

KAPITOLY Z FILOSOFICKÉ ANTROPOLOGIE [1991]

Doporučeno jako četba pro studenty, kteří si v ZS 2002–03 zapsali přednášku č. 98: Některé problémy filosofické a teologické antropologie

Obsah

A. Kapitoly z filosofické antropologie

I. Člověk jako integrovaná trojina

II. Reflexe

III. Mýtus

IV. Člověk a nemoc

V. Smrt a smrtelnost

VI. Tři roviny života

VII. Odpovědnost a vina

VIII. Bytí „na“ světě a ex-sistence

IX. Bytost společenská

X. Člověk a práce

XI. Bytost rozumná a duchovní

B. Svět, v němž žijeme

I. Člověk jako integrovaná trojina

Všechno, co člověk dělá i co říká, může být opravdu pochopeno jen za předpokladu, že porozumíme, na jaké otázky tím dává svou odpověď. Antropologie, tj. učení nebo nauka o člověku, je tedy vždycky odpovědí na otázku, co to je (nebo spíše „kdo“ to je) člověk. Sama odpověď záleží vždycky na tom, jak rozumíme otázce. Je-li předmětem našeho zájmu člověk jako tělo, je odpovědí antropologie somatická. Zajímáme-li se o společenské vztahy, bude to antropologie sociální; jde-li nám o duševní projevy, odpovídat bude antropologie psychologická; atd. Ode všech vědeckých antropologií se bude filosofická antropologie lišit ve dvojím směru. Především vedle nich nebude představovat jen další odbornou antropologii s vymezeným předmětem, ale bude se usilovně snažit nezapomínat na nic, co k člověku náleží, tj. bude se chtít vztahovat k člověku jako celku. K filosofii však obecně náleží, aby se vždycky vztahovala jednak k celkům, jednak k souhrnu (množině) všech celků, jako by to také byl celek. To má především jeden bezprostřední důsledek: zatímco neexistuje žádná celková, univerzální věda, ale jenom jednotlivé odborné (speciální) vědy, které navíc mají ještě ustavičnou tendenci vytvářet další a stále užší subdisciplíny, filosofie nesmí nikdy přestávat být univerzální, protože stále musí být zaměřena na univerzum. Proto se filosofie nemůže „dělit“ na jednotlivé své disciplíny, ale každá z jejích disciplín musí být vždycky celou filosofii. Filosofická antropologie se musí tedy zajímat nejen o člověka po všech stránkách, ale také o vztah člověka k světovému celku a o jeho postavení v univerzu.

Je tomu už velmi dávno, kdy se lidé začali tázat po tom, co nebo spíše kdo to je člověk, přesněji řečeno, čím nebo kým jsou právě oni sami. Zachovaly se zprávy o pozoruhodném nápise na řeckém chrámu, který zněl: „Poznej sebe sama!“ Jeden z největších před Sokratovských myslitelů prohlásil: „Hledal jsem sebe samého.“ Žalmista pak se táže: „Co je člověk, že jsi naň pamětliv, a syn člověka, že jej navštěvuješ?“ Jsou známy také odpovědi na otázku, co to je člověk, a některé jsou zvláště slavné. Tak třeba Aristotelés charakterizoval člověka jako politického živočicha, nebo jako zvíře, které mluví; tento druhý výměr byl později přeložen do latiny jako *animal rationale*, tedy rozumný živočich. Co je společné těmto vybraným definicím? Všechny tři převádějí bytostné určení člověka na něco jiného, než je člověk, totiž na zvíře nebo živočicha (ZÓON, *animal*). Už to je něco velmi nesamozřejmého, ano problematického. Jistě nebudeme pochybovat o tom, že po tělesné stránce stojí člověk velmi blízko primátům. Ale je člověk jenom tělo? Anebo je alespoň svou podstatou tělo? A je ostatně rostlina nebo živočich svou podstatou tělo? Rádl v Útěše z filosofie píše, že živá bytost je vlastně neviditelná, i když je vázána na tělo, které je viditelné. Upozorňuje nás na to, že život je jakousi vládou, podobající se vládě ve společnosti.

Můžeme si vztah mezi živou bytostí a jejím tělem přiblížit i jinak. Strom, který před sebou vidíme (v létě zelený, v zimě bez listů), nebo pes, který kolem nás právě proběhl, nejsou nikdy vidět jako opravdový celek, jakým jsou. Nejde jen o to, že je nikdy nejsme

schopni vidět ze všech stran najednou, ale zejména ve všech fázích vývojových. Nikdy nemůžeme dnes vidět strom nebo psa, jak vypadal včera, před půl rokem, před pěti lety, a už vůbec ne, jak bude vypadat v budoucnosti. A přece jsou strom i pes živé bytosti, které se nějak zrodily, vyrůstaly, dospívaly a stárly, a které před sebou mají ještě další kus života. Tyto živé bytosti vcelku nejsme s to vidět ani nahmatat, ale vždycky vidíme nebo nahmatáme jen to, čím jsou právě zde a teď. Bývalo zvykem, že hospodář při narození dítěte zasadil na zahradě nový stromek, a stromek pak rostl s dítětem. Celá rodina se vztahovala k stromku v jeho plné časové dimenzi. Ještě užší pouta spojují člověka se psem a psa s člověkem. Minulost a budoucnost „toho druhého“ podstatně náleží k jeho aktuální přítomnosti. A u lidí to už je zcela rozhodující: bereme si životního partnera i s jeho minulostí a zapojujeme ho (stejně jako sebe) do společné budoucnosti. „Ten druhý“ ovšem nejenom není pouze tělo, ale není redukovatelný ani na svou minulost. „Ten druhý“ zkrátka není jen „dán“, není daností, daným jsoucnem, ale tím nejdůležitějším na něm je pro nás právě ne-danost, ne-jsoucnost, tedy to, co „ještě“ není, ba dokonce právě to, čím nebo kým se (ještě) nestal. A také my sami jsme pro „toho druhého“ nejdůležitější jako ti, kterými (ještě) nejsme. Jen tak mají slova „společná budoucnost“ vůbec nějaký lidsky významný smysl.

Ovšem také sám k sobě se člověk vztahuje nejenom jako k tomu, čím a kým byl a ještě nyní jest, nýbrž především jako k tomu, čím a kým bude, čím a kým „má být“. Zde nám může být velmi užitečné přihlídnout blíže k tomu, co nám napovídá sám jazyk. Běžně hovoříme o tom, že *máme* ruce, nohy, hlavu atd., zkrátka tělo. Nejsme tělem, ale jsme těmi, kdo jsou zvláštním a jedinečným způsobem spojeni s určitým tělem. A stejně tak mluvíme o tom, jaký kdo z nás *měl* život. Neříkáme, že jsme svým vlastním životem, ale že každý *má* svůj vlastní život. Nejsme tedy zcela dáni ani předurčení ani svým tělem, ani svým (dosavadním) životem, ale jsme těmi, kdo *ovládají* pohyby svého těla a kdo mohou *ovlivňovat* svůj další život. Naše pohyby a náš celý život se neodvíjí jako něco jednoznačně předem naprogramovaného, ale my sami jsme těmi, kdo mohou a dovedou za svůj příští život převzít odpovědnost. To vůbec neznamená, že si volíme svou situaci; právě naopak. Stále se dostáváme do situací, které jsme si nevybrali; někdy jsou pro nás tyto situace a jejich okolnosti výhodné, jindy nevýhodné a často i nespravedlivé. Ale to, co uděláme, není nikdy pouhým důsledkem, produktem situace, ale je to vždy výsledek našeho setkání a střetnutí se situací, tedy naše *reakce* na situaci. Ve své reakci bereme sice okolnosti na vědomí, tj. bereme je vážně, i když jsme si je nezvolili, ale zároveň na sebe bereme odpovědnost za to, co s nimi uděláme, jak je zvládneme a překonáme, jak jich využijeme nebo jak je změníme. V tom spočívá naše svoboda: okolnosti si nemůžeme libovolně vybírat (jen někdy můžeme volit mezi různými okolnostmi), ale můžeme na ně díky své svobodě po svém *reagovat*.

Tak jsme mohli rozpoznat, že člověk je vlastně jakási jednota trojího, tedy jakási trojina. Člověk je jednak tělo, které je vždy jen zde a nyní, jednak je celkem živé bytosti (tomu budeme říkat FYSIS), a posléze je subjektem, díky své svobodě schopným odpovědnosti.

Díky této svobodě se člověk může také tázat, a může se dotazovat také na sebe samého. Kdybychom chtěli konkurovat zmíněným Aristotelovým výměrům člověka, mohli bychom říci, že člověk je nejenom živá bytost, mající tělo a schopná promlouvat, ale také a dokonce především subjekt, který je s to se tázat, kým – právě jakožto subjekt, ne tedy jako živá bytost vůbec – vlastně „jest“, kým „bude“, zejména však kým „má být“. Tady je jistě na místě otázka, jak vlastně máme „subjekt“ chápat. Samo latinské slovo nám žádnou nápovědu neposkytne; je to vlastně dost nešťastný termín. Význam, kterého se mu v dějinách evropského myšlení dostalo, je neodlučně spjat se starými hebrejskými tradicemi a zejména s křesťanstvím, ale také s vývojem novodobé filosofie po Descartovi, která vrcholí velkými systémy německého idealismu. V poslední době je váha tohoto slova otřesena, takže se dokonce mluví o ztrátě subjektu v nejnovější filosofii (zejména např. ve francouzském strukturalismu, ale i jinde). Je tedy nanejvýš zapotřebí objasnit význam slova, ale především povahu samé skutečnosti toho, o čem budeme mluvit jako o „subjektu“.

Řecké slovo *HYPOKEIMENON* (= to, co leží pod) se v různých souvislostech překládalo do latiny jako *substantia* (= to, co stojí pod) nebo jako *subiectum*, tj. především jako gramatický „subjekt“, tedy to, o čem se něco vypovídá, jinými slovy „předmět“ výpovědi. Dodnes přetrvává tento význam v evropských jazycích, z latiny odvozených (*le sujet* ve francouzštině) nebo latinou podstatně ovlivněných (*subject* v angličtině). Termín *obiectum* je pozdní, začalo se ho hojněji užívat až pozdě ve středověku. Dvojí etymologie obou těchto důležitých slov způsobila v evropském myšlení nejeden zmatek a konfuzi. Obě slova lze odvozovat buď od slovesa *iaceo* nebo od slovesa *iacio*; první znamená ležeti, druhé zase házet. České slovo „předmět“ počítá s druhou eventualitou: předmítati, metati před. Starší německé *Gegenwurf* se neujalo a upadlo v zapomenutí, běžné *Gegenstand* znamená to, co stojí před (*was gegenüber steht*). K tomu ještě přistupuje vliv různé funkce gramatického subjektu (podmětu): o psu můžeme vypovídat, že je černý nebo že štěká. V tomto druhém případě je bez ohledu na gramatiku pes aktérem a štěkání je jeho aktivitou, jeho výkonem. Subjekt je pak převážně spojován s činností, s aktivitou; v případě lidského subjektu mluvíme o jeho odpovědnosti za to, jak se chová, jak jedná, jak reaguje na okolnosti. Z toho všeho je zřejmé, že každý, kdo chce něco říci – pozitivně nebo negativně – o subjektu, musí nejprve objasnit, o čem vlastně chce mluvit. To budeme muset učinit také my.

Jedním z možných východisek je důkladnější přezkoumání situovanosti člověka „ve“ světě či „na“ světě. Pro začátek nám postačí zjednodušený popis struktury situace. Abychom vůbec mohli mluvit o situaci, musíme ji vztahovat k nějakému centru či ohnisku. Situace totiž není ničím prostě objektivně konstatovatelným, ale je to vždy „něčí“ situace. Teprve z hlediska „někoho“ či „něčeho“ se situace začíná stávat situací a strukturovat se jako situace. Budeme užívat termínu „subjekt“ nejprve právě v tomto smyslu. Má-li mít takové slovo jako „okolí“ nebo „prostředí“ nějaký smysl, musíme mít nějaký „střed“, „okolo“ kterého se vyskytují nějaké další skutečnosti, které pro onen

„střed“ mají nějakou důležitost, nějaký význam. V našem případě tímto středem je člověk jakožto subjekt. Jeho tělo takovým středem samo o sobě být nemůže, a jako živá bytost v čase, která se zrodila a vyrostla a která ještě bude pokračovat ve svém životním vývoji, nemá člověk v rozvrhu své FYSIS předem naplánován průběh svých setkání s nejrozmanitějšími skutečnostmi ani způsoby svých reakcí na toto setkání.

Předpokladem reakcí je totiž právě subjekt: každá reakce je přece akcí, a subjekt je za své akce odpovědný. Na druhé straně je však subjekt alespoň rekonstituován: teprve cvik dělá mistra, teprve praxí se člověk stává odborníkem, teprve tím, co dělá a jak žije, se člověk stává sám sebou. Jestliže tedy k lidské situaci náleží na jedné straně člověk jako subjekt a na druhé straně určité danosti, okolnosti, musíme jako další, třetí složku uznat aktivitu subjektu/člověka. Ta aktivita na sobě jistě nese jak stopy člověka, tak stopy skutečností kolem člověka, ale ani z jednoho, ani z druhého ji nelze odvodit ani jednoznačně odvysvětlit.

Ale pak tu je ještě jedna složka či stránka situace, na kterou jsme většinou nakloněni zapomínat. Člověk totiž není situován jen prostorově, ale také a dokonce hlavně časově. Člověk může reagovat na skutečnosti kolem sebe jen pod jednou podmínkou: totiž že k tomu má potřebný čas. Ve světě není nic nehybného, všechno je v pohybu a v neustálé proměně. Situace také není jen okamžitým stavem, ale otvírá se do budoucnosti. Ba je tomu dokonce též právě naopak: situace je přicházející budoucností otvírána. Vztah k přicházející budoucnosti je vůbec rozhodující pro povahu a zaměření lidského života. Budoucnost však není prázdná, není to vakuum, které má být teprve zaplněno danostmi, které přetrvávají z minulosti, a subjektními akcemi (ať už lidskými nebo aktivitami jiných živých bytostí). Budoucnost k nám přichází již strukturovaná, přichází jako velká řada výzev, na které je zapotřebí odpovídat. Tyto výzvy mají vždycky situační charakter, tj. jsou adresovány určitým subjektům v jejich konkrétní situovanosti. Nesmíme je však zaměňovat za jsoucna, za něco, co tu nějak „jest“. Všechny výzvy, které náleží k určité situaci a jsou pro ni spolukonstitutivní, představují její nejsoucí, tedy nepředmětnou, ale skutečnou stránku. Evropská modernita odkrojila, odsekla celou tuto rozhodující dimenzi světa a lidského života, a kde to prostě nebylo možné, převádí ji na to, co je dáno, anebo ji interpretuje jako pouhou subjektivitu.

Sebepochopení člověka jako svobodné bytosti je založeno na elementární zkušenosti konfrontace s přicházející budoucností, plnou nepředmětných, ale adresných výzev. Člověk není tělo, ale je tím, kdo má tělo (a kdo má duši); člověk není totožný se svým životem, není „svůj život“, ale má svůj život, je tím, kdo tento život žije, prožívá. Jako subjekt však není ani součástí svého těla, ani složkou svého života; vůbec není jsoucnem, neboť je ve svém očekávání vykloněn do budoucnosti. Jen proto můžeme o něm mluvit – spolu s některými filosofy – jako o ex-sistenci.

II. Reflexe

Filosofická antropologie musí být – tak jako každá disciplína – ustavena a pěstována někým; a protože nevíme o žádné jiné bytosti, která by to mohla dělat za člověka, musíme zvážit, co to znamená, že v antropologii tematizuje člověk sám sebe. Právě na způsobu, jakým člověk sám sebe tematizuje, záleží, zda půjde o antropologii vědeckou nebo filosofickou. Věda tematizuje člověka tak, že jej popisuje a zkoumá jakožto předmět, objekt. Už tím se v očích filosofie částečně diskvalifikuje, i když na druhé straně dokáže poukázat k lecčemu neznámému. Člověk má sice předmětnou stránku, ale nemůže být legitimně na předmět redukován. To ostatně neplatí jen o člověku, ale o každé živé bytosti, ano o každém „pravém“ jsoucnu (tj. které není jen hromadou, agregátem). V evropské myšlenkové tradici, v níž jsme všichni vyrostli a kterou jsme hluboce ovlivněni, jsme zvykli hledat a vidět i zkoumat jsoucno jen jakožto jsoucí. Když však přihlídneme blíže a pozorněji k nějakému pravému jsoucnu, zjistíme něco velmi pozoruhodného. Kupříkladu pes, kterého vidíme běžet kolem a kterého slyšíme štěkat, je de facto jen „částí“, „momentem“ skutečného psa jako celku, neboť ten je celkem v čase, zatímco my vidíme a slyšíme psa jen v tomto okamžiku a na tomto místě. Tak se pes nejeví jen nám, on skutečně „je“ v dané chvíli nedaleko nás a jen v tuto chvíli slyšíme jeho štěkání. Tentýž pes včera byl třeba vzdálen mnoho kilometrů od nás, ať už proto, že my jsme byli někde jinde, anebo proto, že jeho přivezli odněkud z dálky. Tento včerejší pes však už není, tak jako není vůbec onen minulý díl jeho života, a tak jako není celý jeho budoucí život, který ho teprve čeká. Skutečný celý pes je totiž pes, který žije, který se děje, který je časově stejně rozsáhlý jako celý jeho život (je koextenzivní s celým jeho životem). Vezmeme-li to vážně, musíme přiznat, že pes jakožto (pravé) jsoucno vlastně „jest“ jenom z malé části, kdežto z největší části „již není“ anebo „ještě není“, což znamená, že daleko spíše není než jest. Přesně totéž platí také pro člověka. Už tím se ukazuje, jak člověka nemůžeme redukovat na to, kým a čím jest ve smyslu okamžité jsoucnosti, ale že musíme počítat ještě s jiným „jest“ člověka (a vůbec každého pravého jsoucna), totiž s jeho bytím. A toto bytí není samo žádnou jsoucností, ale ve svých jsoucnostech se jen ukazuje (jinak je neviditelné, neboť ani včerejšího, ani zítřejšího psa nemůžeme dnes vidět).

Je tu však ještě vážnější problém, jehož řešení má překvapující dosah pro celé pojetí člověka jako subjektu. Zatímco jednotlivé jsoucnosti člověka buď jsou byly, nebo jsoucí budou, anebo ta která aktuální jsoucnost právě jest, subjekt nemůžeme vůbec považovat za jsoucno, protože o něm nikdy nemůžeme prohlásit, že „jest“, alespoň pokud neprovedeme zásadní revizi významu tohoto slova. Dostatečným důvodem pro to je naše zkušenost s lidskou odpovědností: člověk jako subjekt může být odpovědný za své činy a za své jednání i chování jen pod tou podmínkou, že časově svým činům předchází. Kdyby nějaký čin začal dříve, než by subjekt mohl intervenovat (tak je tomu např. v případě instinktivních reakcí), subjekt by nemohl být za takový „čin“ odpovědný. Důležité tu je ovšem, jak chápeme ono „dříve“. Podobně jako tomu kdysi bylo v případě

sporu heliocentrismu s geocentrismem, také dnes si musíme navyknout na netradiční chápání směru, který ve všem dění rozhoduje o tom, co je dříve a co naopak později. Pohledu vnějšího pozorovatele se věci jeví tak, že minulé je dříve než přítomné, a to zase že je dříve než budoucí. To je ovšem stejně matoucí zdání, jako když naprosto zřetelně vidíme, jak slunce vychází, cestuje celý den po obloze a pak večer zapadá. Pro skutečný směr událostného dění je rozhodující pohled „zevnitř“: každá událost – a tedy i každá akce – nejprve „ještě není“, pak se začne dít, probíhá tak, že postupně její jednotlivé fáze procházejí svou aktuální přítomností, a potom pomíjejí, tj. stávají se minulostí. Nakonec se minulostí stává celá událost. Událost se tedy děje tak, že vychází z budoucnosti a přes přítomnost směřuje do minulosti. A protože budoucnost je evidentně „dříve“ než minulost (neboť do minulosti se mohlo dostat jen to, co přišlo z budoucnosti a přes přítomnost přešlo do minulosti), musí také subjekt předcházet svým vlastním činům tak, že je vykloněn do budoucnosti. V tom případě však nemůže být chápán jako jsoucno, neboť o subjektu vykloněném do budoucnosti nemůžeme nikterak prohlásit, že „jest“.

