

MYŠLENÍ
SOUČASNOSTI

Post-Evropa

Yuk Hui



KAROLINUM

Post-Evropa

Yuk Hui

Z anglického originálu Post-Europe vydaného nakladatelstvím
Sequence Press v roce 2024 přeložil Martin Pokorný.
Doslov napsal Václav Janoščík.

Vydala Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
Praha 2026

Edici Myšlení současnosti řídí Miroslav Petříček
Redakce Jan Havlíček
Grafická úprava Zdeněk Ziegler
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
První české vydání

© Yuk Hui, 2024
Translation © Martin Pokorný, 2026
Epilogue © Václav Janoščík, 2026

ISBN 978-80-246-6252-7
ISBN 978-80-246-6430-9 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

Pro Mijako

Autobiografická anamnéza ve svém obvyklém pojetí předpokládá identifikaci. Identitu právě ne. Ne, identita nikdy není dána, obdržena ani dosažena; trvá jedině neukončitelný a neurčitě fantasmatický proces identifikace.

Jacques Derrida, *Monojazyčnost druhého*

OBSAH

Předmluva /11

PRELUDIUM: HLEDISKO *HEIMATLOSIGKEIT* /15

§ 1. Planetarizace a *Heimatlosigkeit* /15

§ 2. Afirmace *Heimatlosigkeit* /24

1. KAPITOLA FILOSOFIE A POST-EVROPA /34

§ 3. Duch evropské filosofie /35

§ 4. Konstituce post-Evropy /42

§ 5. Individuace a úkol myšlení /53

2. KAPITOLA „CO JE ASIE?\": OTÁZKA /60

§ 6. Otázka „Co je Asie?“ /61

§ 7. Technologie a limity srovnávacích studií /69

§ 8. Individuace myšlení a hledání obecného /80

KODA: DOBŘÍ POSTEVROPANÉ /90

§ 9. Po Nietzschevi, dobrém Evropanu /90

§ 10. Magický jazyk /94

Vztah myšlení, prostoru, těla a jídla: Technologie
a filosofie po Evropě i po liberalismu (Václav Janoščík) /103

Bibliografie /119

Jmenný rejstřík /124

Tato práce navazuje na mou knihu *Otázka technologie v Číně*¹ ohledně problematiky návratu, nebo přesněji řečeno, otázky bezdomoví (*Heimatlosigkeit*) jakožto důsledku modernizace a planetarizace. Od vydání *Otázky technologie v Číně* uplynulo sedm let, během nichž se svět změnil takřka k nepoznání. Tři roky pandemie jen urychlily geopolitické posuny, které planetu podle všeho strhávají do zmatku, ať už se tím míní hrozba válek nebo klimatický kolaps. Více než kdy dřív žijeme ve stavu pádu do bezdomoví, ale zároveň – jak je patrné z nových konzervativních a novoreakčních hnutí – toto bezdomovectví paradoxně vyvolává touhu po domově. V létě 2016 můj přítel Damian Veal, který dnes bohužel již není mezi námi, při editaci *Otázky technologie v Číně* vyjádřil pochybnosti o tom, zda se má snaha zrekonstruovat čínské myšlení technologie neubírá po zcela téže cestě jako Heidegger a nesměruje k témuž ideologickému poblouznění. Jak jsem – zčásti v reakci na Damianovy námitky – vyložil ve své knize, vyvstává tu obtíž ohledně dilematu návratu domů.

S odstupem sedmi let se mi toto dilemma zdá stále tíživější a hrozivější s ohledem na nárůst územních konfliktů a rasově podmíněné politiky. Jak může dnešní filosofie odpovědět na výzvu k návratu, která byla označena za zdroj samotné její možnosti (Novalisova teze, že filosofie je hnána steskem po domově), ale zároveň ji počínaje 20. stoletím problematizuje? Při snaze tuto otázku návratu zodpovědět jsem byl donucen konfrontovat se se sebou samým a se svou zkušeností neustálé-

¹ Yuk Hui: *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics*, Falmouth 2016.

ho poutníka a imigranta: co znamená *Heimat* pro přistěhovalce, jako jsem já, nuceného neustále se přizpůsobovat novým prostředím a učit se nové jazyky? Stejně tak jsem byl nucen zformulovat určité věci, které se mi sice honily hlavou, ale za celá léta jsem nebyl s to je náležitě vyjádřit. Tuto knihu lze proto číst jako autobiografii, byť takovou, že v ní schází „já“, anebo přesněji řečeno: je v různých okamžicích pohlceno různými postavami.

