

NĚKTERÉ PROBLÉMY FILOSOFICKÉ A TEOLOGICKÉ ANTROPOLOGIE

ETF Lt 02, út. 8.30-10.50, V

ETF, 8.10.02

0.1 Člověk jako ne-předmět

Filosofická antropologie je především filosofií (každá filosofická disciplína musí být zároveň celou filosofií, i když je tématicky zaměřena k docela určitému okruhu problémů); právě proto musí vždycky usilovat o to, aby věděla, co dělá a co chce dělat. Už z toho je patrné, že filosofie je především reflexí, a to – jak snad víte už ze základních kapitol – reflexe soustavná (systematická), kritická a – právě jako důsledek soustavnosti a kritičnosti – reflexe principiální nebo lépe radikální (Masaryk: „donikající k principům“, tedy ke kořenům). Z toho vyplývá, že pro kritické posouzení problémů, které má filosofie, zabývající se člověkem a příslušnou problematikou, má filosofie sama plnou kompetenci.

0.2

Nyní však musíme obrátit svou pozornost k antropologii teologické. V čem můžeme vidět její hlavní problémy? Především jde o její myšlenkové prostředky, kterých užívá: na jedné straně jsou vždycky závislé na filosofii (a to celé filosofii, nejen na filosofické antropologii), ale na druhé straně chce (a musí) zůstat v ustavičném a co nejužším spojení s biblickým chápáním člověka; a protože novozákonní chápání je někdy více, někdy méně dobovou filosofií ovlivněno, je teolog schopen udržet suverenitu svého (tj. teologického) myšlení především tak, že se opírá o chápání starozákonní. Teologie se tedy nemůže bez filosofických prostředků obejít, ale musí si je upravovat všude tam, kde hrozí nebezpečí, že se v těchto filosofických prostředcích sama jakoby ztratí, utopí. A toto nebezpečí zdaleka nehrozí, jak by se zdálo, tam, kde je teolog náležitě vzdělán, nýbrž naopak tam, kde se o filosofii a její problémy a prostředky raději nestará; to je nejlepší způsob, jak se právě dostane do zajetí určité filosofie (většinou staré, v současné chvíli vždy již filosoficky překonané).

0.3

Ustavení, budování a pokračující přebudování pojetí člověka je charakteristické především pro evropské myšlení, zejména pak od počátků nové doby¹; mimořádný zájem o antropologickou tematiku však nacházíme teprve v době filosofické a vědecké romantiky. Důvodem je objev subjektu jako non-objektu, zvláště pak Kierkegaardovo zcela nové pojetí tzv. existence, které by však nebylo a není možné bez kritického, v lečterém ohledu odmítavého až polemického navázání hlavně na Hegela. Právě v myšlení Kierkegaardově se obojí tradice, totiž filosofické i teologické myšlení o člověku, novým způsobem stýká. Ani Hegelovo, ani Kierkegaardovo myšlení není možné ani myslitelné bez křesťanských a teologických zdrojů a motivů, a právě to musíme upřesnit: bez

těch zdrojů, které svůj původ nemají ve starém Řecku, ale ve starém Izraeli. Už z toho je patrné, jak musíme být při posuzování křesťanskosti a →

¹ Někteří autoři (např. ve společném textu Albert Raffelt a Karl Rahner, 1981, str. 8) mají za to, že antropologický zájem má své počátky už ve starém Řecku: „Die Wissenschaft, die diesen Namen trägt, ... führt ihre Herkunft bis zu den Griechen zurück.“ Proti tomu lze však vznést oprávněné námitky. Řecká pojmovost ovšem tematizovala „člověka“, ale pouze tak, že jej zpředměťovala, např. u Aristotela jako „mluvící zvíře“ nebo „zvíře žijící v polis“; budeme-li však počátky (člověka nezpředměťující) antropologie spojovat s objevem subjektu jakožto non-objektu, musíme její vznik posunout o víc než 2 tisíciletí blíže k naší době.

teologičnosti opatrní a jak v nich obou musíme rozlišovat kořeny řecké od starožidovských. Od tohoto setkání filosofie a theologie došlo ovšem zase k rozdělení různých cest, a to jak na filosofické, tak na teologické straně.

Nicméně antropologická tematika se ujala a stala se jednou z dominant myšlení dvacátého století.

0.4

Naším prvním krokem bude pokus o uchopení toho nejpodstatnějšího, co se s evropským myšlením vlastně stalo, když začal být objeven „subjekt“ v onom novém smyslu (kdy už to nebyl a nesměl být „objekt“), a jak se tím otevřely cesty k tzv. personalismu přelomu 19. a 20. století, jehož rozmanité cesty jsou bohužel zároveň dokladem velmi malé a špatné připravenosti na revizi starých filosofických (a teologických) předpokladů. Ty pak měly v mnoha případech charakter jakési ztráty toho nejpodstatnějšího, o čem vlastně šlo, takže dodnes stojíme před obrovským úkolem to všechno znovu zvážit, zhodnotit na základě velmi důkladných analýz, které ovšem nezůstanou jen u vnějších a zřejmých aspektů, ale půjdou vsutku „ke kořenům“. Všechny vědecké antropologie (a je jich nemálo – paleoantropologie a vývojová a., somatická, psychologická, sociologická a. atd. atp.) si vybírají jen některé předmětné aspekty fenoménu „člověk“; tzv. integrální antropologie se pokouší tyto aspekty shromáždit do jedné disciplíny, ale žádné „integrity“ ve skutečnosti nedosahuje. Pro skutečnou „filosofickou“ antropologii jsou sice položeny základy, ale ještě zdaleka není jasno, jak má na nich tato filosofická disciplína být budována. Proto také nemůže být náš pokus ničím víc než pokusem, a musíme být připraveni na řadu korektur, jejichž nezbytnost se postupně bude ukazovat.

