

Člověk, pravda, budoucnost

Ladislav Hejdlánek

- ◆ fragment, česky, vznik: 1966 ◆ poznámka: připravovaný, ale nedokončený projekt
- ◆ fragment, Czech, origin: 1966

Úvod

1.

Nezbytnost abstraktní roviny v úvahách o subjektu je zvláštního druhu: nemáme po ruce dost výrazových prostředků, ale zejména potřebné, již zpracované a zaběhané (vžité) myšlenkové struktury, jimiž bychom mohli pracovat. Proto je třeba udržovat stále v živém povědomí polemický, kritický vztah k dosavadnímu způsobu myšlení, které nemá být předmětem kritické pozornosti jenom v jediné kapitole knihy. A právě tento kritický vztah je soustředěn na velmi obecnou, velmi abstraktní rovinu myšlení. Sám „předmět“ úvah, jímž je subjekt (a který tedy není skutečným předmětem, objektem) je ovšem vždy konkrétní, je konkrétním. Ale tato okolnost nemůže dojít vhodného vyjádření ve studii, která se u subjektu zabývá právě tím, co je jádrem jeho subjektivity a co tedy nemůže být předmětně postiženo, neboť nepatří mezi vnější, předmětnou, danou skutečnost. O subjektu budeme tedy muset mluvit jen nepředmětně, to znamená tak, že předmětně bude řeč o něčem jiném.

(únor 1966)

2.

Předložená studie se v jistém smyslu řadí k pokusům o filosofické uchopení antropologické tematiky. Kosík už u nás dostatečně objasnil, že pojetí člověka nemůže být filosoficky budováno jako jedna z disciplín, jako dodatečné vypracování oboru, který byl opomenut a který zaostal za rychleji se rozvíjejícími obory jinými. Chci na tuto okolnost vrhnout v práci ještě odjinud něco světla. Pojetí člověka nelze přidat k dosavadnímu pojetí skutečnosti jako pouhý dodatek, protože dosavadní pojetí skutečnosti nikoli nahodilo vypouštělo člověka ze svého zájmu. V tomto pojetí samotném, již v jeho základním rozvrhu, v základní struktuře jeho přístupu ke světu je už obsaženo vyloučení člověka jako člověka ze sféry zájmu a z oblasti toho, co má být interpretováno. Toto vyloučení nebylo prováděno jako metodická abstinence, jako zdrženlivost přístupu, vědomého si své omezenosti; člověk byl přesto vždy nějak pojímán, ale právě jen v redukci, nikoli jako člověk, ale jako něco jiného, vposledu tedy jako nečlověk. Tak se ukazuje (a ukázalo), že přiměřené pojetí člověka začíná ještě mnohem dříve, než se člověk stane výslovným tématem filosofického zkoumání, že pojetí člověka je připravováno, zakládáno a formováno ve značně pevných obrysech už tehdy, kdy výslovným tématem zkoumání je svět bez člověka. Jinými slovy se ukázalo (a stále ukazuje), že tzv. svět bez člověka je fikce, že to je nelegitimní a neobhajitelná abstrakce, že i tam, kde jde o velmi nízké úrovně skutečnosti (např. o tematiku fyzikální, chemickou, biologickou a pod.), tedy kde se předmětem zkoumání stává kterýkoli z aspektů skutečnosti, z níž je člověk vyloučen, kde není přítomen, resp. kde se zdá, že není přítomen, tedy že i všude tam musí základní rozvrh zkoumání a vůbec přístupů být přiměřený světu vcelku a tedy všem jeho aspektům, všem jeho úrovním – a tudíž že musí být přiměřený rovněž celé, plné skutečnosti člověka, lidské existence.

(16. 3. 66)

3.

Jedním z ústředních témat práce je proto alespoň předběžné prozkoumání a naznačení problematiky, spojené se strukturou myšlenkového, pojmového přístupu ke skutečnosti a tím i se samotným pojetím skutečnosti. Do práce musely být z toho důvodu zařazeny úvahy o metafyzice a předmětném myšlení (kap. 3) a o nepředmětném myšlení (kap. 7). Tato tematika však je vyložena jen v tom nezbytném rozsahu, potřebném k demonstraci vlastního tématu, jímž je povaha subjektu. Výklad o subjektu bylo nutno podat na dvojí rovině. Především tradičním postupem, jímž je subjekt učiněn předmětem zkoumání; na této rovině se musejí odhalovat rozpory, které jsou bezprostředním a zároveň nutným důsledkem takového nepřiměřeného přístupu. Na této první rovině se prokáže to, co potom bude zdůvodněno z povahy předmětnosti a nepředmětnosti myšlení, totiž že o subjektu jakožto subjektu (tj. pokud jde o jeho subjektivitu) a o subjektivitě, subjektivním aspektu skutečnosti vůbec lze „vypovídat“ jenom tak, že předmětem naší výpovědi je něco jiného. Tak bude odhalena nová, další rovina přístupu k subjektu, která se realizuje ve výkladech a zkoumáních, předmětně zaměřených k něčemu jinému (což bude demonstrováno na některých příkladech).

