c.d., s. 7, dále také s. 1 (TbO jako limit). Podobně jako u Heideggerova prodlévání (*Verweilen*): cesta k cestě je již cestou, vždy budoucí je zároveň vždy již zde.

teritorializace) i strnulosti (hierarchizovaný a teleologický organismus, mínění⁶⁶), resp. spojovat soudržnost reteritorializace s nekonečnem deteritorializace. Experimentování (tvorba TbO, myšlení⁶⁷) je způsob jak uchovávat nekonečno, způsob smířování konečného s nekonečnem; v takovém experimentu se ovšem vždy vydáváme, otevíráme se v určité bezmoci. Například pojmy filosofie se vždy odvolávají na rovinu imanence, nelze je tvořit bez této roviny, ve které probíhají nekonečné pohyby a která je právě oním nositelem deteritorializujícího nekonečna. Filosofie v pojmech zastavuje nekonečno (reteritorializace), ale v rovině se mu otevírá – a odkázanost na rovinu je vlastní bezmoci filosofie: „Právě proto, že rovina imanence je před-filosofická a nepracuje ještě s pojmy, implikuje cosi jako tápavé experimentování, její nárys se dovolává prostředků ne zcela přípustných, málo racionálních a rozumných. Jsou to prostředky z řádu snu, patologických procesů, esoterických zkušeností, opojení a excesu.“⁶⁸ Myslíme-li, tvoříme-li (např. TbO, pojmy), jsme vždy odkázáni na rozpouštění se v bezmoci vlastní tvorby – respektive tvorba sama je oddaností bezmoci. Je proto nanejvýš problematické mluvit o *schopnosti tvorby*,⁶⁹ protože tvorba je právě spíše ne-schopností, bezmocí. A v tomto smyslu také v tvorbě vystupuje zvíře, resp. zvířecí tělo: myslíme a tvoříme (pohyb, dění) pouze tak, že se stáváme něčím, co nemyslí – zvířetem, rostlinou, molekulou.⁷⁰ Myslí zvíře? Myslí člověk? Tyto otázky v určité chvíli pozbývají smyslu, protože myšlení, tvorbu, pohyb zde už nelze připisovat jako schopnost, jde spíše o stávání se myslícím, stávání se stáváním se myslícím, pohyb k pohybu, cesta k cestě. A v tomto stávání se myslícím je zároveň jako jeho bezmoc obsažen i opak: stávání se nemyslícím. Je vposled jedno, zda je pro nás tím, co nemyslí, zvíře, stroj nebo molekula,⁷¹ důležitá je vzájemnost, s níž se myšlení odkazuje na nemyšlení a naopak. Myšlení je obousměrností deteritorializace a reteritorializace, jedním pohybem myslíme a nemyslíme, jde o pohyb sem i tam, pohyb na místě,⁷² směnu mezi člověkem a zvířetem.⁷³

66 Deleuze, G. – Guattari, F., *Co je filosofie?*, c.d., s. 177.

67 „Myslet znamená experimentovat...“ Tamtéž, s. 99.

68 Tamtéž, s. 40 n.

69 Tamtéž, s. 51.

70 Tamtéž, s. 41; Deleuze, G. – Guattari, F., *Jak se tvoří tělo bez orgánů?*, c.d., s. 4 a 6.

71 Srv. Deleuze, G. – Guattari, F., *Kafka. Za menšinovou literaturu*. Přel. J. Hrdlička. Praha, Herrmann a synové 2001.

72 Deleuze, G. – Guattari, F., *Co je filosofie?*, c.d., s. 76. „Pohyby deteritorializace nelze oddělit od teritorií, která jsou otevřena jinam, a procesy reteritorializace nelze oddělit od země, která obnovuje teritoria.“ Tamtéž.

73 „Myslitel není acefal, afatik či analfabet, ale stává se jím. Stává se indiánem, neustále se jím stává, snad „pro to“, aby se indián, který je indiánem, sám stal něčím jiným a vytrhl se ze své agonie. Člověk myslí, a dokonce i píše pro zvířata. Stává se zvířetem, aby se i zvíře stalo něčím jiným. Agonie krysy či zabíjení telete jsou v myšlení stále přítomné, nikoli však kvůli soucitu, nýbrž jako