0.5

Dva myslitelé, kteří kupodivu nebývají zdůrazňováni a často ani zmiňováni autory knih o filosofické antropologii, znamenali skutečný průlom, i když si toho sami nejspíš ani nebyli plně vědomi (neboť v obou případech se soustřeďovali

jiným směrem a onoho „průlomu“ se dopustili vlastně jen okrajovým způsobem). Jako prvního si připomeneme Leibnize s jeho geniálním rozlišením – jak bychom dnes řekli – HW a SW; jde o jeho obraz hlavy (přesně: stroje, to je dobře karteziánské) jako mlýna, do něhož kdybychom vešli, jsouce natolik zmenšení, měli bychom před sebou spoustu všelijakých „věcí“, tj. předmětných skutečností („celých kusů, které na sebe narážejí“, Monadol. § 17.), ale – jak Leibniz říká – myšlenku bychom tam nenašli (Leibniz mluví ovšem o percepcích). To je nový význam „niternosti“. A pak tu je druhé geniální rozpoznání, o tři století pozdější. Je to vlastně jen rozvedení Leibnizovy myšlenky, ale geniálně aplikované na nové chápání slova „subjekt“ resp. toho, co jím je nově míněno. Jde o Kierkegaard, bez něhož nepochopíme, co se to vlastně ve filosofii stalo na přelomu 19. a 20. věku a zejména potom ve dvacátém století. Nejsnáze to připomeneme poukazem na začátek „Nemoci k smrti“, kde K. ukazuje, jak člověk jako subjekt nemůže být (předmětně, tedy „hotově“) stvořen, ale jak musí projít oním fatálním zlomem, smrtelným přerváním svého vztahu ke Stvořiteli. A toto přervání interpretuje K. ne jako předmětné přetržení předmětné relace, nýbrž opět jako vztah, tedy jako vztah ke vztahu. Na první poslech či přečtení to vypadá dost krkolomně – a ono to i ve skutečnosti dost krkolomné je, nebo se nám to tak aspoň jeví. Ale je to geniálně důsledné domyšlení subjektu jako non-objektu, jak se k tomu propracovávali němečtí romantičtí filosofové. Hegel se ještě pokusil objektnost, předmětnost zachránit spinozovskou paralelitou vnitřního a vnějšího, ale Kierkegaard tomu učinil přítrž a konec rigorózním důrazem na neparalelnost, nesymetričnost obojího.

0.6

Když dobře pochopíme, oč tu šlo – a oč tu dodnes jde – pochopíme také, proč se personalismus navzdory vší oprávněnosti své motivace i svého zacílení nedostal vlastně nikdy z místa a vždy znovu se propadal buď do nových objektivací – anebo, což je jen zvláštní jejich subsložka, do subjektivací (subjektivita a důraz na ni byly jen scestím, vedoucím zpět k objektivacím). K tomu se ostatně budeme muset v jiných souvislostech ještě znovu vrátet. Celý problém, tj. skutečný problém, je poněkud skryt za slovy, která dříve znamenala něco jiného, ba opačného, a které si stále ještě s sebou nesou něco ze starých významů (konotací). – Tady snad je dovoleno připomenout také přetrvávající zlovyk vědců, ale i filosofů (a teologů), totiž že zaměňují slova, termíny na jedné straně a pojmy na straně druhé. Když už jsem se zmínil o dvojici autorů přes 20 let staré studie o antropologii a teologii (Raffeltovi a Rahnerovi z r. 1981), mohu také u nich doložit toto po mém soudu závažné provinění, které je ovšem velmi časté a dokonce v německé oblasti posvěcené a upevňované zvláštním termínem, který mne vždy znovu přivádí k protestům. Tím termínem je „Begriffsgeschichte“, a hlavním, možná vskutku původním

viníkem tu zůstává Hegel. Pojmy nemají dějiny, i když je nesmíme ovšem zaměňovat za intencionální předměty; o dějinách v sekundárním, přeneseném smyslu můžeme mluvit jen u slov, přesněji u jejich významových posunech. A i tam je třeba si zachovat – právě proti Hegelovi – maximální opatrnost a střízlivost.