16. III. 66

4.

Všechno to však může být uplatněno jenom za předpokladu, že bude vyhledán příhodný terén, na němž bude možno adekvátní přístup k subjektu (myšlenkovou, pojmovou, filosofickou cestou) realizovat. Tímto terénem je, jak se v pozdějším zdůvodnění lépe ukáže, právě umění, tvorba a zejména tzv. vnitřní světě uměleckého díla. Skutečnost uměleckého díla, jeho plnost nelze totiž ztotožnit, jak uvidíme, s tím, co je dáno ve vnější, předmětné podobě výtvaru. Naopak, tato skutečnost se rozkládá za touto předmětností, takže je předmětně v plnosti nepostižitelná. Proto se ukazuje právě na této tematice velmi výrazně nezbytnost metodicky odlišného přístupu a vůbec postupu zkoumání. Současně však je třeba mít stále na paměti, že jde jenom o zvláště vhodný terén pro vyšetření bližší povahy subjektu a subjektivitě, že však cílem nadále zůstává pojetí člověka v rámci a na základě (či za pomoci) pojetí subjektu. Cílem práce není tedy rozbor problémů uměnovědných ani rozvíjení estetických teorií. Konec konců jde o nárys některých charakteristických rysů jakési „ontologie“ subjektu, vycházející však už z jiného rozvrhu, než kterým se vyznačovala tzv. metafysická myšlení.

(17. 3. 66)

5.

Z toho tedy vyplývá, že v práci je sledována vlastně několikerá tematika, resp. že zkoumání probíhá současně několikerým směrem.

a) Pojetí subjektu („ontologie“ subjektu).

b) Předmětnost a předmětné myšlení.

c) „Vnitřní svět“ uměleckého díla a povaha umění vůbec.

d) Struktura nepředmětné skutečnosti.

e) Další témata, vhodná k demonstraci uváděných tezí (pojetí změny a nového, pojetí času a časovosti, pojetí pravdy, vztah vědy a umění, úloha myšlení v umění atd.).

f) Pojetí člověka (celá práce je pojata jako příspěvek k filosofické antropologii, ovšem pojaté v kosmologickém aspektu).

17. III. 66

6.

Práce není vybudována jako systematické dílo, které postupně přechází od jednoho aspektu tématu k druhému, od jednoduššího k složitějšímu, až nakonec dojde k závěru. Každá kapitola mnohem spíše představuje samostatný pokus o proniknutí k vlastnímu tématu (o několika vrstvách, resp. liniích) z jiné strany, z jiných souvislostí a kontextů. Určité situace, určitá filosofémata se budou proto objevovat třeba i několikrát, ale vždy v odlišném světle a v jiné perspektivě. Nicméně soustavnost výkladu nebude zcela chybět; jen se svou strukturou pokusí přimknout více k povaze „věci samé“, tj. – řečeno s Kosíkem – oné „věci“, která vlastně žádnou věcí v plném smyslu toho slova není. Jde totiž o to, že dosavadní chápání systematickosti se pohybovalo převážně (ne-li výhradně) v rovině předmětného myšlení a rozvrhovalo soustavnost myšlenkového postupu v odvozenosti z předmětné, vnější povahy „věci“. Jestliže nám však má jít právě naopak o vnitřní povahu „věci“, totiž o subjektivnost subjektu, musíme chápat i sám úkol soustavnosti postupu v určité přiměřenosti a shodě s povahou samotného tématu. Jednotlivé stránky či partie „předmětné“ stránky toho, co zkoumáme, si navzájem jsou také vnější, mohou být pochopeny a zkoumány jako vnější, i sobě navzájem vnější; naproti tomu nelze žádnou „část“ vnější stránky „věci“ chápat jako vnějšně vydělenou, a tedy jako postavenou do juxtapozice vůči ostatním „částem“. Vnitřní skutečnost, subjektivnost se vyznačuje vzájemným proplétáním, prolínáním „částí“ či aspektů, přechody v různých směrech a různými způsoby. Tomu pak vskutku odpovídá lépe struktura našich výkladů než ona systematickosti v tradičním pojetí.

