

Filosofická antropologie [FF UK]

Ladislav Hejdíánek

This serves as a preparation for the final document:

[Filosofická antropologie \[FF UK\]](#)

jedná se o přípravu k tomuto výslednému dokumentu:

[Filosofická antropologie \[FF UK\]](#)

◆ cyklus přednášek / seminářů | přípravné poznámky, česky, vznik: červenec 1990

◆ course of lectures / seminars | preparatory notes, Czech, origin: červenec 1990

Antropologie [FF UK] [1990]

přípravné poznámky

Podle Kanta je etika vědou o zákonech svobody (Předmluva k Základům metafyziky mravů, česky 6424, s. 9). Mravní filosofie, mravouka nebo etika má jak svou empirickou složku (mravní filosofie musí určovat zákony lidské vůli, pokud je afikována přírodou – s. 10), ale také svou složku čistou, která vykládá svou nauku výlučně z principů a priori. Protože čistou filosofii, která není pouze formální, ale je vymezena pro určité předměty, jimiž se zabývá rozvažování (Verstand), nazývá Kant metafyzikou, lze tudíž v tomto smyslu mluvit o metafyzice mravů. Empirickou složku etiky můžeme podle Kanta nazývat praktickou antropologií, zatímco její racionální složku nazývá morálkou (s. 10). Tady zřejmě slovo „praktická“ znamená něco jiného než v Kritice praktického rozumu, kde praktické použití rozumu znamená, že rozum se zabývá základy určování vůle (4597, S.120). Jinde mluví Kant o tom, že praktické základní věty (Grundsätze) jsou věty, jež obsahují obecná určení vůle (dtto, S.125). (Důkladnější rozbor je tu nezbytný.) V pozadí je dvojí typ empiričnosti, o níž v etice může jít. Na jedné straně jde o afekce ze strany přírody, na druhé straně o afekce ze strany společnosti; v obou případech je tu afikována vůle, leč jednou ze strany přírody, tedy mimolidsky, podruhé ze strany společnosti, tedy lidsky zprostředkovaně. Toto chápání „praktické antropologie“ už samo naznačuje, že pro Kanta bude problémem pojmut antropologii jako vsutku filosofickou disciplínu. Ostatně hned na počátku své Antropologie v pragmatickém ohledu (v předmluvě) rozlišuje dvojí systematické zpracování „učení o poznání člověka“ (eine Lehre von der Kenntnis des Menschen – zvláště tu je, že nemá jít jen o učení o člověku): buď může jít o antropologii fyziologickou nebo o antropologii pragmatickou. Ta první (die physiologische Menschenkenntnis) zkoumá podle Kanta to, co z člověka dělá příroda, zatímco ta druhá, totiž pragmatická antropologie, zkoumá to, co člověk jako svobodně jednající bytost sám ze sebe dělá nebo může a má dělat. (Svou Antropologii vydal 74letý Kant jako svou poslední práci v roce 1798; svou Kritiku praktického rozumu naproti tomu o 10 let dříve, totiž 1788.) V tom smyslu pak je zjevné, že fyziologická antropologie by neměla s empirickou složkou etiky mít nic společného (přísně vzato), protože pokud příroda (či přirozenost) ovlivňuje lidskou vůli, je to mimo rámec jakékoliv praktické antropologie. Zbývá tedy jen vyjasnit vztah mezi antropologií praktickou a antropologií pragmatickou. Překvapuje nás ovšem, že v celkovém rozvrhu antropologie v pragmatickém ohledu se ona empirickou složkou etiky Kant nezabývá. Zdá se proto, že ani kritické navázání na jeho koncepci antropologie nedovoluje rozvinout základní ideje filosofické antropologie; Kantovo pojetí pragmatické antropologie nemůže být proto pojato ani jako zárodečná podoba filosofické antropologie. Zbývá ovšem se ještě poohlédnout po jeho pokračovatelích, ale už na něm se zdá být pochopitelné, proč Feuerbach nerozvinul své pojetí antropologie na tradici filosofické, nýbrž spíše theologické.

Písek, 6. 7. 1990

Nebudeme vykládat o jakékoliv vědě o člověku – a těch je celá řada –, ale budeme se zabývat filosofickou antropologií, tj. antropologií, která není vědeckou, ale filosofickou disciplínou. To je rozdíl velice důležitý, neboť vědecké disciplíny omezují svůj zájem na určitou část univerza, dal o by se říci úsek či výsek všehomíra, zatímco filosofické disciplíny si musí zachovat vždycky vztah k celku, tedy k veškerenstvu, i když svůj zájem převážně soustřeďují k určitému okruhu témat. Je tu tedy rozdíl mezi zájmem přísně omezeným jistými hranicemi, za nimiž končí kompetence a legitimita vědeckého zkoumání, a mezi zájmem převážně soustředěným k určité tematice, aniž by přechod k jiným tématům, pokud se ukáže být takový přechod nezbytností, měl před sebou jakoukoliv překážku. Filosofická disciplína je vždy celou filosofií, zatímco žádná celková věda neexistuje a nikdy neexistovala od té doby, co se první vědy vydělily a odloučily z filosofie, která byla původně jakousi

univerzální vědou (přinejmenším od Aristotela). Ale i když nadále vyloučíme vědecké antropologie jako předmět svého zájmu, nezбудe nám se žádnou prostou samozřejmostí jednotná a sjednocená filosofická disciplína, nýbrž hned několik již tradičně se vytvořivších okruhů témat, jež byly různými autory různě spojovány a sjednocovány do jakýchsi antropologických subdisciplín. Popravdě řečeno antropologie jako zvláštní disciplína původně neexistovala, ale právě disciplíny jiné. Tak především ustavil např. Aristotelés filosofické disciplíny, které v jistém smyslu můžeme považovat za antropologické subdisciplíny, např. psychologii, etiku, politiku i rétoriku a poetiku. Disciplína, zabývající se duší resp. dušemi, ovšem antropologii přesahuje, neboť duši mají i zvířata a dokonce rostliny (byť nižší); u Platóna však je převážným předmětem zájmu duše lidská a péče o ni jako lidské poslání a povinnosti. Dnes bychom mohli některé nové obory přidat, ovšem většinou pouze vědecké, nikoliv filosofické. Filosofická antropologie ovšem musí dbát výsledků vědeckých zkoumání, prováděných vědami o člověku; filosofická antropologie však nemůže nikdy představovat nějakou syntézu poznatků, které zjednaly vědy o člověku, nýbrž především jejich kritickou interpretaci na základech, který filosofická antropologie musí sama vybudovat. Proto také musíme napříště počítat s tím, že – ukáže-li se nutnost ustavení nějakých subdisciplín v rámci filosofické antropologie, nepůjde v žádném případě o nějakou aplikaci užších specializací, k nimž už došlo na půdě věd o člověku, nýbrž o souředení převážného zájmu na okruh problémů, jak se ustavil a ještě ustaví na základě důvodů a motivů filosofických. Tak např. nebudeme své úvahy vázat na tradiční oblast tzv. duševních jevů resp. na duši, i když mezi vědami si stále zachovává své místo psychologie (která sama o duši také již nemluví). Není filosofických důvodů, proč nějak zvlášť zdůrazňovat rozdíl mezi aktivitami tělesnými a duševními, neboť obojí jsme s to provádět pouze pomocí těla a na základě tělesných funkcí. Naproti tomu filosofické úvahy nás vedou k rozlišování něčeho, co ve vědách zatím mělo a má jen prozatímní a předběžný nebo přinejmenším neúplný dosah, totiž k rozlišování mezi tělem, „organismem“, a mezi živou bytostí jako celkem v čase. A pojetí aktivity a akcí nás vede k ještě dalšímu odlišení subjektu, který nemůže být ztotožněn ani s tělem, ani životním během či procesem živé bytosti, takže dospíváme vlastně k jakési trojici či trojině, která teprve „dohromady“, přesněji v jednotě, v integritě onoho trojího je skutečnou bytostí vcelku, bytostí jakožto celkem. V důsledku toho pak je nasnadě, že musíme od sebe odlišit zkoumání těla a tělesnosti, zkoumání života jakožto životního procesu a posléze zkoumání subjektu, a to vše jako tři různé stránky živé bytosti, v našem případě lidské bytosti, z nichž žádná nemůže být převedena na některou z druhých dvou. Subjekt není ani částí či složkou, ani aspektem nebo vlastností těla, není tělesným projevem ani tělesnou funkcí; běžně o tom říkáme, že člověk (nebo strom nebo kůň) „má“ tělo, ale „není“ tělem. Tělo je totiž vždy jenom aktuálně přítomné, je tu a nyní (hic et nunc), kdežto subjekt je nutně vykloněn do budoucnosti, aby mohl být „odpovědný“ za své činy, za své akce. Zvláštní ovšem je, že také o subjektu resp. o „já“ můžeme mluvit tak, že člověk (jako bytost vcelku) „má“ své já (tak např. Kant na začátku své Antropologie v pragmatickém ohledu mluví o tom, že „daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann“ – 1691, S. 11). To je ovšem záležitost jazyková, že podobně přiřazuje různé vlastnosti nebo i předměty také neživým skutečnostem: stůl „má“ čtyři nohy. Přesto můžeme důvodně vznést otázku, zda opravdu lze hovořit o tom, že tělo „má“ svůj subjekt, nebo že životní proces nějaké bytosti „má“ svůj subjekt. Když však řekneme, že svůj subjekt „má“ člověk, dostáváme se do zvláštního rozporu, neboť by to vlastně znamenalo, že subjekt „má“ subjekt, tj. sám sebe. Problém je skryt v tom, že slovo „má“ znamená pokaždé něco jiného: jednou znamená „je částí“, kterážto část je vztažena k celku, takže celek „má“ své části. Podruhé znamená něco odlišného, totiž „vlastní“, „má ve vlastnictví“, „drží“, „ovládá“ (přičemž nemusí vůbec jít o ovládání naprosté, totální). V tomto druhém smyslu lze ovšem říci, že subjekt má tělo (což v prvním smyslu říci nelze), neboť mu (nad ním) do jisté míry vládne. Obráceně ovšem nelze říci, že tělo „má“ svůj subjekt, v žádném z obou případů, neboť subjekt není ani částí těla, ani vlastnictvím či něčím, co by tělo mohlo ovládat. Tělo však má ještě jinou „vládu“ nad sebou, než je subjekt. Proto „souhra“ mezi subjektem a tělem je vždycky také sporem, zápasem,