Dokud je myšlení schopností, dokud je bytí myšleno jako jsoucí (třeba hierarchicky, tzn. bez stávání se bytí, bez udílení/odpírání, před *Ereignis*), zůstává zvíře zvířetem – nemyslicím, ochuzeným o svět. Aby se zvíře (tak jako indián) mohlo stát něčím jiným, musí se myšlení stávat nemyšlením, člověk se musí stávat zvířetem. Z této perspektivy se lze znovu vrátit k navrhovanému jinému čtení sebranosti v *Základních pojmech metafyziky*. Heidegger se zde poněkud temným způsobem dovolává zkušenosti zvířeckosti. Jak je možné pochopit tento rozbor z hlediska fenomenologie? Srovnávací úvaha začíná právě otázkou možnosti zakusit zvířeckost, možnosti se přenést – zakusit, jaké je to být zvířetem. To je otázka fenomenologie a lidská otázka, počítající se scénou. Odpovědí, která by se v průběhu Heideggerova života patrně neměnila, je, že přenést se nemůžeme (právě kvůli ne-lidskému charakteru zvířecí „scény“ bez bytí, bez neskrytosti). To je již jistá zkušenost, ale této negativní a v jistém smyslu prázdné zkušenosti se Heidegger očividně v další rozboru nedovolává – tehdy, když mluví o sebranosti, chování a jeho odstraňujícím charakteru atd. Přenést se do „světa“ zvířete, provázet je, a přitom zůstat lidmi – tak zní Heideggerův metodický požadavek – není možné. A přesto následuje bohatá analýza „světa“ zvířete, scény bez scény, privativní fenomenologie. Myslím, že sebranost zvířete určitě je jakousi „zkušeností“, stále zde ještě zůstává možnost jakéhosi *Einführung*, které je ale třeba znovu pochopit jinak než jako *Einführung*. Pokud je zvíře protifenomenologické – a na tom se v zásadě oba autoři shodnou, byť v Heideggerově případě spíše fakticky či kontumačně – pak je „zkušenost“ sebranosti právě deterritorializující intenzitou, intenzivní linií stávání se animálním, komunikace se zvířeckostí. Zvíře není možné zkoumat otázkou, jaké je to být zvířetem – tedy otázkou zkušenosti, lidství, která je nemůže než ochuzovat. Zvíře se uvolňuje teprve jako linie úniku, proto klíčová otázka zní: Jak se tvoří zvířecí tělo, jak se tvoří tělo bez orgánů? Zvíře se uvolňuje teprve jako zvíře v člověku, nemyšlení, ne-lidskost, zvířeckost, která ovšem podle Deleuze provází tvorbu, dění, tedy to, o čem šlo i v myšlení bytí. Heidegger jako by celý život věděl o linii tohoto stávání se zvířetem, zvířeckosti v člověku, a celý život se ptal, jak tuto linii kanalizovat v lidství. Nejvážnějším pokusem byla právě přednáška *Základní pojmy metafyziky*, která ovšem nevyhovuje vrcholnému myšlení bytí jako *Ereignis*. A *Ereignis* přitom jakožto stávání se bytí podle mě podobnou kanalizaci ani nevyžaduje.

oblast směny mezi člověkem a zvířetem, v níž něco přechází z jednoho do druhého.“ Tamtéž, s. 98.

Liturgické tělo

Snažil jsem se ukázat společné motivy v myšlení pozdního Heideggera na jedné straně a Deleuze a Guattariho na straně druhé, motivy, které lze shrnout jako *afirmaci stávání se* (imanentnímu, nedialektickému, na pozici ‚myslí‘). Tuto blízkost odráží nikoli v poslední řadě fascinace cestou, resp. nomádstvím, která je jim společná. Tím se ovšem dostáváme ke zmiňované rozdílnosti obou myšlení co do jejich afirmativity. U Deleuze a Guattariho ji podle mého charakterizuje především radost imanentního experimentování, setrvalost tvorby, zatímco Heidegger se jí snaží spojovat s pokojem, domovem, návratem. Právě v tomto důrazu vidím Heideggerovu jedinečnost, i když se právě s ním podle všeho do jeho díla dostávají mnohé problematické prvky: stačí zmínit některé jeho odkazy na němectví, rektorskou kariéru. Nebo právě rozborů zvířecosti – zvíře se mnohokrát vrací a vždy odchází s prázdnou. Motiv domova a pokoje se zde obtížně srovnává s afirmací imanentního stávání se mimo jiné proto, že pokoj, smírné založení, se pojí přednostně s lidstvím, se světem či bytím (vyžaduje ne-ontoteologickou celkovost).⁷⁴ Heideggerova cesta je – oproti nomádkému pohybu – spojena přednostně s návratem domů, s návratem k bydlení, tišením a s posvátností místa. V prvním přiblížení se zdá, že takto je cesta vždy provizorní – odkladem domova, tedy neslučitelná s afirmací imanentního stávání se. Na závěr bych se rád pokusil ukázat, jak je podle mě možné myslet afirmaci (tvorbu, pohyb) i v tomto návratu domů, potažmo bydlení; zároveň bych chtěl ukázat setkání Deleuze a Guattariho s Heideggerem v konkrétnosti, která přesahuje formální podobnosti „sražené intencionality“, stávání se na pozici ‚myslí‘. Spojujícím prvkem by bylo tělo, které je doma, které se spojuje s domem a bydlí; jednou z podob tohoto bydlícího těla je tělo liturgické.