0.7

Závěrem tedy můžeme říci, že legitimně filosofická antropologie je možná jen tam, kde vezmeme filosoficky vážně subjekt jakožto non-objekt, a kdy člověka budeme chtít důsledně a ve všech směrech chápat právě jakožto subjekt, tj. že budeme rozhodující charakter člověka, tj. jeho rozhodující rysy a vlastnosti hledat v tom, co není objektivní, co není předmětně dáno a co se tedy vymyká každému objektivujícímu vědeckému zjišťování. Kdybychom si na chvíli osvojili způsob myšlení a zejména vyjadřování objektivujících věd, museli bychom říci, že pro člověka je svrchovaně charakteristické nikoli to, čím (kým) jest, nýbrž především to, čím (kým) **není**. Toto paradoxní vyjádření však není zcela nesmyslné, jak si ukážeme v příští přednášce. Dnes si to naznačíme jen tím, že vsuneme jediné slůvko: člověk není především to, co (kdo) jest, nýbrž je především to (ten), co (kdo) **ještě** není. Uživeme-li starých – a dnes už velmi nevhodných – termínů, může také říci, že člověka nemůžeme chápat především jako substanci, nýbrž jako ex-sistenci. A to znamená jako časovou a časující bytost.

0.8

Považuji za nezbytné poznamenat, že v tomto ohledu není rozdíl mezi filosofickou a teologickou antropologií, pokud se teologie nechce považovat za speciální vědeckou disciplínu a přiřadit se tak k ostatním zpředměťujícím vědám. Pro teology by ostatně zmíněná myšlenková reorientace měla být mnohem méně obtížná a problematická už proto, že to byla právě teologická problematika, která pro teologickou problematiku vnímavější filosofy inspirovala k oné přelomové proměně. Špičková filosofie současnosti (necháme-li stranou analytiku, o které stále ještě není jasno, zda si zachovala či zachová povahu filosofie) nemůže být náležitě pochopena bez porozumění obrovskému ovlivnění ze strany teologie a vůbec křesťanství (a především bez ohledu k velké tradici starého Izraele, která byla a dodnes je evropskému myšlení zprostředkovávána právě křesťanstvím a teologií). Sem padnou jako ulitá slova o soli a kvasu. Bylo by absurdní, kdyby se dnes teologové odvraceli od jimi prosolené filosofie.

ETF, 22.10.02

0.9

Doufám, že si vzpomínáte, že jsem se zmiňoval a dvou myslitelích, kteří znamenali ve filosofických úvahách o člověku skutečný průlom. Jmenoval jsem zatím jen jednoho, totiž Leibnize. Je na čase zmínit i toho druhého, a tím je Marx se svým chápáním tzv. praxe. (Bylo by zbytečné připomínat, že Marx měl skvostné filosofické nápady, ale že je nikdy náležitě neprovedl, protože se od filosofie odvrátil k ekonomii; a rovněž zbytečné by bylo připomínat, že jeho myšlenka obrovského významu praxe je jen docela určitým způsobem adaptovaná myšlenka Hegelova. O to nám tu nejde.) Důležitost myšlenky „praxe“ spočívá v tom, že vztah mezi akcí a jejím subjektem (aktérem, činitelem) není jednostranný ani jednoduchý. Není akcí bez subjektu, ale subjekt se v důsledku svých akcí proměňuje. V některém ohledu je nám to zcela zřejmé: nikdo se nerodí houslistou, ale stává se jím, když se naučí na housle hrát; nikdo se nerodí tenistou, ale stává se tenistou usilovným hraním a trénováním. Potud nám to každý uzná, je to obecná zkušenost. Každému se však zdá být velmi překvapivé, když to budeme aplikovat na samo povahu člověka jakožto člověka: člověk se stává člověkem, když se chová jako člověk a když jedná jako člověk. „Být člověkem“ není žádná trvalá základna jeho života a jeho aktivit. Proto nás také nepřekvapuje, když některé činy označíme jako nelidské. Ale nejsme zvyklí připustit, že se z člověka může za jistých okolností stát ne-člověk, že člověk může v důsledku svých činů přestat být člověkem. Jeho bývalá lidskost se však nadále projeví v tom, že se z takového člověka nestává zpět jakési zvíře, ale že se z něho stává cosi mnohem horšího než zvíře. Dalo by se tedy říci, že se člověk nerodí člověkem, ale že se jím po narození v průběhu let dospívání musí teprve stávat. A nikdo se člověkem nestává provždy a definitivně, nýbrž v určitých závažných krocích, po nichž může občas nastat také úpadek a vyslovený pád. To je ovšem věc, kterou nedomyslel ani sám Marx, a kterou nikdy nepochopili jeho pseudopokračovatelé jak z ruských bolševiků, tak ani mnozí členové a přívrženci mezinárodního komunismu (přičemž nesmíme zapomínat ani na ostatní lidstvo, které není zdaleka představováno jen samými lidmi, tj. skutečnými, pravými lidmi). Být člověkem není danost, nýbrž úkol, poslání, závazek. To je ovšem věc, která si zasluhuje naší soustředěné pozornosti a velmi pečlivého rozboru. A to tím spíš, že proti této myšlence se mnozí lidé stále bouří a rezolutně ji odmítají.