konfliktem dvou „vlád“. Tělo má se „svou“ vládou (tou je vposledu FYSIS, ale velmi zprostředkovaně) převahu, kdežto subjekt musí tělo a jeho vládu respektovat, ale v určitých momentech rozhoduje (a proto jde o momenty rozhodující) podle rozvrhu jiné vlády, která však není „jeho“ vládou, nýbrž vládou „pro něj“ a skrze něj pro tělo a pro celou bytost, tj. pro bytost jako celek.

Písek, 7. 7. 1990

citace ex: „La philosophie“ (1977 – 5093, s. 23): Anthropologie – L'approche philosophique

Kant užívá termínu antropologie ve smyslu vědy o člověku. Rozlišuje:

- teoretickou antropologii, neboli empirickou psychologii, která je znalostí člověka vůbec a jeho schopností;
- pragmatickou antropologii, která je znalostí (poznáním) člověka, soustředěnou především na to, co může zvýšit lidskou způsobilost a zdatnost (habileté);
- morální antropologii, která je znalostí (poznáním) člověka, soustředěnou na to, co má způsobit moudrost v životě, a to v souladu s principy metafyziky mravů. Kant staví proti antropologii antroponomii (mravní zákon, vyplývající z rozumu).

Autor: René Bouveresse (R.B.)

Přijmeme-li tradiční, ale problematické hledisko, odlišující tělesné projevy člověka od projevů duševních, pak se nám nabízí rozlišení mezi antropologií somatickou a antropologií fyziologickou na jedné straně (k termínu fyziologická a. a fyzická a. se ještě vrátíme) a antropologií sociální a psychologickou (sociálně psychologickou) na straně druhé. Ve skutečnosti je toto dělítko neudržitelné, protože neumíme udržet přesné dělítko mezi tělem a duší (a dokonce sama psychologie přestala mluvit o duši a neví si s duší rady). Somatická antropologie je obor vědecký; výsledky jeho výzkumů a pozorování musí zajisté filosofická antropologie respektovat, ale zároveň se musí dotazovat po filosofických předpokladech tohoto oboru, zejména pak po filosofické legitimitě jeho základních pojmů. Somatická antropologie např. není sama schopna rozhodnout, kde jsou ony hranice, jež znamenaly znamenají proměnu jakéhosi primáta v člověka (srv. Vercors, *Nepřirozená zvířata*). Zde nám jde o něco jiného, totiž o to, co to je tělo. Rozhodující terén nepředstavuje anatomie, nýbrž sféra tělesných projevů a tělesných funkcí. Tam musíme najít dělítko mezi fungováním tělesných orgánů a mezi chováním, případně jednáním člověka. Zůstaneme-li u prvního okruhu témat, pak zjistíme, že velká většina tělesných orgánů funguje u člověka analogicky tomu, jak funguje u zvířat, zejména u vyšších savců a především primátů. Najdeme však také některé zvláštnosti, které s největší pravděpodobností velmi úzce souvisí s lidstvem člověka. Tyto zvláštnosti budou mít pro filosofickou antropologii zvláštní důležitost a filosof jím bude věnovat mimořádnou pozornost. Převážný zájem však filosofický antropolog bude věnovat chování a jednání člověka. A právě tam se ukazuje, jak etologický resp. behavioristický přístup zdaleka nepostačuje, protože nedovede uspokojivě vysvětlit, proč totéž tělo s týmiž orgány může ve stejných (nebo téměř stejných) situacích reagovat odlišným způsobem. Jinak řečeno, proč a na jakých základech je vůbec možná tzv. zkušenost (ať už při tzv. imprintaci anebo jako zvyk apod.) a ovládání aktivit a akcí z mimotělesného „zdroje“, tělem však prováděných.

Písek, 8. 7. 1990

Lucius Annaeus Seneca, Epistula ad Lucilium XXIV

... Memini te illum locum aliquando tractasse, non repente nos in mortem incidere, sed minutatim procedere; cotidie morimur. Cotidie enim demitur aliqua pars vitae, et tunc quoque, cum crescimus, vita decrescit. Infantiam amisimus, deinde pueritiam, deinde adulecentiam. Usque ad hesternum, quicquid transit temporis, perit; hunc ipsum, quem agimus, diem cum morte dividimus. Quemadmodum elepsydrum non extremum stillicidium exhaurit, sed quicquid ante defluxit, sic ultima hora, qua esse desinimus, non sola mortem facit, sed sola consummat; tunc ad illam pervenimus, sed diu venimus. ...

... Tedy pamatuji se, že jsi jednou pojednával o známé látce, že totiž neupadáme ve smrt znenadání, nýbrž povlovně. Denně umíráme. Vždyť denně ztrácíme kus života, a i tehdy, když dorůstáme, život couvá. Ztratili jsme dětství, pak chlapectví, potom jinošství. Všechn přelý čas až do včerejška zanikl; i o dnešek, který právě prožíváme, dělíme se se smrtí. Jako vodní hodiny nevyprazdňuje poslední kapka, nýbrž vše, co jimi předtím protéklo, tak poslední hodinu, kdy přestáváme žít, nezpůsobuje smrt sama, nýbrž ji jen dovršuje. Tehdy k ní docházíme, ale jdeme k ní dlouho. ...