Uvedený výklad byl nezbytný k pochopení základně důležitého antropologického fenoménu, jímž je reflexe. Reflexe je druhem akce, což znamená, že je aktem subjektu, konkrétněji aktem jeho vědomí či myšlení. V reflexi se vědomí odvrací ode všeho, k čemu se dosud upínalo, a obrací se k sobě, tj. ke svému předchozímu aktu (eventuelně k nějakému jinému aktu „svého“ subjektu, tedy k jeho praxi). Obrat, ohyb se latinsky řekne flexio, a předpona re- znamená buď zpět, nebo naznačuje opakování. V našem případě se uplatňuje obojí: vědomí se ohýbá, obrací zpět k sobě, a může to činit opakovaně (můžeme např. podrobit reflexi nějakou předchozí reflexi svého myšlenkového aktu, jímž navíc může být nějaká reflexe určitého praktického činu, apod.). Vědomí původně znamená pozornost strženou někam mimo vědomí (mluvíme o tom jako o intencionalitě vědomí). Má-li vědomí přijít „k sobě“, nebo jinak řečeno, má-li subjekt přijít také „k sobě“, nemůže pochopitelně zůstat „u sebe“. To je jen zdánlivý paradox: vědomí, které by chtělo zůstat „u sebe“, aniž by se od sebe vzdálilo, aniž by se opustilo, aniž by se pokusilo od sebe odstoupit, by bylo odsouzeno nadále zůstat spjato s něčím jiným, vnějším anebo alespoň jinak předmětným. Vědomí, které se chce vrátit k sobě a přistoupit k sobě, musí od sebe nejprve odstoupit. A protože to není samo vědomí, které podniká ony akty vědomí (reflexe je aktem vědomí), nýbrž subjekt, který je odpověden za své činy, můžeme přesněji mluvit o subjektu, který může k sobě přistoupit, tedy „přijít k sobě“, pouze za předpokladu, že nejprve od sebe odstoupil.

Přijmeme-li tento postup uvažování, nemůžeme se vyhnout docela fundamentální otázce, v níž můžeme spatřovat jeden z ústředních bodů, jedno z ohnisek našeho filosoficko-antropologického zkoumání: v jaké situaci se vlastně ocitá subjekt, který od sebe odstoupil, ale ještě k sobě znovu nepřistoupil? Takový subjekt „je“ potom nutně vně sebe samotného, je mimo sebe, „stojí ven ze sebe“. Zkušenost oné zvláštní situovanosti, v níž nějaká bytost už není středem situace, nýbrž z níž je jakoby vytržena

tak, že se ocitá jakoby mimo ni (např. v božském uchvácení nebo v náboženském či jiném vytržení), je velmi stará. Staří Řekové pro ni měli jméno EKSTASIS; do latiny bylo toto řecké slovo přeloženo jako existentia, tedy ex-sistentia. Navzdory povážlivým významovým posunům a filosoficky nestravitelným konotacím, jak je známe z minulosti i z přítomnosti, máme jistě plné právo užít obou slov ve smyslu, o kterém sami rozhodneme. Budeme tedy hovořit o trojí fázi reflexe, a tu druhou, která následuje po odstupu subjektu od sebe a která na druhé straně předchází jeho návratu k sobě, budeme nazývat ek-statickou. A poté, co jsme vyslovili důvody, proč subjekt nemůžeme chápat jako jsoucno, protože je vykloněn do budoucnosti, můžeme učinit další krok a na základě radikálního rozšíření pojmu „skutečna“ chápat samu ex-sistenci subjektu jako ekstatickou. Z toho pak vyplývá, že člověk jako celek (ve své integritě) je jednotou ustavičně se proměňujících (střídajících se) jsoucností těla, celý život trvajících bytí FYSIS a ek-statické ex-sistence subjektu.

To vše vypadá velice abstraktně a jako odpudivě konstruující spekulace. Neupadněme však do omylu. Všechno filosoficky nové se zprvu jeví jako svévolná spekulace, dokud si na to nezvykneme. Bohužel si kdysi Evropané navykli na spoustu opravdu problematických věcí, které se časem staly součástí tradice. A my se dnes musíme pokoušet se těch nesprávných, ale dokonale zaběhaných stereotypů zbavit, opustit vyježděné koleje a vydat se ještě neprošlapanými cestami. Náleží-li něco opravdu nerozlučně k evropské tradici, je to ono nadějně očekávání dobrých věcí, které přicházejí z budoucnosti, tedy spoléhání na „to nové“. Pro chápání povahy samého člověka to má dalekosáhlé důsledky, jež jsme zatím mohli jen naznačit. Člověk zkrátka není jednoznačně tím, kým a čím „jest“, i když tím zajiště je také. Především však je tím, kým (a čím) není, tj. právě subjektem, o kterém nemůžeme říci, že „jest“, protože není a nemůže být jsoucnem. Proto má hluboký smysl, že člověk může a má sám sebe hledat, vyhledávat, že má sám sebe nejenom poznávat (jako by byl něčím a někým již daným), ale že se sám sebou má teprve stávat. A stávat se sám sebou znamená stávat se někým jiným, než byl až dosud, změnit se, napravit se. Náleží k nejvýznamnějším rysům takové proměny člověka v sebe, jakým má být, že se to nikdy neobejde beze změny smýšlení, bez nalezení nového pohledu na vše. Člověk je bytost, která ví (má vědět), že se musí napravit, přesněji řečeno, že musí projít nápravou.

Myšlenka nápravy může mít smysl pouze za dvojího předpokladu: především tu musí být něco, co má být napraveno, a potom tu musí „být“ „něco“, podle čeho to má být napraveno nebo – s Rádlem řečeno – nějaké „ty máš“. To, co „má být“, je skutečnější než to, co „jest“ (tady nám vychází na pomoc sám jazyk, neboť v češtině je skutečnost úzce spjata se skutkem; mohli bychom říci, že skutečné je to, co vede ke skutku (v němčině platí, že wirklich ist, was wirkt)). Přesto musíme trvat na tom, že ono „ty máš“ ztrácí smysl a jakoukoliv váhu tam, kde adresně neoslovuje něco jsoucího, resp. někoho jsoucího. Právě adresnost a tedy situačnost je na každém „ty máš“ tím nejpodstatnějším. Pro člověka se každé takové adresně a situačně orientované „ty máš“

stává naléhavou osobní výzvou, na kterou je povinen osobně odpovědět. Jde však o výzvu skutečně nepředmětnou, a tedy „nejsoucí“; je skutečná, protože vede ke skutku, ba volá po něm. A tento požadovaný skutek musí být vykonán právě tím, kdo jím má být napraven. V tom je obsaženo i jisté uznání: má-li být něco napraveno, pak to z hlediska toho, co „má být“, za nápravu stojí. Předpokladem uskutečnění nápravy je však vnímavost vůči nepředmětným výzvám k nápravě člověka samého i jeho vztahů k lidem a věcem.

III. Mýtus

Filosofický přístup k „fenoménu člověk“ musí dbát, aby si nechal otevřené cesty ke všem jeho stránkám, tj. k tomuto fenoménu jako k celku. To má své důsledky jednak pro respekt k časovosti lidské bytosti, jednak – a to je ještě závažnější – k její dějinnosti. Mezi ono velmi dlouhé období, v němž po fyzické stránce je předčlověk už plně připraven, aby se stal člověkem, a jiné období, samozřejmě zatím mnohem kratší, kdy můžeme už právem hovořit o vzniku dějin a dějinnosti, musíme zařadit období, kdy se předčlověk již stal člověkem, ale kdy ještě nemůže být pojat jako člověk dějinný. Toto meziobdobí, v němž člověk už přestal být přírodní bytostí, avšak aniž by se ještě konstituoval jako dějinný subjekt, můžeme charakterizovat jako období mytické nebo období života v mýtu (neboť mýtus je třeba chápat spíše jako prostředí či osvětí).

Pro dnešního člověka je velmi nesnadné a možná dokonce nemožné proniknout k podstatě mýtu a mytické orientace života našich dávných předků. Příčina této nesnadnosti a snad přímo nemožnosti je přinejmenším trojí.

Především mýtus neleží před námi jako nějaká věc, jako předmět, takže se už tím vzpírá každému předmětnému uchopení. To úzce souvisí s tím, že má svou vlastní hlubinu, do které zvenčí nelze proniknout, ale která je navíc jakoby beze dna (Patočka v této souvislosti říká, že mýtus je „smyslem nevyčerpateľný“). Do „světa“ mýtu musel být každý člověk individuálně zasvěcován (to bylo spjato s iniciačními rituály), nu a to představuje onu třetí příčinu: dnešnímu člověku už je cesta zasvěcování neznámá a nepřístupná. Lze dokonce říci, že mýtus v posledních dvou až třech tisíciletích „umírá“, zaniká. I když můžeme v této době pozorovat větší nebo menší vlny mytičnosti či náboženskosti (za „náboženské“ označuji toto období „umírání“ mýtu), jež jakoby zaplavují terén, který se předtím i na dlouhou dobu vyzdvihl nad jejich hladinu, žít znovu ve světě mýtu je dnešnímu člověku definitivně nemožné, takže všechno, co z mýtu může poznat a co o něm může povědět, má své nepřekročitelné meze, dané přístupem zvenčí a pohledem pozorovatele na dálku. Přesto nezbyvá než se pokoušet o jakés takés pochopení těch nejvýznačnějších rysů mýtu a mytické životní orientace, ale aniž bychom zapomínali, že mýtus v živé plnosti už je nám něčím bytostně cizím a vzdáleným.

Mytický člověk byl celoživotně zaměřen na napodobování nějakých pravzorů, archetypů. Musíme však náležitě pochopit, proč tomu tak bylo. Předčlověk, který byl ještě pouhým živočichem, pouhou přírodní bytostí, byl vybaven četnými tzv. instinkty a tzv. akčními systémy, které mu umožňovaly rychle a spolehlivě reagovat v typických situacích na určité podněty. Ale situace, do nichž se postupně stále častěji dostával, když svou přírodnost začal překračovat, byly stále komplikovanější, a tak mu jeho přirozená (přírodní) výbava velmi často selhávala. Docházelo k tomu, že jeho instinkty relativně řídly a reálně slábly. To pak člověka nutně vedlo k tomu, že musel hledat za chybějící nebo osláblé instinkty náhradu, a našel ji v drobných „vynálezech“ některých svých

současníků anebo předků, které byl schopen napodobovat a tak mnohonásobně využít. Něco dost podobného vidíme ostatně i u živočichů, zejména vyšších, kteří se také mnohému musí učit (zatímco např. vosička neomylně napíchne housenku do příslušného ganglia a tím ji spolehlivě znehybní, mladá lasička se musí nejprve naučit chytat a usmrcovat myši). Specificky lidské je však předávání, tj. tradování takových dovedností pomocí jazyka (MYTHOS znamená mluvu, povídání). Musíme však zároveň pamatovat, že jak napodobování nějakého již provedeného činu, tak samo užití slov a větších slovních útvarů představovalo pro archaického člověka magický úkon, rituál. Lze mít za to, že jazyk se původně konstituoval jako určitý soubor rituálně organizovaných zvuků, jež dovolovaly stále větší rozmanitost, ale na druhé straně také na vnějších okolnostech pozoruhodně nezávislé opakování (a jak víme, posléze dokonce vytváření něčeho nového).

Když mluvíme o opakování a napodobování, vzniká nebezpečí příliš povrchního chápání toho, oč doopravdy šlo. Abychom se dostali hlouběji, musíme od pouhého napodobování (imitatio) přistoupit k důrazu na ztotožnění, identifikaci s pravzorem. Spolu se zmíněným prořídnutím a oslabením instinktů dochází k pronikavému znejistění člověka, a to jak „objektivně“, tak i „subjektivně“ (musíme si uvědomit, že mimořádný nárůst významu vědomí a emancipace paměti z momentální situace byl a je založen na jejich funkci jakéhosi zesilovače anebo zeslabovače). Subjektivní znejistění vede spolu s emancipací vědomí z pouhé doprovodné funkce k vyostřené úzkosti až děsu z budoucnosti, v níž může dojít k čemukoliv (tedy i k nejvíc děsivému a ohrožujícímu). Archaický člověk se proto z obav a strachu odvrací od budoucnosti jako od hrozné propasti záhuby a usilovně se přidržuje již vykonaných úkonů a činů, tedy činů již prověřených, protože zjevně skutečných (a proto i pamatovaných a připamatovávaných). Každý chybný krok, který ho odvede stranou od toho, co už bylo vykonáno a co od té doby zůstává jednou provždy skutečné a proto může být obnoveno a reaktualizováno, může být tragický a může skončit v nicotě. Právě vědomí umocňuje význam všeho a posouvá vše k extrémním hodnotám: na jedné straně hrozí nikoliv neúspěch, nýbrž rovnou nicota, na druhé straně nikoliv zdar, nýbrž rovnou spása. Proto nemůže jít pouze o vnější napodobení, ale právě o identifikaci. Nám se to může jevit jako absurdní, ale jen proto, že naše perspektiva je jiná. Archaický člověk se – jak se nám to dnes jeví – vzdával sám sebe, sám sobě se ztrácel, když se ztotožňoval s něčím či někým jiným. Ale on to prožíval jako záchranu a spásu.

Vykročení předčlověka jakožto přírodní bytosti do světa mimopřírodního nesmíme chápat jako něco „objektivního“, tj. nesmíme to nepatříčně objektivizovat. Onen nepřírodní svět tu nebyl předem „dán“ jako oblast, dávající se „člověku in spe“ k dispozici, ale nesmí být ani subjektivizován jako nějaký výmysl prvotního, ještě ne zcela „normálního“ vědomí. Onen první člověk vědomě žil jen v rámci světa mýtu, a teprve postupně vtahoval vše důležité a podstatné ze světa „přírodního“ do světa mýtu, a tím i do svého mýtem organizovaného vědomí. V mytickém vědomí se proto vše „přírodní“

vyjevovalo v redukované a navíc ještě zkreslené podobě: něco zůstalo neregistrováno nebo bylo potlačeno, něco jiného naopak zdůrazněno a zveličeno. Tak se mohlo stát, že některé instinkty, které právě ve své přirozené oslabenosti mohly představovat jakási nebezpečí z nedostačivosti, právě naopak svým zesílením a znásobením skrze vědomí začaly však představovat nebezpečí přesně opačná. Jejich kontrola a korektura musela však být opět zprostředkována vědomím. Tak se stalo, že vědomí a způsob jeho vnitřní organizace nabývaly stále víc na významu. Z přírodního tvora se stal člověk, jehož životní zaměření záviselo čím dál víc na jeho vědomí, toho vědomí, jež se dávno vymanilo ze své doprovodné úlohy a jehož obrovskou předností byla mnohotvárnost, jaká dovoľovala stále větší kontingenci jeho vnitřního uspořádání i postupů, a tím dříve nemožnou emancipaci aktů vědomí od daných, a tedy registrovaných, vnímaných skutečností.

Postupně však docházelo k tomu, že mýtus, který zprvu představoval jednotu, tj. který v sobě zahrnoval vše pro život člověka důležité, už na další rozšiřování a integrování prostě nestačil. Složitost lidských situací dále narůstala a mýtus to svými vyprávěními, svou narativní výbavou nedovedl udržet pohromadě, ba nedokázal to ani přiměřeně vyslovit. Dostával se do větších a větších nesnází, až došlo k rozdělení, ano rozštěpení lidského života a světa na dvě dost nesourodé složky nebo části, z nichž každá se rozvíjela jiným směrem. Šlo o rozčlenění dvou značně od sebe oddělených sfér, totiž světa sakrálního a světa profánního (a také příslušných rovněž od sebe oddělených lidských aktivit). Profánní činnosti musely dříve nebo později také vstoupit do lidského vědomí, ale lidé si je uvědomovali jinak, ne jako magické rituály, spjaté se stále se zužujícím světem mýtu. Toto mytické období, které se vyznačuje neschopností samotného mýtu udržet lidský život a svět v jednotě, můžeme – jak řečeno – nazvat obdobím náboženství, které tak chápeme jako poslední, závěrečnou fázi éry mýtu. Pro náboženství je tedy charakteristické jakési rozštěpení světa, života a všech lidských aktivit na dvě sféry, tedy jakási schizoidnost až schizofreničnost, poznamenávající vše povážlivým rozpadem integrovanosti. Tuto skutečnost musíme mít na paměti, máme-li správně porozumět kritice proroků i Ježíšově, jež se polemicky obracela proti rituálům, obětním obřadům, chrámovým praktikám, ale dokonce i proti sabatu a samé instituci chrámu a bohoslužeb. Cílem této rozhodující a směrodatné tradice však bylo opětné sjednocení života a celého světa (roztržení chrámové opony ve chvíli Ježíšovy smrti znamená zrušení přehrad a každého rozdílu mezi sakrosanktem a profánním světem).

Pochopení významu mýtu a mytičnosti pro světodějnou proměnu předčlověka (jako přírodní bytosti) v člověka (jako bytost už ne pouze přírodní) má velkou důležitost pro naše úvahy. Nyní je totiž zřejmé, proč nadále nevyhovuje tradiční (zejména řecké) rozdělení člověka na tělo a duši. Člověk musí být pochopen jako integrita, jako integrovaná, resp. vždy znovu své integrity dosahující a zároveň každou dosaženou a uskutečněnou integritu přesahující bytost. Řešením není dvojí „substance“ (jako např. v karteziánu), ale ani redukce duševna na fyziologii, ani těla a tělesnosti na

prožívanou subjektivitu, apod. „Fenomén člověk“ nesmí být ochuzován, ale viděn vcelku. Všechny problémy dnešní filosofie se jakoby koncentrují zde, v pojetí člověka. Člověk nejenom jako jedinec, ale i jako „druh“, jako „rodová bytost“ se musel ustavit v určitém procesu, který de facto proměnil celý svět, celou skutečnost. To je základně významné pro pochopení nejen povahy člověka, ale také světa. To, co zprvu bylo všehomírem a celým, úplným světem, se stalo v důsledku vzniku, ustavení člověka jako rodu *pouhou* přírodou. Vedle přírody a proti přírodě se začal ustavovat nový „svět“, totiž svět mýtu, na přírodě a přirozenosti nezaložený. Člověk už nemůže být redukován na přírodního tvora, protože je (také) obyvatelem světa mýtu, tedy světa nepřirodního a na přírodní nepřevoditelného ani z něho neodvoditelného. Nejde tu o to, že by se změnil některé jeho vlastnosti, nýbrž o to, že přestal být jenom tou bytostí, tím „člověkem“ v biologickém smyslu, kterým (i nadále) „jest“. Ale zde vidíme jen malý začátek toho, jak se biologický subjekt emancipuje z biologických (fyziologických) svazků a stává se subjektem vědomým či subjektem aktů vědomí, aktů myšlení. Bez nich a bez proměny vědomí a smýšlení by se však nemohl stát subjektem dějinným. Dějinnost člověka je nerozlučně spjata s prolomením hranic mýtu a mytičnosti (tedy nikoli v důsledku vynálezu písma, jak to vidí historici). K tomu dochází především ve starém Izraeli objevem víry a vynálezem tzv. antiarchetypů.

IV. Člověk a nemoc

Všichni známe ze zkušenosti tzv. nesnesitelně zdravé lidi. Co nám na nich vlastně vadí? Je chyba skutečně na jejich straně (přesněji: je chyba už v samotném jejich zdraví)? Není tomu spíše tak, že jim jejich zdraví závidíme, že hledáme nějakou závadu na tom, co je pro nás nedostupné? Ostatně nejde jen o zdraví a nemoc, ale o protiklad snadného a lehkého života na jedné straně a životních svízeli a pohrom na straně druhé. Anebo také o život na výsluní bohatství a moci proti životu krušnému, strádajícímu a bezmocnému. Ve všech těchto případech a v mnoha podobných máme velmi zřetelný pocit, že na našem kritickém vidění lidí zdravých, úspěšných a bez nesnází žijících je něco hluboce pravdivého, ale zároveň víme, že se ocitáme v nebezpečí, že budeme mluvit o kyselých hroznech všude tam, kde jsou pro nás příliš vysoko.

Nietzsche v jednom fragmentu z pozůstalosti (z r. 1886) ironicky dovádí myšlenku, že nemoc dělá člověka lepším, do záměrně absurdních důsledků. Jeho logika není sice vždycky bezchybná a lze proti ní leccos namítat, ale jistě stojí vždycky za to ho pozorně vyslechnout. Chce totiž zesměšnit nesprávné pochopení vztahu mezi mravním statutem člověka a jeho nemocí, resp. zdravím. Klade otázku, zda opravdu panuje nějaký příčinný vztah mezi morálkou a nemocí, a říká vlastně právem, že pak by naše mravnost byla výrazem našeho fyziologického úpadku. Tak se pokouší celý vztah obrátit a poukázat na to, že člověk opravdu zdravý a silný atd. by pak byl eo ipso nemorální. Ukazuje se to na příkladech z dějin, kde opětovně dochází k tomu, že člověk dosahující zvláštní nádhery a moci okamžitě vykazuje náhlé nebezpečné a eruptivní příznaky toho, že to s (jeho) lidskostí jde špatnými cestami, a dodává: možná i tam, kde to chce vypadat jinak, jde jen o nedostatek odvahy nebo jemnosti v postupu, nedovedeme-li tu jít psychologicky do hloubky a prokázat, že i zde platí obecná věta, totiž že čím se nějaký člověk cítí zdravějším, silnějším, bohatším, úspěšnějším, podnikavějším, tím se stává „nemorálnější“. Sám Nietzsche označuje tuto myšlenku jako „peinlich“ a říká, že se jí nelze držet. Kdybychom ji však přece jenom na chvíli sledovali dál, museli bychom žasnout nad tím, kam do budoucnosti ukazuje. Nic by se pak na Zemi neukázalo jako nákladnější než právě to, o čem se všemi silami snažíme, totiž zlidštění, „zlepšení“, rostoucí „civilizování“ člověka. Nic by se tak neprodrazilo jako ctnost: samou ctností bychom celou Zemi proměnili ve špitál a nejvyšší moudrostí by byla zásada „každý každému ošetřovatelem“. Ovšem, dodává ironicky Nietzsche, to bychom tu už měli onen tolik žádaný „mír na Zemi“! Ale pak by tu už nebylo žádného „potěšení jednoho z druhého“: tak málo by tu bylo krásy, bujarosti, odvahy, nebezpečí! Tak málo by bylo „děl“, kvůli nimž by se ještě vyplatilo žít na této Zemi! A už vůbec by nebylo žádných „činů“! Protože – a zde už jde o Nietzscheův hrubý omyl a vlastně sofisma – všechna opravdu velká díla a velké činy, na kterých stojí dějiny a které čas neodvalil stranou – což nerozumíme, že ve své hloubce byly nemorální, což to nebyly velké nemravnosti?