Člověk jako časová bytost

ETF, 5.11.02

1.1

Naučili jsme se brát na vědomí, že tento svět je světe dění, světem událostí, světem ustavičných proměn, a že uprostřed těchto nepřestávajících změn není nic, co by zůstávalo bez proměny. Také člověk je bytost plná změn a proměn, a to od početí přes embryonální vývoj, přes růst po narození a dospívání, přes vrcholy aktivního života až po pomalé nebo rychlé stárnutí a posléze po smrt. V tom se ovšem nikterak neliší od jiných živých bytostí, od nejjednodušších a jednobuněčných až po ty nejnvýše stojící a blížící se jeho vlastní úrovni. Rozdíl mezi člověkem a všemi ostatními živými bytostmi spočívá nikoliv v tom, že by časnost, dočasnost (a tedy smrtelnost, jak obvykle říkáme) člověka mohla být či byla omezena ve své skutečnosti, nýbrž v tom, že člověk je schopen se jak ke své časovosti, tak k času vůbec vztahovat jiným, od ostatních bytostí odlišným způsobem. Tato odlišnost spočívá v něčem, co není dáno ani jeho biologickou, ani jeho psychickou, duševní, ani žádnou jinou „přirozeností“, není to ani geneticky zakotveno a určeno (jak se o tom dnes tolik mluví), nýbrž záleží to na jeho rozhodnutí, tj. spočívá to na něm samém, nikoli na nějakých předchozích danostech. A to samozřejmě znamená, že k tomuto rozhodnutí nedojde každý, takže ani tou změnou neprojde každý, koho jsme si uvykli chápat jako příslušníka lidského rodu. Nejde také o pouhý jediný krok, kterým by se všechno změnilo, nýbrž o několik postupných kroků, jejichž zřetelnost se nám ukazuje jen tehdy, když je na to náš přístup jaksi připraven, protože aspoň v něčem už víme, už jsme pochopili, oč tu šlo a nadále jde. Kdo tuto přípravu a připravenost předem odmítá, bude bloudit, i kdyby to jinak byl sebevětší odborník-vědec.

1.2

Jistou pomocí, jakousi pomocnou oporou nám může být pozorné sledování raného vývoje lidského zárodku, novorozence a malého dítěte, řekněme tak do druhého roku života, jak nám je přiblížil už zmiňovaný německý přírodovědec, biolog a zoolog, prof. Adolf Portmann. Nebudu to líčit podrobně, zůstanu jen o bodů důležitých pro postup našich dalších úvah. Člověk se velmi podstatně liší i od sobě jinak blízkých primátů tím, že se rodí nápadně předčasně, totiž ještě před polovinou svého embryonálního vývoje. Ze srovnání s embryonálním vývojem primátů a vůbec opic se ukazuje, že by se člověk měl rodit až po 21 měsících, tj. o 12 měsíců později, než je tomu běžně v současné době. (Nevím, zda je něco známo o tom, jak k tomu v dávné minulosti fylogeneticky došlo, ani zda to vůbec někdo zkoumal.) Dětské psychologové nám ukazují, k jakým vážným škodám dochází, když novorozenec nemá v průběhu svého prvního roku příležitost a možnost vybudovat velmi osobní vztah ke konkrétní (a tedy relativně stále přítomné) lidské bytosti; mluví se o deprivaci dětí, která se s nimi

táhne po celý další život. Zdá se tedy, že rozdělení embryonálního období porodem na dvě vývojové fáze, intrauterinní a extrauterinní, otevřelo cestu k „polidštění“ člověka především tím, že sociální kontakty mohou být navazovány ještě v průběhu embryonálního života. A nejen to: stejně může být v této rané době navazována také komunikace jazyková, mimořádně významné pro rozvoj fantazie a vytváření komplikovaných představ a složitého přediva jakýchsi prvních, počátečních „myšlenek“, jakož i k jejich pořádání do narativních souvislostí. Protože víme, že fylogenetický vývoj po sobě zanechal jakési stopy ve vývoji ontogenetickém, můžeme předpokládat, že na cestě k lidství byly velmi podstatně posíleny, prohloubeny a složitým, ale relativně pevným způsobem „homologizovány“ některé důležité, ale zároveň velmi citlivé a někdy nebezpečné struktury vědomí a myšlení, a ovšem i chování, které by se bez významné účasti vědomí a chování nemohlo nikdy rozvinout tak, jak k tomu v optimálních případech docházelo.

1.3

Pochopitelně o této velmi dlouhé fázi vývoje, jímž docházelo k polidštění člověka, víme velmi málo, takže jsme odkázáni na poměrně odvážné a málo zajištěné extrapolace. Filosofická antropologie však právě takového extrapolace musí podnikat, aby inspirovala příslušné odborné vědce k odvážnější hypotézám, jakož i k jejich ověřování či spíše k jejich falsifikaci (jak rád říkal Karl Popper). Někdy v tomto období se jako mimořádně významný fenomén ukazuje MYTHOS. Předpokladem jeho vzniku byla jistá fruktifikace některých forem rituálního chování a jednání, které po sobě dodnes nechalo víc než pouhé stopy, spíše vysoce kultivované formy některých umění. Vedle pohybových rituálů (tance) a rituálů výtvarných (sošky, malby) se jako mimořádně perspektivní prokázaly rituály hlasové. Vedle zpěvů se rozhodující formou staly rituály jazykové. Ty si svou magičnost podržely velmi dlouho, dokonce ještě do doby, kdy se až do té doby sjednocený svět mýtu začal štěpit a rozpadat na dvě velmi odlišné sféry, totiž na svět rituálních a posvátných aktivit a na svět aktivit profánních, původně vlastně těch, které mýtus už nedokázal náležitě integrovat, ale ke kterým postupně přibývaly i všelijak pokleslé a odpadlé aktivity magické a rituální (dokonce samy rituály zapouštěly postupně stále víc své kořeny ve sféře světské, profánní).