Název *Post-Evropa* odkazuje k myšlence fenomenologa Jana Patočky, který upozornil na to, že Evropa po druhé světové válce přestala být ústřední mocností. Tato epochální událost zároveň podle Patočky zapůsobila jako moment *epoché* ve fenomenologickém smyslu slova: platnost starého pojetí Evropy byla pozastavena a z této suspenze by mohla vyjít Evropa nová. Post-Evropa by mohla znamenat ledacos: Spojené státy, o kterých se v 19. století mělo za to, že představují novou Evropu, Evropu, která už není, nebo novou celosvětovou situaci po evropském osvícenství. Podobně jako Heidegger, i Patočka hledal pramen nové Evropy ve starém Řecku, zvláště v Platónově nauce o duši – aniž by ale uznal, že se Evropa vždy definovala protikladem k Asii. Když dnes mluvíme o post-Evropě, míníme tím svět, v němž – ve shodě s představami, ke kterým nás podněcuje určitý druh východní politické propagandy – bude mít převahu Asie? Když se filosofie změní v odezvu politické propagandy, stává se bezcennou; jenže kolik filosofů dokáže odmítnout i to nejmenší pokušení přijmout roli státního myslitele?

Čím jiným by se evropská filosofie – po neustálých výzvách k deeuropizaci a opakovaných návrzích post-Evropy v uplynulých desítkách let – mohla stát? Jak by mohla filosofie odpovédět v planetární situaci tomu, kdo je vůči Evropě Druhý? A jak by mohl druhý a jiný reagovat na evropské dědictví jinak než triviální výtkou z eurocentrismu? S těmito otázkami na paměti se následující „autobiografie“ odvíjí prostřednictvím *inkompatibility* zhmotněné tělesnou zkušeností i procesem myšlení. Díky tomuto napětí je to, co se tu odvíjí, též procesem *individuace* v Simondonově smyslu. Snažím se uvedeným způsobem prozkoumat, zda lze pojem individuace vyvést mimo domény, ve kterých ho aplikoval Gilbert Simondon a po něm

Bernard Stiegler. Individuace je podmíněná tenzemi či nekompatibilitami mezi prvky v systému. Možná právě systém, v němž nelze bezprostředně smířit dva druhy myšlení, dovolu- je reformulovat Heideggerovu otázku „Co znamená myslet?“ a namísto toho se ptát: „Co znamená individuace myšlení?“

Dvojice hlavních kapitol knihy vychází ze dvou přednášek, které jsem pronesl v prosinci 2022 na Taipei National University of the Arts díky laskavému pozvání rektora univerzity prof. Čchen Kchaj-chuanga. Již předtím, na podzim 2019, prof. Čchen pozval Bernarda Stieglera a mne na cyklus seminářů, na nichž jsme také probírali možnost založit specializovanou laboratoř v nové univerzitní budově (tehdy se teprve stavěla), věnované technologii a umění. Tehdy jsem se s Bernardem – jedním z dvojice hlavních postav, s nimiž se vyrovnává první kapitola – viděl naposledy. Druhá kapitola reaguje na postkoloniální diskurzy o Asii a na otázku budoucnosti asijského myšlení a vysvětluje, co míním „individuací myšlení“, se zapojením osobností Mou Cung-sana a Kitara Nišidy, mimořádně originálních myslitelů, kteří vyšli z Asie ve 20. století.

