Filosofická kosmologie 1

Ladislav Hejdánek

This is a transcript of the following document:

Filosofická kosmologie 1

jedná se o přepis tohoto dokumentu:

Filosofická kosmologie 1

◆ bytový seminář | přepis, česky, vznik: 16. 9. 1984

◆ private seminar | transcript, Czech, origin: 16. 9. 1984

Filosofická kosmologie I [1984]

17. 9. 1984

Tak já jsem o tom už mluvil, ale někdo přišel nový, dva nebo tři, myslím, tak to budu opakovat. Autokraticky jsem rozhodl, že se budeme zabývat alespoň několik večerů, pokud byste protestovali, ale pokud nebudete, tak třeba celý rok filosofickou kosmologií …

A: To jest každý týden?

Ano, každý týden, pokud ovšem nepřijde návštěva ciziny, potom prostě vsuneme jiné téma, to, s nímž přednášející přijede. A pak zase budeme pokračovat ve svém. Takže by bylo dobré, kromě toho, co jsem líčil sám na začátku, jak jsem byl sám přiveden k tomu nápadu, že bychom tohle mohli dělat, a já jsem to naznačoval, jak se jistě pamatujete, kdo jste tu byli, na posledním červnovém semináři, podat ještě takové obecnější zdůvodnění. Ale raději se pokusím to ukázat na situaci myšlení v posledních řekněme dvou stoletích, nebo hlavně našeho století. Ta situace se totiž vyznačuje takovým všeobecným – jsou jistě výjimky – ale obecně lze mluvit o jakémsi odvratu filosofie od problematiky přírodních věd, a to i v tom případě, kdy ta problematika přírodních věd vlastně vybočuje, překračuje rámec přírodovědy a představuje problematiku latentně filosofickou. Tj. volající přímo po tom, aby byla filosoficky exponována. Sám ten název „filosofie přírody“ nemá dobrý zvuk. Já jsem si to ověřil, když přicházejí cizinci a ptají se, co tu děláme, a já jim líčím, že první rok jsme dělali filosofii přírody, tak jimž vždycky trochu škubne v obličeji. Ta filosofie přírody nemá dobrý zvuk, protože je povětšině spojována s nechvalně známou či nechvalně proslulou německou Naturfilosofií. Takový hlavní představitel je Schelling, ale mnozí do toho zahrnují celou idealistickou německou filosofii, tedy i Fichta, Hegela, bratry Schlegely, a dokonce i některé stránky z Kanta, což už je vrchol, zejména ty předkritické spisy, např. Allg. Theorie des Himmels (Naturgesch., tak nějak), Kantovo jméno je pak spojováno s Laplaceovým … Tedy tohle platí kupodivu všeobecně, tedy odvrat filosofie od přírodovědy a pravděpodobně je to taková ještě protažená reakce na takové ty bláznivé nápady a teorie té německé Naturfilosofie. Jsou ovšem výjimky, jak jsem říkal, a s některými z nich se postupně alespoň tak v prvním rozvrhu také seznámíme. Zajímavé je třeba také, že u nás po válce a zejména po r. 1948, po velkém nástupu marxistů u nás, to začalo tím, že se vydával Anti-Dühring a Dialektika přírody Engelsova, a mluvilo se hodně o filosofii přírody, dost i svým rázem připomínalo tu Naturfilosofii, a kupodivu ty dva hlavní proudy, v něž se v průběhu let rozdělilo marxistické myšlení, které vlastně jediné tu mohlo veřejně pracovat, byly oba odvráceny od přírody. Byl to jednak proud marxistické antropologie, v níž vedoucím představitelem byl Karel Kosík – když si přečtete jeho Dialektiku konkrétního, tak tam prakticky nenajdete ani v náznaku nějaký pokus o aplikaci té metody, s níž Kosík přišel, kterou čerpal z Mladého Marxe, z těch Marxových mladých let, na přírodu, ačkoliv když čtete třeba Ekonomicko-filosofické rukopisy Marxovy, tak tam najdete partie, které přímo volají po tom, aby se zrušil rozdíl mezi přírodovědou a filosofií, aby se člověk stal rozhodně přírodním tvorem a příroda aby byla zlidštěna – tohleto, ten poukaz, že je třeba to zintegrovat dohromady – dnes by k tomu marxisté krásně mohli sáhnout a říkat, že Marx byl vlastně průkopníkem zdůrazňování významu životního prostředí, přírodního prostředí, ekologie, takového nového zpřírodnění člověka, který už nemá stát proti přírodě, atd. Tak to je Kosík, u něho nic takového nenajdete. A pak tu byla druhá linie, tzv. neopozitivistická nebo logicko-pozitivisický hlavní představitel Tondl, a Tondl napsal v jednom takovém programovém článku, který vyšel někdy 1967 ve Vesmíru, že filosofie vědy se má zabývat vědou jako svým jediným univerzem, ale že se nemůže vztahovat k reálnému univerzu, k němuž se vztahu je sama věda – a pouze věda. Takže filosofie je metadisciplína, stojí nad vědou, a nemá žádnou možnost se zabývat přírodou samotnou. Čili vlastně v obou případech filosofie tu stojí zády k přírodě, odvrácená od přírody, a programově se zabývá a má zabývat něčím jiným než přírodou. Od toho jsou vědy, ale filosofie od toho není.

Tak to jsem jednom ukázal, jak to bylo u nás – u nás se všechno projevuje tak trochu dodatečně a se zpožděním – tak dokonce že v situaci, kdy se vydávají klasikové, jako se vydal Engels a potom mladý Marx, někdy na začátku 60. let poprvé (Ekonomicko-filosofické rukopisy), ovšem ve Foustkově překladu už vyšly hned po válce, tak přesto, že se v klasicích najdou motivy, proč se filosofie má zabývat přírodou, tak že to vlastně nikdo nedělal, že se dokonce i sami marxisté k přírodě obrátili zády. To má své konkrétní důvody a příčiny, a je třeba to také respektovat. Ty trapné důsledky, když se filosofie začala míchat do přírodních věd, v tom případě třeba otázek mendelismu-morganismu v genetice, nebo když se marxismus zavlékal do otázek vzniku života, Lepešinská, Lysenko, nebo když se marxistická filosofie diletantsky začala plést do výkladů Einsteinovy teorie a držela si své argumenty pro nekonečnost vesmíru v čase i prostoru, Einstein musel být proto odsouzen. To byla tenkrát velká událost, když Kolman napsal velký sebekritický článek myslím do Literárek, v 60. letech, že se prý pustil do důkladného studia Einsteina a že mu musí dát za pravdu, že vesmír opravdu v prostoru nemůže být nekonečný, ovšem na té časové nekonečnosti že by trval. A to napsal tedy na základě „důkladného studia“ samotného Einsteina. To byl tenkrát snad největší fór roku, protože právě Einstein přišel s tím, že čas a prostor jsou neoddělitelné, že jde o časoprostor nebo prostoročas. Takže říci, že jednu nekonečnost uznává, ale druhou ne, bylo cosi prostě neuvěřitelného, a ještě prohlásit, že na základě důkladného studia! Tenkrát se nachechtalo mnoho lidí.

