

TECHNIKA, STAVĚNÍ A BYDLENÍ U MARTINA HEIDEGGERA A JOSÉ ORTEGY Y GASSETA

IVAN BLECHA, Katedra filozofie, Filozofická fakulta UP, Olomouc, ČR

BLECHA, I.: The Technology, Building and Dwelling in Martin Heidegger and José Ortega y Gasset
FILOZOFIA 72, 2017, No. 5, pp. 333-346

The article offers a comparison of two entirely contrapositive conceptions of technology: those of Martin Heidegger and José Ortega y Gasset. While Heidegger conceives of technology as one of the effects of metaphysical, i.e. failing thinking of being and world, Ortega y Gasset sees the technology as a means which enables the person to set himself/herself free from his/her animal nature and create a space appropriate for actual human needs. Resulting from these opposite stands are the opposite views on the relationship between „dwelling“ and „building“. According to Heidegger, we first have to master the art of dwelling; only then we can start building. According to Ortega y Gasset, we first need the technological building dispositions; the need to dwell appears afterwards. However, it is the concept of architecture which shows the limits in both thinkers. A more balanced attitude is represented by Karsten Harries in his book *The Ethical Function of Architecture*. Namely, it takes into account the free space as a place for encounters with other people. Thus the conception of dwelling, building and technology in general takes on a social dimension, which is apparently missing in Heidegger.

Keywords: Heidegger – Ortega y Gasset – Metaphysics – Technology – Building – Architecture – Existence

Za jednu z nejuznávanějších koncepcí, která se v moderní filosofii zabývá problémem techniky, bývá považována koncepce Martina Heideggera. Technikou (ať už oslavně, nebo zamítavě) se samozřejmě zabývalo a zabývá velké množství soudobých myslitelů, působivé na Heideggerově pojetí však je zřejmě to, jak dovedl techniku zakomponovat do kontextu nejen lidské existence, ale i do dějin filosofického myšlení. Ze své nejhlubší dispozice je člověk bytost, jež se umí vztahovat ke jsoucnům v realitě tak, že je přivádí do odkrytosti a tím jim zjednává místo pro uplatnění jejich povahy. Řekové takto chápali cestu k „pravdě“, neboť etymologicky je jejich výraz ALETHEIA (jako „stání v odkrytosti“) spjat právě s procesem odhalování, odkrývání.

Technika a metafyzika u Heideggera. Technika je podle Heideggera ztělesněním metafyzického způsobu zvládnutí světa a tím i nesprávného přístupu k bytí a k povaze jsoucího. Už od Platóna metafyzika postřehuje na povaze jsoucího jen ty aspekty, jimiž se nabízí našemu zraku a našemu „nahlízejícímu“ myšlení a umí registrovat jen to, co stojí v přehledných mezích, co tvoří „obraz“ k nazírání, IDEU, jak to trefně vystihl právě Pla-

tón (Heidegger 1986, 305). Namísto toho, abychom mysleli celek dění, tedy ono „bytí“, po němž se ptala začínající filosofie, myslíme jen to, co jsme si z něho sami vybrali, co jsme si přichystali k nahlédnutí. Takovým náhledům pak přizpůsobujeme i všechny formy určování, měření, počítání, definování a zobrazování – což jsou procedury, spojené později právě s vědou a technikou. Technika pak u Heideggera reprezentuje onen zúžený pohled na svět, arzenál nástrojů, jimiž se často nevědomky uzavíráme jen do úzkého koridoru nahlížení, a přitom jsme přesvědčeni, že to, co nám technika poskytuje, je vskutku „věc sama“, realita ve své pravdě (Heidegger 2013, 22 a násl.). Technika navíc podporuje (v moderní době stále více) představu, že se světa můžeme „zmocnit“ a že ve své praxi (pomocí technických nástrojů) si jsoucna, pokud tomu neodpovídají, prostě přizpůsobíme. Technika člověku předkládá realitu jen jako něco k objednání, ke kalkulaci, směně, spotřebě: „odkrývání se děje formou vymáhání, které požaduje po přírodě, aby dodávala energii, jež jako taková může být těžena a hromaděna do zásoby. Toto odkrývání si přírodu zjednává (Bestellen), stanovuje ji (stellt) jako něco, co je podrobováno vymáhání“ (Heidegger 2004, 15). Technika vytváří kolem moderního člověka neprodyšnou stěnu určující jeho nahlížení na svět (Gestell), neboť mu podsouvá optiku svých přístrojů a svých propočtů, skrze niž nemůže zahlédnout svět jinak než jen jako obraz technických aparátů a jako objekt instrumentálního zájmu (Heidegger 2004, 21). Na druhé straně je však technika u Heideggera mezní formou, skrze niž se člověk koneckonců, i když specificky, vztahuje ke světu a nabízí tedy i jakousi „záchranu“: její zakrývající funkce je paradoxně tak očividná, že vybízí k novému myšlení, k hledání nového počátku filosofie a tím k cestě za klauzuru technického pobývání ve světě (Heidegger 2004, 31-32). Svě tu může sehrát umění: zprvu se Heideggerovi zdálo, že především poezie, básnění, ale později se nechal inspirovat i výtvarnými umělci (Klee, Cézanne) nebo architekturou.

Technika v pojetí J. Ortegy y Gasset. Zabývá-li se někdo v poslední době u nás otázkou techniky v moderní filosofii, jen zřídka si všimne názorů španělského filosofa José Ortegy y Gasset. V jistém smyslu je to zřejmě tím, že přes všechnu poutavost a inspirativnost bývá Ortega y Gasset přece jen (nespravedlivě) považován za jakéhosi národního filosofa, totiž za myslitele, který má co říci především rodnému Španělsku. Trochu se na něj proto zapomíná. To, co soudí Ortega y Gasset o lidské existenci, o povaze lidského společenství, o evropské politice a v neposlední řadě o umění, je u nás reflektováno poměrně málo. A už vůbec se nezkoumají jeho fenomenologické kořeny, ačkoli ve své domovině bývá mezi fenomenology samozřejmě řazen (Srv. San Martín 2005). Přitom jeho *Vzpoura davů* z 30. let našeho století, spis, který zřejmě získal největší ohlas, předběhl v mnohém dnes běžné sociálně-politické úvahy o masové společnosti a dodnes je aktuální (Ortega y Gasset 1993). Ostatně si ho ve své době povšiml i Karel Čapek.¹

¹ Srv. Čapkovu stať *Vzpoura davů* in: Čapek 1970. Ortegovy y Gassetovi bylo ovšem přece jenom věnováno v průběhu let několik studií: v Čechách např. Kouřím 1958 a 2008, na Slovensku např. Leszczyna 2013. O celkový pohled na Ortegu y Gasset se pokouší monotematický sborník *Padesát let od smrti José Ortegy y Gasset* (Loužek 2006).