Nietzsche je velký provokatér; v něčem podstatném se podobá Kierkegaardovi, který

ovšem pracoval „jemněji“, spíše jako svůdce nebo jako špión. Oba však svého čtenáře vedli k stejnému cíli, totiž aby se sám sobě odhalil v pravé podobě (pokud ovšem bude vůbec schopen se na sebe alespoň trochu kriticky podívat). Nietzscheovi slouží provokativní formulace k tomu, aby každý zaujat jejich provokativností řekl nepozorně a neopatrně, co si vskutku myslí. A takového člověka má už chyceného. Proto si musíme dát pozor na své vlastní námitky mnohem víc než na chyby a sofismata Friedricha Nietzsche. On sám se totiž pojistil onou maličkou poznámkou o „příčinném svazku“ (sám považuje myšlenku příčinnosti za neplatný předpoklad). Kdyby opravdu platilo, že nemoc, utrpení, chudoba, utlačení a bezmoc samy o sobě kultivovaly člověka a činily jej vskutku „lepší“, pak by se opravdu ideálem lidské společnosti mohl stát jeden obrovský špitál plný marodérů, invalidů a ubožáků všeho druhu. Jaspers přesvědčivě ukázal, že Nietzscheovy útoky proti křesťanství jsou v hloubce založeny křesťansky a že jeho kritiky vlastně nemíří na Ježíše, nýbrž na jeho parodii, která ovšem u křesťanů měla a dosud má takový úspěch, že zastíňuje samotného autentického Ježíše. Kdo chce proto kriticky rozpoznat Nietzscheovy omyly a vady, musí sám vstoupit do plného světla a kriticky se podívat na sebe.

Podíváme-li se pozorně na Ježíšovo horské kázání, můžeme všechna blahoslavenství rozdělit do dvou skupin. V první skupině jde o ty, kteří trpí nějakým nedostatkem, jsou chudí, hladoví, žíznící, potkávají se s protivenstvím a se zlořečením, a ve druhé skupině jsou uváděni ti, kdo nějak pozitivně reagují na svou situaci: jsou tiší, milosrdní, mají čisté srdce, milují pokoj. Nikde se nemluví o tom, že je třeba být chudý, hladovět a žíznit nebo vyhledávat protivenství a přivolávat na sebe kletby druhých lidí; zároveň však tu vidíme realismus, který nechce mírnost a mírumilovnost, čistotu srdce ani milosrdenství vydávat za univerzální recept na všechny nedostatky a neřady společnosti. A zejména se tu nikde nemluví o tom, že by blahoslavenství bylo zaslíbeno také nemocným, i když jinde Ježíš zdůrazňuje, že právě nemocní potřebují lékaře, a sám hovoří o víře nejčastěji ve spojitosti s uzdravováním.

V každém případě však je blaženost zaslíbená vždy s ohledem na skutečnou nouzi a nedostatek, a vždy v souvislosti s jejich vyřešením a překonáním. I kdybychom mohli nemoc považovat za určitou formu nedostatku a nouze, pak bychom si snad směli představit, že zaslíbení by končilo: neboť oni uzdraveni budou. Z ničeho nevyplývá, že by bylo něco pozitivního v samotném hladovění, vyprahnutí bez vody nebo jiném druhu utrpení, a proto z toho nemůžeme vyvozovat nic ani o údajné blahodárnosti chorob. Jediná pozitivní věc na nemoci spočívá v tom, že končí uzdravením (nebo že jím může skončit); pozitivnost se však týká jen uzdravení, nikoliv nemoci, podobně jako pozitivnost není v hladovění, nýbrž v nasycení. Tak jako nasycení není přirozeným výsledkem hladovění, tak ani uzdravení nelze považovat za přirozený výsledek nemoci, i když se to tak nejčastěji jeví (říkáme, že lékař může jen napomáhat při uzdravování, hlavní úkol však spočívá na organismu samém). Tím se nemoc podstatně liší od jiné nouze, ať fyziologické nebo společenské; pomoci při uzdravení je jistě nesnadnější než

napojit žíznivého nebo ukojit něčí hlad. Zvláště však může být někdy veškerá pomoc nemocnému marná, jde-li o nemoc smrtelnou, kdy všechny naše prostředky selhávají. Přesto vzkazuje Ježíš Janu Křtiteli po jeho učednících: Slepí vidí a kulhaví chodí, malomocní se čistí, hluchí slyší, mrtví z mrtvých vstávají, a to nejen vedle toho, ale dokonce na prvním místě, ještě předtím, než je řečeno, že se chudým zvěstuje evangelium.

Člověk není (a nikdy nebyl) „dokonalá“ bytost, ale bytost konečná a od počátku nejrůznějšími způsoby omezená a omezovaná. Nemoci spadají nepochybně také pod kategorii nedokonalosti a nedostatkivosti člověka, ale bylo by asi hrubým omylem chtít si celou nedostatkivost od člověka nějak odmyslet. Gehlen dokonce charakterizoval člověka jako nedostatkivou bytost; to je sice poněkud sporné a potřebuje to ještě dalšího upřesnění (každá živá bytost, kterou známe, je přece nedostatkivá, i když každá jinak). Něco podstatného tím však je přece jenom postiženo, jakmile si uvědomíme, že nejde o samy vady a nedostatky, nýbrž o způsob, jakým se k nim člověk vztahuje a jak je zapojuje do svého života, nemůže-li je zvládnout nebo přemoci. Nedostatky samy samozřejmě nevedou k zlidštění, ale může k němu vést způsob, jak na ně reagujeme.

V. Smrt a smrtelnost

Člověk je jedinou živou bytostí, která ví, že musí zemřít, tj. která si je vědoma své smrtelnosti. Rozdíl je tu dán právě vědomím a schopností pomyslet na svou smrt. Odtud výzva „memento mori“, pamatuj na smrt, pomni, že zemřeš. Vědomí a myšlení je však obrovskou mocí v životě člověka, a prostřednictvím člověka i ve světě. Dovede zesílit záblesk nápadu, ale také náladu nebo oslabený instinkt; a naproti tomu zase dovede oslabit to, co by jinak působilo obrovskou silou. Dovoluje člověku, aby se soustředil třeba na něco naprosto nenápadného, ale na druhé straně už právě tím mu dovoluje také odvrátit pozornost od věcí nápadných a svou nápadností se vnucujících. To však zpočátku jen zvyšuje labilitu a pocit znejistění bytosti, která přestala být přírodním tvorem. Vědomí a myšlení je ovšem nesrovnatelně víc otevřeno řádu než sám život, jednání a chování člověka. Rozhodující perspektivou tu je tedy „sebevláda“ nejprve na úrovni vědomí a myšlení. Kde ještě chybí, může docházet třeba k těžkým vykojením a excesům. To se projevuje právě také ve vztahu člověka k smrti. Vědomí smrti a myšlenka na smrt se může v takových případech stát přímo posedlostí. Rozhodující tedy není sama připomínka smrti a samo pomyšlení na ni, ale řád, jímž se ono pomyšlení spravuje a řídí.

Velký evropský myslitel našeho století charakterizoval člověka jako „bytí k smrti“. Tady však nejde jen o lidskou smrtelnost; v jistém smyslu by bylo možno tohoto označení užít ve vztahu ke každé bytosti, jejíž život nějak začal, potom pokračuje ve svém růstu a vůbec dění, a posléze končí a hyne. Ale znamená-li víc, totiž právě vztah lidského vědomí k (vlastní) smrti, pak je to charakteristika velmi jednostranná a proto nepravdivá. Člověk se přece nevztahuje ve svém vědomí jenom k smrti, ale také k životu (a ovšem k mnoha dalším skutečnostem i tématům). Proč by tedy měl být spíše „bytím k smrti“ než „bytím k životu“? Převaha prvního nad druhým ohlašuje cosi vykojeného, jakousi hybris, pokud se stává břemenem a zatížením všeho myšlení a celého života.

Jedním z úkolů filosofie, a tedy i filosofické antropologie je uvést pořádek do lidského přemýšlení a přes takto uspořádané myšlení integrovat celý lidský život. Proto se musí pokusit uvést řád i do vědomí smrtelnosti a do přemýšlení o smrti. Co tedy *může* filosofie podniknout v této záležitosti? A co *musí* podniknout? V jakém smyslu je nebo může být smrt a smrtelnost legitimním tématem filosofie vůbec a filosofické antropologie zvláště? Spinoza kdysi napsal, že „svobodný člověk nemyslí na nic méně než na smrt, a jeho moudrost je založena ne na úvahách o smrti, nýbrž o životě“. Nicméně ani on nemá pravdu, neboť člověk, který „nejméně ze všeho“ myslí na smrt, není vlastně dost člověkem, přinejmenším ve smyslu našeho výměru. Vážnou, protože kritickou otázkou je spíše něco jiného: je snad filosoficky legitimní a vůbec přípustné smrt a smrtelnost zamlouvat? Plánovitě na ni zapomínat? Filosofie, která by se něčeho takového dopouštěla, by přestala být pravou filosofií. Jisté podezření z pseudofilosofičnosti můžeme mít, když třeba u Seneky čteme následující argumentaci:

Každý okamžik je smrtí předchozího. Proč se tedy obávat něčeho, co jednou přijde, když se to vlastně děje neustále? Takto formulováno to je sofisma, neboť je principiální rozdíl mezi pomíjením přítomného okamžiku, na který si ještě vzpomínáme, a mezi koncem celého jednoho lidského života, jímž končí i každé vzpomínání. Ale v Senekově argumentu je něco hlubšího, co můžeme vypracovat v čistější podobě.

Především si musíme všimnout poukazu k naší obecné zkušenosti s tím, že všechno pomíjí. Každý z nás ví, co to je závrať ze spádu dění a z běhu času, a zejména závrať a přímo úzkost z nenávratna. A naopak máme všichni zkušenost s radostí z nečekávaného, ale vítaného setkání (ta je docela jiného druhu než radost ze setkání očekávaného a dokonce pravidelného, i když i to je nebo může být opravdová radost). Loučení je vždycky bolestné; smrt však lidi rozlučuje zvláště bolestným způsobem. Smrt totiž (pro naši zkušenost) není na prvním místě naší vlastní smrtí, nýbrž především smrtí toho druhého, někoho blízkého. Už Gilgameš se setkává se smrtí nejprve u přítele Enkidua. A Augustin věrně líčí, jak nás smrt blízké osoby (v jeho případě jde o matku) zasahuje tak, že něco z nás umírá s ní. Můžeme dokonce tvrdit, že je něco vadného už v samé soustředěnosti na vlastní smrt. Stejně vadné je ovšem i vytěsňování myšlenky na vlastní smrt. Tak, jako musíme do svého života zapojit a integrovat smrt druhých lidí a loučení s nimi, musíme do něho zapojit a učinit jeho součástí i loučení se svou vlastní minulostí a také se svým životem, tedy učinit jeho součástí také vlastní smrt. Nesmíme tedy ve smrti vidět jen nepřítele života a jeho protivu, protivníka, jeho opak a jeho popření. Smrtelnost a smrt jsou součástí a složkou lidského pobývání na světě, lidské situovanosti. Platí o nich to, co o lidské situovanosti platí obecně: musíme svou smrtelnost i smrt přijmout, neboť jsme přijali i život. Obojí však přijímáme jako výchozí danost, k níž jsme se nerozhodli, ale před kterou nechceme ani utíkat. Ono přijetí naprosto neznamená pouhou akceptaci, ba ani pouhou smířenost se smrtí a smrtelností; jde o to, dát smrti a smrtelnosti nějaké pozitivní místo v našem životě i v životě vůbec. Filosofie chce integrovat celý lidský život, a k celku lidského života smrt nepochybně náleží. Myšlenka nesmrtelnosti je velmi stará a má svou svůdnost, ale je falešná a zavádějící. Do evropské a zejména křesťanské tradice pronikla z Řecka (i když by bylo možno jmenovat i další zdroje), ale její cizost ve vztahu k nejhlubším motivům již hebrejským i autenticky křesťanským je stále zřejmější (alespoň hlouběji myslícím).

Život je nepochybně riskantní záležitostí: žít znamená přijmout absolutní riziko, totiž riziko smrti. Přijetí tohoto rizika ovšem vůbec neznamená pasívní přijetí jakéhokoli rizika a každého druhu smrti. Zejména to neznamená vrhat se slepě do rizik bez ohledu na následky. Život přece také znamená ustavičnou snahu o snižování rizikovosti a o vyhýbání se rizikům zbytečným či nepřiměřeným. Život se smrti může a dokonce má vyhýbat, ale nemůže se jí provždy a definitivně vyhnout. A někdy se mohou naskytnout i takové situace, kdy je možno a i nezbytno smrt volit a dát jí přednost před životem. Takové případy znamenají zkušenost s tím, že by život ztrácel svou cenu a svůj smysl, kdyby svou záchovu považoval za poslední a nejvyšší hodnotu, zatímco naopak obět'

života znamená uhájení a záchranu jeho smyslu. Život sám totiž není a nemůže být nejvyšší hodnotou; kdyby takovou nejvyšší hodnotou byl, znamenalo by to, že je smrtí o svou cenu připraven, oloupen, že je své ceny zbaven, že je znehodnocen. Vidět ve smrti absolutní protiklad života znamená sdílet falešnou představu, že život je absolutní hodnotou. A opačně připustit, že takovou absolutní hodnotou není, znamená otevřít se možnosti jistého (rovněž relativně pozitivního) ocenění významu smrti. Mezi životem a smrtí opravdu není takového propastného protikladu, jak se to často chápe a jak se to někdy jeví. Pro svůj život jsme se nikdo nerozhodli, byl nám naopak uložen, svěřen a my jej přijímáme (v tom smyslu je poněkud matoucí mluvit o „právu na život“). Náleží-li smrt podstatně, bytostně k životu, musíme nahlédnout, že přijetí života znamená zároveň a nutně i přijetí smrti.

Oč se v tomto soudu a v těchto úvahách můžeme opřít? Je to sám život (připustíme na chvíli tuto poněkud nepřesnou „personalizaci“), který už dávno v té věci rozhodl před námi, před naším uvažováním, dokonce bez nás a za nás. Život a veškerá jeho neúporná aktivita je vlastně obrovským protientropickým směřováním kupředu a k vyšším úrovním. K dosažení vyšší efektivity si už velmi dávno vypracoval dvojí základní metodu. Jednak to jsou kontingentní „vynálezy“, které nevyplývají z toho, co předcházelo, ale jsou ve své novosti zachyceny a upevněny, aby představovaly novou, kupředu a výš posunutou základnu pro nové, další takové vynálezy. A potom to je vyřazování neúspěšných, resp. méně úspěšných a méně kvalitních jedinců (a tím méně zdařilých nebo vůbec nezdařilých „vynálezů“). Na tomto místě nás bude zajímat jenom druhá zmíněná „metoda“: vyřazování méně zdatných jedinců a dokonce celých forem, druhů a rodů je podmíněno či spíše „prováděno“ jejich hynutím, tedy smrtí. Se smrtí se tu však počítá ne jako s neštěstím, s malérem, nehodou, ale ani jenom jako s nutností, nevyhnutelností, osudem, nýbrž právě jako s prostředkem, nástrojem, tedy právě metodou. Smrt je tak zapojena do služby životu, stává se tak součástí života a dokonce jednou z jeho nejmocnějších zbraní. Právě pomocí smrti a za jejího důležitého přispění, ba přímo jejím prostřednictvím se život nejenom brání zániku, ale stupňuje svou kvalitu, svou úroveň, své šance, že dosáhne – čeho? K čemu vlastně míří celé to životní pachtění, to víc než tři miliardy let nepřetržitě pokračující usilování, to ustavičné a nepřestávající stoupání a šplhání „dál a výš“? Smyslem života není žití samo, a proto smrt jako ukončení životního běhu není a nemůže být s to zbavit žití, konkrétní život jednotlivce (atd.) jeho smyslu. A nejen to; život na sebe bere rizika právě proto, že mu jde o něco jiného, než je on sám a jeho pokračování. Proto se někdy, byť výjimečně, může stát, že nikoli zachování života, nýbrž naopak jeho nasazení a obětování, tedy smrt, může být záchranou životního smyslu (což je něco jiného než degradace smrti jako prostředku k dosažení nebo uchování něčeho „vyššího“). To můžeme vyjádřit také tak, že obětování života čili smrt může někdy být záchranou života (a nejen života někoho druhého, nýbrž života vlastního). Tuto myšlenku známe v jiné formulaci z evangelia (že kdo ztratí svou duši, ten ji nalezne). Jde nyní o to, domyslet ji s dostatečnou přesností a důsledností a

vyhnout se nesprávnostem, zejména pak chybám vyplývajícím z pozůstatků řeckého myšlení (tzv. metafyziky či lépe předmětného myšlení). Rozhodující je, že život je víc než individuální životní běh, ba že sám tento určitý život jednotlivce je víc než jeho vlastní průběh, omezený narozením a pak smrtí. Nejen svým zrozením, ale celým svým životem a také svou smrtí přispívá každá bytost k onomu každému jednotlivému životu přesahujícímu usilování života vůbec, života vcelku, totiž k jeho směřování mimo sebe a za sebe (či lépe: před sebe, neboť dnes – na rozdíl od dávných lidí – se „před“ sebe díváme na budoucnost, která pro nás a k nám přichází). A prostřednictvím této své aktivity se zároveň na onom vše jednotlivé přesahujícím životě podílí. To platí už na rovině jen biologické: víc než tři miliardy let trvá život na naší planetě. Smrt mu neuškodila, nezbavila jej jeho ceny a významu, ale naopak mu po celou tu dobu slouží a napomáhá (a tedy nepřekáží!) v jeho úsilí jít dál a výš, a to navzdory tomu, že jedinci napořád umírají. I na biologické rovině můžeme tedy právem hovořit o „věčném životě“, pokud věčnosti rozumíme tak, že jde o život trvajícím po celé věky. Myšlenka podílu jednotlivého života na životě trvajícím po věky však nabývá zvláštní důležitosti všude tam, kde jde o úroveň vyšší, lidskou, tj. dějinnou, kulturní, mravní a duchovní. Také zde jde v posledu opět o přesah, překračování všeho, čeho dosud bylo dosaženo. Ani život společnosti, ani život celé kultury nebo civilizace neznamena nic posledního a nejvyššího, nýbrž vždycky jen nějakou etapu cesty dál a výš. Myšlenka nekonečného pokroku, kterou poprvé najdeme u Řehoře z Nyssy, je dobře křesťanská, pokud ji nebereme moderně či modernisticky, nýbrž jako polemickou připomínku k tradici řecké a také k moderně, která je jejím vyústěním (a to právě v onom nihilismu, jež tak pronikavě odhaloval Nietzsche). Život pokračuje, musí pokračovat, protože nespočívá sám v sobě, ale míří dál, za sebe a nad sebe, totiž směrem k budoucnosti a do budoucnosti, která zas obráceně k němu, do jeho přítomnosti přichází. Konec individuálního života není absolutním koncem všeho (a to nejen všeho „ostatního“, nýbrž ani „všeho“, pokud jde o jeho individuální život). Tak jako je smrt možná jen tam, kde je život, a je tedy na životě závislá, tak i sám individuální život je závislý na životě po věky trvajícím a po věky směřujícím kupředu a výš. A tak jako smrt nesmí a nemůže na životě jen parazitovat (ale musí být do života zapojena), nesmí a nemá ani jednotlivý život parazitovat na životě pokračujícím dál a výš, za hranice každé individuality, ale musí se na tomto překračování a přesahování sám aktivně podílet. Smrt je tak nejen zbavována svého vítězství a třeba jen svého ostnu; dokonce právě naopak se jí dostává pozitivního služebného poslání: odklízí vše částečné, nedokonalé a prozatímní, aby uvolnila cestu novému, lepšímu, „pravějšímu“. Obrat k „novému životu“ se neobejde bez „obratu k smrti“; METANOIA je proměnou smýšlení v životě a ve vztahu k životu, ale také ve smrti a ve vztahu k ní.