17. 3. 66

Člověk – pravda – budoucnost

První rozvrh

Úvod

1. Svět bez člověka
2. Co je člověk?
3. Filosofie otázky
4. Konkrétnost a předmět
5. Ontologie a pojem praxe
6. Civilizace a humanita
7. Objev budoucnosti
8. Pravda a praxe
9. Společnost a pravda

10. Filosofie člověka

Kapitola 1. Svět bez člověka

14. 11. 1966

Existuje stará tradice filosofická, v níž je sama lidská existence odhalována jako základ a zdroj omylů a nesprávností jak poznání, tak i jednání člověka. Člověk v pojetí této tradice přirozeně žije v pouhém zdání a bludu; smyslem filosofie je zdání prověřit, bludy odhalit a ukázat, jak se věci mají doopravdy. Filosofové od počátku polemizovali s navyklými představami a s obecným míněním, založeným na běžné zkušenosti. Odtud pokusy, najít základ a počátek všeho např. ve vodě, ve vzduchu, ve čtyřech živlech, v atomech a pod. Tady nešlo pouze o výklad (i mýtus byl schopen takového výkladu v mytologii), ale o zproblematizování a popření toho, co lidé považovali za samozřejmost. Tak je např. zaměřen Demokritův výrok: „Podle zvyku barva, podle zvyku sladké, podle zvyku kyselé, avšak ve skutečnosti atomy a prázdno.“ (Zl. 110) Podobně čteme u Empedoklea:

„... u žádné smrtelné věci není rození, není též konce v záhubné smrti, nýbrž je míšení jen a vzájemné střídání věcí smíšených, avšak lidé to rozením nazývají zvykli.“

(Zl. 75)

Taková polemika s navykým chápáním skutečnosti (věcí, světa) nesla s sebou ovšem i nový pohled na člověka. Především se stalo zásadou a pravidlem filosofického poznání pamatovat na to, že člověk „je vzdálen od skutečnosti“ (Demokritos) (Zl. 109); tato vzdálenost, tato distance nespočívá jen v onom zdání, v nesprávném mínění o věcech a o světě, ale v samotné existenci, v samé povaze člověka. To se ukazuje na kritice homérského náboženství, jak ji vidíme třeba u Xenofana. Ten nepopírá bohy vůbec, ale staví nad ně jediného boha nejvyššího, který „smrtelníkům ni tělem ni myslí podoben není“ (Zl. 39); proto je naprosto nesprávný onen antropomorfismus, vypodobňující bohy podle lidského obrazu. Xenofanův bůh je oním jedním, jedinou podstatou veškerenstva. (Zl. 41) Tato de-antropologizace obrazu světa, aplikovaná právě tak na homérskou náboženskou tradici a sám pojem boha, jako na chápání vesmíru a dokonce (byť v jisté abstrakci a jakoby kritickém odstupu od lidských záležitostí) samotného člověka, je všeobecným rysem předsokratovské (a předsofistické) filosofie. Tak kupř. Anaximandros prohlásil nesčíslné oblohy za bohy (Zl. 30), Thales myslil, že vše je plné bohů (Zl. 29), Anaximenés učil, že vzduch je bohem (Zl. 31), Alkmaión pokládal nebeská tělesa za bohy (Zl. 37), Empedoklés ztotožnil čtyři kořeny (živly) se čtyřmi bohy, totiž Diem, Hérrou, Hádem a Nestidou (Zl. 73), Jestliže takový Démokritos tvrdí, že „doopravdy není vůbec nic smíšeno, nýbrž domnělá směs je položením tělísek vedle sebe, přičemž zachovává každé z nich vlastní přirozenost, kterou mělo i před smíšením“, (Zl. 132) pak to má nejen své důsledky pro pochopení člověka (který tak je redukován na určité množství vedle sebe ležících atomů, tedy který je tímto způsobem „odvysvětlen“, ve své podstatě eliminován z okruhu toho, co doopravdy jest a zařazen do oblasti zdání), ale zejména pro radikálně od-antropologizované pochopení světa. Tu je zřejmé, že vycházet z lidské existence znamená vycházet z omylu a zůstat v něm. Člověk žije v bludu a omylu, žije v pouhém zdání, protože sám je pouhým zdáním. Dosáhnout pravdy je možno jen tak, že abstrahujeme od své lidské existence, že dosáhneme distance sami od sebe a ode všeho lidského. Cesta k pravdě je podmíněna tím, že člověk

sám sebe popře, že se zapře, že najde jiné východisko, než jakým je on sám. Je jenom pochopitelné, že ruku v ruce s tímto směřováním musí jít i kritika náboženských představ, neboť mezi lidským a božským existuje podstatný, možno říci důvěrný vztah, jak o tom svědčí celé dějiny filosofického (a theologického) myšlení. Počátky řecké filosofie svědčí o tom, že s popřením bohů jde ruku v ruce popření člověka, a obráceně že s popřením člověka jde ruku v ruce popření bohů. Přitom nezáleží mnoho na formulacích, tj. na tom, jsou-li bohové nebo člověk popírání výslovně anebo jsou-li slovně, formálně jmenováni a uznáváni, ve skutečnosti však naturalizováni (denaturováni), de-antropologizováni, přeznačení a převedeni na obecnou kosmologickou rovinu.