U Deleuze a Guattariho lze cosi jako pokojnou, ne-nomádkou a přesto tvůrčí afirmaci najít v knize *Co je filosofie?*, ale ne u filosofie samé. Filosofie stejně jako věda a umění řeší vztah konečna a nekonečna, ale toto dění je u ní charakterizováno právě nutností setrvalé tvorby nových a nových pojmů, pokračováním experimentu. Dění pojmů (tzn. vztahování nekonečna ke konečnému) se odehrává mezi pojmy téže roviny;⁷⁵ pojem sám nic nezmůže, sice vznáší nárok na nekonečný pohyb, ale právě jen tímto způsobem: přijdou nové a nové konzistentní pojmy, budou stále zabydlovat tuto rovinu.⁷⁶ Rovina musí být stále nově zabydlována – podobným způsobem je také ve star-

74 Viz např. *GdM*, s. 7 n.

75 Tamtéž, s. 21.

76 „Rovina zajišťuje propojování pojmů stále se množujícími spoji; pojmy zajišťují zabydlování roviny po stále obnovované a stále variabilní křivce.“ Tamtéž, s. 36.

ším textu TbO charakterizováno nutností stále nových intenzit, cirkulace (bičování, sešívání, bodání). Jiný obraz vztahu konečna a nekonečna (tzn. imanentního nedokonavého dění) a jiný obraz těla přináší rozbor umění. Dění nekonečna se zde neobjevuje jako nutnost nových a nových počítků, ale jako monument, blok počítků, který musí především trvat, uchovávat se, stát. „Umění uchovává, a je to na světě to jediné, co se uchovává.“⁷⁷ Umění uchovává a přitom uchovává nesubstančně, skrze stávání se, dění.⁷⁸ Afekty a percepty, z nichž umění staví monumenty, musí *stát na vlastních nohou*,⁷⁹ to je jejich způsob trvalosti, nezvratnosti, tj. navracení nekonečna (musí to tak být, vždy to tak bylo a vždy bude), tedy dění. Percepty a afekty se dějí a navrací nekonečno tak, že stojí na vlastních nohou, což mimo jiné znamená, že musí být schopné popřít autora i diváka,⁸⁰ resp. člověka jakožto univerzálního pozorovatele vůbec, zrovna tak jako svůj případný referent⁸¹ (být nesubjektivním, neobjektivním děním na pozici ‚myslí‘). Percepty a afekty v sobě tedy obsahují stejný moment bezmoci myšlení (umění je pro Deleuze a Guattariho podobou myšlení) jako pojmy; jsou to ne-lidská stávání se a ne-lidské krajiny.⁸² Stáváme se zvířetem, stromem, krajinou proto, aby toto zvíře, strom krajina byly něčím jiným než našimi prožitky, aby stály na vlastních nohou. Umění tedy v ne-lidských afektech a perceptech rýsuje oblast nerozlišitelnosti lidského a zvířecího, v níž cosi mezi obojím přechází, a toto dění se odehrává v trvalém, stojícím monumentu.

Jde zde tedy vlastně o proměnu vnímajícího a prožívaného těla, podřazeného scéně jako organismus,⁸³ v „*tělo z masa a kostí* – tělo, jež nám dává bytí počítku“.⁸⁴ Nicméně toto tělo, díky němuž nejsme oddělení od světa, ale stáváme se světem,⁸⁵ tedy tělo zrovna tak lidské jako zvířecí, toto tělo samo není schopno nést percepty a afekty – jako by nevyhovovalo nároku na trvalost a nezvratnost počítku. Tělesnost se zdá příliš křehká, v nelidské deteritoria-

77 Tamtéž, s. 142.

78 „Jestliže však umění uchovává, pak nikoliv po způsobu průmyslu, který proto, aby dal věci trvání, přidává nějakou substanci.“ Tamtéž, s. 142.