VI. Tři roviny života

Člověka pojmově zahrnujeme mezi živé bytosti, protože s nimi má některé společné rysy. Srovnávání a hledání podobností nám však neukáže, ale naopak zakryje to, co dělá člověka člověkem. Navíc zatím ani dobře nevíme, co dělá živou bytost tím, čím vskutku jest. Samo naše chápání života je velmi nejasné a konfúzní. Každá živá bytost žije svůj vlastní život, a to i tenkrát, když parazituje na životě jiných živých bytostí. Všem živým bytostem je tedy společné, že jsou nějak významně a hluboce vnitřně sjednoceny, že představují vnitřně velmi složitou integritu. To však platí rigorózně jen u vyšších organismů, zatímco u těch nejnižších se přechod např. mezi společenstvím samostatných buněk a mezi buňkami již integrovanými v jeden organismus nezdá být nijak ostrý a vyhraněný. Kdysi slavný Drieschův pokus s vajíčky, resp. ranými zárodky mořské ježovky vedl k myšlence na cosi, co sjednocuje mnohobuněčné tělo nikoliv zvenčí, nýbrž mediem každé buňky, alespoň v prvních stadiích. Pokud zárodek po prvních dvou rýhováních mechanickým třepáním rozdělíme na jednotlivé buňky, z každé se může vyvinout celá ježovka. Zcela uspokojujivé řešení problému organické jednoty stále ještě neznáme. Chyba se zdá spočívat nejspíš v tom, že sjednocující, integrující činitel se hledá někde, kde není, a naopak se nehledá tam, kde jedině může platit či vládnout. Jsme jednostranně zaměřeni na tělo a nevěnujeme dost pozornosti životu jako organisovanému dějství.

Životní dění, eventuelně životní historii musíme odlišovat od životních projevů těla (od tzv. tělesných „známek života“). Rozdíl bychom mohli přirovnat k rozdílu mezi tím, čemu se u počítače říká „software“ a čemu se říká „hardware“. I když každé přirovnání vždycky v něčem kulhá, v našem případě nám pomáhá objasnit, že organizace tělesných procesů není rozhodující pro průběh životních událostí, nýbrž že je pouze jejich předpokladem. Chybná nebo nedostatečně kvalitní funkce organismu je zajisté omezujícím faktorem, a to velmi podobně jako nějaká vada nebo nízká kvalita vašeho počítače vám znemožní pracovat s některými speciálními nebo náročnými programy. Rozdíl tu ovšem je v tom, že počítače (alespoň zatím) nedovedou být vskutku aktivní, tj. nedovedou si samy měnit a dokonce „vymýšlet“ své programy; ale na to můžeme prozatím zapomenout. Když tedy nyní budeme mluvit o životě a jeho trojí rovině, půjde nám o plnění programů na různých úrovních, nikoliv o funkci těla (v roli „hardwaru“ jakéhosi computeru). Právě zde můžeme připomenout Rádlovu myšlenku, že živé bytosti jsou vlastně neviditelné. Vidět lze tělo, ale nikoliv sám život, samu živou bytost jako celek. Už jsme si připomněli, že nikdy nemáme vcelku před sebou žádné „pravé jsoucno“ ve všech jeho časových fázích, ačkoliv samo je přece celkem všech svých fází; nyní k tomu přibývá další moment, totiž nutnost rozlišovat mezi okamžitou fází tělesných projevů a procesů a mezi okamžitou fází uskutečňování životního programu (života jakožto programu).

Přírodní věda, která je založena na určitém typu pojmového myšlení, které můžeme

nazývat řeckým, soustřeďuje veškerou svou i naši pozornost na předmětnou stránku všech jsoucen a teprve z takto zaregistrovaných jednotlivých předmětných „momentek“ skutečného (pravého nebo nepravého, tj. vnitřně sjednoceného nebo nesjednoceného) dějství skládá „obraz“ tohoto dějství (a v posledu i pseudocelkový „obraz“ světa). Mluví-li tedy o přírodě v člověku, resp. o přírodní stránce, přírodní složce lidského života, dopouští se už první závažné chyby, kterou leckdy nepostřehnou ani velcí myslitelé mezi filozofy. Tak např. když Jaspers ukazuje, jak se v člověku setkávají tři roviny, totiž příroda, dějiny a „objímající“ (das Umgreifende), charakterizuje onu první následovně: „Jakožto z hmoty zformované živé bytosti náležíme k přírodě jako jakýsi druh zvířat.“ Mám za to, že to je třeba posuzovat jako hrubý nedostatek jak pojetí přírody (a přirozenosti), tak člověka (tu se vymstil nezájem filozofie existence o problematiku filozofie přírody). Z atomů a molekul je „složeno“ či zbudováno organické tělo, ale nikoli živá bytost jako určitý všelijak komplikovaný životní děj, počínající zrozením, pokračující růstem a stárnutím a končící smrtí. To právě původně znamenal řecký termín FYSIS; filozofická fyziologie se vůbec nezabývá somatickými procesy, ale „vnitřní“ stránkou životního příběhu živé bytosti. Ta ovšem nemůže být oddělována od celkového příběhu, k němuž náleží také všechna komunikace s osvětím, tedy s „vnějším“, ale osvojeným okolím.

Pro chápání skutečné povahy člověka je věcí základní důležitosti porozumět, že člověk není žádná přírodní bytost. Proměnou předčlověka jakožto bytosti ještě přírodní člověka jako bytost nepřirodní a nepřirozenou se ve světě přihodilo cosi epochálního: změnil se celý dosavadní vesmír. To, co až dosud bylo veškerenstvem, se stalo pouhou přírodou (v novodobém smyslu, ne ve smyslu řecké FYSIS). A zároveň to, co v samém předčlověku bylo „jeho“ vlastní přírodou, začalo být zbavováno své přírodnosti, tedy začalo být denaturalizováno a denaturováno, tj. „polidšťováno“. Ale to byl jen začátek obrovského světodějného procesu, k němuž byla organická evoluce pouze jakousi ouverturou. Člověk mohl postupovat ve svém vlastním polidšťování jen tak, že proměňoval podle svých měřítek a představ věci kolem sebe. To však mělo jak své předpoklady, tak i náležitosti „nepředmětného“ charakteru. A to je druhý významný aspekt onoho epochálního převratu.

Nevíme přesně, jak zmíněná proměna předčlověka v člověka v prvním čase probíhala. Nejpravděpodobněji bylo v té době mnoho aspektů spolu velmi úzce, ba k nerozeznání a možná neoddělitelně spojeno, takže nelze spolehlivě zjistit, co předcházelo a co následovalo. Můžeme se jen domýšlet, že první typ nepřirodního chování a jednání měl povahu rituálů, série magických úkonů. Mimořádné důležitosti však nabyly rituály jazykové, tj. magie skřeků a hlasových projevů, z nichž se časem staly projevy jazykové. Zase nevíme, jak k tomu došlo a jak vůbec vznikly jazyky. Člověk, který už nežil pouze v přírodě, ale také ve světě magických rituálů a zejména magických slov, se začal setkávat s novými „skutečnostmi“ a prožíval nové události a zkušenosti s nimi. Jak se zdokonaloval ve svých jazykových projevech, stával se víc a víc obyvatelem nového

světa, který podstatně přesahoval jak jeho dosavadní osvětlení, tak i jeho samého: byl to svět slova, svět „řeči“ (řekli bychom svět LOGU, kdybychom se nemuseli hned distancovat od řeckého a pak i evropského chápání tohoto řeckého slova). Jeden z Aristotelových výměrů pojmu „člověk“ charakterizuje člověka jako živočicha (zvíře), který mluví, přesně, který „má“ (uchopil, zmocnil se, drží) LOGOS (řeč). Teprve pobývání, bydlení v řeči (a to nebylo možné bez jazykovosti, bez ovládnutí jazyka a promlouvání jazykem) umožnilo člověku, aby postupně víc a víc ukládal řád divokému uplývání svých představ a ještě nezformovaných myšlenek. Nemáme ani tušení, jakého druhu to zprvu byl řád, byl-li to nějaký primitivní mýtus, anebo bylo-li to něco ještě staršího, předmytického. V každém případě však život v mýtu (ve světě mýtu) byl východiskem jak pro onu zmíněnou již rozpolcenost lidského života a světa na dvě sféry, totiž oblast sakrální a oblast profánní, tak pro objev a upevnění lidské možnosti distance, odporu a negativity, jež potom měly a dosud mají tak obrovský význam v ustavení a pokračování evropských tradic.

Lidé již velmi dávno poznali, že život má více rovin a že na různých rovinách má různou kvalitu. Rozeznávání oněch rovin a lidský vztah k oněm rovinám nebyly ničím, co by se podávalo samo sebou, nebyly ničím samozřejmým, ale musely být nějakým způsobem ustavovány, a tedy také chápány. Proměny tohoto chápání mají velký význam pro vývoj a později dějiny tzv. kultury, tj. toho, co si lidé nepřinášeli na svět při svém narození, ale v čem se teprve museli zabydlovat, do čeho museli zapouštět nové kořeny, čemu se na jedné straně teprve dodatečně museli přizpůsobovat, ale co jim zároveň dovolovalo prožít kvalitnější, plnější, smysluplnější život. Lidé pak už nemohli zůstat tak, jak se narodili a jak se pak individuálně vyvíjeli sami o sobě, ale museli být pěstováni, kultivováni ve vztahu k druhým, k přírodě, k věcem a také k „nevěcem“.

Vztah lidí k přírodě tedy od samého počátku jejich „lidskosti“ byl nepřirodní a nepřirozený. Návrat k přírodě, jak o něm mluvili romantici, je nemožný. Člověk se už nikdy nemůže stát přírodním tvorem, zvířetem, ale leda něčím horším, hroznějším než nejhroznější zvíře, anebo ubožejším než nejubožejší stvoření. Ze stejných důvodů není možný návrat k primitivnímu způsobu života, ke stylu tzv. přírodních národů, k životu barbarů. To, čemu se dnes říká barbarské chování, je mnohem horším a nebezpečnějším fenoménem, než jakým bylo kdysi (a eventuelně někde ještě dnes je) skutečné primitivní „barbarství“. Člověk už nikdy nemůže začít od nulového bodu. A to pro něho znamená naprosto zřetelný závazek: chce-li opustit něco z dosavadní kultury, některou složku zavedené kultivace a kultivovanosti, smí tak učinit pouze proto, aby volil a stanovil něco lepšího, vyššího, kulturnějšího. Kde však najde nějakou pomoc, aby se při svém hodnocení správně orientoval a aby skutečně volil to lepší, vyšší, kvalitnější? Na přírodu už dávno spoléhat nemůže (ale, mimochodem řečeno, oč se opírá sama příroda? – vždyť i ta spěje kupředu a výš, k vyšším úrovním a kvalitnějšímu životu, alespoň po linii organického vývoje); o dosavadní měřítko kulturnosti a kultivovanosti se opírat nemůže, jestliže při nich nechce zůstat, ale chce jít za něčím vyšším. Když jsme

konečně tuto otázku mohli položit v potřebné souvislosti (neboť bez této potřebné souvislosti neboli v jiné, odlišné souvislosti se její platnost a legitimita může mylně zdát být otřesena nebo alespoň zpochybněna), můžeme se pokusit o jakýsi náčrt ne sice řešení (filosofie nemá ráda odpovědi na otázky, pokud nevedou k dalším otázkám a přímo je neotvírají), ale spíše rozvrhu a plánu dalšího zkoumání.

Když přijde člověk jako novorozenec na svět, musí se nejprve nějak zapojit do života ne-přírodního a nad-přírodního, jímž žije jeho nejprve blízké a později i vzdálenější (lidské) okolí. Proto říkáme, že každý člověk, dokonce i ten nejnadanější a nejgeniálnější tvůrce, je dítětem své doby a svého prostředí. Nejprve prostě napodobuje ty druhé, později s nimi navazuje dvou- a vícestranné svazky, díky kterým se postupně stále víc stává sám sebou. Ale jak se stává sám sebou, prohlubuje svůj odstup od svých nejbližších i od své společnosti a doby. Zdánlivě tak především činí díky tomu, že si zjednává stále porozumivější přístup k minulosti a k minulým dějům, aktivitám, společenstvím, tj. že se z pouhého společenského tvora stává tvorem (aktivně) dějinným a v důsledku toho i novou formou dějnotvorným. Ve skutečnosti se však tento nový typ přístupu k tomu, co bylo a už není, otvírá jen díky novému přístupu k tomu, co k člověku přichází jako otevřená, resp. otvírající se, ale nikoliv prázdná, nýbrž strukturovaná budoucnost. Dokonce i tzv. moderní člověk, který v teorii a ve svém chápání světa i svého života zbavil tuto přicházející budoucnost smyslu, obsahu a skutečných (byť nepředmětných) výzev, ve svém denním životě prakticky s mnoha těmito výzvami počítá a skutečně na ně odpovídá, i když je převádí na objektivní danosti nebo na lidskou subjektivitu. Každý člověk tak žije jednak ve své době, ale kromě toho v dějinách, které představují kontext pro samotnou jeho dobu. A posléze žije ve vztahu k tomu, co přichází jako pravá, ale ještě nepochopená výzva, vyžadující odpověď (zaznamenání a pochopení této výzvy je prvním krokem k jejímu zpřítomnění a uskutečnění).

VII. Odpovědnost a vina

Co se stalo, resp. co se děje s člověkem, když se stal, resp. stává dějinnou bytostí, dějinným subjektem? Rozhodující úlohu tu má proměna vědomí, způsobu myšlení a smýšlení. Zatímco archaický člověk se ocital znejistěn a pln úzkostí v situacích, kdy si nevěděl rady, protože instinkty mu už nemohly poskytnout pokyn či „radu“, a proto si náhradou za instinkty vytvářel pravzory z jednou již provedených úspěšných akcí jakožto typizovaných odpovědí na typizované výzvy, dějiny se začínají doopravdy dít teprve tam, kde dochází k obratu životního zaměření člověka z minulých (či spíše praminulých) a tedy již daných archetypů, jež měly být napodobovány a s nimiž se člověk ve svém chování a jednání chtěl identifikovat, do otevřené budoucnosti. Této otevřené a tedy nejisté budoucnosti se archaický člověk děsil, protože hrozila, že se může kdykoliv přihodit cokoliv. Nyní se však člověk začal obracet k budoucnosti s nadějí a s důvěrou. Objev budoucnosti se tak stal počátkem nové epochy lidstva, epochy dějinné (na rozdíl od předchozí epochy nedějinné a předdějinné; většina historiků bohužel setrvává u konvence, že historická epocha v té které společnosti začíná vynálezem písma).

Až dosud byl člověk konfrontován s výzvami budoucnosti jen v jejich aktuální „podobě“, tj. v souvislosti s relativně krátkou aktuální přítomností – a proto vlastně nebyl schopen dost plně rozpoznat ani ocenit jejich přesah a souvislost s časově i věcně rozsáhlejšími, širšími kontexty. Nová orientace musela dříve nebo později vést k pokusům, nahlédnout jednotlivé aktuální a osobně adresované výzvy v jejich souvislosti jednak s výzvami jiným členům skupiny či společnosti, bližším i vzdálenějším, jednak s výzvami minulými a také dopředu odhadovanými pravděpodobnými výzvami budoucími. Orientace do budoucnosti otevřela nový pohled a nový přístup k minulosti, který lidem umožňoval vědomě při navazování na minulost rozlišovat. Minulá odpověď na minulou výzvu se tak mohla objevit ve zcela novém světle, totiž ve světle nové výzvy, na kterou bylo nyní možno odpovědět podstatněji, totiž v souvislosti s výzvami již minulými i očekávanými budoucími. To mělo dalekosáhlé důsledky pro chápání samotné podstaty odpovídání na výzvy a tím odpovědnosti. Nesprávné pochopení výzvy nebo nesprávná odpověď na výzvu třeba i správně pochopenou se proměnily z pouhé neúspěšné aktivity v celkové provinění a vinu. To bylo něco podstatně odlišného od dosavadního chápání provinění, jež až dosud spočívalo v nepřesném, případně ledabylém napodobení archetypu. Vina se už neměřila ničím hotovým a daným, nýbrž tím, co dáno není, ale co představuje lidskou odpověď provokující výzvu k provedení toho, co „má být“. A protože už nešlo o izolovanou výzvu pouhého okamžiku v osobní situaci, nýbrž o rozpoznávání hlubšího smyslu takové výzvy v kontextu širších věcných i časových souvislostí, nabyla tak sama vina nové kvality: z pouhého jednotlivého přestupku, měřeného známou a formulovanou normou, se stala životním scestím, celkovou převráceností. Rozpoznání této převrácenosti bylo pak prvním krokem k pronikavé proměně sebepochopení, jakož i pochopení vlastní situace, a tím i výzvou k proměně

smýšlení i praktického životního zaměření.

Také archaický člověk měl zkušenost jak s jednotlivým proviněním, tak i s mnohem podstatnější širší provinilostí, leč teprve v dějinném kontextu nabývá pochopení lidské provinilosti opravdové hloubky. Dochází k tomu však jen postupně (protože dějinně) a vždy v závislosti na tom, do jaké míry se lidský subjekt stává subjektem dějinným. Po dlouhá údobí je osobní vina směřována v jakési konfuzi s morálními delikty. Lidská společnost si vždycky musí stanovit jistá pravidla, jejichž porušení trestá. Tato pravidla jsou pro různé společnosti různá a ne vždy v soulase s tím, co v těch společnostech je opravdu dobré a správné. Odedávna se stává, že někteří citlivější a pro naléhavost skutečných výzev vnímavější jedinci jsou nuceni z důvodů opravdové odpovědnosti dávat přednost „pravému“ před „obvyklým“ a společností vyžadovaným. Jedinec se může pod tlakem osobně mu adresované výzvy vzepřít všemu, co od něho očekává jeho okolí, a udělat něco, co je v rozporu nejen s obecnou morálkou, nýbrž co se může jevit jako vyslovená provokace. Vědomí, že něco takového musí učinit, však může také potlačit a konformovat se, tj. přizpůsobit své jednání tomu, co jeho nejbližší nebo i vzdálenější okolí od něho (dokonce se samozřejmostí) očekává. Provinění z hlediska společenského vědomí a selhání a vina před vlastním svědomím mohou tak někdy stát proti sobě (pochopitelně tomu tak nemusí být vždy). Jde-li o nejhlubší lidskou provinilost, o lidský hřích v silném slova smyslu, pak není a nemůže být rozhodující soud těch, co pouze stojí kolem a přihlížejí, ba ani soud těch, kdo jsou na věci jen nějak interesováni a angažováni. Svědomí tu znamená něco jako spolu-vědomí (con-scientia), vědomí, že ještě někdo jiný dobře a hluboce „ví“, co je to jediné pravé a správné a co musí být vykonáno. Tak to chápali lidé kdysi, a i když má tato formulace své nedostatky a svá úskalí, přece jenom něco velice podstatného vystihuje: nejsme to jen my se svou psychikou, poznamenanou naším původem a vychováním, naší determinovaností a zatížeností dobou a také osobními dějinami, tj. není to záležitost jen naší subjektivity, jestliže pocítíme (nebo nepocítíme) volání oné nepředmětné výzvy, kterou nelze převést na nic daného ani odvodit z ničeho, co už jednou bylo vysloveno, napsáno nebo kodifikováno. Žádné vysvětlování, vylouvání ani omlouvání tu není k ničemu: jde o skutečnou vinu, o hřích, který je skutečností, proměňující všechny naše činy a všechna naše dobrá předsevzetí a nejlepší úmysly v cosi scestného, zvrhlého a do budoucna nebezpečného.

Pro filosofickou antropologii to tedy znamená, že člověk musí být pochopen jako bytost, která se proviňuje, nejen která se mýlí; a jako bytost, která se velmi často, ba nejčastěji pokouší své viny nechápat nebo zamlouvat, musí-li je už vůbec nějak brát na vědomí. Bytostné nebezpečí tu vlastně ani tak nespočívá v provinění samotném, jako v oné nevědě je jako vinu chápat a vědomě na sebe brát, tj. převzít za ně odpovědnost. Nebezpečnost a hrozivost hříchu není v jeho vlastní povaze, nýbrž v našem vztahu k němu: tím, že jej nechceme brát na vědomí, tím, že jej ani sobě samým nechceme přiznat, dáváme se mu k dispozici, propůjčujeme mu obrovskou moc a činíme z něho

cosi nesmírně destruktivního. Moc hříchu byla veliká už v archaických dobách, ale jeho zlá ničivá síla ještě mnohonásobně vzrostla, když mohl proniknout do samých dějin. Rozpoznání této skutečnosti jde opravdu ruku v ruce s objevem budoucnosti a s vynálezem dějinné orientace lidského pobývání na světě. Starý mýtus viny a trestu začíná být prolamován a revidován zároveň s tím, jak se prosazuje dějinná orientace v myšlení i životě lidí. Není to však žádný samozřejmý či dokonce samovolný proces. Dodnes je mýtus viny a trestu živý a ani právní filosofie nemá dosud vypracováno vyhovující alternativní pojetí. Zdá se, že ani teologie nemá po ruce přijatelnou interpretaci např. v Desateru zmiňované „horlivosti“ Boha Silného, „navštěvujícího nepravost otců na synech do třetího i čtvrtého pokolení...“, ačkoliv právě zde se možná otvírá pohled na onu žádoucí alternativu.