No ale tak ty zkušenosti s tím, jak se marxističtí filosofové pletli do otázek přírodovědy, byly tak špatné a odstrašující, že potom další generace marxistů s tím nechtěla raději mít nic společného. Tyhle psychologické důvody jsou celkem zřetelné. (Připomínka, že se při přednáškách marxismu trvá.) No ne, samozřejmě nemluvím o mase těch marxistických filosofických zřízenců, mluvil jsem o tvořivých marxistech, kteří chtěli jednak jezdit na světové kongresy a chtěli, aby je tam lidé se zájmem poslouchali a ne jenom ze zdvořilosti, nebo dokonce s úsměšky. Ten pól zůstává vždycky a všude pozadu. Když se podíváme na církevní dějiny, tak to jsou hrůzostrašné věci, které se mohou citovat. Ale když se chceme nějakým způsobem vyrovnat s křesťanstvím, no tak se musíme vyrovnat s Augustinem, s Tomášem, prostě s velikými postavami, ne s pidimužíky. A podobně když se chceme vyrovnat s marxismem, tak musíme jít k mladému Marxovi, ke Kosíkovi atd. a nepůjdeme k subalterním, druhořadým přežvýkavcům, asistentům na lékařské fakultě třeba nebo podobně. To je říkal jsem to už mockrát, jistě to někteří už znáte – byla to teze Hromádkova, a myslím, že velmi pravdivá, hluboká, že zatímco ve válce a ve fyzickém zápase máte šanci vyhrát, když vystihnete, kde je nepřítel nejslabší, a zaútočíte právě na to nejslabší místo, tak v ideovém zápase je to právě naopak. Tam můžete zdolat toho nepřítele, když vyhmátnete právě jeho nejsilnější místo. Když zasáhnete jeho slabiny, tak s ním nehnete. Proto ty směšnosti citovat se někdy docela hodí do legračních textů, ale když jde opravdu o to, vyrovnat se s tím se vším v samotné hloubce, podstatě, tak je třeba najít ty nejlepší představitele.

No, důsledkem tohoto odvratu od přírody, nejenom v marxismu, ale všeobecně – to jsem jen ukazoval, že v naší situaci, kde nebyla možná žádná jiná filosofie než marxistická, že k tomu také došlo, ale hlavně mluvíme o celkovém trendu evropské filosofie – tak důsledkem je zároveň deformované pojetí světa. Jenom náznakem: programově se v některých filosofiích chápe svět – konkrétně např. v Husserlovi – jako „svět našeho života“, jak to překládá Patočka, Lebenswelt, anebo Naturwelt, přirozený svět. Ale aniž bychom šli k podrobnostem, tak ukážeme, jak to je deformované pojetí. Protože tohleto pojetí světa se dostává do úplné roztržky s pojetím vědeckým resp. přírodovědeckým. Taky u Husserla je to tak koncipováno, že Lebenswelt nebo Naturwelt, to je svět, jak se nám dává ještě, dokud neintervenuje žádná věda, technověda, matematika. Takže i v té linii fenomenologické, která – dneska jsou vlastně dvě takové veliké filosofické trasy, dálnice, široké cesty, autostrády, po kterých většina filosofů jde, to je na jedné straně fenomenologie, a na druhé straně neopozitivismus, anebo jak se teď častěji říká, analytická filosofie. No a toto deformované pojetí

světa má své důsledky pro pojetí člověka. Zároveň s tím jako druhá stránka se projevují deformace v pojetí člověka. Nejen filosofická kosmologie se deformuje, ale také filosofická antropologie. To je zajímavá věc, a my se chceme trochu zabývat tou otázkou – nebo spíš si chceme nechat dojít, proč tomu tak je a jak tomu je odedávna, a že to není výmysl filosofický, že to souvisí. Ale ještě než si to budeme ukazovat na Gilgamešovi a na bibli atd., si připomeneme jedno docela zajímavou věc, že totiž před necelými dvaceti lety, tj. přesně 1965 vyšlo 1.vydání, jeden z největších filosofů evropských našeho století napsal v Malé škole filosofického myšlení, že vesmír, kosmos, ještě zdaleka není pro nás světem vůbec. Náš svět je nekonečně víc než pouhý kosmos, ačkoli měřeno astronomicky je jeho nicotnou částečkou. Tedy ačkoliv ten náš svět je jenom částečkou a mizivou částečkou kosmu, tak je zároveň něčím neskonale víc než ten celý kosmos. Pro naše vědění, říká Jaspers, je kosmos jen neživou pustinou, plnou obrovitých pohybů hmoty, zatímco naším světem je svět rostlin a zvířat, krajina, počasí, nad námi se klenoucí hvězdná obloha, a zejména lidé žijící s lidmi. Tenhleten citát si budeme pamatovat, je z r. 1965, to je nedávno. A je to charakteristické, jak tady v podstatě Jaspers říká, že z hlediska člověka, z hlediska lidských priorit, v rámci té hierarchie hodnot, ten vesmír je adioforon, něčím vlastně bezvýznamným pro člověka. Je to nějaká ta velká pustina, ale lidský svět je něčím neskonale větším a důležitějším. Tedy prakticky dodnes tahle tradice tady přetrvává. My si ukážeme, jak to vypadalo předtím, a to na dvou případech. V jednom případě před třemi sty lety, v druhém přibližně před půl století, z třicátých let. A tohleto je napsáno ještě 35 let po Jeansovi, a je to velmi charakteristická věc. Jak se může – já mám Jasperse dost rád, velice rád jsem ho četl a jsem jím v nemalé míře ovlivněn, ale některé věci prostě nemohu pochopit. Jak tak velký filosof může říci, že kosmos je neživá pustina, plná obrovitých pohybů hmoty, takže ten náš svět, to znamená život rostlin, zvířat, krajina, počasí, hvězdná obloha a lidé – nad námi se klenoucí hvězdná obloha: Jaspers totiž vyšel z Kanta. Pro Kanta dvě věci měly ten ráz, že ho přiváděly k nadšení: klenuté hvězdné nebe nad námi a věčný zákon ty máš, kategorický imperativ apod. v nás. Je v linii Kanta, když Jaspers tohle říká, ale jak tohle může říci tváří v tvář kosmu jakožto pustině? Cožpak se s tím člověk může smířit? Může se s tím smířit dokonce filosof? Co to znamená, že ten kosmos nás nezajímá a že ten náš svět je hvězdná obloha nad námi: co to je ta hvězdná obloha nad námi, ne-li ten kosmos? Já tu chci snad říci, že je pro mne daleko důležitější, jak se mi to jeví, jak se mi to z mé perspektivy podává, než jak to je? Je to prostě cosi nepochopitelného, něco jako – freudovsky řečeno – chybný úkon. Nevím si rady, co s kosmem – tak se k tomu obrátím zády.