79 Tamtéž, s. 143.

80 „Umění se prostřednictvím látky snaží vytrhnout percept z percepce objektu a ze stavů vnímajícího subjektu, vytrhnout afekt z afekce jakožto přechodu od jednoho stavu k druhému.“ Tamtéž, s. 145.

81 Tamtéž, s. 144.

82 „Afekty jsou právě tato ne-lidská stávání se člověka, zatímco percepty (včetně města) jsou ne-lidské krajiny přírody. [...] Nejsme ve světě, nýbrž stáváme se současně se světem, stáváme se tím, že jej kontemplujeme. Všechno je vize, nastávání. Stáváme se universem. Živočišná, rostlinná, molekulární nastávání, nulové dění.“ Tamtéž, s. 147 n.

83 Tamtéž, s. 151.

84 Tamtéž, s. 156, před citovaným místem: „... ze žitého těla, vnímaného těla a intencionálního vztahu mezi obojím, který je stále, ještě příliš vázán na zkušenost, se osvobozuje *tělo z masa a kostí*...“ Tělo z masa a kostí je jiný název pro TbO.

85 Tamtéž, s. 147.

lizaci se příliš vystavuje chaosu přerušujícímú dění nekonečna v konečném, tzn. stání na vlastních nohou. Potřebuje nějaký druhý moment jako oporu a touto oporou je dům nebo lešení.⁸⁶ Pokojná afirmace se odehrává *kolem něčeho*, co je tělu nadosah, u čeho tělo bydlí, o co se opírá. Někaké rámce, věci, stěny, háj nebo pramen: skrze ně se tělo může stávat tělem zvířecím a setkávat se se silami chaosu, s nekonečnem: „... nejen otevřený dům komunikuje s krajinou prostřednictvím okna či zrcadla, nýbrž i dům zcela uzavřený je otevřen do určitého universa. [...] Tělesná látka či figura neobývají místo, dům, nýbrž univerzum, které dům nese (dění). *Je to jako přechod z konečného do nekonečna*, ale stejně tak z teritoria k deteritorializaci.“⁸⁷ Toto je tedy percept či afekt těla z masa a kostí: konečnost a konkrétnost domu, věcí, obydlí; intimita, která se otevírá nekonečnu, navrácí nekonečno univerza jako ne-lidské stávání se, soběstačnost, stání na vlastních nohou.

V *Základních pojmech metafyziky* se domov objevuje hned na začátku, když Heidegger odkazuje na Novalisův výměr filosofie jako stesku po domově. V krátké úvaze, kterou mu Heidegger věnuje,⁸⁸ se mimo jiné objevují dva důležité motivy: bezdomovectví a stesk po domově současného člověka, které by mohlo odpovídat pozdějšímu motivu nouze; Heideggerův stesk po stesku, povzdech nad tím, že stesk se nás dostatečně nedotýká, přičemž tento motiv by mohl analogicky odpovídat pozdější formulaci nouze ztráty nouze (*Not der Notlosigkeit*). Naši nejvlastnější nouzí je, že si svoji nouzi neuvědomujeme. Tento stesk po stesku (a s ním všechny motivy domova, návratu domů) je na první pohled podezřelý právě jako nárok na překonání provizorního stávání se, tedy negativita namísto afirmace. Nicméně považuji za možné – a Heideggerovým záměrům snad bližší – jej přeciť právě afirmativně, jako podobu cesty: stesk sám je cestou k domovu, na které se stáváme bydlícími, tedy vlastním způsobem bydlení. A stesk po stesku je právě cestou k cestě, způsobem jak vstoupit do prodlévání, bydlení ve vlastním stesku: nostalgie už není, co bývala.