Ani já ovšem neznám dílo Ortegy y Gasset ve všech jeho rozměrech, při četbě některých Ortegových úvah jsem však narazil na jednu zajímavou konfrontaci: právě na možnost srovnání koncepcí techniky u Ortegy y Gasset a Heideggera. Jsou ve svých východiscích takřka protikladné a jejich komparace může tudíž podle mého názoru přispět k ujasnění dosahu obou. Radikální střet lze pak spatřovat i u dílčího problému, který s otázkou techniky souvisí, totiž u problému „stavění“ a „bydlení“.

I když se Heideggerem systematicky nezabýval, příležitostně jej Ortega y Gasset reflektoval. Heidegger naopak, pokud vím, nikde Ortegovo dílo explicitě nezmiňuje. V Heideggerových textech se zachovala pouze velmi uctivá poznámka o Ortegově při příležitosti jejich osobního setkání na jedné konferenci.²

Ortegovo pojetí techniky je jaksi stranově převrácené oproti jiným koncepcím. Tak například základní teze Arnolda Gehlena, vedle Heideggera dalšího významného filosofa techniky z Ortegovy doby, zní, že technika doplňuje nebo nahrazuje chabé lidské dispozice. Člověk se narodí pro svůj způsob života dostatečně vybaven (je to bytost nedostatku – *Mangelwesen*) a technika je jeho velkou protézou: kamenný nástroj zpevňuje jeho pěst, šíp a oštěp nahrazují jeho omezenou rychlost, brýle a dalekohled jeho chabý zrak, letadlo chybějící křídla atp. Po určitou míru je tato protetická vlastnost techniky člověku ku prospěchu a může mu pomoci k rozvoji jeho vlastních přirozených dispozic, překročí-li se ale patřičná míra, může se technika změnit na nežádoucí instrumentarium, které člověku spíše škodí: pěstuje v něm lenost, zbavuje ho nutnosti pohybu, práce a dokonce i myšlení (Gehlen 1972).

Ortega y Gasset na rozdíl od Gehlena soudí skoro opačně. Technika není doplňkem lidské nedokonalosti, ale naopak souborem nástrojů pro produkci člověku vlastně „nadbytečných“ potřeb. Technika je přepych, otevírá sféru blahobytu a vnucuje nám ponejvíce to, co nepotřebujeme. V konfrontaci s Gehlenem (k níž ovšem, pokud vím, explicitě nedošlo), by tedy Ortega y Gasset řekl, že člověk se rodí s dispozicemi, které mu k tomu, aby přežil, postačují a s ohledem na svou přirozenost techniku k ničemu nepotřebuje.

Příroda totiž nedělá nic navíc – opatřuje člověka jako biologického tvora základní výbavou a nabízí mu dostačující prostředky k přežití. Dělá to samozřejmě nesystematicky a nahodile, ale k tomu, aby člověk úspěšně existoval podobně jako ostatní živí tvorové, aspoň s ohledem na zájmy rodu, to stačí. Technikou naopak člověk vnucuje přírodě (a také své přirozenosti) něco, co v ní není a na co není připravena. Zprvu jejím prostřednictvím zřejmě korigoval jenom nesoustavné podněty přírody, tím však sám začal vytvářet potřeby, které z přírody a z přirozenosti už nepocházejí. Zatímco život zvířete spočívá jen v tom, uspokojit bezprostřední žádost, a je omezen tím, že pokud toto uspokojení není možné, zvíře hyne (s jistou pokorou a v souladu s řádem přírody), člověk díky technice činí uspokojování žádostí tak jednoduchým, že přestává být problémem – a může se proto oddat umělým potřebám. Zvíře se musí adaptovat na prostředí, člověk si prostředí adaptu-

² Ortega y Gasset byl přítomen na Heideggerově slavné přednášce o bydlení v Darmstadtu. Heidegger v jedné ze svých vzpomínek oceňuje Ortegovo vznešenost a inteligenci, nejspíš ovšem především proto, že se Ortega v diskusi po kontroverzním a nesouhlasném vystoupení jednoho z posluchačů Heideggera zastal (srv. Heidegger 1983, 127 a násl.)

je – ale v zájmu toho, co nezbytně nepotřebuje. „Technika je opakem adaptace subjektu na prostředí, neboť je adaptací prostředí na subjekt – je to pohyb v opačném směru oproti všem pohybům biologickým (Ortega y Gasset 2011, 24).

U zvířete nebo v naší přirozené pozici vlastně nemá smysl mluvit o „potřebě“. Řídí nás prosté žádosti, jež nás pevně váží na přírodní prostředí. Ortega y Gasset chce říci, že o potřebě lze mluvit až tam, kde si svou původní žádost uvědomujeme, tam, kde po ní aktivně, cíleně začneme toužit. „Kdyby nás pokaždé, když cítíme chlad, příroda automaticky dovedla k ohni, je zřejmé, že bychom *nepocítovali* potřebu zahřát se, tak jako běžně necítíme nutnost dýchat, nýbrž jednoduše dýcháme, aniž by to pro nás představovalo nějaký problém. A právě to dělá technika: přináší nám teplo právě ve chvíli pocitu chladu, a prakticky jej tak ruší coby potřebu, nedostatek, negaci, problém či strážení“ (Ortega y Gasset 2011, 23). Zvíře se „netouží“ nasytit, *musí* se nasytit, to je pudový příkaz, který ho popouzí k příslušné činnosti. Stejně tak ani my netoužíme dýchat. Pokud dýchat bez potíží můžeme, dýcháme, pokud ne, udusíme se. Pudové hledání kyslíku v okamžiku, kdy je ho nedostatek, není potřeba v pravém slova smyslu. Potřeba vznikne až z nadbytku možností, až z rozevření životní sféry, v níž chceme dýchat při činnosti, která je pro nás vlastně jaksi nepatřičná. Potřebu dýchat zakusíme například až tehdy, když se chceme ponořit pod vodu, když chceme vystoupat do velké nadmořské výšky, letět do kosmu. Stejně je to s potřebou jídla: až technické možnosti rozličných kuchařských úprav (počínaje ohněm, tímto základem veškeré techniky) vytvořily potřeby jídel, na něž jsme začali dostávat chuť. Zvíře jistě nebývá gurmánem. Cokoli je člověku „potřebné“, je takové jen do té míry, pokud přináší blahobyt. „Proto je pro člověka potřebné jenom to, co je objektivně nadbytečné“ (Ortega y Gasset 2011, 26).