Významný myslitel, stojící na počátku moderní doby a jejího vědeckého úsilí, Francis Bacon, považuje za jisté, že „lidé mají přirozený, třeba zvrhlý sklon ke lži“ (Essays I (str. 6); proti tomu považuje hledání pravdy, poznání pravdy a víru v pravdu za nejvyšší statky lidské přirozenosti (dtto, 7). V tom smyslu pak rozeznává čtyři druhy idolů; z nich právě první druh, totiž „idoly kmene, „zakládají se v samotné přirozenosti lidské a v samotném kmeni neboli rodu lidském“. (N. Org. 31, s. 49) Všechny idoly a falešné pojmy, jež rozum lidský již zaujaly a hluboko v něm vězí, se neobyčejně pevně drží lidské mysli; teprve po předchozím varování je možno se proti nim obrnit, „pokud jest to vůbec možno“ (NO 38, s. 48). (V angl. překl.: unless men being forewarned of the danger fortify themselves as far as may be against their assaults; Philos. Works p. 263.) Zatímco idoly jeskyně jsou individuální povahy a idoly trhu i divadla mají charakter společenský, je velmi významné, že v Baconově pojetí existuje druh omylů a bludů, jejichž zdrojem je lidská přirozenost. Tak např. příčiny finální, jimiž se filosofie nakazila, jsou spíše podle přirozenosti člověka než podle přirozenosti všehomíra (N. O. 48, s. 54); tak člověk, který směřuje k ještě zazšímu, upadá do bližšího. Idoly kmene pramení buď ze stejnorodosti podstaty (*aequalitas substantiae*) ducha lidského, nebo z jeho předpojatosti, nebo z jeho omezenosti, nebo z jeho neúnavného pohybu, nebo z vlivu afektů, nebo z nedostatečnosti smyslů, nebo ze způsobu pocítování (NO. 52, s. 57). (srv.: That the spirit of man being of an equal and uniform substance doth usually suppose and feign in nature a greater equality and uniformity than is in truth. Advanc. of Learning, Philos. Works, p. ...) (podle J. S., pozn. p. 267). V opaku k tomu opět „jeť rozum lidský jako nerovné zrcadlo, na něž dopadají paprsky věcí a jež přirozenost svou mísí s přirozeností věcí a ji zkrucuje a porušuje“ (NO. 41, s. 49). Bacon ví proti tomu jedinou odpomoc: „Zbývá mi jediný a jednoduchý způsob výkladu: abych totiž přivedl lidi k samotným pojediným faktům (angl.: to the particulars themselves) a k jejich řádům a pořadím a aby oni včas donutili se neužívatí pojmů a počali si navykat na fakty samotné“ (NO. 36, s. 47) (= to lay their notions by and begin to familiarise themselves with facts). Samozřejmě nejde Baconovi o to, aby byly odloženy všechny pojmy; uznává také správné, platné pojmy, totiž ty, které jsou vytvořeny pravou indukcí (NO. 40, s. 49). Nicméně má za to, že na cestě indukce vytvářené pojmy se mohou vymknout vládě lidské přirozenosti, která je zdrojem idolů kmene, a představují tak patřičný prostředek proti nim a otvírají cestu, jak je odstranit (dtto).

Z tohoto hlediska se docela zřejmě otvírá otázka, kterou si Bacon nepoložil a kterou si nepoložila velice dlouho celá moderní (novověká) filosofie, a už vůbec ne moderní věda. Jestliže má být poznání a myšlení vůbec zbaveno onoho zabarvení, znečištění, pokřivení a narušení, jehož zdrojem je člověk sám ve své přirozenosti, jestliže má být poznání a vědění distancováno od člověka a od lidské přirozenosti, tj. od lidství a lidskosti, objevuje se Baconova devíza, že „vědění je moc“ v novém, zvláštním a nečekaném světle. Vědění je nepochybně mocí; vzrůst vědění znamená narůstání moci. Narůstá však