(Přel. Bohumil Ryba, 1969)

Poznámky

1. Rozdíl mezi smrtí každého okamžiku (viz dopis LVIII: Každý okamžik je smrtí předcházejícího stavu, str. 99) a smrtí, kterou přestáváme vůbec žít, je vyložen na základě dost problematického přirovnání: jako by život vcelku byl určitou kvantitou, podobně jako je ve vodních hodinách určité množství vody.

2. Platí-li, že denně umíráme, platí ergo také, že se denně rodíme znovu. Ona smrt, kterou přestáváme vůbec žít, nespočívá v tom, že je náš život vyčerpán (víme přece – a také Seneka dobře věděl – o četných případech smrti, kdy život vyčerpán nebyl a není, a přece člověk umírá, ať nějakou nešťastnou náhodou, úrazem, nemocí, v boji nebo úkladnou vraždou apod.), ale v tom, že už se znovu nerodíme, že už „nemáme“ budoucnost, či lépe, že už k nám nepřichází naše budoucnost.

3. Správné je, že celý život je nějak spjat se smrtí, ale spojitost má poněkud jiný charakter, než jaký zmiňuje Seneka. Tzv. „smrt“ každého okamžiku totiž není smrtí naší: každá přítomnost, která minula, může být zapojena do našeho dalšího života jako přítomná (zpřítomnělá) minulost, kterou si jednak připomínáme v paměti, jednak na ni reagujeme pozitivně nebo negativně a pozvedáme tak svou přítomnost na vyšší rovinu. Nová přítomnost je nová jen díky minulostí, na které navazuje.

Písek, 16. 7. 1990

Lucius Annaeus Seneca, Epistula ad Lucilium LVIII

(0063–0065)

Quaecumque videmus aut tangimus, Plato in illis non numerat, quae esse proprie putat. Fluunt enim et in assidua deminutione atque adiectione sunt. Nemo nostrum idem est in senectute, qui fuit iuvenis; nemo nostrum est idem mane, qui fuit pridie. Corpora nostra rapiuntur fluminum more. Quicquid vides, currit cum tempore. Nihil ex iis, quae videmus, manet. Ego ipse, dum loquor mutari ista, mutatus sum. Hoc est, quod ait Heraclitus: „In idem flumen bis descendimus et non descendimus.“ Manet enim idem fluminis nomen, aqua transmissa est. Hoc in anne manifestius est quam in homine. Sed nos quoque non minus velox cursus praetervehit, et ideo admiror dementiae nostrae, quod tantopere amamus rem fugacissimam, corpus, timemusque, ne quando moriamur, cum omne momentum mors prioris habitus sit. Vis tu non timere, ne semel fiat, quod cotidie fit! De homine dixi, fluvida materia et caduca et omnibus obnoxia causis; mundus quoque, aeterna res et invicta, mutatur nec idem manet. ...

Všechno, co vidíme a čeho se dotýkáme, Platon nepočítá mezi to, co má podle něho vlastní bytí, neboť se to mění a stále se to zmenšuje nebo zvětšuje. Nikdo z nás není ve stáří týž, jaký byl v mládí; nikdo z nás není ráno týž, jaký byl včera. Naše těla jsou unášena jako řeky. Všechno, co vidíš, běží s časem. Nic z toho, co vidíme, netrvá. Já sám jsem se změnil během doby, kdy říkám, že se věci mění. Na to naráží Hérakleitos, když říká: „Do téže řeky dvakrát vstupujeme i nevstupujeme.“ Zůstává totiž stejné jméno řeky, avšak voda otekla. U řeky je to zřetelnější než u člověka, avšak i nás unáší proud, který není méně rychlý, a tak jsem udiven naší hloupostí, že tolik milujeme tělo, něco tak prchavého, a bojíme se, že jednou zemřeme, ačkoliv každý okamžik je smrtí předcházejícího stavu. Neměj strach z toho, že se jednou stane to, co se stává každý den! Mluvil jsem o člověku, látce pomíjející, křehké a podléhající kdejakému vlivu, jenže i svět, věčný a nezničitelný, se mění a nezůstává týž. Ačkoli v sobě má všechno, co měl, má to jinak, než to měl: mění pořádek.

(Přel. Václav Bahník, 1984)

Poznámky k Senekovi, Dopis Luciliovi LVIII

1. Seneka mluví o člověku (ale upozorňuje, že to platí o celém světě): člověk se mění – z mladého ve starého, ale i ze dne na den a dokonce v každém okamžiku. Každý okamžik je smrtí předcházejícího stavu.
2. Kontext je důležitý: Seneka vykládá šest významů, v nichž Platón užívá řeckého slova „on“ (Přesně „TO ON“), jež Seneka zase překládá jako „quod est“. Když tedy Seneka mluví o člověku jako stále se měnícím, má na mysli – řekli bychom – jednotlivého, konkrétního člověka („kohokoliv z nás“), tedy toho, koho vidíme a koho se můžeme dotýkat. Proto také může náhle mluvit o „těle“ („naše těla“). Významné je však to, že sebe a nás ztotožňuje s touto proměnlivou skutečností, kterou sám „Platón nepočítá mezi to, co má podle něho vlastní bytí“.
3. V dané souvislosti mluví Seneka o „jsoucnech v pravém slova smyslu“ odvolávaje se na Platóna (přesně: per excellentiam esse). Jsou to taková jsoucna, která nade vše vynikají a všechno přecházejí: „Secundum ex his, quae sunt, ponit Plato quod eminet et exsuperat omnia.“ (LVIII, 17). A spojuje tato „jsoucna v pravém smyslu“ s jejich jakousi božskostí, spjatostí s božským či božstvem: „Quid ergo hoc est? Deus scilicet, maior ac potentior cunctis.“ (Co je to tedy? „Zřejmě bůh, největší a nejmocnější ze všech.“ – str. 98.)
4. My se dnes na to, co „jest“ díváme jinak, a změna je pronikavá, i když v jistých směrech přece jen navazuje na některé prvky staršího i nejstaršího pojetí. Onu druhou „skupinu“, jak překládá (nepřesně) Bahník Senekovo slovo „modus“, dnes považujeme za jsoucno nejenom v pravém, ale přímo neplnějším smyslu. Jestliže Seneka jako příklad uvádí Homéra („když uslyšíš básník, rozuměj Homér“), můžeme souhlasit, i když rozšíříme obor takových „velikánů“ na umělce všeho druhu, vědce, filosofy, státníky atd., ovšem jen vybrané. Rozdíl tu bude spočívat v tom, že je nebudeme nazývat „bohy“, nýbrž právě jen „velkými lidmi“.
5. Přesto budeme ještě i dnes chápat, co měli staří na mysli, když mluvili o „božském“ charakteru některých lidí. Abychom se propracovali k pochopení přesnějšímu a abychom je dovedli vyjádřit po svém, musíme vymezit pojem „pravého jsoucna“ ve všeobecném smyslu a pojem pravého jsoucna per excellentiam. Teprve díky tomuto vymezení můžeme myšlenkově uchopit bytostné určení lidského tvora, člověka, lidské bytosti.
6. Člověk je ta bytost, která je FYSEI pravým jsoucnem, ale takovým, které je svým určením vystaveno specifickým způsobem výzvám, přicházejícím z budoucnosti a zvoucím je k proměně, která

je možná jen díky LOGU, neprostředkovanému žádnou vlastní ani cizí FYSIS. Jde tedy o pravé jsoucno, schopné transcendence v momentu ek-stase.