Z toho činí Ortega y Gasset poměrně zajímavý závěr: „Vytápění, zemědělství a výroba povozů a automobilů nejsou tedy akty, jimiž uspokojujeme své potřeby, nýbrž implikují opak: odstavení onoho prvotního repertoáru činností, jimiž usilujeme o přímé uspokojení. Ano, tento druhý repertoár nemíří nikam jinam, než k tomuto uspokojení – avšak – pozor! – předpokládá právě tu schopnost, která zvířeti chybí. A to, co mu chybí, [...] je schopnost přechodně odhlédnout od těchto životních naléhavostí, oprostít se od nich a zůstat volný k tomu, aby se člověk mohl zabývat činnostmi, které samy o sobě nejsou uspokojením potřeb. Naproti tomu zvíře je k nim stále a nezrušitelně poutáno“ (Ortega y Gasset 2011, 21). Čím více techniky, tím více potřeb – čímž se vysvětluje záhada, že technika „uspokojuje“, ale potřeb máme díky ní čím dál více. Technika neodstraňuje nedostatek, jako u Gehlena, ale produkuje nadbytek. Zvíře je atechnické: spokojí se s tím, že žije.

Ortega y Gasset si, jak se domnívám, nemyslí, že by technika byla něčím úplně negativním. Soudí, že skrze techniku, skrze otevření sféry nadbytečného, se odpoutáváme od živočišné říše. Technika je prostředkem, jímž si člověk buduje své lidství, nezávislost na svém zvířecím původu. Lidství se tak prostírá až tam, kde se vytvoří dost místa pro zbytečné věci a tedy také pro zbytečné potřeby. Až v tom, že chceme více, než musíme, jsme lidé. Bytostně lidskou tužbou je tužba po tom, co nesouvisí s pouhou starostí o přežití. Technika člověku ulehčuje žití, zkracuje dobu, potřebnou pro udržení života a v nastalém volném prostoru je možné vymýšlet – život člověka je ve velké části vymyšlený (Ortega y Gasset

2011, 32). Repertoár blahobytu je ovšem různý a v tomto smyslu je život člověka variabilní – na rozdíl od života zvířete, který je vlastně fádni, jednorázově daný (Ortega y Gasset 2011, 28).

To vede k zajímavému paradoxu: moderní člověk mnohem méně strádá v situaci, kdy je nucen bojovat o holé přežití, než v situaci, kdy nemá jak uspokojit nadbytečné potřeby. Skoro se zdá, že člověk je schopen omezit své bezprostřední, životní potřeby (hladovět, otužovat se atp.), ale hůře se zříká potřeb nadbytečných (zábavy, pohodlí). Sebevraždu obvykle v moderní době páchají nikoli ti, kteří jsou nuceni žít v holé nouzi (ti o přežití statečně bojují), ale ti, jimž se zdá, že nemohou mít dost nadbytku.

Technika se ovšem vyvíjela a má podle Ortegy y Gasseta svá stadia. Ortega mluví o tzv. „technice náhody“, „technice řemeslníka“ a „technice technika“. Zatímco zprvu se člověku zdálo, že technika je jen nahodilá příležitost, jak si ulehčit tíživý úděl, v druhé fázi se s ní sžil, ale vlastně tak, že byl nucen dlít v jejích službách – musel jaksi neustále „držet“ své nástroje v ruce, podobně, jak to po celý den dělá řemeslník, a schraňovat technické postupy, které se dlouho příliš neměnily. Až v moderní době se technika ukazuje jako instrument pro rozvoj neomezených možností, jež člověka činí zdánlivě svobodným. „Člověk nabývá dostatečně jasněho vědomí toho, že má určitou schopnost zcela odlišnou od strnulých, neměnných schopností, které tvoří jeho přírodní či zvířecí složku“ (Ortega y Gasset 2011, 61).

Vytvářením nadbytku, blahobytu, ale vlastně i teprve potřeb, činí technika z člověka bytost, která je trvale nehotová, neukojená. Věci tkvějí samy v sobě, nemají jiné možnosti, jak být – podobně i zvířata a původní lidská přirozenost; jejich „potencialita se shoduje s realitou“, neboť „věc má své bytí dané a docílené“ (Ortega y Gasset 2011, 36). Člověk ve vlastním smyslu je však „jsoucno, jehož bytí spočívá nikoli v tom, čím již je, nýbrž v tom, čím dosud není; bytí, které spočívá v dosavadním nebytí“ (Ortega y Gasset 2011, 36). Lidský život je nestálý, variabilní, je úkolem a nepřetržitým zaměstnáním. „Život každého z nás je něčím, co mu není dáno hotové, darováno, nýbrž něco, co se musí udělat. – V případě ostatních bytostí se předpokládá, že někdo nebo něco, co již je, jedná; tady však běží o to, že právě k bytí je nutno jednat, že není bytí mimo toto jednání“ (Ortega y Gasset 2011, 39). Dá se tedy říci, „že člověku je dána abstraktní možnost existovat, ale není mu dána skutečnost. Tu si musí vydobývat sám, minutu po minutě: člověk se musí nejen ekonomicky, ale také metafyzicky užít“ (Ortega y Gasset 2011, 35).

I když Ortega y Gasset, jak řečeno, nepatří k těm filosofům, kteří by techniku zavrhovali, neznamená to, že nevidí vůbec žádné negativní stránky techniky. Tak především do jisté míry vyprazdňuje technika člověku život. „Protože být technikem a ničím než technikem znamená moci jím být celý, a následkem toho nebýt ničím určitým. Ze samé plnosti možností je technika pouhou dutou formou – jako ta nejformálnější logika –, není schopna určovat obsah života. Proto tyhle roky, ve kterých žijeme, tedy nejintenzivněji technické roky v lidské historii, jsou těmi nejprázdnějšími“ (Ortega y Gasset 2011, 62).

Technika vstupuje mezi nás a přírodu, z velké části ji činí přístupnou, sama se ale jako prostředník postupně stala nepřístupnou. Feudální pán například vídal, jak jsou kováni jeho koně, jak je obdělávána půda, jak melou mlýny atp. Nahlížel do struktury technic-

kých vymožeností, do jejich nitra. Dnes nevidíme, jak technika funguje: nevidíme mechanismus gramofonu, automobilu, počítače. „Důsledkem toho je, že průměrnému člověku se dnes jeho život stal méně průhledným, než jaký pro něj býval v dřívějších časech. Technika, jejímž posláním je, aby člověku řešila problémy, se zčistajasna sama stala novým a obrovským problémem“ (Ortega y Gasset 2011, 15).