Významnější rozboru bydlení, které nicméně respektují toto neprovizorní stávání se, přináší pozdní Heidegger – a jsou podivuhodně blízko ne-nomádské afirmaci, kterou spatřuji v rozbořech umění Deleuze a Guattariho. Vztah teritoria a deteritorializace, resp. domu a univerza, překládám přes vztah, který měl v myšlení bytí (bez ohledu na jsoucí) nahradit ontologickou diferencí; vztah věci a světa jako myšlení stávání se bytí (*Ereignis*). V roz-dílu věci a světa se podle mého názoru rozehrává podobná směna jako mezi domem

86 „Tělesné tělo je pouze teploměrem dění. Tělo z masa a kostí je příliš křehké. Onen druhý moment není kost či kostra, je to spíš dům či lešení. Tělo se rozvíjí v domě (nebo v nějakém ekvivalentu, v prameni či háji).“ Tamtéž, s. 157.

87 Tamtéž, s. 158.

88 Tamtéž, s. 7 nn.

a univerzem. Heidegger ji promýšlí v souvislosti se svým myšlením světa jako součtveří nebes a země, božských a smrtelných. Takto vedené srovnání otevírá možnost se ptát, jaké tělo náleží *Ereignis*; *jakým tělem prochází Ereignis*? V přednášce *Budování bydlení myšlení*⁸⁹ je *bytí člověka pochopeno jako bydlení, k jehož podstatě náleží šetření* – člověk je jako bydlící ušetřen a chráněn před hrozbami, tedy bydlí v pokoji a klidu, spokojeně.⁹⁰ Toto šetření však není původně negativní (nepřítomnost hrozby), ale pozitivní: bydlení šetří součtveří nebes a země, božských a smrtelných, tedy svět.⁹¹ Šetří jej tak, že jej střeží a hlídá, ale zároveň skrývá, nevydává.⁹² Podobně jako v přednášce *Věc* je i zde svět sice přinášen, ale zároveň nevydáván, blízkost přibližuje dálku, ale uchovává ji jako dálku.⁹³ Svět prodlévá (*Verweilen*), tedy stává se – nekonečno nemůže být prostě přítomné na způsob *Gegenwart*. Bydlet, tedy otevírat se univerzu/světlu, však nelze prostě na zemi pod nebem před božskými a se smrtelnými.⁹⁴ I zde je tělo samo příliš křehké a potřebuje dům/věc, teprve věci nechávají prodlévat svět,⁹⁵ nekonečno musí být navraceno konečným, univerzu se lze otevírat teprve z teritoria. Bydlet, tzn. šetřit svět, vyrovnávat se s nekonečným, lze pouze u věci, skrze budování (stavění a pěstění), kterým se věci, stejně jako percepty v umělecké tvorbě, přivádí k samostatnosti.⁹⁶ Věci nás přímo podmiňují, stejně jako je dům oporou těla z masa a kostí; ono samo je pak spíše jen teploměrem dění.⁹⁷ Přitom tu jde stále o intenzity, stávání se věci a světa, blízkost věci a světa, když věci věcní svět a svět světlu je, skýtá věci. Teprve z tohoto stávání se pochází prostor – ne jako neutrální a prázdné *spatium*, ale jako prostor míst věci, intenzivní (stávající se na pozici „myslí“) prostory a místa.⁹⁸ Intenzivní tělo-domov-svět. Tělo pro Heideggera na první pohled nikdy nebylo příliš důležité – a přitom je zvláště v pozdním myšlení vlastně neustále přítomno jako tělo u věci: tělo, které hostinně nalévá ze džbánu; tělo kráčející po mostě; tělo unavené po práci. Řeč jako by vždy přehlušovala toto mlčící tělo, ale možná že tělesnost nevystupovala prostě proto, že na pozici „myslí“ již není třeba ji vymezovat v dualitě těla a scény. Tělo-věc, intenzivní, tvůrčí, pokojné.

89 Heidegger, M., *Bauen Wohnen Denken*. In: týž, *Vorträge und Aufsätze*. Hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann 2000.

90 Tamtéž, s. 150 n.

91 Viz Heidegger, M., *Věc*, c.d.

92 „Šetřit znamená: chránit součtveří v jeho bytnosti. Co je vzato pod ochranu, musí být skryto.“ Heidegger, M., *Bauen Wohnen Denken*, c.d., s. 153.