Písek, 16. 7. 1990

Max Scheler formuluje v závěru svého „Místa člověka v kosmu“ (GW 9, Späte Schriften, S. 67; český překlad 1968, str. 104–5) úkol filosofické antropologie způsobem, kterému nemůžeme vytknout hrubý nedostatek nebo přímo vadu, chybnost. Podle něhož je totiž třeba „všechny specifické výsady, výkony a díla člověka (alle spezifischen Monopole, Leistungen und Werke des Menschen)“ vidět ve světle a ukázat, jak vyplývají (hervorgehen) ze struktury lidského bytí. Na daném místě se tím vším nehodlá zabývat, ale upozorňuje na „důsledky, které vyplývají z toho, co bylo řečeno, pro poměr člověka k základu věcí“. Můžeme se proto domnívat, že také tento vztah člověka k základu věcí lze pochopit, jak vyplývá ze struktury lidského bytí. Tu ovšem už nemůžeme jít prostě spolu s tímto myslitelem a musíme se zeptat: vyplývá vztah člověka k „základu věcí“ (užívejme zatím tohoto nevyjasněného a problematického pojmenování) ze struktury lidského bytí anebo ze samotného onoho základu věcí? Kde se bere vůbec struktura lidského bytí a člověk, lidstvo, ne-li z téhož základu, který tu je pojmenován jako základ věcí? Je či není člověk také jednou z „věcí“, která má svůj původ v „základu věcí“? Anebo je myšlenku základu věcí a to, co se pokouší vystihnout, možno a snad dokonce nutno vyvozovat ze struktury lidského bytí, tedy z něčeho, co je součástí a složkou bytí člověka? – Na tomto místě bych chtěl tvrdit, že filosofická antropologie, resp. filosofie vůbec, která by chtěla odvozovat „základ věcí“ ze struktury lidského bytí, by tím jen manifestovala svou nefilosofičnost či alespoň nedostatečnou filosofičnost, neboť by ponechávala netematizovanou celou jednu oblast, celou jednu sféru skutečnosti. Platí-li, že filosofie se nikdy nesmí přestat vztahovat k celku, znamená to také, že z tohoto celku nesmí nikdy nic vypouštět ani nechat vypuštěno. Právě tak, jako filosofie nemůže svět, v němž člověk pobývá, vysvětlovat z člověka, ale ani člověka vysvětlovat ze světa, právě tak nemůže a nesmí onen „základ věcí“ (nebo, jak v následujícím odstavci čteme, „nadsvětové nekonečné a absolutní bytí“) nechat „vyplývat“ (hervorgehen) z člověka a ze struktury jeho bytí. – To vše můžeme uvést jako námitku proti Schelerovým formulacím. Ale je tu ještě jedna možnost, kterou musíme připustit. Což je-li sama struktura lidského bytí epifanií nebo přímo manifestací nikoliv poměru člověka k jakémusi „základu bytí“ (vyplývajícimu z povahy člověka a ze struktury jeho bytí), nýbrž poměru „základu bytí“ k člověku? Což je-li tomu tak, že člověk bez vztahu k „základu bytí“ a především bez vztahu „základu bytí“ k němu není a nemůže být vskutku člověkem? Což je-li člověk bytostně sám sebou jen v těch momentech svého „bytí“ (a jeho struktury), kdy více než svou přirozeností, svou FYSIS, je určen „hyperfyzicky“ či „metafyzicky“, tj. přímo LOGEM resp. „tím pravým“ skrze LOGOS? A právě to asi má Scheler na mysli, protože ještě v dalším malém odstavěčku se táže: „Proč je vůbec svět, proč a jak to, že jsem vůbec 'já'?“

Písek, 17. 7. 1990

Má jít o přednášky z filosofické antropologie. Co je vlastním tématem filosofické antropologie? Tím hlavním a rozhodujícím tématem je člověk. Ale člověkem se zabývá hned celá řada nejrozmanitějších disciplín, teoretických i praktických. Je jich tolik, že snad ani nemůžeme všechny vyjmenovat. Jen na naší fakultě to je například psychologie, sociologie, politická věda, ale také historie, veškerá filologie, kunsthistorie (dějiny umění) a mnoho dalších disciplín, které se třeba u nás ještě samostatně ani nepěstují; v rámci univerzity pak to jsou biologická antropologie a paleoantropologie, zvláště pak celý soubor disciplín, pěstovaných na fakultě medicínské. A mohli bychom jít dále a ukazovat, jak se jistá antropologická hlediska uplatňují prakticky ve všech vědeckých disciplínách, ať už si toho jsou

příslušní odborníci vědomi či nejsou, a zejména že nejenom vědy o člověku, ale všechny vědy vůbec a veškerá myšlenková a umělecké i technická atd. činnost spadá samozřejmě do oboru antropologického zájmu, protože jde o činnost člověka. Mohli bychom tedy říci plným právem, že tématem antropologie je vůbec všechno, co kdy dělal a co dělá na této zemi člověk, a protože v dějinách lidstva se dokonce sama mimolidská a předlidská příroda stává nejen předmětem zájmu člověka, ale hlavně tématem a inspirací jeho přemýšlení a poznávání, vedoucího k důsledkům tak pronikavým a nejednou přímo katastrofálním ne-li pro přírodu vcelku, tedy alespoň pro rozsáhlé její části či složky, na prvním místě pak pro pozemskou biosféru, náleží nějakým způsobem a v nějakém aspektu do sféry antropologického zájmu a pozornosti a tedy mezi antropologická témata vlastně vůbec vše, co lidskému tvoru kdy přišlo, přichází a kdy v budoucnosti ještě přijde na mysl, uprostřed čeho žije a zařizuje si své pobývání, k čemu si prakticky i myšlenkově buduje nebo již vybudoval svůj vztah či spíše své nesčetné vztahy, samozřejmě počítajíc v to i jeho vztahy k sobě samotnému a zvláště jeho sebepochopení a sebeuvědomění. Jinak řečeno, na tomto světě není nic, co bychom mohli uvést jako doklad nějaké nesouvislosti, oddělenosti od člověka a mimoběžnosti s jeho existencí.

Navzdory tomuto odhalení můžeme napořád zjišťovat, že odborné vědy pojednávají své témata takovým způsobem, jako by této obecné souvislosti nejen s antropologií, ale přímo se samotným člověkem nebylo. Nejnápadnější to je u takových disciplín, které už samotným svým ustavením vymezily svůj obor tak, že člověk z něho byl a zůstal vyloučen. Bez ohledu na to, že Eukleides byl člověk a že každý, kdo se geometrickými problémy bude zabývat, nutně bude člověkem, geometrie nepotřebuje vymezovat pojem člověka a dokonce nemusí ani v běžném významu a užití slova „člověk“ nikdy použít. Totéž platí pro celou řadu dalších oborů. Fyzika může být vybudována, aniž by slovo „člověk“ bylo jedinkrát vyřčeno, a chemie naprosto stejně nechává člověka zcela stranou, když buduje svou teorii a svůj systém. To pochopitelně neznamená, že geometrie, fyziky nebo chemie nemůže být použito tam, kde je zkoumán člověk. Víme přece o pokusech, které chtěly najít nějaké geometrické zákonitosti stavby lidského těla nebo lidské tváře nebo alespoň zákony pro jejich zpodobňování v uměleckých dílech (např. tzv. zlatý řez apod.). Byly dokonce vybudovány zvláštní disciplíny, jako je lékařská fyzika nebo lékařská chemie, které představují aplikace fyziky a chemie a jejich poznatků i metod v souvislosti se zdravím a nemocemi lidského organismu a dokonce i lidské psychiky. Ani chemie, ani fyzika, tím méně pak geometrie a matematika, nejsou schopny a hlavně nejsou kompetentní k tomu, aby přesně a zdůvodněně rozhodly a vymezily, co nebo kdo to je člověk. Lékařská fyzika nebo chemie předpokládají, že víme, co to je člověk, tj. jsou principiálně závislé na nějaké jiné instanci, která je v této záležitosti vskutku kompetentní. Můžeme se proto tázat, o jakou autoritu se takovéto aplikované, užití vědecké obory opírají, když třeba zkoumají vliv těžkých kovů nebo nějakých jedů, drog či jedů v potravě, ovzduší nebo vůbec v prostředí na člověka. Na první pohled se musí zdát, že taková biologie či přesněji zoologie je mnohem kompetentnější než geometrie, fyzika či chemie, když jde o vymezení toho, co to je člověk. Ale je tomu tak doopravdy? Zoologie při takovém vymezování postupuje metodicky tak, že se pokouší stanovit příslušnou taxonomickou jednotku, konkrétně rod a druh, eventuálně poddruh, varietu a formu, a také tím, že příslušný rod zařazuje do čeledi a dalších vyšších taxonomických jednotek, přičemž buduje jakýsi systém, v němž se každé taxonomické jednotce dostává určitého postavení ve vztahu k jednotkám ostatním a k celku. Zprvu taxonomici postupovali čistě pragmaticky a zkoušeli, podle jakých kritérií by bylo možno jednotlivé druhy atd. od sebe odlišit. Po zavedení jakýchsi pravidel na zkoušku se ukázalo a vždy znovu dodnes ukazuje, že je třeba provádět korektury. Velkou důležitost mělo především zavedení hlediska vývojového, pro něž podobnost a nepodobnost hraje podřadnou úlohu, zatímco vrchu nabývá příbuznost a později na prvním místě genetická výbava. Systém žijících organismů je založen na systému fylogeneze, tedy na jakési nepravé („přírodní“) historii živých bytostí, jejich utváření a přetváření v souvislosti se změnami prostředí (neživého i živého). Biologické resp.