Kdybychom už tady chtěli využít příležitosti a pokusili se o první srovnání, mohli bychom snad říci, že také u Heideggera je člověk tím, co sám ze sebe teprve udělá, je projektem, jenž nemá předem určenou „podstatu“ – „Bytnost pobytu spočívá v jeho existenci“ (Heidegger 1996, 59). To je u Heideggera dáno faktem lidské konečnosti: bytím k smrti a permanentní ohrožeností smrtí. U Ortegy y Gasseta se člověk ve své přirozenosti nijak svou konečností netrápí: nestrádá bytím k smrti, protože smrt na přirozeném stupni své existence přijímá jako danou část svého žití. Ve sféře přirozenosti nemá smyslu mluvit o konečnosti a o tom, že by měla znamenat nějaký problém. Zvířata a ani člověk ve své přirozenosti netrpí tím, že jsou smrtelní, a mají-li pud sebezáchovy, pak nikoli kvůli sobě samým, ale kvůli přežití rodu. Navíc je zápas o život a tedy „strach ze smrti“ aktivován až v okamžiku *bezprostředního* ohrožení. Žít déle nebo dokonce po smrti potřebou nebo tužbou zvířete není. Nesmrtelnost se stala problémem až v okamžiku, kdy bylo (technicky) možné uvažovat o oddálení nebo zdolání smrti. Jedno z prvních explicitních vyjádření lidského střetu s vlastní smrtelností a marné tužby po nesmrtelnosti, je sice dílo z dávné, tedy „předtechnické“ epochy, totiž *Epos o Gilgamešovi*, přesto je produktem doby, kdy člověk držel v ruce aspoň v zárodku nástroje na přežití, na překročení vlastních mezí, na změnu svého údělu – kdy už tedy jistým způsobem technicky vybavený byl (měl oheň, obdělával půdu, tvořil si zásoby, vládl jazykem atd.). Kdybychom dále užívali heideggerovskou terminologii, mohli bychom snad za Ortegu y Gasseta dořici, že člověk není nijak vznešeně propojen s děním bytí. Až technika vytváří „potřebu“ existence a možnost práce na ní: bez techniky bychom na své existenci pracovat nemuseli. Odpoutáním se od přírody a země díky technice otevírá si člověk prostor, který je zcela jeho a jímž beze zbytku nejen teprve své lidství vytváří, ale i dále produkuje a rozšiřuje. Má to své pozitivní, i negativní stránky, ale jinak než v prostoru techniky se nemůže lidství uplatnit. U Heideggera je naopak už vědomí konečnosti onou původní pružinou, která nás vede ke zvláštnímu zařizování se na světě, jehož je technika jen jednou z forem, nakonec pokleslou.

Vidíme tedy, že specifikum lidské existence bylo u obou myslitelů zařazeno jinam: zatímco u Heideggera je podnětem ke vzniku techniky, u Ortegy y Gasseta je produktem techniky.

Ještě větším a snad i zajímavějším rozparem je odlišný pohled Ortegy y Gasseta a Heideggera na problém „bydlení“ a „stavění“, tedy na problém, který dost zásadně zaměstnával pozdního Heideggera.

Heidegger o bydlení a stavění. Heidegger si všiml, že před Platónem, jehož vinil z nástupu metafyziky a myšlení, které ovlivnilo i moderní vědo-technický pohled na svět, mysleli Řekové jinak – z dnešního pohledu, řekněme, ne-technicky. Spontánně dokázali postřehnout, že „pravda“ o bytí, o světě a realitě je vlastně proces střídavého odkrývání

a zakrývání (vzcházení do neskrytosti a zacházení do skrytí), což trefně vyjádřili úžasné mnohoznačným pojmem FYSIS. Sami, i když neobratně, neustále připomínali, že myslet FYSIS v její autenticitě bude vždycky znamenat neprodlévat u pouhého jsoucna, jež se právě prodralo do neskrytosti, ale nějak držet tento děj v celku, v jeho chvějivé neuchopitelnosti, v propojení a řádu, který zachovává ambivalenci jevení a zakrývání, vystupování a odtahování atp. Heidegger se tím chce inspirovat a volá (na konci epochy, jež ústí v konci metafyziky a v síti technických vymožeností) po novém myšlení (srv. Heidegger 2006b). Máme-li ale jinak myslet, musíme se naučit jinak nakládat se jsoucím – a to zajišťuje činnost, kterou staří Řekové nazývali POIESIS. Řekové pod tím chápali náš produktivní podíl na vzcházení samotného bytí. Že dodnes etymologicky prodlévá toto slovo v naší „poezii“, která je zároveň v duchu prvních řeckých představ chápána jako prominentní forma „tvořivé činnosti“, není náhoda. Ne pouhé nástroje, ne technika, ne staré myšlení, ale POIESIS a dílo, umění, jsou podle Heideggera prostředky, jimiž se můžeme vrátit k původní povaze lidské existence a odkrýt její vpravdě „pastýřský“ podíl na události zjevování bytí. Na světě musíme existovat nikoli technicky, instrumentálně, ale básnicky (srv. např. Heidegger 2006a). Heidegger vskutku explicitě hovoří o potřebě „básnicky bydlet“ na zemi, tedy tak, aby se respektovaly i ty její stránky, které se nevejdou do praktik metafyzického, technického, definujícího LOGU. Kromě poezie nám ovšem takové „bydlení“ dovedou poskytnout i další formy umění, nejpovolaněji pak samozřejmě architektura (Heidegger 2000).

Bytostnou roli „bydlení“ v lidské existenci dosvědčuje podle Heideggera etymologie německých termínů, označujících bydlení a stavění (wohnen a bauen). Starohornoněmecký výraz pro stavět (bauen) „buan“, znamená totiž bydlet, ovšem v původním významu „zůstávat, pobývat, zdržovat se, prodlévat“. V širším smyslu se sloveso bauen, buan, bhu, beo používalo jako synonymu pro „být“, což se zračí etymologicky ve spojení „ich bin“ (já jsem), ale také v bis, sei. Takže „bauen“, k němuž náleží „bin“, odpovídá tomu, když říkám „já jsem“, a to prostě a obecně znamená: bydlim, pobývám. Způsob, jak jsem já, způsob, jakým jsme my lidé na zemi, ba jak jsme vůbec lidmi, je Buan, bydlení.

Současně je však třeba nyní přidat výraz „wohnen“, jehož etymologie potvrzuje jistou spřízněnost k „bauen“, „buan“. Starosaské „wuon“, gótské „wunian“ znamenají právě tak jako staré slovo „bauen“ zůstávání, prodlévání, zdržování-se. A gótské „wunian“ prozrazuje, jak má být toto zůstávání zakoušeno. Wunian totiž znamená „být spokojený“, „dojít míru“ (Heidegger 2000, 143). Zabydlení se ve světě je tedy završeno tehdy, když jsme „došli klidu a míru“, když se můžeme ztišit a prodlet. Stavět a bydlet předpokládá zhotovit si okrsek takového ztišení, schránku klidu. Německé „Friede“ – klid – znamená Freie (venek), přičemž etymologicky Frye a fry znamenají „uchránit se před stíny a ohrožením“, být zachován, ušetřen. Šetření, chránění nespočívá jenom v tom, že ušetřenému nic neuděláme. Vlastní chránění, šetření je cosi pozitivního a nastává tehdy, když něco aktivně uschováme, uchráníme v jeho podstatě. Tak, jak to odpovídá slovu freien: ohradit, ohradit zdí, ochránit obestavením. Základním rysem bydlení je toto šetření a uchovávání. Stavění je zřízení místa pro uchránění našeho bydlení. Bydlení si musí zhotovit ochrannou schránku pro realizaci své podstaty. Nebydlíme, protože jsme něco postavili, nýbrž staví-

me a máme postaveno, pokud bydlíme, tj. pokud jsme jako bydlící (Heidegger 2000, 143).