rostoucím věděním skutečně moc člověka? Co zbylo z člověka, když byla jeho přirozenost eliminována ze samotné struktury tohoto vědění? Není zde spíše dovršeno vítězství nad člověkem? Neznamená vrší se vědění likvidaci nebo alespoň podrobení člověka, není tomuto ne-lidskému vědění vydán všanc, není ona moc, založená na vědění, ve skutečnosti nikoliv mocí člověka nad věcmi, ale právě naopak mocí věcí nad člověkem, mocí, která se dokonává, která vrcholí tam, kde je bezmoc člověka největší? Od-antropologizované vědění likviduje lidské významy, odhlíží od lidské existence a tak ve svém rozvrhu denaturuje nejen samo sebe, ale i samého člověka. Je-li moc, založená ve vědění, vůbec předána do něčích rukou, aby byla jeho mocí, pak leda do rukou takto denaturovaného, odlidštěného člověka. Denaturovaná věda nezkřivuje, nepřetváří pak jenom obraz člověka, ale násilím vtlačuje lidskou skutečnost do svých ne-lidských pojmů a schémat, mocí, která je věděním a vědou založena a ustavičně posilována, přetváří pak věci a svět stále tak, že člověk a lidská přirozenost spolu s její omezeností, předpojatostí, afektivitou, pohyblivostí atd. jsou eliminováni rovněž z uplatňování této moci. A to vposledu znamená, že ona moc je uplatňována proti člověku, že se na něm samotném projevuje také jako moc uplatňovaná, a tedy člověka proměňující – proměňující a přetvářející jej ke svému mimolidskému, ne-lidskému, od-antropologizovanému obrazu. Ona moc tak stojí proti modernímu člověku přesně tak, jako proti antickému člověku stál osud, fátum, ovládající vposledu lidi i bohy.

Kosík mluví o jednom smyslu „filosofické antropologie“, podtrhujícím, že každá filosofie je činností člověka (DK 170), že filosofické problémy nejsou vepsány ve vesmíru, ale že je klade člověk (DK 169). „Všechny otázky a odpovědi, všechny pochybnosti a poznatky vypovídají hlavně a především o člověku. Veškerým svým konáním, od praktického obstarávání až ke zkoumání dráhy nebeských těles definuje člověk především sám sebe.“ (DK 170) Tomu ovšem nelze rozumět tak, že ať dělá člověk cokoli, v každém případě je jeho činnost lidská v tom smyslu, že dotváří, umocňuje a naplňuje jeho lidskou povahu, že každá činnost dělá člověka více a plněji člověkem. Svým konáním zajisté člověk definuje, určuje, odhaluje sám sebe, ale nikoli ve smyslu samozřejmého rozmnožení, prosazení, potvrzení svého lidství a své lidskosti, ale třeba právě naopak způsobem, dokumentujícím úpadek a pád člověka do nelidskosti, jeho odpadnutí od skutečného lidství, odcizení vlastní podstatě, nejvlastnější přirozenosti, od lidského poslání. Proto je oprávněná naše otázka, co vyjadřuje, co dokumentuje, co definuje ono pojetí vědy a vědění, které se prosadilo od dob Baconových a které právem může navazovat na samy počátky filosofického myšlení ve starém Řecku. Jestliže tu jde o reflexi vědy, tj. o to, jak si věda sama sebe uvědomuje, jak sama sebe pojímá, jak si rozumí, pak ovšem je nutno pamatovat, že skrze tuto vědu nějak rozumí člověk i sám sobě.

Ideálem vědecké objektivit je takové postižení a vylíčení stavu věcí, které není nikterak poznamenáno stanoviskem a názory konstatujícího vědce. Objektivní poznání má postihnout skutečnost, tak jak je sama o sobě, nezávisle na člověku. Věda má pochopit svět tak, že eliminuje všechny vlivy člověka, má jej vykreslit, jako by člověka nebylo. Vyloučení subjektivity je pro vědu závazné; rozumí se tím vyloučení nahodilostí. Mezi nahodilostí je však započítána sama existence, sama přítomnost subjektu. Spolu se subjektivností je vylučována subjektivnost, vůbec subjekt. Věci mají být pochopeny a popsány tak, jak jsou; v pozadí je skryt předpoklad, že jsou nějak samy o sobě, bez jakéhokoliv vztahu k subjektu, a že to, jak jsou samy o sobě a bez vztahu k subjektu, je jejich pravá podoba, která může být subjektem leda narušena, zkrácena, zkreslena, zakryta. Tak např. u Engelse najdeme formulace, které přesně vystihují