zoologické způsoby určení taxonomické jednotky „člověk“ je ze všech uvedených a z celé řady dalších důvodů dosti nesnadné a podstatně se vymyká (a vždy se vymykalo) onomu způsobu vymezování předmětu zkoumání a bádání, jaký je znám z geometrie, fyziky nebo chemie. Pojem člověka totiž nelze vymezit tak jednoznačně, jak to je možné u pojmů trojúhelníka, komolého jehlanu, protonu, atomu helia nebo molekuly vody či kyseliny dusičné. Jsou to především obtíže analogické obtížím, spjatým s vymezením každé jiné taxonomické jednotky, ale přistupují ještě obtíže další, v rámci zoologie nejen nečekané, ale vlastně vůbec neřešitelné.

Snad bude nejlépe, když nejprve poukážeme na nesnáze, které se projevily už velmi dávno, na úsvitu dějin a jistě již na konci údobí předdějiného. Hlavní byl tehdy rozdíl mezi příslušníkem vlastního kmene a kmenů cizích. Později ona příslušnost k „našincům“ byla stále rozšiřována, možná také proto, že se větší smečky musely kvůli obživě rozdělit a i po rozdělení si zachovávali jejich příslušníci povědomí jakési sounáležitosti, zdůrazňované mj. také stejnými či podobnými zvyklostmi, zvláště však společným jazykem. V jazyce je uložena vždycky zčásti i minulost, a připamatovávání minulosti bylo pro dávné lidi záležitostí prvořadě důležitosti. Dodnes máme např. v českém jazyce uloženo dávné chápání vztahů mezi různými kmeny v pojmenování jedněch jako Slovanů a druhých jako Němců: je vysoce pravděpodobné, že název „Slovan“ naznačovalo, že jde o tvory nám podobné, kteří ovládají „slovo“, mají slovo, užívají slov, zatímco „Němci“ jsou nám sice také podobní, ale jsou „němí“, tj. nemají slov, neužívají slov, ale nesrozumitelných zvuků a pazvuků. Později se uplatňovala zase jiná hlediska, např. společenské úrovně. Člověk byl chápán především jako občan, v řeckých obcích jako svobodný občan. Otrok nebyl svobodný, proto nebyl ani člověk. V Platonových spisech nacházíme řadu dokladů o tom, že – nejčastěji pod vlivem sofistů nebo v souvislosti s jejich vlivem – otroci přestávají mít postavení lepších domácích zvířat a je na ně pohlíženo jako na lidi, byť druhého řádu. V dialogu MENON ukazuje Sokratés, že hoch-otrok může pod vedením správně postavených otázek dojít k závěrům v oboru, o němž do té chvíle neměl žádných znalostí (otázka dvojnásobku plochy čtverce). Vyznačuje-li se člověk rozumem, pak otrok nemá či nemusí mít o nic méně rozumu než člověk svobodný. V jiném dialogu se dozvídáme, jak Euthyfron žaluje svého otce z vraždy, protože zabil svého otroka (v hněvu). Základem je myšlenka, že s otrokem nelze zacházet jako se zvířetem, protože jde o člověka, byť v otrockém postavení. Řekové ovšem rozlišovali mezi Helény a mezi barbary; to však bylo rozlišení kulturní, které umožňovalo barbarům, aby ovládnutím řeckého jazyka a navázáním na řecké kulturní tradice opustili své barbarství a stali se Helény, tj. helenizovanými lidmi (helenizovanými, tj. zkulturněnými, zkultivovanými barbary). Když se hledal společný základ lidství mezi kultivovanými Helény a mezi barbary, docházelo k pokusům o obecný výměr pojmu člověka. Např. Aristotelés má hned několik výměrů. Jedním z nich je „zvíře, které mluví“ (ZÓON LOGON ECHON), nebo také „politické zvíře“ (ZÓON POLITIKON). Už to, že obecný rod je ZÓON, tedy zvíře, resp. živočich, ukazuje, že jde vlastně o dost kuriózní METABASIS EIS ALLO GENOS, tj. přechod k jinému rodu, přesněji do jiné sféry, totiž o přechod ze sféry biologie či zoologie do sféry filologie anebo politiky. Problematicčnost podobných výroků či výměrů je očividná; není totiž jasné, proč tak radikálně odlišovat úl nebo mraveniště na jedné straně a obec (POLIS) na straně druhé, ani proč lidské jazyky uznávat za jazyky, ale způsob dorozumění mezi včelami nebo delfíny nikoliv. Každopádně je však zjevné, že biologie, zoologie není kompetentní rozhodovat o těchto rozdílech. Jestliže je tedy člověk charakterizován tak, že správnost charakteristiky nemůže ověřit sama biologie či zoologie, pak jsme na tom i zde tak, jak tomu bylo v případě geometrie, fyziky nebo chemie. Také biologie a zoologie jsou závislé na nějaké další instanci, která rozhoduje o tom, co nebo kdo to je člověk, v uvedeném případě tedy na filologii nebo na politické vědě (politologii). Ale to stále ještě nejsme u poslední a konečné instance.

Zatím s určitostí nevíme, existuje-li v naší galaxii anebo vůbec v našem vesmíru ještě nějaká druhá nebo dokonce více dalších civilizací rozumných bytostí. Měli bychom mít stále na paměti obojí