Vina, chápaná jako porušení nějakého ať už „božského“ či lidského příkazu nebo zákazu jako pozitivní normy, je vždycky čímsi sekundárním a odvozeným, platným jen podmíněně a závisle na úrovni společnosti a dobových zkušenostech. Nejhlubší dimenze odpovědnosti i viny se vztahuje k nepředmětným výzvám, které nejsou obecné, nýbrž situačně a adresně jedinečné, které nejsou v pachtu žádné organizace, žádného společenství, ba ani státu a vůbec žádné lidské instance, ale naopak samy jsou do konkrétních podmínek a konkrétním lidem adresovaným předmětně ne-daným oslovením, přicházejícím z budoucnosti, která je tou jedinou doménou „toho pravého“, v němž jediné není žádné nepravosti a oproti němuž dokonce „ani při svatých... není dokonalosti a nebesa nejsou čistá“, „nadto pak smrtelný člověk“. Jen málo uvědomělý nebo eticky necitlivý člověk to může interpretovat jako relativizující rozkolísávání mravních nároků nebo norem. Nároky „toho pravého“ jsou nepochybně vždy „absolutně“ platné, ale to vůbec neznamená, že jsou vždy stejné a neproměnné. To by totiž bylo tolik, jako kdyby byly nehybné a mrtvé. A takové nehybné, mrtvé výzvy by vlastně nemohly vůbec nikoho oslovovat, nemohly by na člověka zevnitř zaútočit a přimět jej k tomu, aby se sám změnil, aby se stal jiným člověkem, aby se napravil a pak začal napravovat kolem sebe to, co nápravu potřebuje. Na světě totiž není nic, co by nemohlo a nemělo být napravováno, nejméně pak ze všeho sám člověk. (Romantická – a vlastně ještě starší – představa, která se dnes znovu ozývá, že správná je jen „příroda“, tak jak je, je ovšem jen hloupým předsudkem.)

Proč nemůžeme lidskou vinu chápat jako nezbytný důsledek lidské nedokonalosti a konečnosti? To souvisí právě s obrovským, světodějným významem vědomí – a zejména naší evropské tradice vědomí do hloubky proreflektovaného a stále ještě vždy novým reflexím podrobovaného. Intelektuálně, mravně a duchovně probuzené vědomí totiž nemůže a ani nedovede zůstat u toho, že si uvědomuje meze, jimž je podrobena každá lidská bytost. Nejde totiž jenom a dokonce ani na prvním místě o onu omezenost a konečnost, nýbrž o základní nedostačivost všech lidských činů a výkonů vzhledem k tomu, co mělo a má být uskutečněno a co si žádá také a dokonce především pozornosti lidského vědomí. A právě zde dochází k jakémusi zdánlivému paradoxu: čím je naše

mravní vědomí probudilejší a svědomí citlivější, tím víc si uvědomujeme nejen svou nedostačivost, ale především a na prvním místě svá selhání, své prohřešky a dokonce své velké viny. S pokračujícím a rozvíjejícím se lidským svědomím narůstá vědomí základní osobní provinilosti a přímo hříšnosti, s níž se právě probudilý a duchovně vnímavý člověk nedokáže smířovat žádným poukazováním na to, že jde o záležitost obecně lidskou. Hříšné a provinilé totiž není samo naše lidství, nýbrž my osobně, tj. těžce provinilý jsem vždycky především konkrétně já sám. Právě proto platí, že nejprve si musím plně uvědomit, jak obrovské břevno mám ve vlastním oku, abych pak mohl pohlédnout na smítko v oku svého bratra. Bylo by zase pouhým nepochopením, kdybychom tento požadavek chtěli vysvětlovat jen ve smyslu jakési morální „perspektivy“, že totiž smetí před vlastním prahem bych přece měl vidět lépe než vzdálené smetí před prahem svých bližních. Jde spíše o to, že mravní a duchovní probudilost nepředstavuje žádnou cestu k osobní dokonalosti (což byl vlastně řecký ideál, i když měl tehdy jinou podobu, a teprve s vlivy helenismu začal pronikat už do pozdního židovstva, do první církve a do historického křesťanství), nýbrž k stále hlubšímu, podstatnějšímu a otřesnějšímu rozpoznávání a nahlížení propastné prohnitosti a prolhanosti vlastního bytí. To nemá vůbec nic společného s nějakým sebeponižováním a seabemrskáčstvím, ale náleží to neodlučně k cestě člověka, který se k sobě (jakým byl a jest) vždy znovu musí obracet zády, musí sám sebe vidět především ve světle svého pravého poslání a tedy ve světle pravdy. Teprve pak se mu může na každém dalším kroku začít ujasňovat, jak je stále víc jakoby na začátku a tím stále víc vzdálen nejenom každé dokonalosti, ale dokonce každé přijatelnosti vůbec, a to i z hlediska těch minimálních nároků a požadavků.

V této věci se ukazuje být mělkým a povrchním také každý humanismus. Být člověkem znamená být na cestě, která není ničím snadným ani samozřejmým, ale která právě naopak vyžaduje obrovské úsilí a která nikoliv navzdory tomuto úsilí, ale v jeho přímém důsledku nutně vždy znovu troskotá. Právě pro mravně a duchovně probudilého člověka platí, že nic lidského mu není cizí – ale nikoliv v tom smyslu, že by tomuto lidskému v sobě přitakával, ale jen tak, že se mu bude pokoušet vymknout, že bude vyhlížet vysvobození a – odpuštění vin. Provinění, jež ho tíží, nespočívá totiž v jednotlivých přestupcích, i když těch je u každého z nás nemálo, ale v tom, že na každém kroku sebepoznání rozpoznáváme svou provinilost a zkaženost i tam, kde jsme ji nikdy nečekali a kde ji ani nechceme vidět. Kdo si to dost uvědomuje, vidí, že je ztracen, nedostane-li se mu pomoci; a kdo si to neuvědomuje, je ztracen, protože na pomoc ani nečeká. Filosofická antropologie může tedy právem přidat k nejrozmanitějším výměřům člověka i tu, která lidskou bytost charakterizuje jako bytost provinilou, která je tím lidštější, čím lépe a do větší hloubky o této své osobní a na nikoho a na nic nepřenosné provinilosti ví (tedy nic „dědičného“, ba ani dávne „prvotního“, nýbrž prvotního v tom smyslu, že začíná právě u nás, u mne).

VIII. Bytí „na“ světě a ex-sistence

Starořecký myslitel Anaximandros, jeden z tzv. fyziologů, prý kdysi prohlásil, že „z čeho věci vznikají, do toho též zanikají podle nutnosti, neboť si za své bezpráví navzájem platí pokutu a trest podle určení času“. Jeho (širší) výrok je možno vyložit také v tom smyslu, že vzniknout – a tedy nějaký čas být – je vlastně jakousi nespravedlivou výsadou oproti všemu tomu, co vzniknout nemohlo anebo prostě nevzniklo. A taková výsada musí být splacena zánikem, neboť zánik je jakoby trestem na vyrovnání za onu dočasnou výsadu. Kdybychom tuto myšlenku vzali vážně, znamenalo by to, že veškeré bytí jsoucna je poznamenáno jakousi vadou, nějakým nedostatkem, čímsi negativním (necháváme tu stranou „počátek“, jež Anaximandros označil jako „neomezené“, APEIRON, a který byl podle něho nestárnoucí, nehynoucí a věčný). S podobnou myšlenkou se setkáváme ostatně také ve Starém zákoně, např. v knize Job, totiž že nic stvořeného, tj. nic jsoucího neobstojí před očima Hospodinovými (ani svatí jeho, ani sama nebesa). V křesťanské tradici naprosto převážilo pojetí stvoření jako původně „dobrého“, poškozeného však dodatečně lidským hříchem; podle apoštola Pavla všechno stvoření „spolu lká“ (sténá) a „pracuje k porodu“. Tato metafora sice sugeruje jistou perspektivu (totiž nového, nově se rodícího stvoření), ale ta skutečnost, že porod je bolestný, je přece už v Genezi interpretována jako trest. Naproti tomu o řeckou tradici se opírající pojetí, že jsoucí jakožto jsoucí je dobré (esse qua esse bonum est), je zřetelně cizí příměsí, pod jejímž vlivem však je i samo slovo „dobrý“ v Genezi jednoznačně, ale nezdůvodněně chápáno jako „dokonalý“. Stačí nahlédnout do konkordance, abychom zjistili četný výskyt třeba slova „výborný“ (např. výborná země, ale také pole, město, mast, stříbro, cedry, ovce, rozum atd.) a abychom mohli uvážit, zda všechno dobré je také výborné. Jestliže je prorok zděšen při setkání s Hospodinem a cítí se ztracen, protože je člověk nečistých rtů a navíc bydlí uprostřed lidu nečistých rtů, můžeme tento důraz ještě zesílit: před Bohem je každý člověk nečistý už také proto, že žije nejenom ve společnosti nečistých lidí, ale i v nečistém světě a pod nečistým nebem. Také v tomto ohledu je „návrat k přírodě“ falešnou a nebezpečnou iluzí. Také příroda a „přirozené životní prostředí“ mají své vady a nedostatky a potřebují „nápravu“ neméně než člověk a společnost. Už v ráji byl had. A Karl Barth věnuje celý jeden paragraf (téměř sto stran) své Církevní dogmatiky otázce nicoty jako temného systému cizích prvků, cizích těles, které jsou v rozporu se stvořitelem a stojí v odporu proti boží vládě.

At' už se pokusíme to vyjádřit klasickým náboženským slovníkem anebo způsobem filosofickým, od religiózních konotací očištěným, základní skutečností a zkušeností zůstává, že člověk se ve světě, do něhož se narodil, nemůže cítit opravdu doma. Je to ovšem dost komplikovaná situace, kterou nelze vyjádřit žádnou jednoduchou formulí. Především nepochybně platí, že tento svět není v pořádku, ale že by měl být v mnoha směrech napravován. Ale v pořádku není ani člověk, který se do tohoto světa svým zrozením dostává a který v něm pak žije. Nedostatečnost a vadnost člověka však není jenom odleskem či výsledkem vlivu vadného světa, ale je vždycky také jeho vlastní

vinou, jeho proviněním. Člověk se do vadnosti světa zapojuje svou vlastní vadností a tak se na vadnosti světa aktivně (někdy až nebezpečně aktivně) podílí. Zároveň si však jako jediný ze živých tvorů může tuto svou vadnost i vadnost světa uvědomovat a nemusí ji jen tak netečně a pasívně přijímat, nýbrž může se (a má se) od ní distancovat, a to jak ve svém vědomí a myšlení, tak také a hlavně ve svém životě. Člověk je tedy schopen vybudovat kritický vztah jak sám k sobě, tak ke skutečnostem kolem sebe, ať už to jsou druzí lidé, společnost anebo dokonce sama příroda. Žije tedy nikoli jenom „ve“ světě, ale „na“ světě (toto rozlišení nám dovoluje právě jen čeština). To souvisí s tím, že ani sám není jen tím, kým „jest“, ale také a dokonce především tím, kým má být, kým by rád byl a kým (snad) bude, ale právě teď ještě není. Člověk není „doma“ v tom světě, který „jest“, ale přinejmenším jednou nohou vstupuje do světa, který (ještě) není. Ve Starém zákoně se opakuje obraz, který charakterizuje člověka vůbec jako hosta a příchozího. Žalmista jde dokonce ještě dál: člověk není příchozím jen na světě, ale je hostem a příchozím také u Boha (Ž 39,13). Jak můžeme tuto myšlenku, že člověk je host a příchozí na tomto světě, interpretovat filosoficky? A jak to můžeme skloubit s tím, co jsme o člověku až dosud řekli, a navíc i s tím, co nám naznačuje a napovídá sám (český) jazyk, když dělá rozdíl mezi bytím ve světě a bytím na světě? Apoštol Jan, který měl velký smysl pro filosofii, provedl základní rozlišení mezi těmi, kdo jsou „ze světa“, a mezi těmi, kdo „ze světa“ nejsou. V jeho evangeliu se Ježíš v modlitbě přimlouvá za své věrné: „Nejsou ze světa, jako ani já nejsem ze světa. Posvěť je pravdou; tvoje slovo je pravda. Jako ty jsi mne poslal do světa, tak i já jsem je poslal do světa.“ (J 17,16–18.) Je dnes tato myšlenka stále ještě filosoficky neudržitelná? Nepředstavuje dokonce naopak schůdné řešení některých rozporů a nesnází, do kterých se dostala moderní věda? Ještě počátkem tohoto století doznávaly spory o darwinismus a vůbec evoluční teorii (tady můžeme vřele doporučit již staré, ale vynikající Rádlovy Dějiny vývojových teorií v biologii XIX. století; český překlad jejich prvního dílu už vyšel spolu s nově vydaným dílem druhým). Odpor byl zejména z křesťanské strany motivován odmítáním provokující a nepřijatelné představy, že se člověk vyvinul z opice (resp. méně vulgárně řečeno, že má s primáty společné předky). Šlo vlastně o to, aby člověk nebyl chápán jako produkt přírodního vývoje, tj. jako produkt minulosti. I když formy tohoto odporu nabývaly často nesnesitelných a dokonce absurdních podob, které nikdo rozumný nemůže obhajovat ani sdílet, nezůstávaly bez pravdivého momentu. Nejen člověk, ale každá živá bytost je jedinečná a každá začíná znovu, když z nebytí přechází v bytí. Nic nového nemůžeme vysvětlit a tím méně odvodit z toho, co předcházelo; všechno vskutku nové přichází z budoucnosti, protože zprvu „ještě není“, zatímco minulost je to, co „už není“. Proto všechno nové přichází jakoby nezatíženo minulostí (to zatížení se dostavuje teprve druhotně). Ale takové minulostí nezatížené „nové“ je pak vlastně vždycky už „staré“, protože to jen opakuje všechno až dosud rovněž z budoucnosti příšlé a vždy znovu přicházející „nové“. Má-li být to nové skutečně čímsi novým, musí nějak navazovat na to, co tu už bylo a je, musí na to reagovat, využít toho k svému odlišení, k vybudování své

specifičnosti a zejména jedinečnosti, unikátnosti. Vývoj živých organismů tedy není žádný „vpřed“ (tj. z minulosti do budoucnosti) postupující proces, který „produkuje“ nové a stále vyšší, dokonalejší organismy, ale je to jakási „historie“ nižšího typu (než lidské dějiny), v níž se „nové“ (a proto na počátku vždy k nerozlišení podobné) skutečnosti (jsoucná-události) učí stále lépe, účinněji a kvalitněji navazovat na skutečnosti jiné, jim předcházející (resp. předešlé), a to tak, aby samy (ne tedy nějaký všeobecný, neosobní, resp. a subjektivní proces) mohly udělat ten svůj vlastní, nikým a ničím jiným nezastupitelný krok „kupředu a výš“, jak o tom mluví Teilhard de Chardin. A právě tuto představu můžeme – a po domyšlení důsledků nejnovějších teorií kvantové fyziky dokonce musíme – aplikovat na všechna jsoucná, na veškeré skutečnosti tohoto světa, počínajíc kvanty energie, přes elementární částice a atomy k molekulám, prvním buňkám, vícebuněčným organismům a posléze až k člověku. Ani celý vesmír není nic daného, ale v každém okamžiku závisí na vzniku nového událostného dění, tj. nových jsoucných-událostí, a zejména na jejich schopnosti reagovat na jiné události a navazovat tak na dosavadní minulost vesmíru (resp. aspoň na něco z ní).

Je-li tomu tak, člověk ani nemůže být výtvořem, produktem světa, přírody ani společnosti, ale rodí se do světa, do přírody i do společnosti (ale nejen do té „dané“, nýbrž i do té „přicházející“, ještě neetablované, nejsoucí „skutečnosti“), aby se v nich orientoval, aby na ně reagoval, aby na něco z nich navázal a něco jiného naopak nechal být nebo se dokonce stavěl proti tomu. Člověk se především nerodí jako ten, jímž od počátku „jest“ a který tedy sám sebe „má“, nýbrž jako ten, který se sám sebou – jímž „má být“ – má teprve stát, tj. má sám sebe jakoby „před“ sebou (směrem do budoucnosti, nikoliv směrem do minulosti; sebe minulého naopak musí nechávat „za sebou“). V tom smyslu však není ani „produktem“ minulosti a okolností, ani „produktem“ budoucnosti: také k budoucnosti se vztahuje nikoli jako k něčemu, co je „dáno“, nýbrž jako k nepředemětné výzvě, na kterou musí „on sám“ za sebe odpovědět. Pokud odpovídá tak, že napodobuje jiné, že – jak to vyjadřuje Kierkegaard – opisuje svou životní úlohu od jiných, nikdy se nestane a nemůže stát sám sebou. Okolnost, že člověk sám sebou nikdy definitivně není, nýbrž že se sám sebou musí vždy znovu stávat, znamená ve svém důsledku také to, že člověk nesmí své životní úlohy opisovat ani sám od sebe, že se v jejich řešení nesmí opakovat, že nesmí sám sebe napodobovat a vracet se k sobě. To je také smyslem naší formulace, že člověk vpravdě není to, co „jest“. Každým svým podstatným krokem musí (má) člověk jít dál, tedy za sebe a nad sebe, musí sám sebe překročit a přesáhnout; přinejmenším se o to musí (má) vždy znovu snažit. Člověk v tomto smyslu nejenom není „ze světa“ ani „z přírody“, není ani „ze společnosti“ ani „z dějin“ (i když ovšem stopy toho všeho na sobě nepochybně nese), ale není ani „ze sebe“, tj. není svým vlastním produktem, svým vlastním výtvořem. Člověk sám sebe „nemá“, ale nemůže si sám sebe ani „dát“.

Člověk tedy není tělo, ale „má“ tělo (a podobně není duše, ale „má“ duši, pokud by šlo ještě o ten starý a nedržitelý dualismus). Ten však, kdo má tělo a má duši, není

žádným daným jsoucnem, ale je – právě jako ode všeho a ze všeho pouze daného a jsoucího vy-volaný – pověřen něco skutečného, tj. skutkem napravujícího, ve světě vykonat. To nemůže jinak než jako tělo (i s duší). Musí se tedy nejprve zabydlit v těle, v důsledku toho i ve světě, tedy v přírodě i ve společnosti, musí se stát přírodní bytostí i společenskou a potom dějinnou bytostí, musí se stát dějinným i politickým subjektem, a také subjektem mravním a duchovním. Necht' se však zabydlí kdekoliv, necht' se takto stane čímkoliv a kýmkoliv, dokud žije, musí být připraven se vždy znovu ze své danosti pozvednout, sám sebe jakožto jsoucího, skutečného (uskutečněného) znovu opustit a vydat se na další cestu. A toto opouštění sebe a odvrát od sebe, tato distance od vlastní skutečnosti a otevřenost vůči novým výzvám a jejich uskutečňování (které sice předpokládá návrat k vlastní danosti i k danostem tohoto světa, ale návrat, který nenechává bez proměny ani svou danost, ani svět kolem sebe), nese od dob Kierkegaardových pojmenování existence resp. ex-sistence. Člověk jako člověk je jakožto ex-sistence tvorem, který je povoláván k tomu, aby vždy znovu překračoval, transcendoval sám sebe. Svět (jak jest) se proto nikdy nemůže stát jeho pravým domovem, tak jako svým pravým domovem není popravdě ani on „sám“, tj. jeho tělo (a duše), ani jeho FYSIS.

IX. Bytost společenská

Immanuel Kant zahajuje svou Antropologii (kterou napsal a vydal ve svých 74 letech) konstatováním, že člověka nade všechny jiné na Zemi žijící bytosti nekonečně pozvedá to, že může mít (své) Já ve své představě (v myšlenkách). Právě tím je osobou, tj. navzdory všem proměnám jednou a touž osobou díky jednotě vědomí.

Úkolem filosofa ovšem je nejprve se tomu podívat a pak se začít tázat: co to vlastně znamená, že člověk je osobou, osobností díky „jednotě vědomí“? Odkud se bere tato jednota vědomí, která je základem jednoty osoby? Ze zkušenosti známe malé děti, které o sobě velmi dlouho mluví ve třetí osobě. Je tomu tak proto, že pouze napodobují ty druhé, kteří o nich právě takto mluví i s nimi? Nebo je to pro ně zvlášť nesnadné myslit sebe jako Já? Kdyby ve společnosti panoval zvyk mluvit o všech, tedy i o sobě a o druhých, na něž se obracíme třeba s nějakou žádostí, jen ve třetí osobě, myslíte si, že by nějaké dítě vynalezlo způsob, jak o sobě mluvit jako o Já v první osobě? – Kant je přesvědčen, že i tam, kde pro ono „já“ (pro jáství, Ichheit) chybí zvláštní slovo, v myšlenkách, v chápání je ono Já vždycky přítomno. A jakmile dítěti jednou vzejde světlo a začne o sobě mluvit v první osobě, nikdy se už k dosavadnímu zvyku mluvit o sobě v třetí osobě nevrátí. Kant to vyjadřuje následovně: zprvu se dítě jako Já cítilo, nyní samo sebe jakožto Já také myslí. - Znovu se můžeme (a filosoficky musíme) tázat: odkud se bere zmíněné světlo? Jaké jsou podmínky toho, aby mohlo vzejít?

