

Člověk a „základ věcí“ [1968]

Teprve po čtyřiceti letech vychází v českém překladu A. Jaurisové vynikající spis Maxe Schelera, „Místo člověka v kosmu“ (Academia, Praha 1968, 116 stran, brož. 10,- Kčs). Ačkoliv starší filosofická generace má ještě v paměti mimořádnou osobnost a myslitelskou brilanci tohoto autora, ustoupil dnes jeho význam jakoby do pozadí. Schelerovou silou byl, zdá se mi, detail; tam vynikla jeho originalita nejpřesvědčivěji. Jako myslitel systematický neměl nejšťastnější ruku. To se projevilo hned na několika aspektech jeho filosofického díla. Především se mu nedařilo takřka nevyčerpatelnou invenci sevřít do hloubky celkovým rozvrhem: jednotlivý výklad, sám o sobě třeba znamenitý, stojí často v napětí se širší strategickou perspektivou. Nadto má čtenář jeho spisů dojem, že celková osnova je vždy mělčeji zakotvena než myšlenkově obvykle velmi plodné detaily. Tu je pochopitelné, že učebnicový výklad jeho filosofických pozic z větší části zbavuje Schelera přitažlivosti pro ty, kteří jsou odkázáni na toto – ostatně i pro jiné filosofické postavy a zejména pro filosofii samu – povážlivé prostřednictví. Pro znalce pak je zatěžko porozumět vnitřním motivům hlubokého přelomu základní filosofické orientace Schelerovy, jak se projevila opět na různých frontách a také v různých vrstvách.

Schelerův spis „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ je poslední prací, která vycházela za jeho života; předmluvu k němu napsal Scheler několik týdnů před svou smrtí. Jde o rozšíření přednášky z r. 1927 a o zhuštěné shrnutí (jak píše autor) jeho názorů na několik hlavních bodů filosofické antropologie, kterou Scheler již po řadu let připravoval do tisku. Pojetí v knížce uložené je charakteristické pro druhé období Schelerova myšlení, v němž se rozešel nejen s tradičním katolicismem, ale s tradičním křesťanstvím vůbec. V rozsáhlé úvodní Patočkově studii, která je k českému překladu připojena (str. 5–41), je velmi vyhroceně poukázáno na vehemenci, s níž Scheler v prvním období „v polemice s Kantem bojuje proti celému zužujícímu, život oklešťujícímu pokračování protestantské askeze, oné protestantské askeze ve světě, která moderního člověka připravila o všechnu mízu života, o přístup k tajemství věcí, o proniknutí k jsoucímu jádru přírodních realit i druhých bytostí, dokonce do vlastního jádra sebe sama“. Z vydaného překladu je zřejmá pronikavá změna celého přístupu v druhém období právě v otázce „askenze“. Čteme totiž, že „to jediné, co dělá člověka ‚člověkem‘, není nový stupeň života, ... nýbrž je to princip, který je všemu a každému životu vůbec, tedy i životu člověka protikladný“ (66). Základním určením duchovní podstaty člověka je její existenciální odpoutanost od organična, svoboda, odlučitelnost této podstaty od pout, od tlaku, od závislosti na životě a ode všeho, co patří k životu; duchovní bytost není tedy již vázána pudy a okolím, nýbrž je „prosta okolí“ a je „otevřená světu“. Takováto bytost má „svět“; člověk je to X, které se může v neomezené míře chovat „otevřeně vůči světu“. Vznik člověka je v povznesení duchem k otevřenosti pro svět. Tato bytost je pak

schopna svobodně odvrhnout i svůj život. „Člověk je ta živá bytost, která se může mocí svého ducha chovat ke svému životu, jenž ji mocně prostupuje, principiálně asketicky“; ve srovnání se zvířetem „je člověk bytost, která umí říci ‚Ne‘, ‚asketa života‘, věčně protestující proti každé pouhé skutečnosti“. (80)