možnost, tj. jak tu, že jsme v celém vesmíru zatím sami, tak tu, že je takových civilizací víc nebo dokonce mnoho. Také nevíme, zda vůbec je nebo kdy v budoucnosti bude možné, abychom se s příslušníky některé takové cizí civilizace setkali. Ale kdyby k tomu opravdu došlo, je vysoce pravděpodobné, že biologicky a zoologicky budou takové bytosti velmi odlišné. Posoudit, zda jde či nejde o rozumné živočichy, animalia rationalia, už vůbec nebude moci pozemská biologie či zoologie, ale s největší pravděpodobností biologie vůbec. Vlastně si dodnes nedovedeme vůbec představit, čím vším se od nás, tj. od lidstva, může taková eventuelní cizí kosmická civilizace odlišovat. Zatím předpokládáme, že nejsnazší dorozumění bude asi v oblasti matematiky, geometrie a skladby atomů – tedy právě ve sférách ohromně vzdálených tomu, co bytostně charakterizuje lidskou skutečnost, člověka jako člověka. Tváří v tvář této – zatím pouze představované – cizotě vzdálených kosmických civilizací, pokud vůbec nějaké jsou, pocítujeme všechen svůj život, své chování a jednání, své motivy a cíle, své zvyklosti a své normy, svá kritéria atd. jako hluboce poznamenaná jakousi lidskou, dokonce všelidskou subjektivitou. Naše jistoty a samozřejmosti se proměňují v nejistotu a bezzárkovost, možná dokonce v cosi nahodilého a nemajícího žádného nároku na obecnější platnost. Vedle individuálních, soukromých iluzí začínáme tušit možnost iluzí kolektivních dokonce i tam, kde jsme se domnívali stát na pevné půdě fakt. Z přírodovědy víme, že jeden jediný dokladový exemplář nemůže stačit k poznání nějakého tvora, protože bez srovnání s dalšími nemáme nikdy jistotu, zda zjištěná vlastnost nebo okolnost odpovídá normálu, zda to není patologická odchylka, zda nejde např. o zrůdu apod. Nemáme-li srovnání s jinými, mimozemskými rozumnými zvířaty a s jinými, mimozemskými civilizacemi, co můžeme vlastně říci o své vlastní a o sobě jako o tvorech, kteří jsou jejími subjekty a nositeli? Astrofyzikální kosmologie dospěla k pojmu tzv. singularit a dost dobře neví, co si se singularitami počít. Ale cožpak sama antropologie není takovou do široky se rozrůstající disciplínou, tématicky zaměřenou na takovou singularitu? Ve starých textech jsou někdy slova, k nimž nenajdeme žádného dalšího dokladu, která se prostě v dostupných literárních textech až dosud našla pouze jedinkrát. Jejich význam nám někdy zcela uniká, jindy si domýšlíme, co asi mohla znamenat, ale jistotu nemáme. O takových slovech se říká, že to jsou „HAPAX LEGOMENA“, tj. jedinkrát čtená. Je možné a dokonce dost pravděpodobné, že celý náš vesmír je jedno takové veliké HAPAX LEGOMENON, nebo snad HAPAK ON. A je dále možné, že sám vznik života není resp. nebyl ničím „zákonitým“, tj. ničím takovým, co jediné uznává moderní věda za skutečné a pravé třeba v laboratorních pokusech, kde za stejných podmínek a při použití stejného materiálu musí přesně opakovaný postup vést k naprosto stejným výsledkům. Také vznik života na naší planetě by mohl být takovým „HAPAX LEGOMENON“ či „HAPAX ON“, jedinečnou, nikdy nikde v našem vesmíru neopakovanou, singulární vesmírnou událostí. A nejen vznik života, ale také jeho vývoj od nižších, jednoduchých forem k formám stále složitějším a stále nepravděpodobnějším mohl mít v sobě mnoho singulárního, i když třeba nějaké primitivní formy života na jiných místech ve vesmíru opravdu vznikly. Předhistorické a historické civilizace mají vedle některých podobných rysů také mnoho zvláštností; zvláště pak civilizace evropská, v níž žijeme, má mnoho singulárních charakteristik, které až dosud ohrožovaly a ještě ohrožují všechny civilizace, které na naší zemi dosud existují, a která se ode všech dosavadních liší tím, že nejnověji ohrožuje samu sebe a dokonce celou biosféru. Způsob, jakým si tato civilizace resp. lidé této civilizace, její největší vědci a myslitelé, kladou otázky po povaze skutečnosti, světa, kosmu, lidstva, člověka atd., je čímsi nepochybně jedinečným, nikdy na této zemi a možná v celém vesmíru nebývalým. Je vůbec vesmír, v němž si jedna civilizace, jedno lidstvo na jednom místě (které se navíc mění, posouvá, které letí prostorem obrovskou rychlostí) klade otázky tohoto druhu, stále ještě tím, čím byl předtím?

Mám za to, že je na místě se tázat, co se stalo s vesmírem ve chvíli, kdy si člověk začal uvědomovat tak základní problém, jímž je on sám sobě. Může člověk rozumět sám sobě, když nerozumí světu kolem sebe? A může rozumět světu, „svému“ světu, když nerozumí sám sobě? Mohl kdy člověk

rozumět, co to je kosmologická singularita, dokud nepochopil, že on sám je singularitou v této singularitě, že on sám je jedinečnou bytostí s jedinečným posláním? Mohla být vůbec někdy platně položena otázka po tom, co nebo kdo to je člověk, dokud odpověď byla očekávána v podobě obecně platného výměru, tj. poukazem na vyšší rod (genus proximum) a na odlišující zvláštnost (differentia specifica)? Je tím nejpodstatnějším pro každou lidskou bytost právě to, co má společné se všemi ostatními? Je opravdu to, čím se od ostatních liší, čímsi vedlejším a nedůležitým? Kdyby tomu tak bylo, znamenalo by to, že jedinečnost má ve vesmíru jen druhotný význam a podružné místo, že v jeho skladbě je nanejvýš velmi složitým prvkem, komplikovaným atomem, ale v podstatě jen cihlou, stavebním kamenem. Jedinečnost, unikátnost by si zachoval jen vesmír jako celek, ale člověk by měl pro skutečnost této jedinečnosti pouze do té míry význam, do jaké se podobá druhým lidem. Jeho jedinečnost by byla jen jeho soukromou, subjektivní záležitostí. Ale co když tomu tak není? Co když je člověk hluboce, ano důvěrně spjat s veškerenstvím právě v tom, že mocně směřuje k jedinečnosti, neopakovatelnosti, osobitosti? A co když jeho vztah, jeho rozhodující vztah k vesmíru, ke světu vůbec nejde po linii obecných zákonitostí, ale naopak po linii neopakovatelných jedinečností? Moderní fyzika zažila největší otřesy právě tam, kde se musela vzdát pokusů o ovládnutí a poznání světového dění pochopením zákonitostí, tj. kauzálních rekurencí, a to na prvním místě ve dvou na první pohled naprosto odlehlých disciplínách, totiž v kvantové fyzice na jedné straně a v astrofyzikální kosmologii na straně druhé. V obou případech musela připustit, že v základech vši skutečnosti jsou kontingence, a že všude tam, kde lze objevovat rekurence a zákonitosti, je nutno je vysvětlit. Ale tam, kde uvažujeme o nejnižších úrovních jsoucna, o tom nejmenším v našem vesmíru, vládne spíše jedinečnost. Jedinečnost však vládne také tam, kde uvažujeme o tom největším, o vesmíru jako o celku. Jaké je tedy místo člověka mezi tím nejmenším a tím největším, mezi těmito dvěma extrémy?

Na tomto místě musíme vzpomenout Pascala, který ve svých myšlenkách (199 – 72) uvádí dvojí nekonečno vesmíru, totiž nekonečno malého a nekonečno velkého (la double infinité, ces deux infinis, celui de grandeur, l' infinité en petitesse), aby pak položil následující otázky: „Quest-ce qu'un homme, dans l'infini?“, anebo: „Qu'est-ce que l'homme dans la nature?“, a odpovídá: „Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout, infiniment éloigné de comprendre les extrêmes; ...“ „Également – incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est englouti.“ Podle Pascala se tím vyjevuje nejistota postavení člověka v přírodě a ve světě vůbec. Člen jezuitského řádu, Pierre Teilhard de Chardin, po více než 3 stoletích opravuje Pascalovu vizi. Sám Pascal totiž praví v uvedeném kontextu: „Toutes choses sont sorties du néant et portées jusqu'à l'infini.“ Všechny věci vycházejí s nicoty a jsou nesený až k nekonečnu. A zde se Teilhard táže: jak jsou nesený a ke kterému nekonečnu? A odpovídá: skutečný pohyb kupředu a výš nesměruje k nekonečnu velkého, nýbrž k jakémusi jinému, již třetímu nekonečnu, totiž nekonečnu centrokompikovaného. Ten skutečný, pravý pohyb je třeba vidět ve vývoji živých bytostí. A člověk pak nachází opět své pevné místo jak v přírodě, tak ve světě vůbec: ocitá se na špičce organického vývoje, směřujícího k třetímu nekonečnu.

20. 7. 1990

Může mít nějaká vědecká antropologie hlubší význam pro filosofii resp. filosofickou antropologii, anebo si filosofie všímá jen některých fakt, skutečností či výzkumů určité vědy o člověku? Na to lze odpovědět pouze tak, že si samozřejmě filosofie musí vybírat z toho, co jí vědy poskytují, podle svých kritérií, ale na druhé straně že odborné antropologické vědy, zejména jsou-li filosoficky poučeny, mohou filosofii poskytnout neobyčejně významnou pomoc a oporu v jejích vlastních výzkumech. Všimněme si na několika příkladech, jak filosofická antropologie může spolupracovat s vědeckými antropologiemi.