93 Heidegger, M., *Věc*, c.d., s. 29.

94 Heidegger, M., *Bauen Wohnen Denken*, c.d., s. 153.

95 Tamtéž, s. 153; Heidegger, M., *Věc*, c.d., s. 35.

96 Heidegger, M., *Věc*, c.d., s. 11.

97 Tamtéž, s. 35; Deleuze, G. – Guattari, F., *Co je filosofie?*, c.d., s. 157.

98 Heidegger, M., *Bauen Wohnen Denken*, c.d., s. 158.

Jak myslet tělo, kterým prochází *Ereignis*, s určitějším zaměřením na ně samotné tak, aby se neztrácelo za věcmi? Věc by zde nutně jakožto shromáždění součtveří zůstávala, ovšem mohlo by jít o věc, která se odehrává na těle samém. Za takové explicitní tělo-teritorium, tělo-věc, považují liturgické tělo, tělo rituálu, které se žehná, pokleká, klaní. Paradoxně může být i liturgické tělo netranscendentní, nemetafyzické, nepodřízené touze. Neklaní se transcendentnímu bohu, ale opakuje rituál v prostoru svátosti, která předchází božství a bohu,⁹⁹ prostor svátosti jako prostor stávání se (udílení/odpírání) božství. Liturgické tělo, které se v něm pohybuje, není schránkou nesmrtelné duše, ale intenzivním tělem, které se skrze vlastní smrtelnost, *podél* vlastní smrtelnosti otevírá intenzitám univerza/světa. Vše se může odehrávat a často také odehrává v domě, ale liturgické tělo je samo dům, stačí mu tedy i volné prostranství, háj, nebo jen rozložený ručník. Liturgická forma není vnější původnímu osobnímu vztahu s bohem ani jej nezpřítomňuje, ani jej nesymbolizuje. Sama je již děním božství, sama je již životem a spojuje se s intenzitami místa, krajiny a liturgických předmětů – nový formalismus. Rituál, tak jako umění, uchovává perceptu a afekty, tzn. nekonečno (takto to bylo a bude, musí být) právě skrze konečnost a smrtelnost těla. Smrt tu ale není schopností, liturgické tělo není tělo smrtelníka stojícího proti těm, kdo nejsou mocni smrti jako smrti a pouze hynou. Namísto toho stávání se smrtelným, udílení/odpírání smrti. Vše se tu děje takto: stávání se pokojným, stávání se smrtelným, stávání se liturgickým. Všechno se odehrává v bezmoci, jež je spojena s každým stáváním se, s každou deteritorializací: proto nevím – nevím, zda jsem mocen smrti a ani toto nevědění není spolehlivým věděním. Neví se, ono se neví. Lidství není jistotou, otevírá se ne-lidskosti: stávám se liturgickým, ale to zrovna tak znamená, že se stávám zvířetem: kánata kvílejí, myši pobíhají, motýl pod klenbou a já se klaním. Liturgická směna mezi člověkem a zvířetem, díky níž se i zvíře stává liturgickým.

SUMMARY

How is the Animal and Human Body Created?

The present paper concentrates on the gradual transformation of phenomenology in the work of Martin Heidegger and attempts to show in what way this transformation leads Heidegger to abandon the phenomenology itself. We attempt to confront the theoretical position of late Heidegger with the thought of Gilles Deleuze and Félix Guattari, pointing out the anti-transcendental and non-dialectical elements in Heidegger's conception of four-dimensional temporality and identity of thought and being. The notion of *Ereignis* is understood as a becoming of being on the position of

99 Heidegger, M., *O humanismu*, c.d., s. 40.

„thought“: in this perspective, if it may precisely be confronted with Deleuze's and Guattari's thought. Our principle aim, on the basis of this confrontation, is to rethink the relationship between humanity and animality and between the human and the animal body.

ZUSAMMENFASSUNG

Wie wird der tierische und der menschliche Leib geschaffen?

Die Arbeit befasst sich mit der allmählichen Veränderung der Phänomenologie bei Martin Heidegger und versucht zu zeigen, auf welche Art und Weise diese Veränderung bis hin zum Verlassen der Phänomenologie selbst führt. Die Grenzposition in Heideggers spätem Denken wird dabei mit den Gedanken von Gilles Deleuze und Felix Guattari verbunden, wobei hier die anti-transzendenten und nicht-dialektischen Motive in Heideggers Gedanken zur vierdimensionalen Zeitlichkeit und zur Identität von Denken und Sein betont werden. Das *Ereignis* wird als *Sein werden anstelle des ‚Denkens‘* gedacht, und auf diese Weise wird die Verbindung mit Deleuze und Guattari zugänglich gemacht. Das Hauptziel dieses Vorgehens ist ein näheres Verständnis der Beziehung zwischen Menschsein und Tiersein bzw. zwischen menschlichem und tierischem Leib.