Ptejme se tedy: odkud se vzala tahleta dvojakost, tahle roztržka mezi světem jako vesmírem, kosmem, a mezi světem jako „naším světem“, neboli tím světem našeho života, jak Patočka překládal Lebenswelt? O čem vlastně tato roztržka svědčí? Co to vypovídá o sebepojetí a sebevědomí člověka, který přestal považovat za pro sebe samého eminentně významné, jak se vztahuje k vesmíru a k přírodě v nejširším smyslu toho slova? Co dosvědčují z minulosti analogické případy odvrácení myslitelů a vůbec lidí od přírody? My známe takový případ, třeba, velmi slavný, z doby po presokraticích, kdy najednou došlo k jakémusi odvratu od filosofie přírody, a sofisté vlastně o přírodě vůbec neuvažovali, ale obrátili se k ní zády a k problému přírody. To učinil také Sókratés. V tom smyslu se také někteří autoři pokoušeli Sókrata interpretovat jako jenom zvláštního sofistu. Je to podivné, že ta ztráta přírody znamenala pro filosofii jakýsi pokles do sofistiky. Tím se teď ovšem nebudeme zabývat, ale je třeba si to uvědomit, podobně po té velké recepci Aristotela z rukou Arabů došlo k ještě většímu zdůraznění odvratu od přírody a přírodního zkoumání než tomu už do té doby byl ve středověké filosofii a theologii. A opět tam dochází k jakémusi úpadku filosofie, která zůstává u pouhé spekulace, což jest jeden z rysů sofistiky, a ztrácí kontakt se skutečností. Takže to potom umožňuje té novodobé nastupující vědě, aby se obrátila prudce proti aristotelismu, což byl věcně nesmysl, protože jestli se někdo zabýval důkladně přírodou, tak to byl právě Aristoteles, a odvrhla celé toto učení, aby prosadila přírodní zkoumání. Tedy tyhle dva příklady rozhodně stojí za úvahu. Ale

my se tím teď nemůžeme zabývat, protože se chceme dostat kousek dál. Možná, že bychom tu měli také zařadit analýzu – nechám to případně do diskuse – pojmu příroda, co to vlastně je. Tam totiž dochází k takové zvláštní spjatosti mezi člověkem a přírodou, že totiž původně vlastně příroda nebyla příroda. Příroda byla původně veškerenstvo. Teprve vznikem člověka se svět rozpoltil na přírodu a ne-přírodu. Člověk, dokud byl částí přírody, nebyl ještě člověkem, a ve chvíli, kdy už byl člověkem, tak nebyl už přírodním tvorem. Takže vlastně můžeme říci, že zároveň s člověkem vznikla příroda – jako „pouhá příroda“. To, co bylo předtím, to byl všehomír, to bylo všechno, kdežto příroda je potom jen pouhá příroda. Ale to jsou úvahy, které si necháme eventuelně do diskuse.

Teď si připomeneme, že filosofie je reflexe, a že reflexe je primárně vztažena k aktivitě, resp. ke zkušenosti s aktivitou. Tedy, to k čemu je reflexe vztažena, je zkušenost, na níž se konstitutivním způsobem podílí na jedné straně povaha a aktivita subjektu, a na druhé straně povaha toho, k čemu se subjekt aktivně vztahuje. Tedy reflexe je vždycky – zopakuji – obrácení pozornosti ne k věcem venku, nýbrž k vlastním aktivitám, ovšem minulým aktivitám, tj. ke zkušenosti s těmi aktivitami. Člověk v reflexi analyzuje, co vlastně udělal, když udělal tohle nebo ono. On totiž něco chce udělat, ale když to udělá, tak je tam vždycky více i méně, než chtěl. Čili v reflexi teprve odhaluje, co vlastně udělal, když chtěl udělat to či ono. No a jak to analyzuje, tak zjišťuje, že na tom, co udělal, se podílel nejenom on, ale také to, k čemu se v té aktivitě vztahoval. To jest když v experimentu člověk něco rozvrhne, tak má určitou představu, čeho chce dosáhnout. A teď něco udělá a ono mu to ukáže něco, co vůbec neočekával. On se ptal, jestli to je A nebo B; udělá experiment, a najednou výsledek je, že to není ani A ani B, nýbrž něco třetího. Co mu zbývá? Analyzuje, co vlastně udělal. Ale to, co vlastně udělal, to je jednak konstituováno tím, co chtěl udělat, tím jeho rozvrhem, čili je to spolukonstituováno jím jakožto subjektem té akce. Ale protože mu nevyšlo to, co chtěl, ale něco jiného, než očekával, je vidět, že to nezáviselo jen na něm, že tam do toho mělo co mluvit ještě něco dalšího. A to je právě to, s čím pracoval. Takže ta jeho zkušenost se vztahuje k té aktivitě, která není totožná s tím, co rozvrhoval – v té akci bylo vždycky něco méně, než chtěl, a tedy na povaze té aktivity se podílel i ten materiál, s kterým pracoval, ke kterému se vztahoval. Takže on když to teď podrobí analýze, tak rozpozná nové vlastnosti toho, s čím chtěl pracovat. A zároveň ovšem může rozpoznat nové vlastnosti svoje, tedy poznat lépe sám sebe. Protože on si něco o sobě a o tom svém plánu myslel, a pak se ukázalo, že to, co skutečně udělal, je něco jiného, takže musí revidovat i ten svůj původní rozvrh, i to, co si o sobě myslel. – Tak nevím, netváříte se na to příliš nadšeně, mám dojem, že to není tak docela jasné?

(Dotaz, připomínka.)

Tohle, co teď říkáte, to byl ten moment obrovského převratu, kdy si lidé uvědomili, že neexistuje nic takového jako je pouhé dívání se a popisování skutečnosti. Že to byl vždycky člověk, který tu je jakožto aktivní přítomen. Po prvé to bylo jaksi demonstrováno v rámci přírodovědy v úvahách moderních fyziků, kteří se zabývali elementárními částicemi a interakcemi na jejich vlastní úrovni. Teoreticky dostaly tyto úvahy ten rozhodující impuls Heisenbergovým principem neurčitosti, který je sice formulován způsobem, jako by o tomhle nebyla vůbec řeč, ale který se přijímá v té interpretaci, že nejsme schopni zároveň určit polohu i rychlost elektronu (např.), protože abychom jedno určili, musíme to druhé nějak ovlivnit. Když chceme určit polohu elektronu, musíme ho jakoby zastavit, tj. ovlivnit jeho rychlost, a když chceme zjistit jeho rychlost, musíme nějak ovlivnit jeho polohu. (Námitky proti formulacím.) No dobře, já vím, že nejde o zastavení jednoho elektronu, vždyť to bychom ani nedokázali, ale takhle se to vykládá pro lepší názornost či lepší pochopení. Správně to je tak, ne že my to nemůžeme, že to nedovedeme, ale že to nejde. V té samotné skutečnosti to je zařízeno či zakotveno tak, že v určité souvislosti se projevuje poloha elektronu, a v jiných souvislostech jeho rychlost, ale neexistují souvislosti bez ohledu na pozorovatele – kde by se projevilo oboje zároveň. Podobně to je – to byl jenom jeden případ, jiný takový případ je, kdy se světlo projeví

jako částice a kdy jako vlna. Prostě existují souvislosti – věcné souvislosti, bez ohledu na pozorovatele – kde se světlo jeví jako částice, a jiné souvislosti, kde se projeví jako vlna, tj. ohýbá se. Neexistují však souvislosti, kde by se projevilo v obou těchto formách či vlastnostech najednou.