tento typ uvažování. Ve vypuštěné partii z L. Feuerbacha čteme: „Vždyť materialistický názor na přírodu není nic jiného než prosté chápání přírody tak, jak se nám podává, bez cizích příměsků, a proto...“ (602, str. 66) V němčině ono „bez cizích příměsků“ zní „ohne fremde Zutat“ (1141, str. 60). Ve vlastním textu L. Feuerbacha najdeme podobnou myšlenku, rozvíjející a blíže zpřesňující svůj obsah: „... návratem k materialistickému hledisku. To znamená: přívrženci tohoto směru se rozhodli pojmát skutečný svět – přírodu a dějiny – tak, jak se sám podává každému, kdo k němu přistupuje bez předpojatých idealistických výmyslů; rozhodli se obětovat nelítostně každý idealistický výmysl, který nebylo možno uvést v soulad s fakty, pojatými v jejich vlastní, a nikoliv vybájené souvislosti. A materialismus nic více neznamená.“ (602, str. 43) (Viz Diss. 1952, s. 249n.)

15. 11. 1966

Miloslav Král v závěrečné poznámce k Heisenbergově knížce *Fyzika a filosofie* v navázání na Heisenbergovy názory rozlišuje dvojí pojetí objektivity. (2795, s. 158) Má za to, že minimálním požadavkem pro ni je existenční nezávislost na vědomí pozorovatele (nebo existence mimo vědomí pozorovatele). Požadavek takové objektivnosti považuje dosud za platný. Naproti tomu pojetí, které chápe objektivitu jako nezávislost na subjektu (resp. pozorovateli) vůbec včetně jeho materiální činnosti, je platné jen v jistých mezích (např. v makrosvětě) a podmíněně. Sám Heisenberg (2795, s. 27) formuluje věc tak, že „pozorování hraje rozhodující roli v procesu a že skutečnost je různá vždy podle toho, zda ji pozorujeme či nikoli“. Toto konstatování umožňuje obecně filosofický závěr, resp. výhled na novou stránku celé věci. Heisenberg v konfrontaci s obecným ideálem objektivního popisu světa, v němž právě objektivita odedávna platí za nejvyšší kritérium hodnoty vědeckého výsledku, ukazuje na to, že tento ideál, resp. zkoumání, postupující v intencích tohoto ideálu, začíná „rozdělením světa na / předmět a ostatní svět a faktem, že tento ostatní svět musíme vždy popisovat klasickými pojmy. Toto rozdělení je v jistém smyslu libovolné a je historicky přímým důsledkem všeobecného duchovního vývoje lidstva. Ale tím již přece bereme v úvahu nás samotné a potud se nedá nazývat náš popis naprosto objektivním“ (2795, s. 29–30). Heisenberg současně problematizuje návrh upustit od pojmů klasické fyziky a celý pojmový aparát radikálně změnit, a to změnit tak, aby nový popis za pomoci těchto pojmů vedl k naprosto objektivnímu postižení přírody (dtto, s. 30). Jeho výklad není dost precizní a nejde dost hluboko. Říká totiž, že pojmy klasické fyziky jsou jen zjemněním pojmů každodenního života a tvoří podstatnou část řeči, která je předpokladem celé přírodovědy; jinak bychom si nemohli rozumět. „Nemá smysl vysvětlovat, co by se dalo dělat, kdybychom byli jinými bytostmi, než jakými skutečně jsme.“ (dtto, s. 30) To vlastně znamená opět připouštět jakási baconovská *idola tribus*, jako by okolnost, že jsme bytostmi určitého typu, měla rozhodující vliv na meze našeho vyjadřování a myšlení, tedy i poznání. Pokrok by byl leda v tom, že zatímco Bacon říkal, že má naději úsilí, obrnit se proti těmto idolům, byť i dodával „pokud je to možno“, Heisenberg kategoricky tvrdí, že to možné není. To ovšem zjevně není rozumná, schůdná cesta. Jakmile jsou idoly odhaleny, je třeba proti nim něco dělat, ne se s nimi smířovat.

Základní chybou je po mém soudu spojování jakýchkoli idolů s lidskou přirozeností. Tato chyba má několik rovin. Především je třeba odmítnout pojetí přirozenosti jako něčeho neměnného, jako základu, na jehož povrchu dochází k rozmanitým proměnám, ale který zůstává pod nimi ve své stálosti a