Bioantropologie je např. schopna stanovit místo v systému živočichů, zvláště v systému opic a ještě v užším smyslu v systému primátů, a to s plným přihlédnutím k jejich fylogenetickým svazkům. A dobrý zoolog a zejména etologicky orientovaný zoolog si nemůže nevšimnout s jistým překvapením, že mláďata nejbližších zoologických příbuzných člověka se v první době svého vývoje po narození chovají docela jinak než mláďata lidská. Adolf Portmann poukázal na to, že také v přírodě samotné sledujeme dvojí typ chování a vůbec kondice mláďat po narození, např. u ptáků, ale i u savců. Jeden druh mláďat zůstává po narození v hnízdě nebo v doupěti a naprosto je neschopen se byť i minimálně o sebe postarat. Tak třeba štěňata nebo koťata se rodí slepá a jsou neschopna ještě několik dní koordinovaných pohybů; týdny trvá, než se naučí pořádně pohybovat. Takovému typu živočichů říká Portmann „Nesthocker“, protože mláďata zůstávají trčet či vězet v hnízdě. Naproti tomu třeba selátka, kůzlátka nebo telata jsou po několika minutách stát na vlastních nohou a dokonce se rozběhnout za svou matkou, po několika hodinách ji už běžně doprovázejí na pastvě spolu se stádem apod. Takovým živočichům říká Portmann „Nestflüchtler“, protože hned utíkají z hnízda, opouštějí je a doprovázejí matku nebo stádo. U nejbližších příbuzných člověka je tomu tak, že malé opičky ihned po narození jsou schopny se držet matky za srst a udržet se na ní, když ta leze nebo skáče po stromech. Ale člověk na rozdíl od nich se rodí spíše podobně slepým a nesamostatným koťatům; teprve po měsících dospívá do stadia lezouna a ještě později batolete. Jak je to možné? Čím to lze vysvětlit? Portmann srovnával vývojové křivky u různých mláďat a sledoval rozmanité parametry, a nakonec zjistil překvapující skutečnost: u lidských mláďat probíhá vývoj naprosto analogicky jako u mláďat opičích resp. vůbec o tzv. Nestflüchtler-ů, tj. těch mláďat, která čile opouštějí hnízdo hned po narození a jsou pozoruhodně schopna se o sebe postarat, ale okamžik narození je u lidských mláďat posunut hluboko do embryonálního období, které tak je narození rozdělena na dvě části, kratší část intrauterinní a delší část extrauterinní. Lidé se tedy ve srovnání s opicemi rodí předčasně, ale tato předčasnost nemá charakter výjimky a anomálie, ale stala se jakousi novou normalitou pro lidský rod.

To je ovšem asi tak všechno, co může biolog konstatovat. Ale dokonce i vědět jde o to, pochopit smysl této odlišnosti. Někdy lze odlišnosti vysvětlit poukazem na minulý vývoj. Tak např. embryonální vývoj je jakousi zkratkou fylogeneze, a u vývoje některých opičích embryí se můžeme přesvědčit o dvojí proměně postavení prstů na zadních „rukou“ (ruk), jež je pozůstatkem nejprve přizpůsobení zadních končetin primátů (praprimátů) chůzi po pevné zemi, když opustili po ústupu doby ledové oblast s vysokými stromy a putovali uprostřed stepí a savan (přitom se museli také přizpůsobit změněné nabídce potravy, a pak zase po příchodu nového zalednění a po ochlazení počasí se většina primátů (s výjimkou předčlověka) zase vrátila na stromy. Tento typ výkladu nám však neslibuje žádné uspokojivé vysvětlení v našem případě. I kdybychom předpokládali, že zkracování doby těhotenství a předčasné porody představovaly náhodnou mutaci, nedovedeme čistě biologicky objasnit, proč tato odchylka prokázala do té míry větší životnost, že nakonec vyřadila postupem času všechny příslušníky rodu a druhu, kteří se rodili normálně. K objasnění naproti tomu přispívá jiná disciplína antropologická, která se na rozdíl od biologie a fyziologie zabývá chováním lidských tvorů a souvislostmi různých typů chování s povahou ontogeneze. Tak např. psychologie odhalila, že za určitých podkritických forem péče či spíše mezosobních kontaktů dochází k těžkým až nenapravitelným poškozením lidského mláďete, i když péče o vnější dostatek (čistotu, dostatek potravy, správnou skladbu potravy atd.) je naprosto bez chyby. Mluví se o tzv. deprivaci dítěte; nebezpečí deprivace je největší právě v průběhu prvního roku života po narození, tj. podle Portmannových zjištění v době extrauterinní fáze embryonálního života dítěte. Co to znamená? Mezosobní, interpersonální kontakty jsou elementárně důležité pro celkový vývoj člověka již v druhé polovině jeho embryonálního období. Jak by mohlo dojít k takovýmto mezilidským kontaktům, kdyby se dítě předčasně nenarodilo? Víme ovšem, že např. kvočna se dorozumívá se svými kuřaty ještě řadu dní předtím, než se vylíhnou; podařilo se dokonce vyvolat odpověď kuřat přehráváním kvokání slepice v její nepřítomnosti anebo

naopak vyvolat odpověď slepice přehráváním hlasu kuřat ještě ve vejcích (a vyvolat u slepice značný zmatek, když se tak stalo brzy poté, co začala sedět). Víme také, že duševní i tělesný stav rodičky má velký vliv na prospívání nenarozeného plodu. Ale je naprosto jasné, že před porodem by se žádným způsobem nemohlo dosáhnout tak kvalifikovaných kontaktů matky a tím spíše dalších lidí se zárodkem, jak to je naopak možné, když se dítě předčasně narodí a dále se vyvíjí už jako oddělená, samostatná bytost. Rozdíl mezi dítětem, jehož vztahy k druhým lidem se po narození vyvíjely normálně, a mezi dítětem deprivovaným, nemůže být dost uspokojivé a plně postižen biologicky a fyziologicky. Na pomoc tu musí přijít etologie, psychologie – a dokonce ještě další antropologické vědecké obory.

Musíme si ovšem uvědomit, že etolog sám o sobě by neměl nejmenšího důvodu proto, aby se staral o souvislost mezi navazováním interpersonálních vztahů v prvních 10 až 12 měsících po narození dítěte a mezi délkou jeho embryonálního období, eventuálně mezi jeho předčasným narozením uprostřed tohoto období. Uvést obě tyto roviny do souvislosti znamená nutně přesáhnout kompetenci jak jedné antropologické disciplíny, tak disciplíny druhé. Okolnost, že tyto dvě skutečnosti, které svou povahou náleží do různých disciplín, jsou uvedeny do souvislosti, má už sama o sobě charakter intervence filosofické nebo alespoň quasi-filosofické (naivně, diletantsky filosofické). Máme zde totiž doklad toho, že tu došlo resp. dochází k ovlivnění (či přesněji: proměně) fyziologických procesů v důsledku intervence kulturně sociálních nebo sociálně kulturních faktorů, a ovšem také obráceně: ony sociálně kulturní nebo kulturně sociální faktory se mohou uplatnit, ba dokonce vůbec ustavit a udržovat pouze díky tomu, že docházelo a došlo k pronikavým změnám v ontogenezi. Pokud se budeme vyjadřovat tradičním způsobem, ovlivněným kauzálním myšlením, můžeme mluvit o vzájemném ovlivňování a vzájemném pronikání dvou rovin, dvou sfér lidského života, sféry či roviny biologické a sféry či roviny sociální. V každém případě se ukazuje, že sociální vztahy musí lidské novorozeně navazovat velmi brzo, totiž již v průběhu druhé poloviny svého embryonálního vývoje, takže když s tím začne později (a to by novorozeně muselo, kdyby se rodilo v normálním termínu, běžném u všech příbuzných savců, zejména pak primátů), dochází k jeho deprivaci, tj. poškození, často později již nenapravitelnému. V důsledku toho musíme přijmout myšlenku, že sám biologický, fyziologický vývoj lidského jedince má docela zvláštní, jedinečný charakter. Od jiných živých bytostí se člověk liší již biologicky. To však zároveň znamená, že samo biologické poznání člověka, tj. poznání biologie a fyziologie člověka, nemůže být cele svěřeno bioantropologii a vůbec biologii. Již sám biologický přístup redukuje nejen člověka, který není jen biologickou bytostí, na takovouto bytost, ale že redukuje dokonce i jeho biologické složky takovým způsobem, že ani po této stránce jej nevyčerpává, nepoznává úplným, vyčerpávajícím způsobem. Sociální povaha člověka nenasedá na jeho biologickou stránku jako pouhý přídavek, jako nějaká nástavba, ale dodatečně tuto jeho biologii a fyziologii proměňuje, ovlivňuje – anebo možná lépe řečeno: jeho biologická, fyziologická stránka reaguje na sociální prostředí a sociální vztahy, zvláště pak na sociální chování člověka, které nevyplývá z jeho „přirozeného“, „přírodního“ určení. A toto rozpoznání má, jak se ukazuje, mnohem obecnější platnost: chceme-li pochopit a vyložit, co to je člověk, musíme vycházet přinejmenším také z jeho nejvyšších funkcí, nikoliv z jeho funkcí nejnižších. To je ona Rádlem doporučovaná metoda výkladu buněk z růže, nikoliv naopak (viz *Útěcha*).