Nebudeme se u toho dál zdržovat. Mně jde o to, že i když ta problematika je starší, tak že se projevila jako prakticky naléhavá právě v tomto okamžiku, když se ten zkoumaný předmět zmenšil natolik, že samotné pozorování na něm něco muselo nutně změnit. Spekulativně ten problém existoval zajisté už dříve. Ta problematika sama je ovšem širší, a také to mělo důsledky pro noetiku, pro gnozeologii, a aplikuje se to pak už nezávisle na tomhletom, takže to, co jsem tu vykládal, je už do jisté míry nezávislé na tom fyzikálním problému. Jde spíš o to zdůraznění, že kdykoliv člověk něco dělá, tak to, co udělal, není jenom jeho dílo, nýbrž on je jenom spolukonstituentem toho, co udělá, ale podílí se na konstituci toho, co udělá, tj. na tom činu, na té aktivitě, spolu i ta situace, ten materiál, ty okolnosti, v nichž to probíhá. No a mým cílem bylo, když tohleto zdůrazňuji, připomenout, že na počátku si člověk – tj. ještě v mýtu – uvědomuje spíš sám sebe, že převažuje sebepocit, sebepociťování, a to sebepociťování se promítá do porozumění světu. Po vynálezu pojmového myšlení se pozornost člověka stále více soustřeďuje na předmět, a k sobě se začíná člověk stále víc a víc vztahovat jenom nevýslovně nebo ne-předmětně, takže to velmi často uniká jeho kontrole, a on má dojem, že vůbec v tom přítomen není nebo alespoň za ideálních podmínek že se v tom nikterak neprojevuje. To je ta psychická či snad spíše psychologická deviace (protože to je popis) moderní vědy, která má dojem, že je tím přesnější, čím víc vyloučí subjekt ze svého pozorování. Taková zvláštní pověra: věda je nejdokonalejší tam, kde sama sebe vyloučí z toho vědeckého procesu (postupu). Ta absurdita tohoto postulátu a zároveň předsudku je snad jasná.

Věda má dojem, že je nejvědečtější tam, kde samu sebe vyloučí. Tuto absurditu krásně vystihl už před lety Hegel třeba ve Fenomenologii ducha, to bychom si mohli případně ocitovat.

Ale i když je zdůrazněna a do popředí vystupuje jen jedna stránka v reflexi analyzovaného vztahu (vztahu subjektu a situace nebo předmětu atd.), tak ta druhá stránka je vždycky také přítomna, i když nedochází třeba uvědomění. No a tohle je základ, z kterého musíme vyjít ve filosofické kosmologii. V každém sebepochopení člověka najdeme významné prvky pojetí světa. A v každém pojetí světa zase najdeme významné prvky sebepochopení člověka. Jaký člověk, takový svět. A jaký svět, takový člověk. Čili když se Kosík pustil do filosofické antropologie a ukazoval, že věda vyloučila člověka z oblasti svého zájmu, a že to, čemu říká člověk, vlastně není člověk, nýbrž je jenom objektivovaný, zpředmětněný člověk, a to je ne-člověk, tak zapomněl na to, že to patří k sobě, že svět, který se ukazuje jako by člověka nebylo, je zároveň pojetím člověka jako nicotného. Že to odcizení člověka je zároveň také odcizením světa člověka. Zkrátka že člověk a svět patří k sobě, že neexistuje člověk bez světa, a neexistuje svět bez člověka, že to je jedna skutečnost, a že my musíme obě ty stránky vždycky držet pohromadě. Filosofický kategorický imperativ je: když mluvíme o člověku, musíme alespoň nepředmětně mínit svět. A když mluvíme o světě, musíme alespoň nepředmětně mínit člověka. Obraz světa, do kterého se nám člověk nevejde, musí být nutně falešný. Ale ne proto, že tam ten člověk chybí, nýbrž že ten svět je blbě vyložen, protože je vyložen, jako kdyby člověka nebylo. A to je právě nonsense, nesmysl, to je iluze. Tak tohle je základní výchozí bod, který si budeme stále připomínat.

To má svou nejenom filosofickou, ale také osobní, duševní a duchovní rovinu. Člověk se ujišťuje sám sebou a ujišťuje se o sobě samém svou aktivitou – nijak jinak. Ovšem nejenom aktivitou již provedenou, ale také a zejména svými rozvrhy příštích aktivit. Rozdíl mezi …

(konec 1. strany)

Rozdíl mezi vůdcem zvířecího stáda a mezi lidským vůdcem, třeba králem, je v tom, že ani největší král, skutečný král, ne jenom potomek, který se náhodou dostal na trůn a nevěděl, co tam dělat, ani největší král se nespokojuje svým postavením a jeho udržováním, rozumím tím postavením politickým, ale chce se proslavit, udělat si jméno mezi lidmi na celém světě. To teď už neznáme, ale to je herojská doba. a příkladem je právě Gilgameš. Rozšiřování a prolamování hranic osvětí, což je u zvířete cosi ohraničeného, přivádí člověka do takzvaných právě – prolamuje hranice, prolamuje meze – přivádí ho to do tzv. mezních situací. Na rozdíl od zvířat – i nejvyšších, např. primátů, člověk nežije v osvětí, ale žije na světě (což je daleko lépe než ve světě – ve světě to ještě pořád připomíná osvětí). Ale žije na světě, čeština to pěkně dovede rozlišit. Člověk je bytost žijící nikoliv pouze v osvětí, nýbrž na světě. Vztahuje se bytostně k celku světa – nikoliv k celku svého okolí, které je vybráno, vyselektováno, vyříznuto ze světu. A co to znamená, že se vztahuje k celku světa? Že se vztahuje k horizontu světa. K horizontu, jak se mu právě jeví. A ten horizont se stále vzdaluje, stále ustupuje – jako v tom známém vtipu.