neproměnnosti. Něco takového prostě neexistuje. Přirozenost, povaha věcí je právě tak podrobena proměnám jako „povrch věcí“; jenom jsou tyto proměny jiné povahy. Ale to je pouze rovina, která je nejnápadnější a nejspíše na dosah. Mnohem významnější rovina omylu je tam, kde se přirozenost klade do protikladu k něčemu, co není přirozené, tedy co je umělé, uměle vytvořené, např. dohodnuté, zvyklé, zákonem ustanovené apod. To kupř. konkrétně v případě člověka znamená, že přirozenost je lokalizována kdesi v biologii a fyziologii člověka, kdežto společenské vztahy společně s vědomím, názory, právními normami, kulturní úrovní atd. jsou připočítávány k rovině toho, co není přirozené, tedy co je umělým výtvořem. Omyl spočívá v tom, že nic takového jako přirozená báze lidské existence a lidského jednání ve skutečnosti neexistuje; takovýmto způsobem chápáná „přirozenost“ se nevyskytuje ani v oblasti samotné přírody. Přísně a do důsledku vzato by se pak sama příroda musela jevit jako umělá, tj. nepřirozená. Tento pojem „přirozenosti“ je nezbytno opustit. (Vercors aj.) Největší chyba, její nejhlubší rovina je však tam, kde se tato přirozenost chápe jako něco primárnějšího, jako něco, co předchází vytváření toho, co je chápáno jako umělé, jako nějaké základna, z níž je nutno vždycky vycházet, aby bylo možno něco „umělého“ vytvořit. Tady se věci mají právě naopak: primární je tvorba, vytváření, a tzv. přirozenost je jedním z produktů této tvorby, je pozůstatkem tvořící aktivity, je setrvačností něčeho, co kdysi bylo „umělé“, nové, nově vytvořené. Přirozenost není předpokladem, ale následkem, produktem „umělého vytváření“. V jistém smyslu je novotvoření přirozené, zatímco přirozenost je umělá. Protože může být někdy zátěží, patří k povaze přirozenosti, že je a musí být vždy znovu překonávána, překračována.

Kapitola 2. Co je člověk

Odpověď na otázku po člověku má svá úskalí a nesnáze. Především nesmíme otázku chápat jako pokus, dobrat se podstaty člověka a lidství, lidské přirozenosti apod. v onom dosti tradičním smyslu. V jistém slova smyslu platí, že člověk není to, co je, a že je to, co není. K podstatě člověka patří, že vždy znovu přesahuje, překračuje to, čím právě jest, že opouští své pozice a překonává svou danost; patří to k jeho „podstatě“ v tom smyslu, že bez toho člověk přestává být vpravdě člověkem, že utrpěl a dále trpí na své lidskosti, že poklesává do poloh pod-lidských a ne-lidských. Tato okolnost však znamená, že k podstatě člověka náleží jistý odstup od toho, čím člověk v dané chvíli i v dané epoše jest, a jakýsi velmi úzký, podstatný vztah k tomu, čím člověk (ještě) není, k čemu (teprve) míří, čím se (teprve) stává. Jinými slovy, člověk je nejenom to, co je, ale také to, co bude; je možná daleko víc a spíš tím, čím (nebo kým) bude, než tím, čím (nebo kým) jest. Člověk se tak podstatně vztahuje, podstatně souvisí s tímto realizujícím se napětím, které můžeme nazvat „*fieri*“, stávání se. Člověk je v pohybu, na cestě, na pochodu: na cestě od sebe, ale současně na cestě k sobě. Velmi záleží na tom, ptáme-li se po tom, člověku, který je v lidském rozhodnutí a v lidské aktivitě opouštěn, anebo po tom, který je v nich uskutečňován, k němuž se míří. Ale ani to samo nestačí; i ten člověk, k němuž se míří, který je na konci, v cíli jednotlivého vykročení, se stává vposledu čímsi daným, čímsi, co může a musí být překonáváno, překračováno, opouštěno. A tak nakonec žádná konkrétní podoba lidského života, lidské existence, lidského pobývání na světě, není definitivní odpovědí, konečným vyřešením otázky, co je člověk. Něčím podstatně, hluboce lidským se naopak stává ono poutnictví, ono přecházení a tím přechodnost, míjení a tím pomíjivost, opouštění starých věcí a otevřenost pro nové. Pobyt člověka na světě je poznamenán přechodností nejen na straně světa, věcí, vnějšího dění, ale také na straně lidského vztahu ke světu, k věcem, k dění a událostem kolem člověka.