Obecnější myšlenka toho projektu vyšla z mého dlouhodobého zájmu o ono „překonání modernity“, které před sto lety zahájili myslitelé kjótské školy filosofie. (V červenci 1942 uspořádal časopis *Bungakukai* pod tímto názvem slavné symposium.) Jak víme, historie se opakuje a repríza vždy vypadá jako svého druhu *déjà vu*. V letech 1941 a 1942, v době vstupu Japonska do druhé světové války, se čtveřice filosofů a historiků z okruhu kjótské školy zúčastnila trojice symposií uspořádaných literárním časopisem *Čúó Kóron* (中央公論). První symposium, nazvané „Stanovisko světových dějin a Japonsko“, postavilo Asii do protikladu vůči Evropě a vzhledem k úpadku Západu hájilo myšlenku, že se povinnosti formování světových dějin bude muset ujmout Asie obecně a Japonsko zvláště. S odstupem skoro stovky let dnes sledujeme, jak se tento názor prosazuje znovu a s odlišnou rétorikou. V reakci na toto opakování je *Post-Evropa* uvozena preludiem nazvaným „Hledisko *Heimatlosigkeit*“ a končí kodou na téma „Dobrých post-Evropanů“.

Na závěr tohoto úvodu bych rád dodal, že kniha je zamyšlením nad jazykem, technickým nástrojem stejně důležitým jako

ruce. Kniha začíná otázkou vkusu a končí problémem řeči, čímž jsou vystiženy dvě nejdůležitější funkce jazyka.

Na jaře 2023 jsem na pozvání Tokyo College měl příležitost strávit dva měsíce na Tokijské univerzitě, kde mě přivítali prof. Cujoši Išii, prof. Čching-jüen Čcheung a další kolegové. Prof. Takahiro Nakadžima, ředitel Institutu asijských studií v Todai, mi umožnil využívat knihovny na kampusu v Hongó, což mi umožnilo dostat se k mnoha původním textům o kjótské škole a překonávání modernity, k nimž jsem do té doby neměl přístup. Tento pobyt v Japonsku byl pro dokončení knihy klíčový. Rád bych při této příležitosti poděkoval kolegům, kteří mi pomáhali formovat mé úvahy na této cestě: patří k nim Kohei Ise, Daisuke Harašima, Hidetaka Išida, Masaki Fudžihata, Agnes Lin, Johnson Chang, Hugo Esquinca, Milan Stürmer, Pieter Lemmens a zvláště Hiroki Azuma, s nímž jsem na toto téma vedl od našeho seznámení v roce 2016 dlouhou řadu přátelských a produktivních rozhovorů. Za součinnost při výrobě knihy chci poděkovat nakladatelství Sequence Press a Urbanomic; zvláštní dík nechť přijme Maya B. Kronic za pečlivé ediční a kritické připomínky.

Yuk Hui
podzim 2023
Rotterdam a Taipei

PRELUDIUM
HLEDISKO HEIMATLOSIGKEIT

Bezdomoví se stává údělem světa.

Martin Heidegger²

Můžeme ve shodě s Husserlem nadále považovat Číňany, Indы a Peršany za „antropologické typy lidství“ a spolu s Patočkou tvrdit, že tyto minulé společnosti nebyly schopny problematizace, nebo je s Arendtovou označit za čistě privátní ekonomiky? Podle mého názoru je na počátku 21. století naléhavě nutné, aby si filosofové vštíplí onen historický smysl, který podle Nietzscheho tak bolestivě postrádají, a pochopili, že tyto diskurzy o Evropě jsou pouze a jen ideologickým konstruktem a výsledkem konceptualizace světa pramenící z kolonialismu, s nímž bohužel jméno „Evropa“ zůstává těsně propojeno.

Françoise Dasturová³

§ 1. PLANETARIZACE A HEIMATLOSIGKEIT

Novalis v 18. století prohlásil filosofii za druh utrpení, stesku a touhy po domově: „Filosofie je vlastně steskem po domově – touhou být doma všude“ (*Die Philosophie ist eigentlich Heimweh – Trieb, überall zu Hause zu sein*).⁴ Slovní kmen *Heim-* zde neoznačuje pouze domov; důležitější je, že evokuje domovinu či vlast, *Heimat*. Tato touha po *Heimat* se v procesu koloniza-

² Martin Heidegger: Brief über den „Humanismus“, in: M. Heidegger: *Wegmarken*, Gesamtausgabe 9, Frankfurt a. M. 1976, s. 339.