V těchto vážných a nejzazších dimenzích jde tedy o mnoho více, než jen o zřizování příbytků k přežívání. Ve svém nejhlubším poslání má proto architektura (tato „poezie stavění“) vyjadřovat a podněcovat autentické lidské bydlení na světě: ono existenciální, tvořivé spoluodkrývání bytí. Architektura je archetypální a obzvlášť povznášející činnost, protože musí pracovat nakonec se vším tím osudově prvotním, oč se člověk musí opírat a co přitom může přivést do zjevu. Pracuje se zemí (hmotou, materií, kamenem, dřevem atp.), ale i s nebem (totiž se světlem, časem, barvou), chrání člověka před zmarem (odkazuje k potřebě ne-smrtelnosti), ale činí z něj právě zde pobývacího smrtelníka. Ne náhodou byly lidské stavby hned od počátku užívány nejen profánně, ale i sakrálně, s povědomím o transcendentních parametrech existence, jež skrze ně přicházejí ke slovu.

Ortegaova koncepce bydlení. Ortega y Gasset, v souvislosti s tím, jak chápe techniku a lidskou existenci, zajímavým způsobem Heideggerovo uspořádání základních pojmů obrací – v tomto případě explicite, protože se Heideggerovými názory na toto téma přímo kriticky zabýval. Země je podle Ortegy y Gasset pro člověka prvotně neobyvatelná, umožňuje mu pouze holé živočišné přežití, je ve své podstatě „ne-lidská“. Člověk, tedy bytost, po jejíž povaze se má smysl filosoficky tázat, existuje v pravdě jen tehdy, když Zemi přetváří, aby se stala obyvatelnou. Bydlení, *wohnen*, u člověka nepředchází stavění, *bauen*, ale naopak. „Heidegger se soustředil pouze na *bauen* a *wohnen* a došel k tomu, že obě slova etymologicky splývají ve slově *buan* – *ich bin* (já jsem). Z čehož by plynulo, že bytí člověka na Zemi je nerušené bydlení – *wohnen*. Člověk ani tak nestaví, aby bydlel, ale spíše bydlí, aby stavěl. Bez staveb bychom nebydleli – zatímco u Heideggera bychom bez bydlení nestavěli. K této představě, tak odlišné od Heideggerovy, dojdeme, když si všimneme, že *bauen*, *wohnen* a *buan* nejsou oddělená, ale že tentýž kořen spojuje slova *gewinnen* – cosi získávat –, *Wunsch* – také usilovat o něco, něčeho se nám nedostává, co dosud nemáme –, a *wahn* [...] Z německé etymologie zjistíme, že „*wahn* znamená „nejisté, očekávané“; tedy něco, co zde ještě není; a co víc: „očekávání a úsilí“, stejně jako u *gewinnen*“ (Ortega y Gasset 2011, 99).

Bydlení člověku není dáno, to on sám si ho připravuje: v duchu Ortegovy koncepce je bydlení prostě luxus, nadbytečná potřeba, jíž předchází technické možnosti stavění. Teprve když člověk umí stavět, začíná mít možnost (i touhu) bydlel. „Proto podle mého názoru člověk nestaví proto, že už bydlí, ani způsob bytí a přebývání člověka na zemi není bydlení. Připadá mi, že je to zcela naopak – jeho pobyt na zemi jsou úbytě, a právě proto také radikální touha po blahobytu. Základem lidského bytí je trvalá nespokojenost. Člověk je jedinou bytostí, která je konstitutivně nešťastná, a to proto, že se nachází v prostoru existence – ve světě –, který je mu cizí a v posledku nepřátelský“ (Ortega y Gasset 2011, 97).

Zatímco stavění má zajistit člověku uspokojivé bydlení v jinak nehostinné zemi a splnit tak jeho úkol a úděl, Ortega y Gasset tvrdí, že analýza pojmů *wohnen* – bydlel – a *Sein* – bytí –, tedy *buan*, ukazuje, že nemohou mít význam čehosi dosaženého, klidného a kladného, ale že je v nich naopak „ukryta idea toho, že být člověkem je úsilí, nespokojenost, tužba po něčem, co nemáme, bédování nad čímsi bytostným, co chybí, a očekávání

a naděje, že to bude získáno. Tak se dostává větší přesnosti mé předchozí formulaci: že země je pro člověka neobyvatelná. – Autentické a plné *wohnen* (bydlení) je iluzí, touhou, *Bedürfnis* (potřebou) nikoliv skutečností, již bylo dosaženo a je možno se z ní těšit. Člověk vždy usiloval o *wohnen*. Ale nikdy ho nedosáhl v úplnosti. Bez bydlení se mu nedaří být. A z této příčiny o něj usiluje a vytváří stavby, cesty, mosty a nástroje“ (Ortega y Gasset 2011, 99-100).

U Heideggera je tedy bydlení původně daná dispozice lidské existence. Je to navíc jakési poslání, jímž si samo bytí ve specifice našeho vynacházení se na světě zajišťuje své sebe-vyjevení. Proto mluví Heidegger o pastýřství bytí. Musíme žít co nejvíce v ponechavém modu, co nejméně, nejšetněji zasahovat do světa, abychom nezastínili vzcházení bytí do zjevu. Dosavadní metafyzické myšlení toho nebylo schopno a technika je produktem tohoto intelektuálního scestí. Není třeba ji zavrhnout, ale je nutné vzít vážně to, že na samé mezi jejího nejkrajnějšího užití se otvírá zvěst o tom, že bytí spíše zakrýváme, než odkrýváme, což nás celoplanetárně může ohrožovat. Nové myšlení jako návrat k prvnímu počátku je tedy poněkud zemitě romantické spoléhání se na zdravou lidskou přirozenost, na to, že bytí, jež na sobě rozvíjíme, je ono bytí, jež skrze nás jaksi potřebuje dojít k odkrytí či jež si skrze nás jakousi lší toto odkrytí dopřává. To, co tvoří lidskou civilizaci, je vždy nějak ne-patřičné. Zařídit se na světě tak, abychom „stáli v odkrytosti“, je proto nejvíce žádoucí. Je to nenásilná, ponechávající spoluúčast na vzcházení bytí, podobná onomu pěstování světa, jež je zakotveno ve slově kultura.