Protiklad ducha a života je pro Schelera základnější než protiklad těla a duše; přesto jsou duch a život na sebe navzájem zaměřeny. Je proto vážnou chybou je stavět do prvotního nepřátelství, do prvotního stavu boje. Ať jsou svou podstatou jakkoli odlišné, jsou oba tyto principy v člověku na sebe odkázány: duch ideuje život – avšak jedině život je schopen ducha uvést v činnost, uskutečnit jej od jeho nejjednodušších hnutí až po vykonání nějakého díla, jemuž připisujeme duchovní smysl. Tím jsou sice stanoveny meze „askeze“, ale zároveň je založen podivný dualismus „prvotně bezmocného ducha a prvotně démonického, tzn. vůči všem duchovním ideám a hodnotám slepého puzení“. Ve světovém procesu dochází k ideaci a zduchovníení tohoto puzení, ale zároveň k sílení, tzn. oživení ducha. To je však cílem a koncem konečného bytí a dění, nikoli východiskem, jak předpokládá teismus (92). Scheler proto ve svém závěrečném období popírá teistický předpoklad, jímž je duchovní a ve své duchovnosti všemohoucí osoba boha. Dovolává se Spinozy a Hegela a mnoha jiných, že prajsoucí pociťuje sebe sama v člověku v témž aktu, ve kterém se člověk spatřuje v něm založen. Tuto příliš intelektualisticky chápanou myšlenku však chce přetvořit: „vědomí o sebe-založení považujeme až za následek aktivního úsilí našeho centra bytí o ideální požadavek deitatis a pokusu uskutečnit ji a teprve v tomto uskutečnění spoluvytvářet z prazákladu vznikajícího ‚boha‘ jako stupňující se pronikání ducha a puzení“ (108). Vznik člověka a vznik boha tedy na sobě od počátku závisí: jsoucno, jež je příčinou sebe sama, usiluje o sebezbožštění, a kvůli němu počítá se světem jako s dějinami. Místem, kde k tomuto sebeuskutečnění a sebezbožštění dochází, je právě člověk, lidská osoba a lidské srdce. Přesně v témž okamžiku, kdy se „člověk“ vyloučil z „přírody“ (a učinil ji předmětem své vlády a nového principu umění a znaků), musel zakotvit i své centrum někde vně světa a mimo svět. Vědomí světa, sebe a boha tvoří proto jedinou nerozložitelnou jednotu struktury. Na eventuální otázku, jak může člověk snést myšlenku nehotového, teprve vznikajícího boha, odpovídá Scheler, že metafyzika není útulek pro člověka, jenž potřebuje oporu; naopak prý předpokládá již „spokojenou lidskou mysl“. To je odpověď dosti drastická; není zeslabena, nýbrž zvláštním způsobem ještě podtržena zdůrazněním vědomí spolubojovnictví, vědomí spoluvytváření božství, k němuž prý člověk v průběhu svého vývoje a rostoucího sebepoznání dospívá. Existuje pozoruhodné slovo, označující Schelera za „katolického Nietzscheho“ (Patočka se domnívá, že pochází od Ortegy y Gassetta; známější je jako výrok Troeltschův); nemyslím, že by toto pojmenování vystihovalo jen jeho první období, i když později nemůžeme ovšem trvat

na adjektivu.

Čtenáři Schelerova spisku, obezralému v dějinách českého myšlení tohoto století, nemůže nenapadnout na několika místech paralela s některými myšlenkami Emanuela Rádla. Víc náznakem než provedeným srovnáním na ni v úvodní studii upozorňuje i Jan Patočka (23–24). Vliv Schelerův na Rádla lze zajisté konstatovat (podobně jako vliv Nietzscheův, Drieschův, Masarykův, Münsterbergův atd. atd.); mám však pochybnosti o tom, zda je možno vliv Schelerův považovat za nejsilnější (ostatně lze Patočkův obousmyslný výrok chápat i tak, že Rádl byl z našich filosofů zasažen tímto vlivem nejsilněji, tedy silněji než ostatní, nikoli silněji než ostatními vlivy). Rádlovy úvahy o bezbranném Bohu, bezbranném morálním světovém řádu, bezbranné filosofii a bezbranné vzdělanosti např. nepochybně upomínají na slova Schelerova. Ale stačí přihlédnout blíže a hned uvidíme propastné rozdíly. Nejde jen o to, že Rádl nepřestal zásadně odmítat Spinozu a Hegela; projevuje se to v nejpodstatnějších momentech jeho filosofické koncepce i v detailu.