³ Françoise Dastur: L'Europe et ses philosophes: Nietzsche, Husserl, Heidegger, Patočka, *Revue Philosophique de Louvain* 104, 2006, s. 8.

⁴ Novalis: *Das allgemeine Brouillon*, aforismus č. 857, in: Novalis: *Zázračná hra světa*, přel. Věra Koubová, Praha 1991, s. 215.

ce a modernizace stala všudypřítomným fenoménem. V témže období se ale domov stal čistě geografickou lokalitou na jednom konkrétním nebeském tělese (v bezpočtu jiných) a význam geografického umístění se začal hodnotit s ohledem na přírodní zdroje a ekonomický potenciál. Můžeme po Heideggerově vzoru vzpomínat na domovskou stezičku jasně zářící mezi vzrostlými klasy a procitajícími loukami v létě, kdy staré lípy shlížíej přes zahradní zeď.⁵ Jenže dnes je ta vesnička plná turistů lačnicích navštívit domovinu slavného filosofa a kvůli uspokojení potřeb návštěvníků z celého světa se buduje nová infrastruktura. Domovina přestává být tím, čím bývala.

Hospodářský a technologický vývoj soustavně proměňuje krajinu těchto vesnic – a s pokrokem automatizovaného zemědělství se to děje ještě radikálněji. Mnohé venkovské oblasti dnes využívají dronů a robotů k plné automatizaci setby, orby, sklizně, balení, transportu atd. Zemědělci už nepřipomínají tu starou venkovanku, kterou si představoval Heidegger při pohledu na Van Goghovy „Boty“. Současní zemědělci jsou mladí, oblékají se podle módy a veškeré operace řídí pomocí iPadů. Vesnice přetrvává, lípy a louky přetrvávají, ale okolí je gentrifikované drahými restauracemi a hotely a dráhu Heideggerovy pěšiny protínají vektory dronů a robotů. Když proto filosofovo zvolání čteme dnes, zní nám ještě hysteričtěji:

Nadarmo se člověk snaží uvést svým plánováním zeměkouli do pořádku, není-li přitom vlastním řádem včleněn do oslovujícího slibu stezky. Hrozí nebezpečí, že dnešní lidé nejsou s to naslouchat její řeči. Do ucha jim vpadá již jen hluk aparátů, které považují takřka za hlas Boha. Tak se člověk stává rozptýleným [či dezorientovaným, *zerstreut*] a ztrácí cestu. Rozptýleným se prostě zdá jednotvárné. Jednotvárné omrzuje. Omrzení nacházejí už jenom jedno a to samé. Prostě prchlo. Jeho tichá síla je přemožena.⁶

Touha po domovině je důsledkem pocitu odloučení od domova, toho, co nám je nejbližší i nejdálčenější: jak píše Heidegger, domov nám je tak blízký a tak vzdálený, že ho

⁵ Martin Heidegger: *Der Feldweg*, in: M. Heidegger: *Aus der Erfahrung des Denkens*, Gesamtausgabe 13, Frankfurt a. M. 1983, s. 88–89.

⁶ Tamt., s. 89.

ani nevnímáme.⁷ Je možné neustále cestovat z kontinentu na kontinent. Domov je ale podle všeho vždy jen jeden a tam se člověk nakonec vrátí, když je unavený a už nikam nechce. Za poslední století se pojem domova jakožto rodného místa změnil vlivem sílící přítomnosti přistěhovalců a utečenců. Z hlediska domoviny představuje imigrace událost vykořenění, při které rostlina musí hledat novou půdu, kam růst. I když ale nová půda dodá potřebné živiny, utečencova vzpomínka na domovinu neustále evokuje minulost, která je pryč a už nikdy nenastane. Jakožto cizinci také migranti půdu promění tím, že na ni přinášejí novou ekologickou konfiguraci. Moderní lidé začínají vnímat své bezdomoví na této zemi, jak je v básni „Jaro duše“ popisuje Georg Trakl:

Duše je na zemi cizího cosi. Duchovně šei se
modř nad prokáceným lesem a dlouho
hlaholí ve vsi pochmurný zvon; pokorný doprovod.⁸

Pocit *Heimatlosigkeit* pronásledoval myslitele 20. století, pro něž se nejdůležitějším filosofickým úkolem stalo nasvítit nadcházející vlast. Duše je cizincem na této zemi, kde se všechna místa stávají *unheimisch*, ztrácejí domovský ráz. Návrat domů je podle Heideggera orientací (*Erörterung*) vytyčující určitou lokalitu jako kořen, bez kterého nic nedokáže růst. Když se ale bezdomoví stane údělem světa, pak se duše podobá domácí květině v tom smyslu, že ji lze pěstovat a přemístit kamkoli na planetě. Homogenizace planety technologicko-ekonomickými aktivitami nastolila synchronicitu sociálních fenoménů. Rituály a tradiční místa se stávají potravou pro turisty, jejichž fotoaparáty na mobilních telefonech nahrazují zrak a tělesné vnímání. Vztah duše ke světu je zprostředkováván digitálními aparáty a platformami.

Paměť ale není prostě jen kognitivní složkou mysli. Interiorita těla se potýká s plnou adaptací na nové prostředí. Nejpů-

⁷ Julian Young: Heidegger's Heimat, *International Journal of Philosophical Studies* 19, 2011, s. 285.

⁸ Překlad L. Kundery. Výklad básně podává Heidegger, *Die Sprache im Gedicht*, in: M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe 12, Frankfurt a. M. 1985, s. 31–78.

sobivější připomínkou minulosti se pak může stát jídlo – tak jako madlenka smočená v lipovém čaji, jak ji popsal Proust v *Hledání ztraceného času*. Tato zkušenost je ještě častější, pokud žijete v zahraničí. Možná nenajdeme nic, co by se jí podobalo, v Heideggerových spisech, jelikož tento filosof se nikdy nevypravil mimo Evropu, ale najdeme ji popsánu u jeho zahraničních studentů. Představitel kjótské školy Keidži Nišitani strávil u Heideggera ve Freiburgu roky 1937–1939. Jednou v září 1938 ho spolu se dvěma dalšími japonskými studenty pozvala na večeři Fumi Takahaši, neteř Kitara Nišidy, která do Freiburgu dorazila kvůli studiím u Heideggera v dubnu 1938.⁹ Takahaši připravila japonský pokrm ze surovin, které si přivezla z Japonska. Když Nišitani, který měl za sebou více než rok německé kuchyně,¹⁰ okusil z misky rýži, pocítil cosi jedinečného. Slovy Jamese Heisiga:

Poté, co po souvislém přísunu západních pokrmů ochutnal první misku rýže, byl přemožen „absolutní chutí“, která transcendovala pouhou kvalitu jídla.¹¹

Představme si, kdyby Heidegger učil v Japonsku. Byl by schopen zahnat *schwäbische Küche* z hlavy a přejít na sašimi a suši? Nejspíš ne. V Nišitaniho případě se *Heimweh* dostavil ve chvíli, kdy chuťové pohárky stimuloval *šiřogohan*, a ne *Kornbrot* – ale získaný počitek se neomezoval na pohárky a postihoval celé tělo.¹² *Heimat* nesouvisí s tím, co se o své zemi dozvíte v dějepise; domovina je zapsána do těla jako jeho důvěrná a neobjasnitelná součást. Prožitek *Unheimlichkeit*¹³ tuto touhu po

⁹ Viz Michiko Yusa: *Zen & Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*, Honolulu 2002, s. 243.

¹⁰ Tuto zkušenost Nišitani popsal v krátkém článku, který vyšel v časopise o 33 let později. Text je nazvaný Zkušenost jedení rýže (飯を喰った経験), a byl následně zahrnut do souboru Nišitaniho díla; viz Keiji Nishitani: ‘飯を喰った経験’, in: NKC 20 (西谷啓治著作集), Tókjó 1990, s. 196–202.