1.4

Abychom mohli náležitě ocenit, k čemu potom ve světě mýtu došlo, musíme se některými jeho význačnými rysy zabývat podrobněji. To je ovšem možné jen s tou podmínkou, že už ve světě mýtu nezůstáváme, že jsme z něho vyšli a dokonce jsme se mu „odcizili“: rozpoznat, oč vlastně v mýtu šlo, můžeme jen z distance, protože už doopravdy v mýtu nežijeme, mýtus není už „naším světem“. Jako jeden ze základních rozdílů mezi světem mýtu a naším světem můžeme v tuto chvíli uvést na jedné straně neschopnost mýtu se vlastními prostředky vztáhnout k sobě – mýtus se vždycky a z podstaty věci vztahuje mimo sebe, člověk žijící v mýtu nemá svébytnost, není sám sebou a nemůže se skrze mýtus sám k sobě ani vztáhnout. Mýtus nezná reflexi. Abychom tohle mohli nějak uchopit, a abychom to dokázali již dnes, kdy ještě nemáme k dispozici jiné než tradiční pojmové myšlení, jen tu a tam poněkud narušené a stále víc si to uvědomující, musíme mýtus a život i myšlení v mýtu nějak „zpředmětnit“, pojmově fixovat – a zároveň vědět, skutečně si uvědomovat, že něčemu v mýtu tím nutně přestáváme být právi, že něco zkreslujeme. Budeme si to tedy připomínat, ale k tomu jakémusi schematickému zjednodušení musíme přistoupit – jiné cesty není.

1.5

To, že jiné cesty není, ale že je to cesta v něčem vadná, vede některé myslitele k pokusům se pojmovosti raději nějak vyhnout, obejít se bez pojmů. Jen jako příklad uvedu Theodora W. Adorna, známého velkého představitele tzv. Frankfurtské školy. Následujícím výkladem poněkud přiblížím pozice, z níž vychází jeho kritika bezpojmovosti; hned na počátku bych chtěl říci, že nepůjdu dál v nějakém rozboru, neboť chci jen ukázat, jak on takové úvahy, totiž Bergsonovy, nesdílí a považuje je za nesprávné. Adorno ovšem souhlasí s tím, že pro novou (v jeho pohledu „kritickou“) filosofii je zájem první důležitosti právě to, co např. Hegel – v souhlasu s tradicí – prohlásil za něco pro filosofii zcela nezajímavého: totiž to bezpojmové, jednotlivé a zvláštní, tedy to, nač Hegel nalepil etiketu „falešná existence“ (faule Existenz). Že uvádí právě Hegela, je poněkud divné, neboť právě Hegel to byl, kdo mohutně zdůraznil význam některých typů změny. Uvádí-li Bergsona, nechává stranou, že ten na Hegela vlastně navázal; jestliže svou kritiku dosavadní pojmovosti posunul dál, je celkem v pořádku, je to částečně správné rozpoznání, že pojmy vyřadily resp. – přesněji – že tradiční pojmovost jakoby vyřadila to, co se děje, a zejména časovost tohoto dění. Ale Bergson je chybně přesvědčen, že se k tomuto dějícímu se a tedy časovému dostaneme, když pojmovost vyřadíme a „stvoříme“ (Adorno opravdu říká „kreiert“ – s poukazem na Vývoj tvořivý) „jiný typ poznání“, které bude bezpojmové a tak se bude moci vztáhnout

k zvláštnímu jedinečnému, které je taky bezpojmové. – Tolik k tomu, že téma, jímž se zabýváme, je vskutku filosoficky aktuální, ne-li přímo „akutní“.

ETF, 3.12.02

1.6

A nyní tedy vlastnímu problému. Přiblížíme si celou věc jakýmsi schematickým znázorněním, které splní svou funkci jen do té míry, že zpochybní jakousi žlutou skvrnu v našem běžném myšlení a tím na ni soustředí pozornost. Tedy funkci jen kritickou, negativní; vůbec nemůžeme doufat, že by nám pomohlo v nějakém pozitivním řešení. To si vyžádá ještě dlouhý čas, neboť jsme – jak jeden člen vídeňského kroužku (Neurath) jednou řekl – jako plavci na lodi, která se rozpadá na širém moři. Loď je třeba rekonstruovat, přestavět z materiálu, který máme k dispozici, když starou a rozpadající se loď rozebereme, jenže nikde není žádný dok, v němž by to mohli provést. Musejí se do toho pustit na širém moři. To je právě situace našeho myšlení: Bergson a jiní myslitelé, kteří se také chtěli a chtějí obejít bez pojmů, se hrubě mýlí – asi jako námořníci, kteří by na širém moři doporučovali začít znovu se stavbou lodí od začátku – ale zapomněli by, že nevědí, jak se k tomu začátku vrátit, jak vrátit čas a vyhnout se tak obtížné přestavbě lodí na moři, daleko od každé pevniny.