21. 7. 1990

Předběžný rozvrh témat pro přednášku na FF zímní semestr 1990–91 a letní semestr 1991 (2 hod.)

01 Člověk poznává sám sebe. Různé odborné (vědecké) antropologie a jejich metody i možnosti. Problém člověka jako celku a problém tzv. integrální antropologie. Funkce filosofie.

02 Vztah filosofie a věd. Rozdíl mezi disciplínami filosofickými a vědeckými. Vztah filosofie k celku a důsledky pro chápání člověka jako celku a jeho vztahu ke světu jako k „celku“. Je svět celek, je to jednota? Problém sjednocenosti a tzv. pravých jsoucen.

03 Hlavní filosofické postupy a metody a jejich místo (podřazené) v celkové filosofické strategii. Vidění (slyšení atd.) fenoménu (garancí celkovosti je subjekt). 2) Analýza, analytika (především strukturní). 3) Konstrukce myšlenkového modelu a jeho zapojení do celkového vidění (vize) atd. světa.

04 Každý myšlenkový model je experimentem. Filosofie je bytostně experimentálním oborem. Vznikla několika základními myšlenkovými experimenty ve starém Řecku. Parmenides zatížil veškerou další filosofii určitým vadným pojetím „jsoucího“. Dnes stojíme na konci této hroutící se tradice. Potřebujeme nové myšlenkové experimenty. Koncepce „událostí“.

05 Událostné dění má jednu zvláštnost či výjimku, která má fundamentální kosmologickou důležitost: událost je schopná přejít v akci, aniž by se sama přestala dít původním „směrem“ či „smyslem“. Akce „nazdařbůh“ a reakce. Kontingentní prvek a reaktibilita. Svět není souborem událostí, ale je založen na jejich vzájemných reakcích.

06 V přístupu k člověku je vždy, byť skrytě, přítomno jakési před-pojetí, jakási před-orientace na to, co nebo kdo je člověk. Člověk jako fenomén: a) tělo; ale problémem nám je jeho časovost (funkce hormonů je bez časového aspektu nemyslitelná, atd.); časovost člověka, důsledně domyšlena, nás vede k celku životní historie – b). Důsledky pro ontologickou problematiku: vztah mezi „jest“ ve smyslu jsoucnosti a mezi „jest“ ve smyslu bytí. Rádl: živá bytost je neviditelná.

07 Platí to všeobecně, ale u člověka je to zvláště patrné: člověk může jen z menší míry ovlivňovat své tělo, ale může v obrovském rozsahu ovlivňovat svou životní historii – a to díky tomu, že je schopen komplikovaných akcí a celých organizovaných souborů aktivit. V jeho životním dění musíme tedy rozlišovat mezi tím událostným děním, které má svůj „rozvrh“ a „program“ ve FYSIS (zrození, růst a smrt – FYEIN, FYESTHAI), a mezi jinou událostností, která v jistém rozsahu vintegroává do životního běhu kontingentní momenty, jejichž původ může být buď vnitřní nebo vnější (ony vnější, které jsou zřejmější, mohou být zapojeny v integritu vlastního života jen díky těm vnitřním, a ty vnitřní nemohou být plně a cele jen záležitostmi FYSIS).

08 Jaká je naše běžná zkušenost, tj. jak se nám jeví ono zasahování do běhu našeho vlastního života, ať už to je náš vlastní zásah (záměrný či dost neuvědomělý a nepromyšlený) anebo zásah vnějších okolností? Běžně rozlišujeme (i když ne vždy správně a přesně) míru své vlastní odpovědnosti. Předpokladem odpovědnosti subjektu za jeho zásah do vlastního životního běhu je ovšem schopnost subjektu jednat také jinak. Je to otázka svobody. Člověk je proto chápán jako svobodná bytost.

09 Svoboda může být chápána rozmanitými způsoby a je to nepochybně celá komplexní problematika. Nás na tomto místě zajímá jedno: má-li být subjekt svobodný, aby mohl být odpovědný za své činy, musí tu být dříve, než k těm činům dojde, musí svým vlastním činům předcházet. Nyní musíme podrobit strukturní analýze tento zvláštní fenomén (neboť nejde jen o úsudek). Jde v podstatě o fenomén času a časovosti, v němž naprostá většina lidí zůstává neorientována a propadá těžkým omylům a konfuzím.

10 Navykli jsme si především umisťovat různé okamžiky (jsoucnosti) na jedné časové ose. Má to jisté opodstatnění, jinak by se to neujalo tak masovým způsobem. Ale má to své těžké nedostatky, vedoucí k omylům. Základní vada spočívá v tom, že jde o hledisko vnějšího pozorovatele, který nutně musí každá událostné dění zpředmětňovat nebo se alespoň orientovat na jeho předmětné stránky.

11 Z hlediska samotné události vypadá ovšem fenomén událostního dění zcela jinak. Především víme a zcela zřetelně chápeme, že událost začíná tak, že „ještě není“. „Ještě ne“ – to je přece charakteristika budoucnosti, nikoliv minulosti. Pak se událost začne „stávat“ – a nejdříve se stane to, co potom na časové ose zaznamenáváme jako to nejdávnější, nejstarší – zatímco ve skutečnosti to bylo nejranější mládí oné události. To, co se na časové ose jeví jako nejstarší fáze života psa, je ve skutečnosti jeho štěněcí období. A naopak to, co na časové ose představuje nejnovější, nejmladší fázi, je psí stařectví. Celá orientace je tu obrácena v opak. Z hlediska vnějšího pozorovatele se věci dějí od toho, co bylo, k tomu co právě jest, tedy od minulosti k budoucnosti, zatímco ve skutečnosti se dějí právě opačně, totiž z budoucnosti přes přítomnost do minulosti.

12 Díváme-li se tedy na život člověka nikoliv zvenčí, ale z hlediska jeho vlastního průběhu, být či stát se „před“ něčím jiným znamená být dál směrem do budoucnosti, být budoucnější. Odpovědnost za vlastní činy tedy znamená, že subjekt této odpovědnosti musí být vysunutější do budoucnosti než kterákoliv z jeho vlastních akcí, za kterou má být odpovědný. Máme-li tedy vzít vážně to, co obvykle a běžně máme na mysli, když mluvíme o odpovědnosti, musíme připustit, že subjekt odpovědnosti musí v budoucnosti předcházet své akce a aktivity.

21. 7. 1990