¹¹ James W. Heisig, *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, Honolulu 2001; viz též K. Nišitani: Zkušenost jedení rýže, s. 197: ‘強ひて言へば絶対的な旨さである’.

¹² K. Nišitani: Zkušenost jedení rýže, s. 197: ‘舌の上ではなく全身で感ずる旨さである’.

¹³ V přednáškovém cyklu o Hölderlinově hymnu „Ister“ Heidegger znovuzavádí výraz *unheimisch*, který se dnes v Německu oproti slovu *unheimlich* užívá mnohem

Heimat jen posiluje. Jak ve vzpomínce na onu večeri závěrem podotýká Nišitani:

Týž prožitek mě také přiměl uvažovat o takzvané „domovině“, což je v principu neodlučný vztah mezi půdou a člověkem, a zvláště tělesným bytím člověka. Jde o onu „nedvojnost půdy a těla“, o níž se hovoří v buddhismu. V mém vlastním případě je domovina „zemí silných rýžových rostlin“, půdou vhodnou pro rýži a národem, který našel hlavní živobytí v pěstování rýže. Moji předkové z pokolení na pokolení měli rýži za hlavní složku stravy. Zvláštní přísady země jménem Japonsko se přenášejí do zvláštních přísad rýže zvané „japonská rýže“ a požíváním rýže se přenášejí do „krve“ našich předků, která mi proudí tělem. Možná to živoucí sepětí nesčetných lidí mezi mými předky, rýže a půdy odedávna stálo v pozadí mé existence a je v ní obsaženo. Tento prožitek mi připomněl cosi, co jsem běžně opomíjel.¹⁴

Miska bílé rýže není prostě jen stravou, která uspokojí biologickou potřebu tím, že zažene pocit hladu; zprostředkovává též vazbu mezi tělem a domovinou. Chuť a *Heimat* se propojují díky jazyku. Není proto překvapivé, že se Nišitani po návratu do Japonska aktivně podílel na hnutí „překonání modernity“, v němž se seskupili historikové, hudební kritikové, filosofové a literární vědci při úvahách o tom, jak překonat evropskou dominanci a dekadenci. Evropská modernost se jim jevila jako tříštivá síla, jejíž rozbíjení kultury na náboženství, vědu a politiku (nebo přesněji řečeno demokracii) ničí jednotný světóná-

méně často, a chce význam *unheimisch* (nedomovný) spojit s *unheimlich* (podivný, strašný). Viz Martin Heidegger: *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, Gesamtausgabe 53, Frankfurt am Main 1993.

¹⁴ 同じ経験はまた 私に「國土といふものを考へさせた。國土の觀念は基本的には、土地と人間、特に身體としての人間の不可分な聯關を意味してゐる。佛教で「身土不二」といはれたことである。私の場合には、「瑞穂の國」といはれたやうな、稻に適した土地、そこで稻作りを主な生計にして來た民族である。私の先祖も代々、米を主食にしてゐたであらう。日本といふ土地の特殊な成分が、「日本米」といふ米の特殊な成分にうつり、米食を通して先祖代々の「血」にうつり、その血が私の身體のうちにも流れてゐる。いつの昔からか、私の祖先であつた數知れぬ人々と米と國土との生命的な聯關が、私のいのちの背景となり、現に私のいのちに含まれてゐる。かの経験は普段忘れてゐたその事實を、私に想ひ起させたのである。K. Nišitani: *Zkušenost jedení rýže*, s. 202. Kratší výňatek též cituje J. Heisig: *Philosophers of Nothingness*, s. 214.

zor, který v japonské a čínské kultuře držel pohromadě nebe, zemi a člověka.¹⁵ Zatímco se ale tento evropský nihilismus šířil po zeměkouli, sama Evropa upadala. Proto zároveň hrozilo, že europeizace vnese na Východ stejnou dekadenci, jakou spustila na Západě. V knize *Sebepřekonání nihilismu* (jedná se o soubor přednášek o nihilismu, které pronesl v roce 1949) Nišitani komentuje stať Karla Löwitha „Evropský nihilismus“ a klade si otázku, co znamená evropský nihilismus pro Japonsko:

Evropský nihilismus tak způsobil zásadní proměnu našeho vztahu k Evropě a k nám samým. Vynucuje si, aby se naše reálná historická existence – naše „bytí sebou vprostřed druhých“ – vydala radikálně novým směrem. Nedovoluje nám už jednoduše se vrhnout na pozápadnění a zapomenout přitom na sebe.¹⁶

Dvacáté století bylo věkem orientace (*erörtern*) domoviny vprostřed planetarizace evropské modernosti. Ačkoli Kitaró Nišida umožnil Nišitanimu a Tanabeovi odjet studovat do Německa, sám tuto příležitost v mládí neměl. Přesto lze v jeho textech také nalézt hledání domoviny – která u něj nese jméno východní Asie neboli *tójó*. Tato touha po domovině nabývá na intenzitě, jelikož modernizace s sebou nese ničení starého a vytváření čehosi globálního. Ničení vesnic a lesů kvůli výstavbě nové infrastruktury, renovace městských prostorů tak, aby umožnily příliv turistů a podněcovaly k realitním investicím, nárůst populace přistěhovalců a uprchlíků – to vše společně vyvolává pocit čehosi *unheimisch*. Navíc po europeizaci nastoupila amerikanizace, jíž si byl už Heidegger se svými japonskými studenty ostře vědom a považovali ji za pokračování europeizace zamýšlenou planetarizací.¹⁷ V úvaze „K čemu

¹⁵ Viz Nišitaniho přednášku *Můj názor na „překonání modernosti“* (「近代の超克」私論) in: Tecutaró Kawakami – Jošimi Takeuči (ed.), *Překonání modernosti* (近代の超克), Tókjó 1979, s. 18–37.

¹⁶ Keiji Nishitani: *The Self-Overcoming of Nihilism*, přel. Graham Parkes – Setsuko Aihara, New York 1990, s. 179.

¹⁷ Martin Heidegger: *Věk obrazu světa*, přel. Ivan Chvatík, Praha 2013, s. 60: „Amerikanismus je cosi evropského. Je doposud nepochopenou odrůdou ještě příliš divoké obrovitosti, která vzešla z ještě zdaleka ne dovršené a usebrané metafyzické bytnosti novověku. Americká interpretace amerikanismu pomocí pragmatismu zůstává zatím mimo oblast metafyziky.“ V tomto smyslu se amerikanismus

básníci?“, věnované Rilkovi, Heidegger cituje básníkův dopis Witoldu Hulewiczovi z roku 1925 o amerikanizaci Evropy:

Ještě pro naše prarodiče byl „dům“, „studna“, důvěrně známá věž, ba i jejich vlastní oděv, jejich plášť čímisi daleko víc, nekonečně důvěrnějším; takřka každá věc byla nádobou, v níž nacházeli a do níž střídali lidskost. Dnes se z Ameriky valí prázdné lhostejné věci, zdánlivé věci, *atrapy života* (*Lebensatuppen*)... Dům, jak ho chápou Američané, americké jablko nebo tamější réva nemají nic společného s domem, plodem, hroznem, do nichž vešly naděje a přemýšlivost našich předků... Živé, zakoušené, sdělné věci mizí a nelze je nahradit. Možná jsme ti poslední, kdo takové věci znali.¹⁸

Problémem, z něhož se odvíjejí všechny ostatní, byla podle Heideggera nelidskost techniky.¹⁹ Moderní technika je výsledkem evropského nihilismu, který započal zapomenutím otázky po bytí a snahou o ovládnutí (*beherrschen*) věcí. Vložení techniky do světa nastolilo obecné bezdomoví a zahradilo cestu k tázání po bytí. *Heimatlosigkeit* rovná se *Heillosigkeit* (tedy beznaději či nesvatosti) Západu, země soumraku, za úsvitu amerikanismu a jeho imperiální síly podporované planetárními technikami. Nejvýslovnější nářek v této věci Heidegger opět pronáší v úvaze „K čemu básníci?“:

Bytnost techniky vychází na světlo dne jen zvolna. Tímto dnem je noc světa přehotovená v pouze technický den. Tento den je den nejkratší. Jím hrozí jediná nekonečná zima. Nejenže se člověku

nijak neliší od sovětsismu – což Heidegger vyhláší ve *Úvodu do metafyziky*: „Tato Evropa, v neblahém zaslepení neustále ve střehu sama se podříznout, dnes leží v ohromných klestích mezi Ruskem na jedné a Amerikou na druhé straně. Rusko a Amerika jsou z metafyzického pohledu obě totéž; totéž bezútešné šílení rozpoutané techniky a bezedné organizace normálního člověka.“ Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe 40, Frankfurt a. M. 1983, s. 40–41.

¹⁸ Rainer Maria Rilke Witoldu Hulewiczovi, 13. listopadu 1925, *Briefe in zwei Bänden*, Wiesbaden 1950, sv. II, s. 376–377; cituje Martin Heidegger: *Wozu Dichter?*, in: M. Heidegger: *Holzwege*, Gesamtausgabe 5, Frankfurt a. M. 1977, s. 291.

¹⁹ Gotthard Günther: Heidegger und die Weltgeschichte des Nichts, in: *Nachdenken über Heidegger: eine Bestandsaufnahme*, ed. U. Guzzoni, Hildesheim 1980, s. 83.

nyní zapovídá ochrana, ale ve tmě zůstává nenarušenost celistvého jsoucna. Zdravé se odtahuje. Svět se stává neuzdravitelným. Nejenže proto zůstává skryto svaté jakožto stezka k božství, ale jako by byla smazána dokonce i stopa ke svatému – zdravé.²⁰

V éře techniky se bytí stahuje ze světa a zůstává svět jsoucen, rozložený na atomy a smyčky zpětné vazby. Toto vykořenění (*Entwurzelung*) už podle Heideggera není čistě západním fenoménem: uplatněním planetární techniky se rozšířilo mimo Evropu. Zde si lze připomenout kritiku, kterou v roce 1910 – krátce před smrtí – pronesl Tolstoj, když prohlásil, že středověká teologie nebo římský morální odkaz opojily jen omezené množství lidí, zatímco dnešní elektřina, vlaky a telegraf opojily celý svět.²¹

Těmito technikami se distribuuje západní smýšlení, západní modely individuace, způsoby výroby a libidinální ekonomiky. Ekonomiku v první řadě tvoří směna techniky a technicity, která dovoluje přeskočit proces výroby: například nástroj, který pořídíme na trhu, je produktem složitého technického systému, ale my ho můžeme užívat, aniž bychom se naučili, jak ho sami vyrobit. Zároveň ale systém ekonomiky vyžaduje techniku jako médium směny – od nákladní dopravy až po vysokorychlostní obchodování na burze. V přednášce „Co znamená myslet?“ se Heidegger vysmívá logistice jakožto nejnovějšímu a nejpłodnějšímu uskutečnění „logiky“, v mnoha anglosaských zemích údajně považované za „jedinou možnou podobu přísné filosofie“.²²

V 21. století snadno cítíme, že tento proces ničení a opětovného tvoření zrychluje. Touha po domovině může jediné nabývat na intenzitě, dilema návratu domů může jen prohlubovat svou patologičnost. De facto současně probíhá dvojí protichůdný vývoj, totiž planetarizace a navracení domů. Kapitál a vědotechnika či technověda se svou domnělou univerzalitou

²⁰ M. Heidegger: *Wozu Dichter?*, s. 295.

²¹ Viz Karl Löwith: *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur Vorgeschichte des europäischen Krieges*, in: K. Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1983, s. 497.

²² Martin Heidegger: *Co znamená myslet?*, přel. P. Fischer – I. Chvatík, Praha 2014, s. 17.

Vážení čtenáři, právě jste dočetli ukázkou z knihy ***Post-Evropa***.

Pokud se Vám ukázka líbila, na našem webu si můžete zakoupit celou knihu.