Ortega y Gasset vidí člověka jinak: člověk je člověkem právě jen v technice, jen v tom, jak rozšiřuje okresek svých potřeb (ba teprve v tom, že vůbec potřeby má). Nebydlí, ale nejprve staví, když už jsme u modelu architektury. Mosty vytváří ne proto, aby dopřál bytí řeky odkrytí to, co ji řekou činí, ale aby expandoval do prostorů, které může obývat a zařizovat po svém. U Ortegy y Gassetu tedy není třeba chápat techniku jako cosi, co zakrývá pravé bytí, protože sama otázka po bytí je vlastně potřebou, kterou vyvolala až technika.

Jestliže podle Ortegy y Gassetu až technika (jako možnost stavět) spouští potřebu „bydlet“, je z hlediska „pobyту“ pro člověka země jaksi neutrální. Člověk není spjat s žádným konkrétním prostředím, žádné mu není vlastní („přirostlé k srdci“), na žádném ale na druhé straně není ani závislý. Člověk je schopen (a nakonec i nucen) žít ve všech (Ortega y Gasset 2011, 96). U Heideggera je tomu s ohledem na opačné pořadí pojmů „bydlet“ a „stavět“ jinak. „Jen když jsme schopni bydlet, můžeme stavět,“ říká Heidegger (Heidegger 2000, 162). Člověk je spontánně předurčen bydlet na Zemi a povahou své existence si zřizuje okresek srozumitelné důvěrnosti. To proto, že takto „bydlí v blízkosti bytí“ (Heidegger 1976, 337). Je-li vše, jak má být, pak stavěním jen stvrdí tento poměr a zabydlí člověka v okrsku, který je k němu vlídný, k němuž patří a v němž se vyzná. Je v něm doma. Domov je původně řecky ETHOS, což znamená „místo bydlení“ (Heidegger 1976, 354). Přemíra techniky moderní epochy vytrhává člověka z takového pobytu a vrhá ho do cizoty a prázdnoty, která je k němu „nehostinná“. Ztrátu míst, na nichž se cítíme doma, konstatují v dnešní době také významní teoretikové architektury (srv. Norberg-Schulz 1994, 189 a násl.). Člověk se tak o domov sám připravuje. I z toho důvodu je

technika u Heideggera právě něco, co má být překonáno, nebo alespoň ponecháno v omezené působnosti, aby se člověk mohl právě lépe „zabydlet“.

Harries o technice a způsobu myšlení. Do této pomyslné diskuse mezi Heideggerem a Ortegem vstupuje zvláštním způsobem filosof a estetik Karsten Harries ve své knize *Etická funkce architektury* (Harries 2011). Myslím, že přináší zajímavé postřehy a na některé z nich bych se nyní rád krátce zaměřil. Harries se hlásí trvale k Heideggerovi a přijímá v podstatě jeho tvrzení, že architektura umožňuje člověku zřít místo, zakořenit a bydlet – přičemž pochopitelně dispozice i potřeba bydlet je dána člověku předem jako specifickému jsoucnu. Stavíme-li proto, abychom mohli bydlet (v tomto ohledu by tedy Harries nemohl akceptovat Ortegovu hledisko), pak to ale neznamená, že Heidegger ve všech ohledech roli architektury nahlíží správně. Možná by bylo užitečné vyzdvihnout z Harriesových úvah na toto téma dvě základní věci.

Harries je toho názoru, že člověk potřebuje zakořenit a usebrat se na konkrétním, obyvatelném a důvěrném místě a že architektura taková místa zřizuje. Uvádí však zajímavý postřeh, že neméně významně patří k lidské existenci odvěká touha místa překonávat, lámat hranice a svobodně se potloukat ve volném prostoru. Je pak zapotřebí rozlišit místo a prostor – totiž místo jako obývaný a prožívaný okrsek naší intimní existence, a prostor jako horizont volnosti, pohybu a akce; jinak také místo jako to, co je spjato s tělem a s jeho dosahem, a prostor jako to, co je spjato s duchem, rozumem, imaginací. A takový prostor nám zprostředkovává a rozevírá právě technika. K člověku pak podle Harriese patří obojí – jak tělo a rozum, tak i spontánní prožívání a technika. Architektura by pak měla sloučit obojí potřebu: zakořenit na místě a vytvořit okrsek důvěrnosti, ale nechat toto místo rovněž doplnit volností prostoru, ducha, intelektu. Myslím, že podobným způsobem jako Harries se v tomto ohledu na roli techniky (a racionality) v architektuře dívá její významný teoretik Dom Hans van der Laan. Architektonické dílo podle něho v jedinečné formě drží pohromadě to, co uspokojuje tělo i ducha. „Tak jako kombinujeme ve své existenci tělo a ducha, tak také dům jako skrznskrz lidský výtvar slouží jak tělu, tak duchu v též okamžik. Tento obraz nás samých v díle našich rukou je zdrojem zázračné a vznešené radosti“ (Laan 2012, 168). Technika (i ta stavební) tu hraje smířlivou roli: není tím, co by *teprve* zřizovalo dispozice bydlet (jako u Ortegy y Gasseta), ale není ani tím, co by (spjato s rozumem) překáželo skutečnému bydlení (jako u Heideggera).

Technika a způsob myšlení, který ji podle Heideggera historicky založil (totiž v posledku racionální abstrakce), je dále u Harriese hybným prostředkem veškeré lidské svobody, odvahy, rizika a dobrodružství, a to vše přece také patří k naší existenci. Mluví-li Heidegger o prostoru, zná jen inertní prostor geometrického univerza, z něhož je pro jeho nehostinnost zapotřebí uniknout. To Heideggerovi brání zohlednit potřebu přesahu a svobody, potřebu neurčené volnosti, kterou rozum a technika otevírají. Vedle zřízených míst je zkrátka zapotřebí zachovat i neurčený prostor, tvrdí Harries (Harries 2011, 176 a násl.). Ponechá-li se proto technice (a racionalitě) určená role, je pro nás užitečná, a to právě v míře, jakou jí dává naše potřeba volnosti, překonávání hranic a uzavřených míst.

Lévinas a technika. V tomto smyslu by zřejmě Harriesovu pozici mnohem více radikalizoval Emanuel Lévinas, který se už několik desetiletí předtím dotkl téhož problému. Lévinas v krátké a hutné stati s poutavým názvem *Heidegger, Gagarin a my* (Lévinas 1994, 122-124) totiž Heideggerovi vytýká rovněž zúžené pojetí techniky a to, že přehlíží její možnou osvobozující roli. Heideggerovo přilnutí k „místům“ považuje Lévinas za nebezpečné, protože lpění na místě může zakládat touhu uzavřít se do sebe, odloučit se od vnějšku a tedy od jiných lidí a přestat jim rozumět. Tato snaha má podle Lévinase v sobě cosi z pohanské lásky k posvátným hájům a z odporu vůči cizím silám, jež je ohrožují. Je to tedy pozice xenofobní, nebezpečně nacionalistická a modloslužebnická, protože člení lidstvo na „domorodce a cizince“, a patří k neblahým proudům myšlení, které vzešly z tehdejšího Německa a které zaplavují „pohanské zákoutí naší západní duše“ (Lévinas 1994, 122). Gagarin naopak symbolizuje triumf techniky, která člověku umožňuje opustit místo, tedy své omezení a nevládnou uzavřenost. Požadavek nevázat se na místo a na cestách v trvalém bezdomovectví potkávat lidi a čelit jejich vyzývavosti, je podle Lévinase vlastní hebrejské duchovní tradici. Lévinas břitce shrnuje: „[...] z tohoto hlediska je technika méně nebezpečná než genii loci, bůžkové Místa“ (Lévinas 1994, 123). Heideggerovo zabřednutí do myšlenkového světa nacionálního socialismu může tak mít o jedno intelektuální zdůvodnění víc.