1.7

Pojem je tedy něco, co „funguje“ mezi člověkem jako subjektem poznání, a „věcí“, která je nebo má být poznávána. Krajina tohoto „mezi“ je velmi komplikovaná a zejména zprvu člověku neprůhledná. Většinou lidí to nevadí, protože jejich hlavním zájmem jsou „věci“, „skutečnosti“. Teprve postupně probleskuje v lidském vědomí tu a tam pomyšlení na „sebe“, tj. na člověka samého. A právě v těchto pomyšleních na sebe a zejména na své vědomí se dávný člověk cítí těžce znejistěn, a proto se také v pátrání tímto směrem co možná nezdržuje. Jelikož se tomu však úplně vyhnout také nemůže, převádí to narativní formou na vyprávění o bozích, polobožích anebo zvěčněných předcích. Jenom tento způsob – jiný ostatně nezná – ho onoho tíživého znejistění zbavuje – nebo mu je dovoluje poněkud neutralizovat a ovládat. Sem musíme zařadit několik poznámek, které budeme čerpat z některých myšlenek (ne všech !) významného rumunsko-francouzsko-amerického religionisty Mircey Eliada (na tom, že řada i našich religionistů ho nemá příliš v oblibě, nám teď vůbec nebude záležet).

1.8

Archetypy a jejich napodobování: cílem byla identifikace s pravzorem. Velký vnitřní rozpor: člověk se pokoušel o záchranu před vlastním ztroskotáním, před „pádem do nicoty“ tím, že sám sebe obětoval, že se sám sebe vzdal (aniž to plně věděl), tj. že se sám sobě jakoby „ztratil“, sám sobě „odcizil. Zachraňoval se tedy tak, že o sebe jako jedinečného přišel, že se ponořil do pravzoru, s nímž se

identifikoval. Myslím, že vy všichni budete rozumět tomu, že tohle nemohlo vydržet donekonečna. Muselo to být dříve nebo později překonáno, ale podmínkou bylo, že bude vynalezeno něco „subjektivně“ stejně zachraňujícího, spásného, co se očekávalo od napodobování archetypů, které však už přestávalo fungovat.

1.9

V mýtu se tedy člověk ke „světu“ kolem sebe vztahoval novým způsobem, tj. v podobě rituálů a rituálního chování, a musel to udělat, protože přestal být zvířetem, které je zprvu odkázáno jen na své instinkty a pudy, a později na určité návyky. Když uvedete i velmi inteligentní zvíře do zcela nezvyklých situací, ztrácí schopnost se v nich orientovat a jeví známky silné neurotizace. Proto by se dalo říci, že rituály se staly významným obranným prostředkem nejstarších lidí proti neurotizaci – rituály jsou uklidňující, a to dokonce i tehdy, když přecházejí v jakousi posedlost, ve vytržení a v extravagance. (To nám může leccos napovědět k problémům dnešní, tj. postmoderní (=stále chaotičtější) společnosti.) – A jedním z nejvýznamnějších obranných prostředků proti znejistění a vykořenění nejstarších lidí se stal rituál hlasový, tedy jazykový – řeč. Ta první „řeč“ měla podobu narativní – byl to vyprávěcí mýtus, která dnes známe jen jako „bajky a pověsti“. Ale ukázalo se po dlouhém čase, že je možné i jiné „vyprávění“, které neústí v identifikaci s tím, co už tu bylo a nadále „jest“. To za prvé. A pak se ukázalo, že „promlouvání“ může být restrukturováno tak, že se zbaví strachu (děsu) z budoucnosti, protože se intenzivně upře na to, co vůbec nepodléhá času. Tak došlo k dvojímu převratu, ke dvojí revoluci, a obě tyto revoluční tradice se setkaly a navzájem ovlivnily (i když zprvu nikterak vyváženě); jeden převrat otevřel cestu k nebývalé přesnosti v myšlení a tím k vědám; druhý převrat otevřel cestu do dějin tím, že založil člověku a lidstvu jejich dějinnost. (Tady musíme ovšem pečlivě rozlišovat mezi dějinami a historií.)

ETF, 17.12.02

nekonalo se pro mé onemocnění (úraz)

5.1

Hlavní tématické body, kterým jsme se dosud věnovali, lze shrnout do dvou tezí: a) člověka nesmíme chápat jako předmět, objekt, ale jako subjekt (ovšem v novém smyslu); b) člověka nesmíme chápat jako „subjekt“, který (jako ‚aeternum nunc‘) prochází časem, nýbrž jako časovou bytost (nebo ještě lépe: časující bytost). Proč je tak důležité si tyto teze nejen uvědomit, ale tak vštípit do svého myšlení, že z toho nikdy „navypadneme“, že na to „nezapomeneme“? Proč je to tak důležité, když jde o člověka, o porozumění člověku, a když se ukazuje, že jako subjekt musíme vidět nejen člověka, ale přinejmenším každou živou bytost, a když totéž platí o jeho časovosti a časování – vždyť to přece platí také pro každou živou bytost! – Tady totiž platí, že pojetí člověka nemůžeme ‚přidat‘ ke každému chápání skutečnosti vůbec, skutečnosti vcelku, ale že každá nové, lepší pochopení člověka musí být prováděno jako nové, lepší pochopení celé skutečnosti. Na základě chybného nebo nedostatečného pojetí skutečnosti a v jeho rámci nelze postavit správné (správnější) pojetí člověka). Filosofická antropologie proto nemůže představovat samostatnou, tj. vědeckou disciplínu, ale musí být vždy zároveň celou filosofií.