Považujeme za takovou základní podmínku, že dítě jako jedinec se setká (a samozřejmě nikoliv jednou a nahodile, nýbrž principiálně setká, a to znamená: opakovaně setkává) s druhou lidskou bytostí, s jedincem, který už je – řečeno s Kantem – osobou.

Opravdovým člověkem se dítě stává teprve tehdy, když překročí nejenom samo sebe, ale také své osvětí, do kterého je uzavřeno, a když vykročí do otevřenosti světa (proto o člověku říkáme, že to je transcendentující bytost). To není ovšem možné jen jednostranně; k prolomení hranic osvětí, tj. osvojeného, přivlastněného světa je zapotřebí dvou- nebo vícestranné spolupráce. Jsou to hned dva či spíše tři světy, do kterých dítě musí vstoupit, aby se stalo člověkem v plném smyslu: svět sociální, tj. svět lidského společenství, a svět jazyka, jazykového společenství, který je s příslušným lidským společenstvím důvěrně spjat; a potom svět „řeči“, díky které promlouvání není pouhým mluvením (či spíše jen halasením), ale může se jím vpravdě něco říkat. Do tohoto dvojího resp. trojího světa musí být každý člověk pozván a uveden druhými lidskými bytostmi, které se už kdysi samy staly jejich obyvateli. Lidství je v každém člověku zažehováno druhou bytostí, která už člověkem je. Tzv. ontogeneze člověka není rozvíjením něčeho, co je v něm už od počátku nějak dáno, nýbrž je překračováním takových daností k tomu, co „dáno“ není, ale co – nebo spíše: kdo – „se dává“, tj. co nebo kdo přichází a aktivně se k nám sklání v náklonnosti, přátelství a lásce. A právě tím prvním, co se ke každému člověku, který se stal člověkem, sklánělo – resp. kdo se k němu skláněl –, byl druhý člověk, především a nejčastěji matka; ale ta nezůstala sama a

brzo po ní přišli další „ti druzí“.

Chápeme-li správně, tj. dost hluboce, co to znamená „být člověkem“, jsme si především vědomi konfuze, spojené s myšlenkou „lidské přirozenosti“. Co je na člověku „od přírody“, není ještě lidské, a naopak to, co je na něm lidské, není už „přirozené“. (Pochopitelně tu máme na mysli naše dnešní chápání přírody a přirozenosti, které se pronikavě liší od pojetí starších. Bez ohledu na případnou správnost či nesprávnost si musíme být vědomi, že třeba Aristotelés míní něco docela jiného než my, říká-li, že obec, POLIS, je „od přírody“, anebo že člověk je „od přírody“ tvorem společenským, politickým.) Právě proto říkáme o člověku, že to je bytost transcendující, tj. nejenom překračující svou vlastní danost, ale prolamující (resp. spoluprolamující) svou uzavřenost v osvětí (které je vždy subjektální či subjektivní a soukromé) a vstupující do oblasti či do sféry, která je mnoha nebo všem lidem společná, tedy do společného světa nebo – jak jsme si navykli říkat – do světa „skutečností“, do světa „skutečného“. Z toho pro nás vyplývá dvojitý závěr. Především tedy platí, že cesta ke skutečnosti jakožto skutečné vede přes překročení, překonání toho, co je v člověku „od přírody“, nebo jinak řečeno, že přírodě, přirozenosti je skutečnost jako taková (tj. ve své skutečnosti, eventuálně pravosti) nepřístupná a „cizí“. A za druhé, že k prolomení hranic osvětí (a tím subjektálnosti a na lidské úrovni subjektivitu) je zapotřebí pozvání a pomoci druhých bytostí, které už svou přirozenou subjektivitu překročily a přicházejí se sympatií a s láskou se sklonit k dítěti, které se má člověkem teprve stát, aby respektovaly nikoliv jeho danost, nýbrž jeho nedanost, totiž jeho budoucnost a jeho poslání.

Z toho, co jsme takto nahlédli (a co ovšem může být a bývá interpretováno také jinak), je zřejmé, že první skutečností, kterou může budoucí, k lidství povoláný člověk vidět a brát jako skutečnost, je druhý člověk. Subjektivismus a dokonce solipsismus, pokud není pouhou intelektuální hrou, ale životním pocitem, je prostě dokladem toho, že tomu, kdo jej opravdově zakouší, se nepodařilo najít v žádném „druhém“ člověku skutečného partnera, kterého by mohl respektovat jako skutečně „toho druhého“. To vede někdy ke zcela mylné představě (podporované pak různými ideologiemi), že to je společnost, která nejenom umožňuje, ale také zakládá lidství člověka. Chápání člověka jako bytosti společenské je spojováno s kolektivistickou ideologií, která chce vidět člověka jako produkt společnosti. Hned nám na mysli vytane donedávna u nás závazně platná ideologie marxistická, ale dopouštěli bychom se povážlivé chyby, kdybychom chtěli přehlížet ideologie jiné, dnes snad aktuálnější a také nebezpečnější. Na stejném předsudku jako marxistický kolektivismus je založen kolektivismus rasový, nacionální, etatistický, civilizační nebo „kulturní“, což je ostatně zřejmé každému, kdo si povšimne onoho povážlivého „naturalismu“ v chápání samého „kolektivu“, společenství nebo vůbec společnosti. Podstata dalekosáhlého omylu spočívá v tom, že kolektiv, eventuálně „celá“ společnost je chápána jako jakési superindividuum, jehož pouhou složkou, pouhým jedním orgánem je lidský jedinec. Proti tomu je nutno důsledně trvat na tom, že každý kolektiv (a také celá společnost) je pouze zdánlivým „individuem“, tedy

pseudoindividuem a pseudocelkem (jinak též nepravým individuem a nepravým celkem), a že nejvyšším skutečným pravým celkem je individuální lidská bytost, tj. lidský jedinec. Není to tedy společnost, která ustavuje a vytváří jedince, ale naopak člověk-jedinec, který ustavuje a vytváří společnost (stejně jako potom vytváří kulturu, civilizaci, státy, národy atd.).

Jenom zdánlivě jsou obě naše tvrzení v rozporu. Vynikajícím šachistou se zajisté nemůže nikdo stát bez druhých šachistů, bez ovládnutí o dlouhou tradici se opírající šachové hry, šachových organizací a šachistické literatury (teorie). Ale stává se jím tak, že individuální aktivitou se do všech těchto struktur zapojuje, že si osvojuje co nejvíc zkušeností se současným stavem šachové hry a že svou angažovaností na tomto stavu, svým studiem a především vlastní aktivní hrou s kvalitními partnery se dobrým šachistou stává a pak se postupně zlepšuje. Jistou zkratkou a spíše metaforou či parabolickým přiblížením můžeme o tom mluvit tak, jako že byl formován šachovou hrou, jak v jeho době „žila“. Různé slovní obraty, fráze, zkratkovitá a symbolická mluva však musí být brány s jasným vědomím toho, že nejde o porozumivou deskripci skutečnosti, nýbrž o vyjádření jakýchsi celkových dojmů.

Tak jako je člověk spoluformován svou přináležitostí k živé i neživé přírodě, aniž by tím jakkoliv bylo umožněno nebo dokonce zakládáno jeho lidství, tak je spoluformován také svou přináležitostí ke společnosti určité doby a určitého typu, aniž bychom z toho směli vyvozovat, že to je společnost, která umožňuje i zakládá onu proměnu, jíž se z narozeného (dokonce značně - ale nutně - „předčasně“ narozeného) dítěte stává člověk v plném smyslu. Ve stejném smyslu, v jakém člověk nemůže být chápán jako bytostně přírodní tvor, nemůže být chápán ani jako bytostně společenský tvor. Sociální vztahy se ostatně mutatis mutandis vyskytují také v přírodě; jistá primordiální forma sociálnosti je dokonce charakteristická pro samy (kvantové) základy kosmu. Zapojování narozených dětí ještě v druhé polovině jejich embryonálního (byť extrauterinního) života do společenských vazeb je důležité jako prostředek k něčemu, co už není v přísném smyslu záležitostí sociální, ale co socialitu radikálně přesahuje. Narozené dítě potřebuje nikoli společnost, nýbrž druhého člověka, bytostnou blízkost „toho druhého“, tedy ne pouze společníka, nýbrž „bližního“. Vztah lidské blízkosti či „bližnosti“ nesmíme redukovat ani na emoce, ani na mravy či ethos (ačkoliv obojí v něm má značnou důležitost). „Ten druhý“ se nám stává někým osobně blízkým za dvojího předpokladu, který se musí stát předpokladem jedním, tj. dokonale sjednoceným, totiž: 1) že jsme mu nakloněni do té míry, že kvůli němu jsme ochotni omezovat sebe, dávat se mu k dispozici, plně se mu otevřít, dělat pro něho, co je v našich možnostech, což ovšem všechno předpokládá, 2) že si toho druhého nevymýšlíme, ale že se setkáváme skutečně s ním, kdo je a jaký je; a to je možné jen ve světě slova, řeči, tj. v rozhovoru (a zde zase nesmíme zaměňovat jazyk za řeč, pronášené a psané věty za společnou přítomnost v porozumění a oné nakloněnosti, totiž pravé lásce).

Tak jako kdysi Aristotelés měl za to, že člověk je „od přírody“ tvorem společenským (resp. politickým), vyjadřují se ještě dnes někteří kulturní antropologové, že člověk je „od přírody“ bytostí kulturní. Kant šel ještě dál a za rozhodující moment lidství označil reflexi (příčemž otázku „přirozenosti“ reflexe nechal stranou). Proti všem těmto pojetím musíme vznést filosofické námitky. Člověk ani jeho lidskost nejsou výtvozem přírodním, ale přírodní složky v člověku jsou (a mají být) zapojovány a dokonce přetvářeny k lidské podobě, povznášeny na lidskou úroveň. Zcela obdobně je tomu po stránce společenské a „kulturní“ v běžném smyslu: člověk není produktem společnosti, ani kultury či civilizace, i když jako konkrétní bytost zůstává zakotven jak v přírodě, tak ve společnosti a v kultuře. Člověk není ani „od přírody“, ale není ani dílem kultury a civilizace. Není dokonce ani jen svým vlastním výtvozem, i když na sobě má a musí pracovat. (A to platí dokonce o životní praxi; tím méně může ustavovat sám sebe reflexí, tím, že se k sobě vztáhne ve svých představách či myšlenkách.) Snad právě v tom je a vždy zůstává bytostí, povolanou k tomu, aby ex-sistoval „k obrazu božímu“.

X. Člověk a práce

U všech živých bytostí se setkáváme s pozoruhodným novým jevem, který neznáme z prostředí neživé přírody, totiž s aktivitou. Přeneseně, metaforicky jsme sice zvyklí mluvit také o aktivitě řeky nebo oceánu, o aktivitě ledovce nebo kontinentálního driftu, o aktivitě sluneční nebo galaktické apod., ale dobře přitom víme, že tam všude jde o pouhé procesy, nikoliv o pravé akce, které musí být vnitřně, tj. subjektivně sjednoceny. Teprve vysoce abstraktní úvahy a velmi radikální přemýšlení nás mohou vést k tomu, že v pozadí či spíše v základech každého neosobního a nesubjektivního procesu jsou také jakési primordiální aktivity, vedoucí teprve druhotně k ustavení trvalejších struktur a setrvačností, neboť celý svět, jak jej známe a jak jej stále poznáváme, je založen na interakcích (tj. vzájemných reakcích) nejmenších i rozsáhlejších událostí individuálně vnitřně sjednocených. Běžné zkušenosti však tato věc uniká a stává se zjevnou a zřejmou teprve u dobře pohyblivých živočichů; dokonce i o tom, že se rostliny dovedou také velmi aktivně pohybovat, nás přesvědčuje teprve moderní technika, dovolující zrychleně promítnout původně zpomalené záběry filmovou nebo televizní kamerou. (Podobně teprve v mikroskopu můžeme pozorovat nejen pohyby celých buněk, ale také v jejich nitru.)

Člověk je však schopen jít ještě o krok „dál a výš“: není jen aktivní, ale dokáže pracovat. Je jedinou živou bytostí, která pracuje, i když v mnoha případech jde zdánlivě jen o zdokonalení rozmanitých aktivit, jaké můžeme najít již u zvířat nebo u rostlin. Práce je do té míry charakteristická pro člověka, že vedla i k jeho novodobému pojmenování *homo faber*, tj. člověk vytvářející, vyrábějící, člověk-výrobce. Odedávna byla práce chápána jako těžký lidský úděl, jako trest nebo dokonce prokletí, jemuž předcházela nějaká velká lidská vina. I v bibli najdeme dozvuky toho, jak byla práce chápána jen jako břemeno: pro první lidský hřích je země člověku prokletá, bude mu rodit jenom trní a hloží, takže jen s vynaložením velké námahy a v potu tváře bude moci jíst svůj chléb. Z nedávné minulosti je znám výrok Masarykův, že práce je to, co nikdo nechce dělat. To je poněkud problematické, ale docela zajímavé vymezení, protože v sobě obsahuje jakýsi skrytý rozpor: totiž co je potom to, co jsou lidé ochotni dělat, co chtějí dělat a co dělají dokonce rádi? Pak nezbyvá než zvolit pro ono „dělání s chutí“ jiné pojmenování - anebo se smířit s tím, že práce není jen prokletím, ale také požehnáním. A mohli bychom udělat ještě jeden krok: práce není buď prokletí, nebo požehnání, ale je vždycky obojím zároveň, tak jako člověk není nikdy jen anděl, ani jen ďábel, ale je v něm vždycky kus obojího.

Už jenom v bibli najdeme doklady toho, jak se v průběhu staletí vztah k práci měnil. Není ostatně vyloučeno, že práce se stala břemenem a prokletím teprve tam, kdy byla vykonávána z donucení (srv. epos o Gilgamešově tyranii). V první církvi byla práce považována za samozřejmou povinnost každého: odtud zásada „kdo nepracuje, ať nejí“. V Jakubově epištole je práce chápána jako nerozlučně spjatá s vírou: pravá víra se ukáže

ve svých plodech, ve výsledcích, neboť je a musí být vždy vírou dělající, tedy pracující. Usilovný běh, o němž mluví Pavel, se také neobejde bez dřiny a potu, a v tom právě připomíná práci. Ta skutečnost, že v posledu není v naší moci udělat – tj. svou práci rozhodnout a uskutečnit – to poslední, neznamena, že nemusíme dělat nic, že nemusíme pracovat na ničem nebo že na naší práci nezáleží mnoho či dokonce vůbec nic. V dějinách církve se opakovaně vracely představy, že i duchovní vůdci a hodnostáři, a tím spíše kněží a faráři, by si měli vlastní práci zabezpečovat životní potřeby jak pro sebe, tak pro případnou rodinu, a to i tenkrát, když dělba práce byla jinak kladně přijímána a respektována. To a mnohé jiné svědčí o tom, že člověk svévolně nepracující je postupně stále víc vystaven neúctě a opovržení ostatních, kteří na něho pohlížejí jako na parazita. Všeobecně cítíme, že nepracovat a nechat se živit a vůbec opečovávat znamená něco snižujícího a podlamujícího samotné lidství. Hegel poukázal na to, že pracující otrok, který si ví rady, má lepší perspektivu než jeho pán, který nejen nechá otroka, aby za něho všechno udělal, ale sám už zapomněl nebo nikdy nevěděl, jak se to dělá, zejména pak jak by si to udělal sám. V poslední době (asi už dvou generací nebo snad víc) se stále větší počet lidí obrací k nejrůznějším činnostem, za něž nejsou honorováni a při nichž pracují jen pro sebe, anebo aby potěšili své přátele a známé. Práce, při níž si člověk sám udělá to, co by si mohl třeba i koupit, se stala zábavou, koníčkem. Je to dokladem toho, že v práci nenachází člověk jen dřinu a bolest, ale také potěšení a radost. Ale práce má ještě jiný, mnohem hlubší smysl a dosah pro lidský život: práce osvobozuje. I když bylo tohoto slova hrubě zneužito (např. v nacistických táborech), je to v pravých souvislostech slovo pravdivé.

Práce se od pouhé živočišné aktivity liší právě tím, že se pro člověka stává prostředkem a cestou emancipace, ba dokonce nového ustavení sebe sama. Jak jinak by se byl mohl např. sedlák po celodenní dřině, kdy opravdu v potu tváře s dvěma kravkami nebo voly oral pole, v podvečer naposled postavit a s uspokojením a hrdostí před návratem domů obhlédnout vykonanou práci? V práci neproměňuje člověk jen věci kolem sebe, ale také sám sebe. Dobře zorané pole není jediným výsledkem sedlákovy práce, ale neméně důležitým výsledkem je dobrý resp. tento rok ještě lepší oráč a vůbec hospodář. Avšak ani tím působnost práce ještě nekončí. Práce má tendenci mít vliv na pracovní podmínky i pracovní způsoby a metody. Dělbou „práce“ můžeme pozorovat i u zvířat nebo u hmyzu, ale je to dělba, která se po věky nemění (musela se ovšem nějak vyvinout, ale nevíme jak, a trvalo to nesmírně dlouho). Lidská práce je naproti tomu velice proměnlivá, nebo taková alespoň být může. Každé její vylepšení přináší výhody, které jsou nápadné, protože si jich je člověk schopen povšimnout. To ho vede na jedné straně k tomu, že zkouší a vynalézá nové pracovní postupy, zčásti k získání volného času k záležitostem, které už přesahují životní nezbytnosti a představují zbohacení různého druhu, svého druhu luxus. Člověk se stává první bytostí, která je schopna cílevědomě pracovat víc, než vyžaduje holý život, a někdy také jinak, pro jiné, nové cíle. Tak se člověk dovede přizpůsobovat novým okolnostem anebo si dokonce nové okolnosti

přímo připravovat a vytvářet. Naučil se chránit své tělo před zimou opracovanou koží zabívaných zvířat, a také zacházet s ohněm, a to mu dovolilo zprvu čelit dobře ledové, ale později se mu tak otevřely četné další možnosti, jimiž měnil podmínky svého života a sám sebe.

Na rozdíl od pouhé aktivity zvířat má v sobě práce jakousi zvláštní dynamiku, která může někdy člověka strhovat vnitřně, ale také vnějšně, a to na cesty leckdy problematické a dokonce nebezpečné. Práce má totiž nejenom výsledky zamýšlené, ale také následky nezamýšlené. Čím je práce efektivnější, tím mohou její nezamýšlené následky být hroživější. Některé rozsáhlé pouště nebo obnažené skály (ne všechny) jsou politováníhodným následkem dávných lidských zásahů do přírody. Ale nade všechny příklady z minulosti nás o tom přesvědčuje hrozba globální ekologické katastrofy, do které se lidstvo řítí a do které spolu strhne i mnoho živočichů a rostlin, pokud se včas nevzpamatuje, dočasně nezastaví a nepromyslí další postup. Problém však nespočívá jen v odstraňování nebo alespoň udržování nežádoucích vedlejších produktů civilizace pod kontrolou, ale vůbec ve stanovování cílů a vymýšlení technických, sociálních, politických i kulturních programů. Zatímco ještě donedávna (a v přežívajících předsudcích dodnes) panoval a panuje jakýsi spíše mýtotropní a ideologický, tedy málo racionální až iracionální optimismus, zakrývající nebo přímo vytěsňující všechny důrazy na lidskou globální odpovědnost, začaly zejména od spektakulárního vypuknutí naftové krize narůstat obavy z nejrůznějších druhů hrožících explozí a katastrof, jež jsou (a budou) výsledkem nejenom nehumánních a protihumánních, ale někdy naopak na první pohled vysloveně humánních, ale jednostranných aktivit, nedomyšlejících dost pečlivě a do hloubky všechny aspekty možných dopadů. (Tak např. lékařská pomoc krajinám třetího světa, nepochybně humánní, se podílela na hladomorech, jimž dnes podléhá mnohem víc obětí a za většího utrpení, a to jen proto, že tato pomoc nebyla od počátku koordinována s celou řadou jiných intervencí do tradičního stavu tamních společností.)