Příkladem toho velmi pokročilého vědomí jsou náležitosti člověka a světa vcelku je právě ten žalm 8. a první dvě kapitoly Geneze. Meze tu jsou posunuty až za hranice světa samotného. Člověk je chápán resp. chápe sám sebe jako bytost, která jen zčásti patří do světa, jen zčásti je součástí světa, ale nevyčerpává se svou přináležitostí k světu, svou nitrosvětskostí. Člověk je bytost, která je ustanovena Bohem jako vladař nad světem, nade vším stvořením, a tudíž není součástí světa, jen tak kusem všeho, co bylo stvořeno. Je to stvoření, ale zvláštní stvoření. To je vysoká úroveň sebepochopení, a právě tahle tendence je pro Evropany základně významná. Druhou složkou tradice evropského chápání je řecká antika, a třetí složkou je myšlení novodobé přírodovědy, kde člověk přestává být tím, čím byl v těch dvou předchozích. A Scheler ukazuje, že tyhlety tři prvky, tři tradice nebyly zintegrovány, nebyly, že jsou čímsi nesjednoceným a divergentním a že tedy nemáme jednotného pojetí člověka, že v evropské tradici zůstávají tyto tři proudy vedle sebe a že tudíž nemáme určitého jednotného pojetí člověka, ale ani určitého jednotného pojetí světa. – Teď jsem to velice zkrátil, abych ukázal – a máme se tím ještě blíže zabývat, můžeme začít hned po přestávce. A příště náš tedy čeká Gilgameš.

(10 minut přestávky)

Diskuse

Dotaz nesrozumitelný.

Mně se zdá, že by bylo předčasné říkat, jaké je řešení. Je třeba se nejprve podívat na tu problematiku samu. Ty příčiny vlastně, kdybychom chtěli to vidět zvenčí, tak jaké to vlastně má kulturní pozadí nebo příčiny, eventuelně psychologické motivy atd. Mně se zdá, že musíme nejprve proniknout k té vlastní rovině toho rozporu, té praskliny mezi tím jakoby dvojím světem. Mohli bychom i s tím začít hned, ale je otázka, zda jsme dost připraveni, abychom měli naději, že si s tím budeme hned vědět rady.

Ja[na Hejdánková]: Já jsem měla dojem, že ta příčina je ve vzniku, ve vynálezu pojmového myšlení.

Ne, ne, vznik pojmového myšlení znamenal, že člověk začal ze svého vědomí vytlačovat sebepociťování a místo toho se soustřeďoval stále víc na předměty. Ale jak pro to předpojmové, tak pro to pojmové myšlení platí, že člověk může pochopit sám sebe jedině v rámci pochopení světa, a naopak může pochopit svět jedině jako explikaci svého sebevědomí, sebepojetí. To platí pro obojí. A když tam dojde k nevyváženosti, že jedno je vytlačována a druhé narůstá, jde o dvojí deformaci, o deformaci v obou směrech. To jsem chtěl prokazovat, že tedy ta převážná soustředěnost – k tomu se také ještě dostaneme – ta soustředěnost na vnější svět, na svět hvězd, mlhovin a galaxií i supergalaxií atd., že zároveň něčím vypovídá o ztrátě substance v člověku samotném. Když studuje stále víc

kosmos, a čím víc ho zná, tím míň má stále ponětí o tom, co v tom kosmu člověk vlastně dělá, takže to vypadá, že člověk je nic, že je plíseň, náhoda atd. To musí přece být falešné pojetí samotného kosmu. Obojí přece patří k sobě, jsou to dvě stránky jedné a téže věci. A na druhé straně když třeba filosofie existence a existencialismus zejména, když se obracejí zády k přírodě, a když se zabývá jenom tím lidským světem, tak to je nutně deformovaný koncept člověka a lidského světa, také, když tam chybí ta příroda, když tam chybí ten kosmos moderní vědy. S tím pojmovým myšlením to nesouvisí tak úzce, aby se to dalo všechno převést jen na to. Tam nutně musí být ještě něco jiného…

Ja: je to jenom jedna možná příčina, jeden motiv…

To pojmové myšlení vede k deformacím, ale my nevíme, musí-li nutně vést k tomu. To, které my známe, v té evropské tradici, to k té deformaci vedlo. Jenomže tu je otázka, zda se vůbec pojmového myšlení můžeme zbavit. A jestliže ne, tak musíme vylepšit to pojmové myšlení. A to znamená, že předpokládáme, že tohle je jenom jedna konkrétní tradice pojmového myšlení a že my se teď můžeme pokoušet vytvořit jinou, která se snad vyhne těm chybám, kterým propadlo to evropské myšlení dosavadní. Na jedné straně to znamená podrobit kritice to konkrétní pojmové myšlení, jaká tu máme v dosavadní historii před sebou, tedy způsobem, že analyzujeme, co to je to pojmové myšlení, co jsou ty předmětné a nepředmětné intence, atd. takovýmto teoretickým způsobem, a na druhé straně je nezbytné to ukázat v konkrétním kontextu. Například v kontextu té filosofické kosmologie, ale nejenom v tom, i jinde.

J[an]K[ozlík]: Kdyby to takhle platilo vždycky, tak ta známá nápadná věc, že starozákonní ani novozákonní tradice se očividně vůbec nezabývá přírodou, zabývá se člověkem, a tudíž samotný její koncept člověka by byl už tím chybný.

Já si nejsem docela jist, zda se to takhle dá říci, i když to tam nestojí na předním místě, tak tam ta příroda přítomna je. V mnoha žalmech se o tom hovoří, ale i jinde. Jako v Genezi – tam je to nějak přítomno. Také okrajově v příměrech, metaforách, v podobenstvích Ježíšových je celá řada metafor, které přímo poukazují na přírodu. Člověk si má brát příklad z ptáčků a z lilií polních, království nebeské se přirovnává k zrnu hořčičnému, které vyroste ve velkou rostlinu, na kterou usedají ptáci, nebo se hovoří v podobenství o rozsévači o zrnu, jak padne a buď užitek přinese nebo nepřinese – to všechno jsou přírodní obrazy. To, že tam není přírodověda, to není divu, vždyť jak by mohla být? Ale to není zdaleka odvrat od přírody. Příroda má své místo, ale je jasně řečeno, že člověk nestojí a nepadá s tou přírodou, že je stvořen o málo menší než jsou andělé, a že všechno stvoření je položeno za jeho podnož. Čili má to odsud a potud své místo. To není vytěsnění celé problematiky.

JK: No ale v dnešní době nebo v jiných staletích tomu skutečně bylo jinak, kdysi jestli si vzpomínáš na takovou tendenci církevní – víra bez důkazů, to bylo: soustředit se jen na to podstatné. Proti tomu když někdo chtěl tu přírodu stále používat a podepírat tím nějaké… Tedy v tom jsou ty důrazy posunuty, ten problém sám je posunut, ale je to tam také.