5.2

Dnes si k tomu přidáme ještě jednu důležitou tezi, která vlastně také není samostatnou tezí, ale je jen jakýmsi shrnutím určitého celkového přístupu. Provedeme to na jednom příkladu, ale jen proto, že samostatně to tématizovat nelze v krátkosti, neboť se to týká něčeho, co jako zhoubná choroba proniká do myšlení veliké většiny našich současníků. Ale k tomu se musíme nejprve dostat několika prvními kroky, v nichž se vrátíme k pojetí subjektu. Subjekt totiž nesmíme ztotožňovat ani se subjektivitou, to by byl fundamentální omyl, ani se ‚subjektností‘, neboť každý subjekt má vedle subjektní stránky i stránku objektní (vedle podmětné, vnitřní, také předmětnou, vnější). Subjekt je nám tedy tzv. pravým jsoucnem. Každé pravé jsoucno je však – jak jsme si zdůraznili za b) – časově rozměrné, tedy časové a časující, tj. je dějící se jednotou (integritou) vlastní minulosti (bylosti) i vlastní budoucnosti (budosti), která je v proměnách vždy nově sou-středěna resp. soustředována v aktuální přítomnosti. Každá aktuální přítomnost je založena na tom, že celá (i když už nedaná) bylost a celá (i když ještě ne-daná) budoucnost subjekt jakožto pravého jsoucna je nějak „při-tom“, tj. „při-ní“ (ovšem pro každou aktuální přítomnost jinak). A tak je tomu ne pouze v našich představách a úvahách, ale „skutečně“. Co to tedy znamená pro naše chápání skutečnosti samé?

5.3.

Uvažujeme-li o dění takto zcela abstraktně, náleží k jeho povaze, že vždy začíná a končí, tj. má svůj počátek a svůj konec. Dění má tedy základně událostný charakter. Nejde tedy o to, že se něco přihází, nýbrž že to, co se „přihází“, má – nebo nemá – svůj počátek (a pozor: nesmíme tento ‚počátek‘ chápat jako ‚příčinu‘, jak nás chybně naučili staří Řekové!), co dále nemá průběh a konec. Podle toho rozeznáváme „pravé“ dění, které je událostné, a „nepravé“ dění, které vlastně není žádným děním, nýbrž jen současným a/nebo posloupným výskytem; v tom případě mluvíme o ‚pouhém‘ procesu (to je např. pád laviny nebo zhroucení domu po povodni apod., ale také tok řeky nebo příliv a odliv atd.). Tak např. místní pohyb je pouhým procesem, a musíme ho kategoriálně odlišovat od „pohybu“ ve smyslu integrované vnitřní i vnější proměny, což je „pravá událost“. Neudálostné dění není tedy základní ani původní, nýbrž odvozené z dění událostného.

5.4

Tak se ukazuje docela zajímavé poučení, kterého si ovšem filosofové jsou vědomí, ale které většina lidí a s nimi většina vědců nebere na vědomí. Abychom správně porozuměli člověku, musíme porozumět, co to je „subjekt“. Abychom správně porozuměli, co to je subjekt, musíme pochopit, že se děje, že to je událost. A to znamená, že musíme pochopit, co to je událost a co to je událostné dění (na rozdíl od přesýpajícího se písku třeba na Sahaře). Abychom tedy správně pochopili, co (kdo) to je člověk, potřebujeme celou novou filosofii (a tedy i teologii, neboť ta bez filosofie není možná). „Novou“ v opozici proti které „staré“? Stručně řečeno: potřebujeme filosofii nemetafyzickou proti tradičně metafyzické (a tu by bylo zapotřebí vyložit, co rozumíme „metafyzikou“). V této chvíli si pomůžeme jen jakousi malou paralelou.

5.5

Stará, „metafyzická“ filosofie se prosadila především v důsledku opojení, jemuž propadli nejstarší filosofové, když pomocí pojmů a pojmovosti objevili „trojúhelník“ (geometrické obrazce) a pak čísla (Thalés, Pythagoras a další). Jinak řečeno, objevili „pravzory“ a dali jim filosofickou interpretaci (tím, že je zbavili vší narativity). Trojúhelník je – pokud ho už jednou myslíme – jednou provždy „dán“, neměnný, mimo (náš) čas a mimo (náš) prostor. Tím byli filosofové uhranuti – a pod vlivem této uhranutosti chtěli za vším, co se proměňuje a ukazuje tím, že to není „pravá“ (tj. neměnná) skutečnost, hledat to neměnné. Aristotelés to dokonce pregnantně vyjádřil: změna se děje vždycky na nějakém podkladu, který se nemění. – Co tedy můžeme nyní dělat, když tato filosofie, tato forma myšlení, přestala vyhovovat, ano, přestala platit? Dnes víme, že v tomto světě není nic, co by odpovídalo onomu metafyzickému přesvědčení, že každá změna musí mít nějakého nositele, který se sám nemění. Dnes musíme nějak myslet změnu, která takového nositele nemá. A tuto změnu

nemůžeme chápat jako nějaký věčně trvajícím proces, který nemá přesnějších kontur – to by nám nepomohlo, protože takový trojúhelník bude mít nepochybně přednost a velkou převahu, protože má přesné kontury a je proto „definovatelný“, tj. myšlenkově vymežitelný.