Lidská práce je tak terénem nutných inovací, které nepředstavují a ani nemohou představovat víc než experiment. Kdybychom tyto inovace vyloučili, zůstali bychom u pouhého předávání osvědčených receptů a napodobování vzorů. Tím by však práce zároveň přestala být skutečnou prací, která je přece víc než pouhým děláním a vynakládáním námahy (vždyť právě na tom jsou založeny všechny protesty proti degradování lidské práce na rutinu, jež odlidšťuje samotného člověka). U experimentu se však nikdy nemůže předem a do všech podrobností odhadnout, natož přesně vědět, k čemu nezamýšlenému a neočekávanému hned nebo i mnohem později povede či vést za určitých okolností může. V některých lidech stále ještě přežívá ne-li děs, tedy aspoň obava ze všech inovací. To však není hlavní problém naší doby. Dynamika lidské práce si inovace a tedy experimentování bude vždy vynucovat. Logika nám však napoví, že je tedy zapotřebí experimentovat rozvážně, všechny eventuelní následky že je třeba předem promyšlet a s masovým zaváděním nových metod se neukvapovat (to přece

neplatí jen o nových lécích, ale o většině novinek), a zejména že je třeba co nejpečlivěji a nejkritičtěji vypracovávat odhady širších a dlouhodobějších následků zavádění programů jak technických, tak společenských i politických přeměn, neboť to spolu vždycky souvisí. Naneštěstí se, jak si pamatujeme, za takový promyšlený, dokonce „vědecký“ program ještě donedávna vydával marxismus a komunismus. A protože nejen selhal, ale zavlekl celé národy na scestí, ožívá zvláště u nás staroliberální pověra, že každý nejlépe ví, co jemu samotnému prospívá, a tak se má na to zaměřit, neboť vývoj věcí si pak už sám vybere to nejlepší. Naši konzervativci se pronikavě lišili od západoevropských, protože u nás nebylo co konzervovat, a bohužel také neexistovaly nezbytné mantinely, udržující divoké „podnikání“ a bezohlednou „konkurenci“ v mezích. Liberalismus se svým „laissez faire“ a mytickým přesvědčením, že svět jde bez našich plánů a bez naší kontroly sám sebou dobře a správně dál, představuje v nejlepším případě slepou pštrosí politiku, v horším případě možná nechtěné přivolávání nových katastrof. Řeči o „pýše mozku“, který chce všechno řídit, jsou planým a dokonce nebezpečným tlachem tam, kde mamutí podniky vyrábějí nejen nabízené produkty, ale pomocí nákladné reklamy také spotřebitele. Práce ani podnikání nesmí zůstat bez inteligentní kontroly ze strany člověka, protože jinak přestane lidi osvobozovat a začne je zotročovat.

XI. Bytost rozumná a duchovní

Člověk je jediná bytost, kterou známe, jež je s to porozumět širším a hlubším souvislostem, a nejen souvislostem vnějším, ale právě vnitřním (proto hovoříme o hloubce). A protože je schopen podrobovat své aktivity, tedy také myšlenkové aktivity, opětovným reflexím, musí si přinejmenším klást otázku, co to vlastně znamená pro jeho chápání vlastního postavení v dějinách a vůbec na světě, že je právě tou jedinou bytostí takto disponovanou. Jinak řečeno: člověk ví o této své dispozici, a táže se (přesně vzato: chápe, „cítí“, že je postaven před tuto otázku, že se tato otázka před něho jakoby sama staví), jaký je smysl toho, že si to vše může a umí uvědomovat, tj. že je schopen si všechny tyto otázky připouštět a uvažovat o nich.

Filosofie nové doby byla Descartem postavena před radikální otázkou po naprosté jistotě, o které nelze nikterak pochybovat. Descartes měl za to, že touto základní jistotou je to, že myslitel připravený pochybovat o všem nemůže nikterak pochybovat o tom, že pochybuje, že tedy nemůže – pokud myslí – nevědět o tom, že myslí. Filosofie dnešní doby je postavena před otázkou ne tak naléhavě jednoduchou, ale o to radikálnější. Nejde v ní už o nalezení nějaké sebemenší, ale nepochybné jistoty, nýbrž o rozhodnutí mnohem zásadnější, než jaké u Descarta vůbec můžeme hledat. Životní otázka člověka na konci modernity (a ovšem postmodernity, neboť ta představuje jen poslední fázi modernity, jak se alespoň až dosud ukazuje) není, zda je skutečný, zda existuje (tj. zda je ve svém bytí schopen sám sebe překračovat, tedy opouštět se ve své danosti, odvracet se od ní a rozhodovat se pro sebe, jakým ještě není), ale zda v této ex-sistenci, v tomto sebezpřekračujícím bytí se může vztahovat k něčemu smysluplnému, anebo zda v této své ex-sistenci jen trčí do naprostého prázdna, do nesmyslna a případně do absurdity.

Každá filosofie, která tuto otázku nezná, nerozumí jí nebo ji prostě nepřipouští, je fatálně zastaralá a de facto slepá. A každá filosofie, která na tuto otázku dovede odpovídat jen popřením smysluplnosti, která by byla na člověku nezávislá, resp. která by nebyla odvozována z lidské subjektivity a subjektivity, přestává být „opravdovou“ filosofií, totiž takovou, jež se nespokojuje jen s „moudrostí“ rezignace, ale touží po opravdové moudrosti, totiž po oné ryze nepředmětné pravdě, která je jediným základem a zdrojem všech adventivních nepředmětných výzev, ale i všech „pravých“ lidských odpovědí na ně. Fundamentální otázka současné filosofické antropologie může být tedy formulována následovně: je člověk bytostí, která může a umí reagovat jen na to, co tu je nějak „dáno“, ať už jako něco předmětného, objektivního, anebo jako jeho vlastní výmysl, třeba jen iluze, ale v myšlenkách „uskutečněná“ iluze, anebo je s to reagovat také na to, co dáno není, co „ještě není“ (tj. žádným způsobem není, ani in nuce, ani jako trend či tendence, která už teď je tu a někam se svažuje, ani jako sebefantastičtější představa, kterou bychom zase mohli nějak „vysvětlovat“ a převádět tak na to, co je nebo co bylo), tedy co teprve přichází jako novum, jež by za naprosto

stejných okolností (rebus sic stantibus) také přijít nemuselo, protože to z ničeho nevyplývá a z ničeho daného nemůže být odvozováno?

Už samo postavení této otázky je v rozporu s dosavadním způsobem západoevropského myšlení; kdo se rozhodne ve vyjetých kolejích pokračovat dál, bude tvrdit, že již otázka takto chápaná je neplatná a že na ni proto v kladném smyslu nemůže být žádným způsobem rozumně odpovídáno. A vskutku v rámci tradičního předmětného (zpředměťujícího) myšlení to opravdu možné není, nemáme-li se znovu vracet k hypostazím staré metafyziky. Proto je budoucnost filosofické antropologie a vůbec celé filosofie jednoznačně a neodlučitelně spjata s proměnou samotného myšlení, tedy s jakousi filosofickou METANOIA. Právě v tom se nad veškerou pochybnost ukazuje, jak filosofie není a nemůže být záležitostí jenom myšlenkovou, jenom „teoretickou“, a to znamená jen záležitostí myšlenkových prostředků, tedy myšlenkově technickou, ale jak je – a pokud v některých případech není, jak se musí stát - záležitostí celostně a fundamentálně životní. A to znamená otázkou osobního nasazení a osobního rizika nebo spíše odvahy k rozhodnutí.

Všechny tyto formulace se vystavují nebezpečí, že budou pochopeny nesprávně, falešně. Je tomu tak proto, že žijeme a myslíme v době přechodné, kdy všechno naše rozvažování, usuzování i vyjadřování stále ještě nese stopy toho, co se pokoušíme (a co se vskutku máme pokoušet) překročit, překonat. Není vlastním úkolem filosofické antropologie, aby analyzovala např. povahu dosavadní tradice zpředměťujícího myšlení, ani aby se pokoušela ustavit nějaké nové, pevnější základy jiného, vynalézavějšího a „pravdivějšího“ myšlení. To je a dlouho bude úkolem tzv. první filosofie, kterou musíme znovu „probudit“ a oživit, a zvláště některých jejích (nově chápaných) disciplín. Filosofická antropologie nenáleží v tomto smyslu k „první filosofii“; na druhé straně se však této problematice nemůže ani vyhýbat, neboť - jak jsme si řekli - každá filosofická disciplína musí být filosofii celou, i když její pozornost a její důrazy jsou soustředěny jen k určitému pouze zhruba vymezenému okruhu témat.

Je tu ovšem ještě další aspekt celé záležitosti, který představuje v dohledné době asi nepřekročitelnou nesnáz, o jejíž zvládnutí a překonání se budou muset ještě v budoucnosti stále znovu pokoušet příští generace filosofů nového typu. S nepředmětnými konotacemi sice každodenně prakticky počítáme a dovedeme s nimi i slušně, byť neodborně pracovat, ale jen do té chvíle, dokud tomu v reflexi nezačneme věnovat zvláštní pozornost. Naším hlavním problémem není vlastně nepředmětné myšlení, ale účinné způsoby jeho reflexe a tím i jeho rozvinutého a do hloubky zvládnutého uplatňování. V celé dosavadní epoše, která právě v reflexi stojí na řeckých základech (a musíme za ni být starým Řekům navzdory všemu nanejvýš vděční), jsme si navykli zahánět a vytěsňovat myšlenky na veškeré nepředmětné intence a tvářit se, jako by jich nebylo anebo alespoň jako by byly čímsi vedlejším a nepodstatným, co spíše jen ruší, než aby mělo konstitutivní význam. Proto naše závěrečné odstavce, jimiž se

chceme dostat k hlubšímu, fundamentálnějšímu chápání rozumu a porozumění (bez něhož rozum přestává být opravdovým rozumem a stává se jen algoritmem, pouhým kalkulem), se ani nemohou dost obrnit proti neporozumění a misinterpretaci, ale musí naopak apelovat na ochotu si nechat věci dojít, pustit si je hlavou a otevřít se některým pohledům a interpretačním možnostem, jež na první pohled mohou leckomu připadat jako nepříjemné.

Jako bytost rozumná, tj. schopná pomocí nových nápadů a myšlenek porozumět tomu, čemu dosud nerozuměla, se člověk obrací k tomu, co tu ještě není, totiž hledá právě ono porozumění, jež mu chybí, jehož se mu nedostává. Porozumění totiž není žádným přimknutím k tomu, co „jest“, nýbrž představuje docela novou skutečnost, která tu dosud nebyla. Přitom porozumění není něčím odděleným od poznání, ale je od poznání naprosto neodlučitelné. Platí-li, že člověk znalý věcí, okolností i situací je svobodnější než neznalý, je tomu tak proto, že poznání nespočívá jen v odstraňování omylů a iluzí, nýbrž otvírá perspektivy, kterých tu dosud vůbec nebylo. Toto otvírání nových, dosud neexistovavších cest neodhaluje snad něco, čeho jsme si dosud nevšimli, nýbrž skutečně mění situaci. Jako bytost, mající rozum a jsoucí s to porozumět i tomu, co ještě nikterak není, ale co přichází jako nejsoucí, nepředmětná výzva, žije člověk nejenom uprostřed toho, co je dáno, ale také „před“ tím, co dáno není, „před“ budoucností, tváří v tvář budoucnosti. Už jsme si ukázali, že to je možné jen tehdy, když najde způsob, jak se vymknout nejenom „daným“ okolnostem, ale také své vlastní „danosti“ (a ovšem vůbec své „uhranutosti“ tím, co bylo a jest). V dějinách lidského vědomí byla tato cesta nalezena v reflexi, tj. v takovém aktu vědomí, jímž se vědomí vztáhne samo k sobě resp. k jiným svým aktům. Právě tím se tomuto vědomí a myšlení dostává zvláštního povolání a poslání, neboť skrze ně, přesněji řečeno uprostřed aktu reflexe, se rozum (porozumění) člověka otvírá tomu, co k němu přichází jako nepředmětná výzva.

Teprve tam, kde je člověk schopen se otevřít vůči této přicházející nepředmětné skutečnosti, se stává bytostí odpovědnou a tím duchovní. To slovo samo o sobě by možná mělo být zaměněno jiným, protože vyvolává hned několiké nedorozumění svou spjatostí s některými upadlými konotacemi slova „duch“. Ale jako adjektivum si ještě podržuje jistou důstojnost. Duchovní člověk je ten, který jedná nikoliv jen na základě okolností a příležitostí (tedy oportunně), ani na základě nějakých svých tělesných a duševních kapacit (tedy determinovaně nebo alespoň podmíněně), ale na základě porozumění nepředmětné stránce situace, tj. na základě otevřenosti vůči přicházejícím výzvám, a tedy odpovědně vůči nim. Zde je nutno rozumnost, odpovědnost a onu „duchovnost“, k nimž všem je člověk vyzýván a povoláván, vidět v neproblematizovatelné jednotě. Neodpovědná rozumnost je nerozumná, nerozumná odpovědnost je neodpovědná, člověk nerozumný a/nebo neodpovědný není a nemůže být člověkem duchovním. Zde právě je kámen úrazu, protože lidé, kteří zdůrazňovali svou duchovní orientaci, si velmi často počínali nerozumně a neodpovědně, takže se na ně lidé přestali obracet o pomoc. Zrada „vzdělanců“, přesně „kleriků“, intelektuálů,

inteligence spočívala a dodnes spočívá převážně v neschopnosti tzv. duchovně orientovaných a možná i všelijak hlubokých lidí myslet rozumně (tj. s porozuměním) a jednat odpovědně (tj. v odpovědi nejenom na okolnosti, nýbrž především na nepředmětné apely).

Rozhodující dimenzí orientace člověka v životě a ve světě jako bytosti k transcendování povolání transcendování vskutku schopné, a tedy opravdu transcendentující, tj. na nepředmětné výzvy vědomě odpovídající (a tedy takové odpovědi schopné) bytosti (neboť nevědomky na nepředmětné výzvy odpovídá každá živá bytost a dokonce každé pravé jsoucno) je vztah k tomu, co člověk postupně začíná stále víc chápat jako jednotný pramen všech takových výzev. Na jméně tohoto zjevně „živoucího“ (přesně: k nám živým se obracejícího) pramene nemůže záležet. Nejlépe je podržet jmen několik a na žádné z nich se výhradně nevázat. Jedna česká myslitelská tradice spolu s jistým nepřehlédnutelným „pokynem“ českého jazyka nám doporučuje užívat názvu „pravda“. Také tento název musí být zajisté náležitě interpretován, neboť v dějinách evropského myšlení má toto slovo celou řadu významů a významových konotací, od nichž musí být z větší části nejprve očištěno. Na prvním místě jde o tradiční chápání pravdy jako závislé na tom, co jest (jako by pravda jen činila zjevným, co tu už i tak „jest“, jako by nebyla ničím leč zjevností jsoucího). Byl to zejména Rádl, kdo se stále znovu pokoušel o nové způsoby vyjádření toho, co mělo svůj původ ve starém myšlení hebrejském a co ještě dnes a dokonce právě dnes představuje rozhodující bod obratu k alternativnímu způsobu všeho myšlení. Aniž by se mu zdařilo přesvědčit své současníky a aniž by dodnes ovlivnil víc než jen několik málo myslitelů a navíc jen některými momenty svého pojetí, Rádl radikálně rozlišil dvojí skutečnost, totiž tu, která „jest“, a tu, která „býti má“. A prohlásil, že to, co „býti má“, je skutečnější než to, co jenom „jest“. To, co opravdu „má býti“, je tedy „to pravé“, a kritériem pravosti je pravda.

Jako rozumná a duchovní bytost „odpovídá“ (nebo neodpovídá) člověk v posledu na oslovení a výzvy samotné pravdy, a odpovídá buď „pravě“ nebo „nepravě“. Měřítka oné pravosti či nepravosti ovšem nikdy nemá sám plně v ruce, nýbrž k dispozici mu jsou jen jakési náhradní pomůcky, které se samy musí vystavovat světlu pravdy jako té poslední instanci. A o této „Pravdě“, která je poslední normou všech našich lidských „pravd“ a vůbec všeho „pravého“ ve světě (nebo pravému se aspoň přibližujícího), platí to, co kdysi velmi dávno vyslovil Hérakleitos, jeden ze dvou největších, možná sám největší řecký myslitel před Sókratem: je tím, co je kolem nás, co nás obklopuje a objímá, ba – jak dodal citující ho Jaspers – co nás nese. A také bychom spolu s apoštolem Pavlem mohli ocitovat – bohužel nám neznámého – starořeckého básníka: je tím, čím živi jsme, hýbeme se i trváme.

B. Svět, v němž žijeme

O zrození člověka někdy říkáme: přišel na svět. A jindy: uzřel světlo světa. Obecná mluva je plná metafor a nepočítá příliš s doslovností. Dítě se ovšem nemůže narodit tak, že přijde, neboť především neumí chodit a musí se tomu nejprve naučit. A když se narodí, nevidí, anebo alespoň nemůžeme hovořit o tom, že něco uzřelo a co uzřelo; a ze všeho nejméně „svět“ a jeho „světlo“. To všechno ovšem platí za předpokladu, že necháme v platnosti převládající pojetí světa jako úhrnu všeho jsoucího, jako souboru věcí, předmětů; a za předpokladu, že samo zrození člověka chápeme běžně jako biologický fakt počátku extrauterinní existence; a za předpokladu, že samého člověka považujeme za zoologický druh. To všechno jsou ovšem předpoklady konvenční, nicméně věcně nezdůvodněné a dosti labilní. Poukažme si proto nejprve stručně na některé stránky nezaručenosti a neopodstatněnosti našich konvencí v uvedené věci.

Velmi pochybná je především představa, že se dítě rodí jako člověk. Dokonce sama zoologie označuje člověka jako *Homo sapiens*; narozené dítě však má daleko k tomu, aby bylo „sapiens“, tj. moudré, rozumné, vědoucí. Člověk se vyznačuje schopností mluvit; dítě se rodí jako nemluvně. Člověk na rozdíl ode všech ostatních živočichů umí vyrábět; dítě se tomu musí velmi dlouho učit. Dítě se proto jako člověk nerodí, nýbrž člověkem se teprve postupně stává. Z toho ovšem nevyplývá, že bychom čerstvě narozené dítě nebo lidské embryo nemuseli považovat za člověka; změněný přístup k těmto otázkám nás totiž dovede k závěru, že člověk není to, co „jest“, nýbrž především to, co „bude“, čím se stane. Respekt k druhému člověku je převážně respektem k jeho budoucnosti. Lidské embryo je povoláno, aby se narodilo; a člověk je povolán, aby se stal kulturní a duchovní bytostí; a jako taková bytost je povolán k pravdě, spravedlnosti a lásce. Tak zvaná lidská práva nejsou ničím „přirozeným“ v tom smyslu, že by jimi bylo lidské mládě nějak vybaveno při narození, ale jsou to ve skutečnosti závazky druhých lidí a celé společnosti. Rodiče jsou zavázáni napomáhat tomu, aby se jejich dítě narodilo, mají závazek mu vytvořit domov, společnost je zavázána poskytnout mu v rámci svých možností veškerou výuku, veškeré vzdělání, veškerou výchovu, tj. uvádění do mravního, kulturního, myšlenkového a duchovního života doby, a to v největší možné šíři a hloubce, pouze v závislosti na jeho individuálních možnostech a schopnostech. „Lidská“ společnost bude ve skutečnosti nelidská do té doby, dokud bude docházet k umělým interrupcím, dokud děti budou hynout hladem po potravinách, ale také po teple domova a po lásce, dokud bude mladým lidem z rasových, náboženských či politických důvodů bráněno v přístupu k plnému vzdělání, jehož jsou schopni, a dokud talentovaným, kvalifikovaným lidem bude znemožňováno, aby dělali to nejlepší, co dovedou a co chtějí dělat. To všechno ukazuje, že člověk se nejenom člověkem nerodí, nýbrž stává, ale že se jím nestává nějakým vnitřním vývojem a dospíváním, nýbrž teprve ve vztahu k druhým lidem – a především ve vztahu k těm, kteří jsou slabí a kterým je maximálně zapotřebí pomoci těch druhých, kteří na tom jsou lépe. Člověk se nestává člověkem tím, že rozvíjí své schopnosti, a tedy sebe samotného,

nýbrž že je schopen odpovědět na výzvu, která jej oslovuje v každém slabém, utištěním, ponižovaném a ohrožovaném bližním.

Neméně pochybná je představa světa jako souboru či hromady všeho, co jest. Běžně se totiž má za to, že všechno, co jest, všechny věci a události náleží ke světu a do světa; svět je synonymem veškerenstva, všehomíru, vesmíru. Ale už etymologie nás usvědčuje z povrchnosti (alespoň česká etymologie): svět souvisí se světlem. Svět je osvětlená scéna, na níž se všechno ukazuje ve své pravé podobě. Ale v pravé podobě se může něco ukázat jen tak, že se vyjeví ve svém smyslu, ve svém významu. A to především zase znamená v určitém směřodatném kontextu, a to ne pouze v nějakém okamžitém průřezu, ale zejména v dimenzích času, dimenzích dějin. Z toho plyne především dvojitý závěr. Jednak se smysl jednotliviny vyjeví teprve tam, kde jsou osvětleny její vztahy jak k minulosti, tak k budoucnosti (pochopitelně specifické vztahy, tj. k „její“ minulosti a k „její“ budoucnosti), přičemž rozhodující je budoucnost. Jednak se smysl může vyjevit jenom v určité perspektivě (dokonce v perspektivě určité do budoucnosti orientované aktivity), a tedy vždy v závislosti na nějakém subjektu takové perspektivy (tedy subjektu aktivity). Tím je dáno zase především to, že smysl se vyjevuje vždy jen do určité míry podle úrovně příslušného subjektu. Uvedme si příklad. Umělá družice vysílá určité signály; pro nějaký zasažený atom neznámá takový signál, resp. část signálu nic než energetické kvantum; většina živých bytostí signál nezaregistruje vůbec, přestože je nějakým takovým kvantem zasažena. Ani člověk nemá přirozené sensorium pro podobné signály. Je-li však vybaven určitými přístroji, může signál zaznamenat; je-li navíc vybaven kódem a potřebnými znalostmi, je schopen signál také dešifrovat. V daném případě jde o signál, jímž jsou předávány informace z družice, ale tak, jak to předem naprogramoval zase člověk. Z vesmíru však přicházejí k naší planetě signály, o nichž není předem jasno dokonce ani to, zda to jsou vůbec signály. Přesto se člověk pokouší je vždy znovu zachytit, zaznamenat a objasnit, interpretovat. I když se zatím vždy ukázalo, že nejde o signály v pravém slova smyslu, přece jejich „dešifrování“ vždycky znamenalo významný krok v poznání „světa“, přesněji v poznání určitých přírodních jevů a dějů. Vidíme z toho, že ani jednotlivé jevy a děje, natožpak svět jako celek nejsou před námi jako něco hotového a daného, nýbrž spíše jako něco, co se nám otvírá napřed zčásti a později více, a to v závislosti na tom, co děláme, jak si počínáme, jak k jevům, dějům a vůbec ke světu přistupujeme.