Jistě, v tom ta schizofrenie je mocně přítomná, to je jasné. Mně se zdá, že tohleto jsou také dost zjevné meze barthovského myšlení, to s jakou vehemencí se opíral třeba proti Brunnerovým Anknüpfungspunktům a celá naturální theologii, jak to chtěl všechno odbourat – tam je, my všichni víme, kdo to četl, jaký pozitivní smysl to mělo a snad dosud má, ale s pozitivním smyslem tam zároveň proudí a panuje pozoruhodný omyl. Nepochybně to všechno proniklo i do theologie, jako ostatně theologie vždycky sdílí všechny nemoci filosofie. Když se filosofie odvrátí od přírody, tak to ta theologie udělá také, i když si proto hledá svou vlastní motivaci a své specifické argumenty.

Ja: Trochu by chtělo rozvinout ten pohled na dvojí pojetí člověka a světa v tom mýtu. Nevím, dá-li se říci, když čtu nějaké mýty, že mytický člověk to sebepociťování promítá do pojetí světa. Někdy to jsou dost abstraktní záležitosti.

Abstraktní to je, když to podá teoretik náboženství či Religionsfilosof nebo vědec. A pak to vypadá přímo absurdně, to celé, co se dozví o nějakých mýtech, je že napřed bylo všechno moře, a z toho moře se vynořila želva jako ostrov a na tom ostrově stál slon, a ten založil zemi – nebo něco takového. Vypadá to jako naprostý blábol. No ale to je právě proto, že tu jsou posbírány jen nahodilosti, to podstatné a rozhodující je vypuštěno, to spadlo pod stůl. To abstraktum, to se z toho stane právě tím, že tam přijdou evropští odborníci a „ničeho nechápu“, ale napíší o tom tlusté knihy.

Ja: No a řekni, jakým způsobem lze rozumět mýtu, pokud tomu sami nepropadneme…

No to je velmi obtížně, prakticky nemožné. Proto mám za to, že jediná cesta k mýtu je zasvěcení, tj. že tomu člověk propadne, a to už modernímu člověku není prostě přístupné. Takže mýty jsou fakticky nepřístupné, resp. přistupujeme k nim pouze zvnějška, tedy neadekvátně. To je základní věc, to si musíme uvědomit. To jsou meze, kterém jsou uloženy našemu přístupu k této tématice a k této skutečnosti. No a druhá možnost, že odhalujeme relikty mýtu v sobě. To je daleko schůdnější, protože tomu jsme propadlí, ale zase si musíme uvědomit, že to jsou pouhé relikty. Čili pak se musíme pokusit se do toho tak vcítit, abychom dovedli ta disiecta membra doplnit a uspořádat v celek, z těch kůstek toho jakéhosi vyhynulého živého mýtu sestavit tu potvoru, kostru, potáhnout svaly a kůží, asi jak to dělal pro paleontology Burina na svých obrázcích. To je ovšem také velmi nesnadné, ale je to spíš možné, když najdeme ty prvky mýtu v sobě, než když je máme před sebou a jsou nám naprosto cizí a nepřístupné.

Ja: K něčemu to snad dobré je. Ale ani v jednom tomto případě si nedovedu představit, že by člověk něco mohl něco zasvěceně říci o pojetí světa v mýtu. I když by to začal na základě reality mýtu, které jsou ještě v nás – ale pojetí světa dohromady se přece tahle nedá.

No tak především to slovo pojetí samozřejmě – když to takhle zdůrazňuješ – je problematické, protože tam o žádné pojetí opravdu nešlo, tam šlo o pouhé pociťování světa, a to pociťování, to byla jakási projekce toho sebepociťování. Skutečně tedy o žádné pojetí ve striktním významu slova nešlo. To připouštím. Jenže jak o tom tedy máme mluvit? To, čemu dnes říkáme pociťování, je přirozeně také něco jiného než pociťování tehdy. Pociťování tehdy bylo daleko jemnější, nuancovanější, kultivovanější, strukturovanější, ty naše pocity dnes – co to je? To jsou jen upadlé relikty těch dřívějších bohatších. Kdo dnes je schopen pociťovat s takovou jemností a rozlišovat tak detailně a přesně – už jenom např. nálady jsou takové otupené, bezbarvé, jedna přechází v druhou. Zkrátka ten náš typ pociťování vůbec není podobný těm archaickým lidem.

K: Když je člověk na světě, tak už tím se vztahuje k tomu světu, to z toho už nějak vyplývá.

Ne, vždyť na světě jsou také zvířata a ke světu se nedovedou vztáhnout. Jde o to, že člověk se liší od zvířat tím, že nejenom je ve světě, přesněji řečeno v nějakém svém osvětí, ale že je schopen prolomit uzavřenost svého osvětí a vstoupit do jakéhosi nového světa, který není celý tu (jako je tomu v osvětí), ale který má horizonty a zejména horizonty, a člověk se k němu vztahuje jakožto k těm horizontům, jako k něčemu, co nemá na dosah ruky, co nepatří k jeho okolí, nýbrž co se táhne do dálky. To, že člověk se vztahuje k tomu, co je otevřené, a že se k tomu může vztahovat jen jako bytost, která je sama otevřená, to je specifičnost člověka, která zdaleka není dána tím, že člověk je prostě ve světě. Protože v tom světě jsou i jiné bytosti a nejsou tohoto vztahu schopny.

Ja: No a neměl bys připustit, že na světě jsou i zvířata? Když jsi řekl, že ten obrat „na světě“ jsi určil pro člověka, tak by se ten termín měl nějak držet.

Já jsem teď řekl „na světě“? Tak pokud jsem to řekl, tak to bylo přeřeknutí. Zvířata pochopitelně nejsou na světě, ale jen ve světě, a vidíme to my, že jsou ve světě, ale z jejich hlediska je to pouze osvětí. Takové nepřesnosti se pochopitelně mohou vyskytnou, a stačí upozornit a já se opravím. – S tím světem je to složitější a měli bychom se tím zabývat podrobněji jindy. Divoká zvířata jsou jen v

osvětí, ale domácí zvířata – a zejména taková, která si navykla žít v nejužším soužití s člověkem, ta žijí skutečně s člověkem ve světě, tj. ve světě, jak jej strukturuje člověk. Tápavě a částečně, ale přece jenom žijí ve světě, na němž žije člověk. To je třeba vidět na psovi, který v určitých mimořádných chvílích, kdy neví, co si myslet a co podniknout, upřeně pozoruje člověka, aby odhadl, jak se asi má zachovat. Protože sám se v tom nevyzná, neorientuje se, aby odhadl, jaká situace toho světa, který není tak docela jeho „světem“, není identický s jeho osvětím, nastala a jak tedy má zareagovat. Ten pes pak reaguje na svět, strukturovaný člověkem. A proto dává pozor, jak v něm reaguje člověk, aby se přidal. To je neobyčejně charakteristická záležitost. Pes, který se důvěrně, leta sžil s člověkem, žije hodně v jeho světě a nejen ve svém osvětí.