Nicméně celá záležitost má ještě hlubší rovinu. Není tady jenom proměnlivost světa a vedle toho proměnlivost člověka, která může jít buď paralelně s první anebo vykazovat rozmanité odchylky a deviace. Jde o to, že se skrze proměny lidského vztahu ke světu proměňuje současně také tento svět sám, že svět prochází také jistým druhem proměn a proměnlivosti, který je prostředkován proměnami samotného člověka, ba který je v těchto proměnách člověka přímo zakotven, založen a jimi umožněn. To lze demonstrovat už na samotném vzniku člověka, na jeho proměně z bytosti přírodní v bytost společenskou. Skrze člověka se stává svět jiným světem nejenom v detailu, nýbrž podstatně. Podobně jako vznikem života byla minerální rovina existence země prolomena a tato planeta se stala planetou oživenou a tedy živou, stává se svět, v němž se zrodil člověk, světem ne pouze člověkem obydleným, ale takměř lidským nebo přinejmenším k lidskosti mířícím. Tento svět, v němž nic lidského nebylo, dal vzniknout člověku, směřoval k němu, stal se pro člověka rodištěm a kolébkou; a tím se mu dostává lidského charakteru v jisté míře ještě dříve (pro dřívější dobu), než se člověk skutečně objevuje. Je to svět sám, který se proměňuje k této lidskosti, která je konkrétně realizována v člověku. A člověk podstatně na tuto lidskost navazuje, závisí na ní, jeho existence a další vývoj je s touto tendencí svázán; způsob lidského navázání na svět, jaký jest v e chvíli vzniku člověka, a tak i na svět v předcházejících obdobích, odhaluje přechodnost, proměnlivost světového dění v novém světle, v pravých (pravějších, přesnějších) dimenzích. Svět k člověku směřoval; ale to se ukazuje teprve, když tu člověk nejen už jest, ale když se pokouší najít v tomto světě své místo. Způsobem svého pobývání na světě teprve odkrývá člověk lidské rysy světa; svět se stává lidským, je polidšťován teprve po desetitisících a statisících letech lidské praxe, která jediná je schopna onu skrytou, utajenou lidskost světa odhalit, odkrýt, vydolovat, vytěžit a realizovat v jakési samostatnosti proti světu, jaký dosud byl a jak se realizoval před tím.

Pobyt člověka ve světě nezbytně vyžaduje bližší analýzu a také bližší popis. Každý subjekt je přítomen ve světě tak, že si jej zpřítomňuje ve svém světě. Subjekt participuje na světě, účastní se existence, pohybu světa právě subjektivním způsobem. Subjekt reaguje na svět tak, že reaguje na „svůj svět“ (Eigenwelt). Základní strukturou onoho „vlastního“ světa je rozvrh, založený v akčním systému příslušného subjektu. Vztah mezi „skutečným“ světem a „vlastním“ světem je neobyčejně důležitý. Představa, že „skutečný“ svět předchází „vlastním“ světům, je základně mylná. Svět se stává světem (skutečným světem) teprve uprostřed intervencí a střetání nesčíslných „vlastních“ světů. Kdyby svět byl původně nezávislý na jakékoli subjektivní reakci, byla by takto nezávislá každá jeho část. To však znamená, že by existovaly právě jen tyto části a žádný svět jako jejich celek, neboť by nebylo žádného pojítka mezi částmi, ničím, co by mohlo umožňovat a zakládat jednotu tohoto celku. Totéž platí o částech částí atd. až k těm nejmenším, dále nedělitelným. Tak se dostáváme k démokritovským atomům, které však jsou jenom zmnožčeným parmenidovských „jedním“, důsledně v sebe uzavřeným a bez jakýchkoliv souvislostí mezi sebou navzájem. Aby se stal svět světem, je nezbytné, aby tyto atomy byly schopny aktivity, a to nikoliv pouze vnitřního rázu jako leibnizovské monády, ale ani pouze oné degradované aktivity, již připouští sám Demokritos, totiž vnějšího pohybu (padání a narážení do sebe). Je proto nutno zevrubně prozkoumat povahu této aktivity, již je umožněn vznik světa jakožto světa.

V jistém smyslu je svět možný proto, že neexistuje nic takového jako nezávisle existující atomy Démokritovy. Existovat závisle však znamená víc než být pouze ovlivňován. Jde o to, že subjekt může být ovlivněn jen takovou skutečností, na niž je schopen reagovat. Kauzalitu je proto třeba chápat jako vztah dvojí dynamiky, dynamiky dvojího směru: setrvačnosti a přesvědčivosti „příčiny“, ale také aktivity

(selekce) reagujícího („ovlivňovaného“) subjektu. Selekcce subjektu představuje prisma, jež některé typy „vlivů“ propouští (transparentně), jiné odráží, jiné pak integruje, soustřeďuje a začleňuje nějak do rozvrhu svého světa nebo dokonce i do výstavby své „vnější“ podoby. Tato selekce je ovšem pochopitelná jen jako něco aktivního, skutečný aktivní výběr, v němž tedy jest nutně také něco z anticipace. Tento anticipační princip má své struktury, jejichž analýza je svrchovaně důležitá pro pochopení struktury „vlastního“ světa a struktury „skutečného“ světa vůbec.