Když jsme si tohle všechno připomněli, můžeme se mnohem přesněji a smysluplněji tázat, jaký je vlastně svět, v němž žijeme, tj. v jakých jeho vrstvách jsme tou kterou složkou svého života zakotveni. Člověk je po jedné stránce živý organismus, tj. je tělesem; jako takový má své na první pohled naprosto bezvýznamné postavení ve světě tzv. neživé přírody: je jedním z velmi mnoha organismů, žijících na jediné planetě sluneční soustavy, která je pouhým práškem v jedné z miliónů galaxií. Nevíme, zda se život vyskytuje ještě na jiných místech naší galaxie nebo alespoň v jiných galaxiích. Podle našich dosavadních vědomostí se vesmír jeví jako životu cizí a snad přímo

nepřátelský. Člověk však v tomto neživém a životu cizím vesmíru přímo nežije a sdílí s ním pouze některé nespecifické vlastnosti a okolnosti (např. atomární stavbu – alespoň pokud víme, resp. pokud jde o dnes nám dostupný okolní vesmír –, rozprostraněnost, časovost apod.). Naproti tomu je lidský život podstatně zakotven v prostředí života, v biosféře a ve vývojovém proudu. Zatímco prostorově a co do hmotnosti je biosféra v rámci vesmíru vcelku zanedbatelnou veličinou (a to i kdyby se ukázalo, že Země není jedinou oživenou planetou), časově je s vesmírem (rozumí se s naším vesmírem) souměřitelná: život na Zemi trvá odhadem asi po dvě třetiny až tři čtvrtiny té doby, po kterou trvá sama Země a sluneční soustava. Zatímco o neživém vesmíru můžeme být na pochybách, smysluplnost životních dějů zůstává mimo veškerou pochybnost. Dojem nesmyslnosti vlastního nebo obecně lidského života a života celého lidstva by proto vždycky měl být korigován vědomím, že proud života až dosud nepřetržitě pokračoval asi po dobu 3 a půl miliardy let a že za ten čas dosáhl díky nesčítným vynálezům pozoruhodných úspěchů v náporu směrem k tomu, co je stále nepravděpodobnější, stále složitější a stále vyšší úrovně. Vznik života uprostřed neživého vesmíru byl nepochybně první obrovskou, světodějnou událostí. Nicméně život představoval pouze ostrůvek, pouhou oázu, jen výjimku. Svět živého dění je sice zvláštním světem, ale zůstává v rámci dosavadního, tj. neživého světa a není schopen do sebe pojmout a integrovat víc než pouhé vzorky neživé hmoty. I tak je ovšem postačujícím důkazem toho, že i tzv. neživé atomy jsou schopny se zapojit do organizačního plánu a programu živého dějství, do struktury živého organismu. Zapojit do života veškerou hmotu vesmíru však zůstává (alespoň pokud naše dosavadní vědomosti nasvědčují) mimo jeho možnosti. Nic se nezdá být tak vyloučeno jako ožítí celého vesmíru.

K průlomům však přece došlo, ale na úrovni vyšší než vegetativní i animální. Nicméně byl to právě životní proud, který vývojově dospěl k organismům tak vysoké úrovně, že byly schopny tento pronikavý, vpravdě revoluční krok podniknout tím, že se oddělily ode všeho ostatního světa, vykročily z něho a v jistém smyslu se postavily proti němu. Tak došlo k podstatné proměně dosavadního světa, samotného vesmíru. Zatímco až dosud byl vesmír vším, tj. byl světem vcelku, stal se vydělením člověka z rodiny živých organismů a vůbec z dosavadního světa čímsi jen partikulárním, tj. pouhou přírodou. V témž okamžiku, kdy vznikl člověk, vznikla také „pouhá“ příroda, tj. příroda jako pouhá část, pouhá složka světa vcelku. V tom smyslu člověk nikdy nebyl a není přírodním tvorem; v době, kdy ještě přírodním tvorem byl, nebyl ještě člověkem, a jakmile se člověkem stal, přestal být eo ipso tvorem přírodním. Vercorsův termín „nepřirozené zvíře“ neobyčejně hluboce vystihuje nejhlubší povahu lidského pobývání na světě. Jde totiž o to, že člověk nedovedl, nemohl prostě odejít z přírody a nechat ji celou „za sebou“; něco z ní si s sebou odnášel. Nicméně opravdu přestal být uzavřen do jejího rámce; to, co se od té chvíle, kdy se objevil, stalo „pouhou přírodou“, bylo rozděleno na dvě zjevně takřka nesouměřitelné části, totiž na přírodu mimo něj a na přírodu v něm. Na první pohled je to jen pokračování rozdílu, který existoval již dříve, totiž rozdílu mezi

neživými atomy cizího vesmíru a oživenými atomy vlastního těla organismu. Ve skutečnosti však šlo o něco naprosto nového: člověk se stal člověkem tak, že svou tělesnost kultivoval, že ji podroboval plánům, které nebyly důsledkem vlastností neživé hmoty, ale ani vlastností hmoty oživené. Tím, že se stal člověkem, vykročil do prostoru, v němž vypovídaly službu dokonce i samotné instinkty, tj. organické stereotypy, umožňující, aby se živočich v různých typech situací dovedl chovat co nejefektivněji a zároveň co nejekonomičtěji. Člověk se stal z přírodního tvora bytostí trvale znejistěnou, rozpačitou, a tudíž hledající nové opory. A tyto nové opory musel nutně hledat v novém světě, do něhož vstoupil.

Tímto novým světem byl svět slova, řeči, povídání a rituálního chování, krátce svět mýtu. Hlavním cílem mýtu bylo konstituovat a zachovávat nové stereotypy tam, kde instinkty nechávaly člověka potácet se v nejistotě anebo kde naopak hrozily natolik zbytnět, že ohrožovaly život vcelku. Mýty fungovaly především jako výzva a návod k napodobování božských archetypů; druhotně byly mýty vymyšleny, aby objasnily určité formy lidského jednání a konání. To vedlo např. v homérských mýtech k líčení božských archetypů i tak „nelidských“ či alespoň pochybných lidských počinů, jako je ničení (požírání) vlastních potomků, krádež, nevěra, podvod apod. To se pak právě v Řecku stalo terčem filosofické kritiky, která nicméně lpěla příliš na povrchu a ve skutečnosti zůstala poplatná základní mytické orientaci. V hloubce byl naproti tomu mýtus překonán a vlastně likvidován ve starém Izraeli; prorocká tradice problematizovala kult a rituální bohoslužbu a zdůrazňovala odpovědné jednání ku prospěchu a na pomoc slabým (ne oběti, ale milosrdenství a soud, zdůrazňují proroci). Zatímco význam času byl v řecké filosofii neobyčejně potlačen, prorocká tradice vyzdvihla prvořadý význam budoucnosti. Evropská civilizace a kultura mohly vzniknout jen na společném základě, vytvořeném na jedné straně vysoce kultivovaným, přesným a přísným, tak říkajícím metodickým myšlením, a na druhé straně odvahou a nadějí tváří v tvář budoucnosti. Mytický člověk se děsil budoucnosti, protože se obával, že se v ní může setkat s čímkoliv (jistý se cítil jen v setkání se starým, tj. s něčím, s čím se již setkal a co už znal). Naproti tomu nově, opačně orientovaný člověk, který jde budoucnosti vstříc s hlubokou vírou a nadějí, činí okolnost, že se může stát cokoliv, právě naopak ‚předmětem‘ své naděje. Tato nová životní orientace se stala základem a východiskem obrovských výkonů, ale v důsledku oslabené obezřetnosti v praktickém podnikání (v duchu očekávání „nekonečného pokroku“, jak tuto myšlenku první formuloval Řehoř z Nyssy) také zdrojem velikých a v posledu nezměrných nebezpečí. Tak došlo k tomu, že evropské a Evropou poznamenané společnosti jsou sice orientovány na budoucnost a do budoucnosti, ale jejich naděje a téměř bezstarostná důvěra v to, co má přijít, je dnes povážlivě otřesena. Svět, v němž žijeme, je dnes ohrožen a pohybuje se ve stínu hrozících katastrof: ve stínu jaderné, chemické a biologické války; ve stínu přelidnění a hladomorů; ve stínu tenčících se zásob zdrojů; ve stínu zamoření planety odpady; ve stínu ničení nebo těžkého a nenapravitelného narušení přírody. Člověk je první živou

bytostí na této planetě, která je schopna zničit svůj druh (kromě mnoha ostatních) nikoliv proto, že se už dále nedovede přizpůsobovat změněným okolnostem, ale proto, že příroda, zejména pak biosféra, prostě neunesla a nezvládne všechny důsledky jeho nekontrolovaně narůstajících aktivit. Postup a prosazování lidského světa je od počátku spjat s ústupem a zatlačováním přírody; dodnes můžeme číst v novinách (nebo slyšet v jiných médiích) násilnické fráze o „pokoření“ hory nebo prudké řeky. Ale s těmito pudovými a předsudečnými reakcemi musíme co nejdříve rázně skoncovat. Přírodu nemůžeme likvidovat, aniž bychom zároveň likvidovali sami sebe, tj. přírodu v nás. Člověk přírodu potřebuje a nemůže bez ní žít; nemůže-li příroda přežít vedle něho jako samostatná skutečnost, jako samostatný a svébytný svět, musí se o ni člověk postarat tak, jak se musel postarat o přírodu v sobě, chtěl-li se stát člověkem. Je nejvyšší čas, aby člověk přestal přírodu jen podmaňovat a exploatovat a aby ji začal chránit a eventuelně rekultivovat. Svět lidí a svět přírody musí být znovu integrovány, dnes však už jenom na lidské rovině. Zatím jde především o biosféru a zachování nebo znovuvytvoření podmínek její existence. Ale u toho nemůže zůstat.

Když se člověk vydělil z přírody, když z ní vykročil, musel vykročit někam. Předpokladem distance je volný prostor, v němž je jakýkoliv odstup možný. Volným prostorem, který nebyl a není součástí přírody, je svět slova, svět řeči; původně to byl svět mýtu. Ten se však nakonec ukázal neschopným zajistit integritu lidského života tím, čemu staří Řekové říkali LOGOS. Zatímco v mýtu převažoval důraz na nepředmětné intence jazyka a myšlení, logos (v později běžném významu) se postupně zformoval jako myšlení zcela předmětné. Celá dosavadní evropská myšlenková tradice radikálně potlačila či spíše „vytěsnila“ nepředmětné konotace z myšlení i z promlouvání. Tím si však znemožnila myšlenkově uchopit samu řeč (nejen jazyk) a také myšlení v jeho úplnosti (vedle mnoha jiných nepředmětných skutečností nebo nepředmětné stránky tzv. konkrétních skutečností, které mají jak svou vnitřní, nepředmětnou, tak vnější, předmětnou stránku). Tato tradice je však dnes u konce; zatím ovšem přežívá ještě v obecném povědomí a obecné mluvě, a také ve vědě (zejména přírodní, ale i tam, např. právě ve fyzice, začíná zjevně selhávat). Všechny velké myšlenkové objevy dnes znamenají jen další mohutné otřesy pro předmětné myšlení (a promlouvání), které je překážkou a neúnosným zatížením zejména pro filosofii. Právě filosofie je však povolána, aby vyjasnila povahu volného, otevřeného prostoru, který umožnil člověku onen odstup, onu distanci od dosavadního světa vcelku. Teprve tímto odstupem se člověk stal člověkem a příroda přírodou. Prostorem, který se otevřel prvním ne-přírodním krokům bytosti, jež se tím stávala lidskou, bylo slovo, tj. svět slova, svět řeči. Musíme totiž odlišovat mluvu jako lidský výkon od řeči jako prostoru či prostředí, v němž jedině je možno promlouvat. Když mluvíme, musíme se spravovat jistými pravidly (ne pouze logickými), abychom nevypadli ze smyslu, aby se z našeho promlouvání nestal blábol; a tato pravidla nejsou naším, nejsou lidským výtvořem. Zachování těchto pravidel, jež na sebe bere podobu ochoty nechat se vést řečí při svém vlastním promlouvání,

nicméně nezaručuje, že neupadneme do omylu nebo že se nemůžeme dopustit klamu vůči druhým a vůči sobě. Jako je svět přírody (a později svět dějin) vlastně jen scénou, na níž se věci a děje vyjevují, je svět řeči opět jen další scénou, na níž se omyl vyjevuje jako omyl, lež jako lež a – pravda jako pravda. A jako se věci a události v přírodě a v dějinách mohou vyjevit jen ve světle slova, řeči (tj. jsoucna jakoby vtaženy do světa slova), tak se omyly, lži i sama pravda mohou vyjevit jen ve světle pravdy, která není součástí světa řeči, nýbrž spíše jeho normou a kritériem.

Lidské mládě může vstoupit do světa řeči jen pod vedením jiných lidí, kteří se jeho obyvateli stali již dříve. To je významný fakt, z něhož lze pochopit mnoho věcí dalších. Především to znamená, jak už ostatně bylo naznačeno, že např. matka jedná se svým dítětem, jako by to už byl člověk, ačkoliv to vlastně člověk ještě není; že na své dítě, tj. nemluvně mluví, jako kdyby dítě mohlo rozumět, jako kdyby umělo mluvit. Z dítěte se stane člověk pouze tehdy, jestliže je s ním jako s člověkem jednáno ještě dříve, než se jím opravdu stalo; z nemluvně se stane mluvící člověk jenom tehdy, jestliže na ně někdo mluví, jestliže k němu promlouvá, tj. jestliže s ním jedná jako s mluvícím a promlouvání rozumějícím. Ale nestačí to podniknout kdykoliv, nýbrž je zapotřebí s tím začít hned v prvních dnech a měsících po narození. Existuje dokonce přesvědčivě doložená teorie, že člověk se vlastně rodí předčasně, tj. před koncem první poloviny svého embryonálního vývoje; v tom případě by to ukazovalo, že sociální kontakty musí lidské mládě navazovat velmi intenzivně již během svého embryonálního života, nemá-li dojít k vážným poruchám v jeho dalším vývoji (např. k deprivaci apod.). Společenský život člověka zřejmě nelze chápat jako nějakou nadstavbu nad jeho přírodností, nýbrž je to určující rovina, na níž jsou vtaženy zbytky lidské přírodnosti („vnitřní přírody“) a tam potom restrukturovány a hlavně kultivovány, polidštěny (to platí zejména o sexualitě). A to není možné bez prostřednictví slova, řeči; pouze člověk, který je obyvatelem světa řeči, je schopen polidštit sám sebe a přírodu v sobě. Do světa řeči však nemůže proniknout sám svou iniciativou, ale musí do něho být uveden. Výchova (e[x]-ducatio) je vy-vedením lidského mláděte do světa řeči a jeho prostřednictvím do lidského světa, do světa lidského společenství; a dále se potom stává opětovným vyváděním člověka ze situací, v nichž je sevřen a zaklesnut, do otevřenosti světa, zakotveného v budoucnosti. Zprvu asistují rodiče a přátelé, pak vychovatelé, posléze je člověk vychováván (tj. vyváděn) svými vlastními zkušenostmi ze setkání s vysvobozující pravdou. Ale člověk je vysvobozován k nové službě: k pomoci těm, kteří jeho pomoc potřebují, a k službě pravdě, spravedlnosti a pokoji mezi lidmi.

A tak můžeme uzavřít shrnutím a zopakováním toho, čeho jsme se často jen dotkli. Svět, v němž žijeme, je především

1) svět neživé přírody, který nám připadá cizí a hrozivý a před jehož cizotou a hrozivostí (která se však v posledu ukáže jako zdánlivá) nás chrání jakoby polštář

2) světa živých bytostí, totiž biosféry. V něm jsme podstatně zakotveni svým původem, jsouce momentálním vrcholem dosavadního miliardy let trvajících vývoje života na naší planetě. Přesto však jsme od světa organismů odděleni, neboť nejsme přírodní, nýbrž společenské (politické) bytosti. Rozhodující je pro nás tedy

3) svět sociálních vztahů, který musel intervenovat již v průběhu extrauterinní části embryonálního období každého jedince, abychom se stali opravdu lidmi. Naše socialita musí o něco málo předcházet našemu vstupu do

4) světa řeči, který je vnějšně manifestován tím, že se naučíme mluvit, ale který je podmínkou smysluplnosti našeho promlouvání. Pojmenováním dostávají všechny věci a všechny děje své místo v tomto světě a vyjevují tak svou podobu. Svět řeči je všeobsáhlý a vždy otevřený, umožňující vždy dalším skutečnostem, aby se v něm vyjevovaly. Výmluvnost však nemusí být vždy vyjasňující, ale leckdy i matoucí; skutečnost nemusí být promlouváním jen ukazována, ale také naopak zamlouvána. Člověk jako obyvatel světa řeči musí být proto trvale připraven také umlknout a naslouchat oslovující výzvě samé pravdy, která nikdy není vlastností nebo součástí toho, co je řečeno, ale je poslední mírou a kritériem sebe samotné i omylu a lži. Člověk se však nemůže stát obyvatelem

5) světa pravdy, neboť není schopen se v něm udržet životem naprosto pravdivým (pravým). Nicméně jsou chvíle, kdy se mu dostává tíživé, ale slavné výsady být svědkem a tlumočnickem pravdy. Ty chvíle si sám nevybírám, ale může je naopak sám zmařit a promarnit. Roli obhájce pravdy si nemůže a nesmí vynucovat, ale je-li na něho takové poslání vloženo, pak nepotřebuje pověření ani souhlas nikoho z lidí.

Radost i důstojnost lidského života má své kořeny a své zdůvodnění ve všech vrstvách našeho pobývání na světě. Vědomí, že jsme potomky prvních živých osadníků na této planetě, je jistě samo o sobě povznášející; dokonce ani pohled do hlubin vesmíru, o němž dosud nevíme, zda neposkytl i na jiných místech domov živým bytostem, nenechává lidskou duši bez pohnutí. Obrana chudých a slabých, solidarita s ponižovanými a diskriminovanými a neohrožený zápas proti bezpráví a lži jsou slávou života vskutku odpovědného. Vrcholným posláním člověka je však nepochybně život ve službách pravdy, kterou si nevymýšlíme, kterou nemáme ve svém držení, ale která nás někdy náhle osloví, takže sami nahlédneme, jak se věci mají – a pak se buď schoulíme a rezignovaně se stáhneme do sebe, anebo sebereme veškerou odvahu a propůjčíme pravdě svá ústa i své činy. Není to možné jinak než v určitém okamžiku, v určité dějinné chvíli – a to znamená vždy jen relativně, vždy dočasně, bez záruky, že bychom se v příštích dnech a letech nemuseli obávat, že se pravdě odcizíme. Pravda je jakoby vždy nová, vždy živá; nikdy ji nemůžeme sevřít do nějaké hotové, definitivní formule. Tím méně ji můžeme druhým lidem vnucovat násilím nebo podvodně. Pravda musí přesvědčovat. Ale aby mohla přesvědčovat, musí být vyslovena; a vyslovit ji může jen člověk. Pravda na nás čeká. Jsme připraveni na její oslovení? Jsme hotovi jí naslouchat?

Je pro nás služba pravdě životně důležitější než příjemný a klidný život? Jestliže ano, pak náležíme k lidem, kteří již dnes žijí z budoucnosti. Budoucnost je totiž královstvím pravdy. A tak se každému člověku otvírá možnost žít nejenom uprostřed světa, kterým je obklopen, ale mít třeba jen docela malý podíl na budoucnosti lidstva, na budoucnosti člověka.

Poznámka

Texty o „filosofické antropologii“ vycházely původně na pokračování v časopise *Protestant* v roce 1991. (Kapitola o nemoci tehdy nevyšla.)

Závěrečný text o „světě, v němž žijeme“, vyšel nejdříve ve *Svazcích pro dialog* č. 2, v Praze 1979, str. 1–21, a ve *Spektru* č. 1. Znovu byl otištěn ve sborníku k 70tinám Jiřího Pechara, „*Mezi řádky – Entre les lignes*“, Praha 1999, str. 121–133.

Všechny uvedené texty prošly nyní ještě malými úpravami.

V Písku, v září 2002, L v H.