R: No, jenže ten pes, i když se snaží, tak přece nemůže.

No, nemůže tam proniknout naplno, ale je přece naprosto přesvědčivě vidět, jak třeba jen packu strká do lidského světa. Ten pes nezůstává prostě psem, aniž by byl dotčen lidským světem. Že nezakotvil mimo své osvětí, to je jasné, jen to zkouší vykročit ven a zase se propadá zpět do svého osvětí. Mám vzpomínku z dětství či snad ještě mládí, velmi příznačnou. Vy se už asi nikdo nepamatujete, jak balíky rozváželi do poštovních vozů zapřažení poštovní koně, např. u nás v Moravské místo automobilů měla kočáry a koně. Už jako malému klukovi mi učarovalo, a pak znovu a znovu mne přivádělo k úžasu, že naprostá většina těch kobyl, když někde zastavili a vybírala se schránka, tak si předními kopytama oba koně vylezli na chodník. Prostě alespoň předními nohama vlezli tam, kde chodili lidé. Pro mne to bylo jedno z velkých témat mého dětství, protože jsem pořád přemýšlel, proč ty koně a tak často, většina, lezla na ten chodník, vojí zahnuli k domu, lidé je opatrně obcházeli a ti koně na ně čuměli. Když teď mluvím o vstupování člověka do lidského světa, jak nemluvně musí vkročit do světa řeči, že ta struktura vstupování do druhého, jiného světa, že to je jakási reflexe téhleté dětské zkušenosti. Pro mne na tom bylo vždycky cosi úchvatného, jako malý kluk jsem tím byl úplně posedlý, jak jsem je viděl, tak jsem s nimi šel, a čekal jsem, až zase třeba u dalšího domu – když rozváželi balíky – zastaví a vlezou na chodník. Vždy znovu mne to jednak iritovalo, jednak jakoby strhovalo, měl jsem dojem, že to je jako nějaká výzva, na kterou bych měl nebo na kterou by se mělo nějak odpovědět, někdo by měl těm koňům něco říct, nebo tak. Zeptejte se starších, jestli něco o tom také vědí, ovšem bylo to možné zřejmě jenom v městě. Na venkově nebyly chodníky. Bylo to v každém případě kuriózní, proč těmi kopyty lezli na ten chodník. Pro mne to bylo dojem každopádně neobyčejně hluboký.

F: Já jsem se chtěl zeptat, když člověk žije na světě, vztahuje se bytostně k celkům a k horizontu světa, jak se mu jeví – v čem je nárok pak na onen celek, třeba když určité horizonty se nekryjí – a kdy např. třeba – jak říkáte, že zvířata nežijí na světě, ale ve světě – když člověk má pouze nárok žít v té otevřenosti, tím že prolamuje to osvětí, to znamená že to prolomení a ta otevřenost je vlastní pouze člověku?

Ano, protože kdyby se to podařilo zvířeti, tak se stane člověkem, bez ohledu na svůj genetický původ, na svou fyziologii a fyziognomii.

F: Dobře, ale v tomto je už taky asi určité odcizení mezi světem, jakési hlubší odcizení mezi světem člověka a světem, který není člověk.

Naopak, to je právě sblížení. Takový pes je tomu světu, v kterém žije, strašlivě vzdálený, a jenom za pomoci člověka se k němu blíží. Člověku je ten svět otevřen. Každé zvíře žije ve svém osvětí, ale je naprosto vzdáleno přírodě, je naprosto vzdáleno kosmu. Protože žije jen v osvětí, které má naprosto neprolomitelné, neproniknutelné hranice. Zvíře se není schopno vztahovat k něčemu, co je za hranicemi osvětí. A to je přece právě ta příroda.

F: A člověk je už tím, že je člověkem, už je mu ta otevřenost samozřejmá?

Ne samozřejmá, on se musí vždycky znovu otevírat. A záleží to na jeho otevřenosti i na otevřenosti toho, vůči čemu se otevírá, tam nikde nic samozřejmého není, ale je to možné. U zvířete to možné není, resp. ve chvíli, kdy by se to stalo možným, tak to zvíře přestane být zvířetem, stane se nepřirozeným zvířetem, jako jím je člověk.

F: Ale i to prolomení toho osvětí, to je záležitost vždy více asi takového nepřírodního rázu. Toto prolomení se nedá pozorovat, smysly je nevidíme …

No to se dá pozorovat, u každého malého dítěte se dá pozorovat, jak se z pouhého zvířátka stává človíčkem.

F: A není to potom záležitost jenom určitého vývoje?

Co to potom je vývoj? Samozřejmě, bez vývoje to nejde …

F: No, že takové podobné znaky můžeme najít i u toho zvířete, a přesto – to pak není žádné prolamování osvětí.

No ale právě pak to jsou jiné znaky. Já nevím, jaké znaky bychom mohli jmenovat? Že se stává dospělým? Z bezbranného mláděte že se stává dospělcem. Takový vývoj tam najdeme. Ale nenajdeme tam, že se otevírá něčemu otevřenému, že vykračuje z toho svého osvětí. Zvíře je nanejvýš schopno to osvětí rozšiřovat, ale nikdy neprolomí jeho hranice. Zvíře je schopno tápavě se po kratší nebo delší, ale vždycky omezenou, dobu pohybovat v tom lidském světě, když člověka tady je, aby mu pomohl, ale samo toho není schopno. Toho není ostatně schopen ani člověk, kdyby byl od počátku – jako mládě – sám. Lidské mládě samo není schopno prolomit své osvětí a bez pomoci druhých lidí vstoupit do světa lidí, kteří už obyvateli toho „lidského“ světa jsou. Nějak k tomu ovšem v minulosti došlo. Proč a jak k tomu došlo u prvního člověka resp. u prvních lidí? Ale dnes to vypadá tak, že kdyby dítě bylo opečováváno jen tak, aby neuhynulo, ale postrádalo by kontaktu s lidmi, tak by se prostě člověkem nestalo. Dokonce i jenom kontakt redukovaný, ochuzený vede, jak známo, k deprivaci. Tam, kde to dítě nemůže se s plnou důvěrou opřít o druhého člověka, svěřit se mu, věřit mu, dochází k deprivaci. Ale vůbec bez asistence člověka, bez jeho osobní přítomnosti to dítě se nemůže lidským směrem vyvinout, takže to není „prostě vývoj“. A tak tím spíše by ani pes nebyl schopen se tu a tam začlenit do toho lidského světa bez pomoci člověka.

F: Není právě v takovém výroku obsažena ta dost velká krize antropologismu v tom, když říkáme, že zvíře, které by prolomilo své osvětí, tak by se stalo člověkem? To znamená, že člověk je ten, kdo určuje to prolomení osvětí, tu otevřenost? Je vzorem pro to osvětí, pro tu …

Ne, naopak. Ta otevřenost je tím, co určuje toho člověka jakožto člověka. Člověk se totiž může otevřít jenom vůči tomu, co se otevírá vůči němu…

F: Dobře, ale i vy sám říkáte, že tu otevřenost musí člověk hledat tím, čím jest, to znamená člověkem…

Jak??