Já bych ovšem tak zamítavý k potřebě *místa*, a tedy také domova, který je s ním spjat, nebyl. Tak například zrovna Lévinas (asi také proto, že nebyl úplně konfrontován s celým pozdním dílem Martina Heideggera) přehlédl jednu důležitou věc. Přes všechny myšlenkové peripetie nejsou nakonec místo či domov u Heideggera žádným posvátným a nedotknutelným okrskem, jehož prostřednictvím si snad určím nějakou hranici a nikoho za ni už nepouštím. Například domov, tedy místo, na něž se mám vrátit, když jsem z něho byl vyhnán technikou, „není pouhé místo narození“, nelze je přesně lokalizovat, „uniká každému uchopení“ (Trawny 1997, 322). Místo, v němž se máme zabydlet, u Heideggera totiž zřizují věci (drží je pohromadě v rozpětí tzv. součtveří) a být na místě, bydlet a být doma znamená *pobývat nablízku věcem*, v důvěrném soužití s nimi a v porozumění, které skýtají. To si ostatně dobře uvědomovali mnozí architekti, kteří z Heideggera čerpali. Pěkně to vystihuje švýcarský architekt Peter Zumthor: „[...] věci se stávají samy sebou, jsou v souladu. Všechno pak vzájemně odkazuje jedno na druhé a jedno od druhého nelze oddělit. Místo, užití i tvar. Tvar odpovídá místu, takové je místo a takové a takové je užití“ (Zumthor 2013, 69). Techniku Heidegger vidí jako problematickou především proto, že nás od věcí vzdaluje. Třebaže na první pohled zkracuje vzdálenosti a umožňuje s věcmi snadněji nakládat, zbavuje nás skutečné blízkosti a důvěrné obeznámenosti; především tím se stáváme „bezdomovci“, zbavenými míst.

Harries versus Lévinas. Harriesovo pojetí se mi proto v tomto ohledu zdá vyváženější než radikální Lévinasův náhled, protože přes veškerou kritiku Heideggerovy pozice nevolá po radikálním opuštění místa jako Lévinas a mnozí jiní. Relativně vymezené místo jako prostora důvěrného setkávání s věcmi a lidmi nabývá ale na své plné hodnotě až právě ve vztahu k volné prostoru svobody, jejíž rozevírání i zdolávání usnadňuje technika.

Tato volnost na druhé straně má svůj smysl jen ve vztahu k tomu, co opouští a k čemu se může vracet.

Architektura by měla tedy umět zajistit a ošetřit obě lidské potřeby naráz: potřebu místa i prostoru, důvěrnosti i rozletu, hranic i výhledu za ně, spočinutí i vzmachu. Měla by dostat do tvořivého napětí dvě téměř protikladné tužby, onu animální, spjatou s hledáním místa a bezpečí v něm, a onu duchovní, více rozumovou, spojenou s tužbou po svobodě a pevně také s odvahou pronikat do neznámých prostorů. Zkrátka – poměr by měl být vyvážený. Člověk je přece *animal rationale*, a i když filosofická tradice zdůrazňovala jako důležitější rys lidství spíše rozumovou stránku, animalita nesmí a ani nemůže být zcela popírána.

Ale volný prostor, jehož zvládnutí je jedním z důležitých úkolů architektury, přináší přece jen problém, na nějž Heidegger vsutku poněkud pozapomněl: a zde měl zase svou pravdu Lévinas. Volný prostor není jen sférou *individuální* svobody a vzmachu, ale i sférou, v níž se může člověk potkávat s druhými v autentických střetech. Je to tedy také sféra *sociální*. Vinou Heideggerova despektu k „metafyzické“ racionalitě a technice v jeho koncepci příliš velkou úctu k této sociální prostře nenajdeme. U Heideggera je lidské bytí většinou osamoceno, musí se vyrovnávat se svou vlastní existenciální nouzí. Druhý člověk je tu samozřejmě přítomen, neboť bydlíme pod nebem spolu s ostatními smrtelníky (Heidegger 2000, 151), ale je přítomen jaksi paralelně, sousedsky, jako ten, kterého mohu spatřit jako někoho, kdo sdílí spolu se mnou tutéž starost o bytí, tedy v pozici, kterou dobře vystihuje (i v její nedostatečnosti) už raný Heidegger pojmem *Mitsein*.

„Jak ukazuje i pozdější Heideggerovo dílo, nehrály uvnitř jeho myšlení problematika druhého člověka a specifčnost mezilidských vztahů vůbec žádnou roli,“ tvrdí Adriaan Peperzak (Peperzak 1989, 379).³ Je symptomatické, že Heidegger při jedné příležitosti jako prototyp stavby, zajišťující člověku správné bydlení, uvádí „schwarzwaldský statek“ (Heidegger 2000, 162-163). Ten má být příkladem, snad i pravzorem, zřízení místa v zakotvení na zemi a pod nebem, v tlaku smrtelnosti s přesahem k božství. Sociální a možná i etický aspekt takového bydlení je podle Heideggera zřejmý ze zvláštní, vznešené sounáležitosti sedláků, žijících v prostředí Schwarzwald, sounáležitosti, která je neokázalá, často dojemně němá, ale přirozená a samozřejmá, a to natolik, že městský člověk tomu jen stěží může rozumět.⁴

Je ale otázka, zda život sedláků není přece jen (i s ohledem na tvrdé podmínky k přežití) až příliš sevřen do sebe, zda nejsou sedláci schopni toliko sousedského přebývání, zda přes všechnu životní zkušenost nejsou spíše sveřepě zatatí, tvrdí a často i paličatí, furiantští, neústupní, ba nepřející. Že se scházejí v kostelech nebo po hostincích ještě neznamena, že vedou otevřenou existenci, plnou nezištné vstřícnosti. Doklady z dob, kdy

³ Podobně kritický je mimo jiné také Alexander Schwan, který konstatuje, že Heidegger se k otázkám sociálního života člověka vyslovoval po celou dobu „jen nahodile, v náznacích a implicitě“ (srv. Schwan 1989, 9).