5.6

Protože celá dosavadní filosofie byla orientována na geometrii (ať si to myslitelé uvědomovali nebo ne, a platí to dokonce i pro ty myslitele, kteří si to uvědomovali kriticky a poukazovali na nutnost „jiného“ myšlení – viz např. velký geometr a matematik Pascal ! a řada jiných, např. vitalisté vycházeli ze zkušenosti biologů atd.), je zapotřebí – aspoň tak si to představuji – najít analogické schéma, jakým byli uchvázeni starší filosofové, tj. schéma náležitě jednoduché, schematické, které by představovalo jakési trvalé myšlenkové prisma, které bychom vlastně nikdy nedokládali, ale které by nás vždy vedlo, tedy analogické onomu klasickému trojúhelníku, ale vyznačující se fundamentální odchylkou, totiž že je celé, kompletně v pohybu, že je samo pohybem. A protože neznáme jinou možnost, jak myslet něco jednoduchého, ale proměnlivého, než vnitřně integrovaný kus dění, tedy událostné dění, musí se stát základním schematem našich úvah právě „událost“.

5.7

Nemáme jiné slovo, kterého bychom mohli použít, ale musíme pamatovat, že v našem pojetí musí jít o něco, co je vnitřně sjednoceno, ne co vnějšího pozorovatel jako „sjednocené“ vnímá. Tady jde o to, zabránit každému zesubjektivizování oné časovosti a vůbec času – jak to už kdysi dávno provedl Augustin. Čas musíme chápat jako něco, co nevychází z nás, ale co se nám otvírá tím, že to přichází – jen tak můžeme sami být časující, tj. časovat. A tím se dostáváme k tomu, co musíme jako první prozkoumat. Nejde totiž na prvním místě o nás, ale o onen schematický model „události“: také tato událost, kterou myslíme tak schematicky jako kdysi Thalés, Pythagoras a Eukleidés myslili trojúhelník: tato událost se děje, tj. časuje, ale jen pod tou podmínkou, tj. za toho „předpokladu“, že k tomu má k dispozici čas, jenž není „jejím“ časem. Musíme tedy rozlišovat mezi časem časující události na jedné straně a časem, který vůbec umožňuje, aby událost „časovala“.

5.8

A teď už na tom jsme tak, jako kdysi Thalés a po něm další: máme v duchu před sebou něco naprosto přesně myslitelného, ale nevíme o tom zdaleka vše, a proto se můžeme tázat a můžeme zkoumat a vyšetřovat další vlastnosti takové „události“, o nichž zatím nic nevíme (proto se tážeme), ale kterých není zapotřebí k vymezení, k „definici“ události jako myšlenkového modelu. To teď nemusí samozřejmě podnikat v plném rozsahu, ale několik krůčků uděláme, aby nezůstalo jen u „povídání“. Nejprve tedy půjde o čas resp. o nutnost rozlišení

mezi časem přicházejícím k události a pro událost a časem událostného dění samého. Základní rozdíl totiž spočívá v tom, že oba tyto neidentické „časy“ mají odlišný, dokonce opačný směr. Právě to si musíme hned na počátku plně a co nejpřesněji uvědomit.

5.9

Nyní budu apelovat na to, co už je ve vaší zkušenosti“, tedy už vlastně víte, aniž byste se tím nějak blíž zabývali, aniž byste o tom dostatečně do hloubky přemýšleli, ale co budete muset buď uznat, anebo – pokud se vám nebude za nic na světě chtít – budete to muset popřít zároveň s tím, že popřete tuto svou zkušenost (tedy zapřete „nos mezi očima“). Jde o to, že v době (času), který předchází určité události (a to je všechno jen ve schemech, tj. tady si brousíme své myšlenkové instrumentarium), tato událost ještě „není“, tj. ještě „se neděje“. Aby se mohla začít dít, musí mít k tomu příležitost, tedy náležité okolnosti, vhodné „prostředí“: a tímto prostředím je onen přicházející čas. V tu chvíli není minulost (snad ani přítomnost, ale to ještě budeme muset vyšetřit) oné události (= bylost) ničím, zatímco její budoucnost (= bylost) je vším. A potom, jak se událost začíná dít, odehrávat, postupně její ‚budostí‘ ubývá a naopak její ‚bylostí‘ přibývá. Tedy jak odpovíme na otázku: jakým směrem (časovým) se vlastně událost děje? Na první poslechnutí není jiné možné odpovědi než ta, že událost se děje ve směru z budoucnosti (vždyť zprvu je událost celá ‚budoucí‘, je celá svou vlastní ‚budostí‘) a postupně přechází do minulosti. Jinak řečeno, událost se děje z budoucnosti do minulosti. To je ovšem v naprostém rozporu s tím, co nám nejen filosofické, ale také vědecké myšlení od doby starých Řeků až po dnešek říká a co bylo fixováno do pojetí tzv. kauzality: příčina předchází následek, je starší, minulejší než následek, v následku se uskutečňuje, vyjevuje, ukazuje to, což v příčině bylo dříve zahájeno nebo dokonce obsaženo. – To je ovšem výpověď neúplná a proto ne zcela pravdivá, platná, jak hned uvidíme.