F: No vy jste říkal, že ještě …

Jak mohu hledat „tím, čím jsem“?

F: Že člověk tím, že je, ještě není otevřený, to jste říkal. Člověk tu otevřenost hledá, nebo otvírá se vůči ní, prolamuje se k ní …

Ne k ní, to by vypadalo, jako kdyby byla před ním. Jednak on se musí otevřít, i to, vůči čemu se otvírá, se musí otevřít – zase vůči němu. To není jenom jeho záležitost a jemu k dispozici, že on může svět otevřít tím, že se vůči němu otevře. To ne, ten svět se musí také otevírat vůči němu.

F: Ne, dobře, dobře, já jsem chtěl ale říci jedno, že to znamená, že nestačí na to… ta otevřenost jistě nefunguje v tom, jestli to zvíře je zvířetem a stává se člověkem, a zrovna tak, když to nezávisí na tom, jestli člověk je člověkem a přesto nemusí být otevřené. To potom jako ta otevřenost se nevztahuje k tomu, jestli někdo je zvíře někdo člověk, přece! Pojmově, tedy.

Především tedy ta otevřenost není jedna, to je život v otevřenosti, nebo tak nějak, otevírat se musí člověk vždy znovu, nestačí se otevírat vždy v pátek a tím už – nebo v pondělí – a tím na celý týden už je otevřený, nýbrž vždy znovu, to je akt, který je jenom aktuální a který nemá své trvalé důsledky do budoucnosti, když je jednou otevřen, tak pak už může být do smrti zavřený atd. Je to zkrátka jinak než jako nějaký přeryv jednou provždy, celoživotní nějaká chvíle.

F: A přitom to tam musí přece být, poznání, když se věci otevřou, tak to se nedá přece zavřít! To znamená, že jednou provždy ho to zase poznamenává a předznamenává…

Jistě, poznamenává, ale poznamenává ho to nikoliv v tom smyslu, že by to drželo jeho otevřenost, nýbrž že to mění jeho uzavřenost či lépe neotevřenost. Poznamenává ho to, ale takovým způsobem, že je jiný, ale ne že je otevřenější. Ta otevřenost musí být připravena, musí se otvírat vždy znovu jeho nejosobnějším aktem. Tak jsem to myslel. Že ho to jistě poznamenává, to je správné. Velmi často se dá přece ukazovat na lidi, jak v období do nějakých dvaceti let jsou otevření, no a pak už se s nimi nehne, pak jsou na celý život nasměrováni… Takoví lidé jsou, znáte je přece všichni. Ta jejich otevřenost je jenom velmi krátkodobá. Do jisté míry, není to plné vystižení, známe analogii u zvířat, která brzo po narození nebo vylíhnutí mají krátké období jakési otevřenosti, kdy se orientují ve světě kolem sebe a fixují se na něco, a pak už jsou doživotně na to fixováni. Příklad už tady uváděný a některým známý: dnešní ředitel ZOO v Praze se pokusil uměle vylíhnout tři pštrosí vejce, to se podařilo, na fakultě ve Viničné, první co pštrosové uviděli, byl Veselovský, tak ho přijali za rodiče, za otce a chodili za ním jako za pštrosem. Něco podobného se děje lidem, kteří mají tohle období té tzv. imprintace trochu sice delší, ale končí jim pubertou. A pak už jsou nafixováni a už se nedá s nimi nic dělat. Ale to je jen takový vedlejší produkt lidského vývoje. Špička lidského vývoje spočívá v tom, že člověk si to imprintační období protáhne na celý život, že je schopen nových imprintací i ve vysokém věku. Nedaří se to každému, ale to je podstatný charakter člověka.

J: Ta námitka, že to terminologicky není úplně v pořádku, tu bych formulovala takhle, budeš-li souhlasit: že člověk může být otevřený, vydrží mu to chvilku a musí se otvírat vždy znovu. Ale ani ve chvíli, kdy se neotvírá a kdy je neotevřen, nepřestává být člověkem. Kdežto to zvíře nebohé, aby se stalo člověkem, musí se otevřít světu – a jakmile se neotevře, tak člověkem není. Takže v tom je to rozdílné…

Ovšem to jsou dva různé pojmy člověka. Jestliže – řekněme, že přesto že se neotevře, tak že zůstává člověkem, tak to zůstává „člověkem“ v jiném smyslu než o kterém jsme mluvili původně. To souvisí s tím, o čem mluví Scheler, že máme ty tři tradice pojetí člověka a že ty spolu vlastně nejsou spojeny, že se dokonce tlučou navzájem atd. Totiž: v jakém smyslu pak zůstane „člověkem“? Jen biologicky, v přírodním smyslu. Ale jestliže chápeme člověka jako toho, který – v podstatě je to tradice řecká, o čem teď mluvíme, o té otevřenosti, do značné míry řecká – to jest tam, kde se má za to, že charakterem člověka je, že je schopen sám sebe pochopit jako toho, který rozpoznává podstatu věcí, takhle to tedy myslí ti Řekové, a tím se dostává k té podstatě, k tomu světu, jak vskutku jest, atd. – no tak takovýmto člověkem nezůstává. Naopak klesá na podlidskou úroveň. Biologicky zůstane člověkem, ale metafyzicky člověkem být přestává, stává se pouhým reliktem člověka, stává se jakýmsi přežívajícím stínem člověka.

J: Ještě k tomu přirovnání člověka, který se otevře a pak přestane být otevřen, a přirovnání k tomu zvířeti. Řekla bych, že tu je jeden velký rozdíl, že to zvíře, když je otevřeno v tom imprintačním

období, tak se dostane do určité úrovně a tu si udrží – jak tomu bylo u těch pštrosů. U člověka to však není pravda. Pokud jsou ti lidé jen v pubertě, v mládí otevření a pak přestanou být, tak nezůstanou na té úrovni.

To je správně řečeno. To je další důležitá věc, totiž že člověk není schopen klesnout na úroveň zvířete. Buď si udržuje svůj status člověka anebo klesne pod úroveň zvířete, ale nestane se tím prostým přírodním tvorem. To je člověku opravdu už znemožněno. Takže v tom je nepochybně rozdíl. Ovšem nevím, jak to s tím naším problémem souvisí. Tohle je jistě zkušenost, ale jak to vyložit, to bych nedokázal, proč a jak tomu je a jak k tomu dochází. Ale zkušenost to je. Když někdo klesne z lidské úrovně, tak nikdy neklesne …

(konec kazety)

Ze dne 16. 9. 1984 [?]

Srv. 84 A 120–121: Příprava na 17. 9. 84 [pozn. aut.]