⁴ Srv. Heideggerovu stať *Schöpferische Landschaft: warum bleiben wir in der Provinz* (Heidegger 1983, 9 a násl.).

venkov žil tímto způsobem, nejsou přece příliš povzbudivé. Vedle cíleně idylických obrazů z venkovského života najdeme četné realistické romány nebo povídky, jež jsou s ohledem na výše řečené dostatečně výmluvné: aspoň u nás lze připomenout *Maryšu*, *Kalibův zločin*, *Naše furianty* nebo Čapkovu povídku *Zločin v chalupě*.

Není pak zřejmě možné jednoznačně říci, že městský člověk je méně sociální a méně mravný, více odcizený, uzavřený a nepřející. Jen možná nemá v současné době dost příležitostí a pobídek, aby se lépe projevil. Mnozí teoretikové architektury vskutku upozorňují, že urbánní architektura byla v moderní době opomíjena, či spíše, že zájem o nové trendy se realizoval na jednotlivých stavbách (Mies van der Rohe, Frank Lloyd Wright) a přenos nových objevů na širší, městské celky se většinou nedařil, protože byl příliš mechanický (Le Corbusier). Města se opravdu stala, řečeno heideggerovsky, tak trochu oblastmi plných „ne-míst“. Heidegger si proto mohl, zvláště po válce, právem stěžovat, že moderní člověk zatím nenalezl v moderních městech svůj domov a nenaučil se ani bydlet. Je tu tedy jednoznačné zadání: „Dnes stojí architekti trvale před úkolem, přivést objemy rozličných velikostí a forem do vzájemných vztahů. Ale schopnost, toto provést, je stále vzácnější, snad proto, že dlouhou dobu bylo za nejzákladnější úlohu architektury považováno právě utváření vnitřního prostoru“ (Giedion 1965, 29).

To vše nicméně nutně neznamená, že inspiračním zdrojem architektury, jež by měla reagovat na tento problém, by měl být statek ve Schwarzwaldu a život v provincii. Stejně tak už nemůže platit, že architektonická místa pro střetávání lidí a pěstování jejich sociálního života mohou být v dnešní době obsazována těmi stavbami, které vyhovovaly v minulosti (a snad ještě za Heideggerova mládí) – což byly hlavně kostely a chrámy (Harries 2011, 384). Ty doby už jsou pryč, ale právě technika umožňuje zřídit nové, mnohem rozsáhlejší a možná působivější (protože spontánnější) sociální prostory. Architektura zde může sehrát svou důležitou, vlastně „etickou“ roli a vytvářet pro obecní setkávání odpovídající příležitosti. Nebude už budovat chrámy (až na výjimky), ale jiné „prototypy“ sociálního života, odpovídající dnešku: památníky, muzea, stadiony, školy, veřejná prostranství, parky atp. „Cítíme trvalou potřebu vytvářet sváteční místa na půdě všedních obydlí: místa, kde se jednotlivci scházejí a deklarují se za členy společenství, společně účastní na veřejném znovuprovedení toho, co je podstatné, tedy na oslavě oněch ústředních aspektů našeho žití, které udržují existenci a dávají jí smysl. Nejvyšší úkol architektury zůstává stejný jako dřív: zvát k takovým svátkům“ (Harries 2011, 384).⁵

Literatura

- ČAPEK, K. (1970): *Místo pro Jonathana!* Praha: Vydavatelství Symposium.
GEHLEN, A. (1972): *Duch ve světě techniky*. Přel. M. Žilina. Praha: Svoboda.

⁵ Také Ortega y Gasset poukazuje na absenci sociálního zřetele v Heideggerově koncepci. Architektura nevyjadřuje tak jako ostatní umění jenom osobní city a preference, ale rovněž kolektivní záměry a stavy ducha doby. Budovy jsou sociálním gestem. Vyslovuje se v nich daná pospolitost, snad i národ. Je všeobecnou zpodobou tak zvané „kolektivní duše“ (Ortega y Gasset 2011, 84).

- GHEDION, S. (1965): *Raum, Zeit, Architektur. Die Entstehung einer neuen Tradition*. Ravensburg: Otto Maier Verlag.
- HARRIES, K. (2011): *Etická funkce architektury*. Přel. M. Pokorný. Praha: Arbor vitae a Vysoká škola uměleckoprůmyslová.
- HEIDEGGER, M. (1976): *Wegmarken*. GA Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1983): *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976*. GA Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1986): *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*. GA Bd. 48. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1996): *Bytí a čas*. Přel. I. Chvatík at al. Praha: Oikúmené.
- HEIDEGGER, M. (2000): *Vorträge und Aufsätze*. GA Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2004): *Věda, technika a zamyšlení*. Přel. J. Michálek, J. Kružíková a I. Chvatík. Praha: Oikúmené.
- HEIDEGGER, M. (2006a): *Básnický bydlí člověk*. Přel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené.
- HEIDEGGER, M. (2006b): *Konec filosofie a úkol myšlení*. Přel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené.
- KOUŘÍM, Z. (1958): Náčrt k interpretaci filosofie José Ortegy y Gasseta. *Filosofický časopis*, 16 (1).
- KOUŘÍM, Z. (2008): K odkazu Ortegy y Gasseta. *Filosofický časopis*, 56 (5).
- LAAN, D. H. van der (2012): *Architektonický prostor*. Přel. M. Janata. Zlín: Archa.
- LESZCZYNA, D. (2013): Pravda ako *alétheia* z pohľadu Ortegu a Heideggera. In: Leško, V. – Mayerová, K. (ed.): *Heidegger a grécka filozofia*. Košice: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach.
- LÉVINAS, E. (1994): *Etika a nekonečno*. Přel. V. Dvořáková a M. Rejchrt. Praha: Oikúmené 1994.
- LOUŽEK, M. (2006): *Padesát let od smrti José Ortegy y Gasseta*. Praha: Centrum pro ekonomiku a politiku.
- NORBERG-SCHULZ, CH. (1994): *Genius loci. K fenomenologii architektury*. Přel. P. Kratochvíl a P. Halík. Praha: Odeon.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1993): *Vzpousta davů*. Přel. V. Černý a J. Forbelský. Praha: Naše vojsko.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2011): *Úvahy o technice*. Přel. M. Špína. Praha: Oikúmené.
- PEPERZAK, A. (1989): Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von Emmanuel Levinas. In: Gethmann-Siefert, A. und Pöggeler, O. (Hrsg.): *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SAN MARTÍN, Javier (Hrsg.) (2005): *Phänomenologie in Spanien*. Würzburg: Königshausen / Neumann.
- SCHWAN, A. (1989): *Politische Philosophie im Denken Heideggers*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- TRAWNY, P. (1997): *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- ZUMTHOR, P. (2013): *Atmosféry*. Přel. M. Štulcová. Zlín: Archa.

Ivan Blecha
 Katedra filozofie, Filozofická fakulta UP
 Křížkovského 12
 771 80 Olomouc
 Česká republika
 e-mail: ivan.blecha@upol.cz