Scheler staví celé své pojetí výstavby biofyzického světa na myšlence odstupňování psychických sil a schopností. Nejnižším stupněm psychična mu je jakési neuvědomělé „pocitové puzení“ bez počitků a představ; toto pocitové puzení je u něho ostře odděleno od oblasti anorganické přírody, které nemůžeme v žádném smyslu přisoudit niternost. Pouze živé bytosti mají také bytí pro sebe a niternost, v níž sebe pociťují; Scheler mluví o psychickém prafenoménu života (46). Ostrá hranice, jíž je sféra života a psychiky oddělena od anorganické přírody, má svou obdobu v neméně ostré hranici mezi životem (včetně psychiky jako jedné formy manifestace života) a světem ducha. Skutečnost se tak Schelerovi dělí do tří od sebe oddělených sfér, jejichž komunikace není dost pregnantně uchopena v celkovém metafyzickém rozvrhu. Aby se ubránil pochopení duchovní sféry jako nového, vyššího stupně psychických, do vitální sféry náležitých funkcí a schopností, hloubí Scheler mezi oběma oblastmi přímo propast; avšak aby tuto propast mohl znovu nějak překlenout, staví na onom „neuvědomělém pocitovém puzení“ jako na síle, „která žene vše až do nejsvětějších výšin duchovní (!) činnosti a dodává energii i nejčistším myšlenkovým aktům a nejnežnějším činům světlé dobroty“ (46). Nevyjasněnost Schelerovy koncepce spočívá v tom, že ponechává v temnosti samu povahu onoho psychického prafenoménu života: na jedné straně je založen hlouběji než sám život (a není vlastně jeho součástí), na druhé straně aktivně působí ještě i v „nejsvětějších výšinách duchovních“, stejně jako ve sféře vitální. V tom smyslu ono „pocitové puzení“ je i není psychická síla; vždyť je motorem i oné existenciální odpoutanosti ode všeho organična, od celé vitální sféry a tedy ode všeho psychického, jež do ní náleží. Zakotvenost člověka vně světa a mimo svět musí být zajisté také teprve uskutečněna, není dána od počátku; žádná vitální ani psychická síla však tento krok nemůže realizovat, neboť nemůže ze sebe vykročit. Scheler mluví o puzení jako o jednom ze dvou atributů bytí; pak zůstává

ovšem nevyjasněno, proč je puzení vázáno na niternost a proč je každá niternost odpírána anorganickým útvarům. To je rozpor, který je např. ve vizi Teilharda de Chardin radikálně překonán přiznáním niternosti (le „dedans“) každé celostné entitě, ať už je míra její centro-komplikovanosti sebenížší. Také u Rádla vypadá věc zcela jinak; jeho pojetí se mnohem víc blíží Teilhardovu. (Jinak je zajímavé, že např. Karl Löwith pochopil Teilharda jako myslitele, vycházejícího z nietzschovských pozic; srovnání Schelera a našeho Rádla by nepochybně bylo velmi produktivní a zejména vyhledání jejich eventuálních nietzschovských motivů by bylo víc než zajímavé.)

Když Jan Patočka v roce 1937 (kdy se Rádlovo filosofické dílo už jevílo jako ukončené, přestože těžce nemocný Rádl ještě žil) konstatoval, že Rádlův smělý pokus o překonání celé západoevropské myšlenkové tradice ztroskotat, dodal, že musí sloužit našemu dalšímu myšlenkovému úsilí za vzor odvahy a rozhodnosti v myšlení, jíž je a bude nám vždy potřeby, „i když ji budeme musít korigovat větší obezřelostí a sympatií k tradičním intencím filosofie“. Je proto významné, že se týž autor dnes po více než třiceti letech ve vztahu k Schelerovi domnívá, že právě „zde mohl navázat systematický pokus o překonání vši evropské metafyziky, kterou Schelerova filosofie pozoruhodně resumuje, aniž v tomto shrnutí dospěla k plnému vyjasnění a jednotě“. Každá skutečná filosofie je od počátku až dokonce jediným obrovským rizikem, které v nejrozmanitějších podobách hrozí otrást celkem myšlenkového podnikání. Tomuto riziku uniknou jen ti, kteří se každému systematickému podniku vyhnou a omezí se jen na komentáře (byť sebeduchaplnější). Scheler je pozoruhodným dokumentem toho, jak nejbystřejší analytický postřeh a nejsuverénnější ovládnutí „rafinovaných prostředků principiální reflexe“ nemusí ještě dostačit k splnění základního úkolu filosofie, jímž je nutnost sevřít pluralitu uzlových bodů současného myšlení hlubokou, ale nosnou koncepcí, reálným filosofickým programem. Obrovskému Schelerovu talentu jako by chyběla potřebná strategie. Emanuel Rádl měl mnohem pronikavější smysl pro filosofickou strategii, zdá se mi; téměř vše, co filosoficky podnikl, je však v detailech třeba provést znovu a lépe, precizněji. Ale také na Schelera je nezbytné navazovat; nesmírně cenné postřehy, jimiž jsou přeplněny jeho práce, je však nutno zapojit do nových myšlenkových kontextů.

Vydání českého překladu Schelerova malého spisu má značný význam pro širší povědomí o tom, co to je vlastně filosofie. Na dosavadních představách zbývá ještě mnoho, co je třeba rozhodně opravit. Pečlivější redakční práce mohla předejít některým nepřesnostem ve vroceních (která se pak obvykle po leta táhnou další literaturou) i neúplnostem či chybám v rejstříku apod. Překlad byl pořízen se značnou pečlivostí. Patočkův úvod je, pokud vím, první rozsáhlejší studií o Schelerovi v naší literatuře.