

## **Témata pro filosofickou antropologii**

- 1) Odlišnosti filosofické antropologie od antropologií vědeckých. Co musí a co může filosofická antropologie tematizovat navíc? Uvedte hlavní témata filosofické antropologie.
- 2) Význam vynálezu pojmů a pojmovosti ve starém Řecku a objevu budoucnostní orientace života ve starém Izraeli pro rozchod archaického člověka se světem mýtu. Protoreflexe a reflexe.
- 3) Vztah mýtu, mytologie a religiozity. Narativita a pojmové konstrukce. Vidění a slyšení: odlišné přístupy ke skutečnosti. Přítomnost jako okamžitá „jsoucnost“ (tzv. aktualita) a přítomnost rozlehlá. Proměna minulých přítomností v přítomné minulosti (a analogie ve vztahu k budoucnosti).
- 4) Dualita duše a těla v řeckém chápání člověka (eventuelně pojetí třetí složky, např. ducha nebo rozumu apod.). Srovnajte s „triadickým“ rozlišováním těla (SÓMA), celkem života (FYSIS) a subjektem. Objev subjektu (eventuelně dějiny slova a významových posunů). Subjektivita, subjektivita a problém sebepochopení subjektu. Jak se ustavuje subjekt v rovině vědomí sebe a jak se ustavuje v praxi, ovlivněné tímto sebe-vědomím.
- 5) Význam vědomí budoucnosti jakožto odpovědnosti nejenom za následky činů, ale také před další přicházející budoucností. Povaha nepředmětných výzev (pravých i nepravých), na které člověk jako subjekt musí reagovat. „To pravé“ (event. „pravda“) jako to, co „má být“. Adventivní povaha pravdy. Člověk jako bytost určená (resp. určovaná) pravdou.
- 6) Smrtelnost a vztah člověka ke smrti druhého a ke smrti vlastní. Vztah ke smrti a vztah k životu. Vztah k utrpení a bolesti. Vystavenost útokům, konkurenci, zápasu, boji. Nemoc a zdraví. Životní integrita, útek, sebeomezování, vytěšňování některých představ a myšlenek. Strach a úzkost. Člověk jako bytost znejistěná a potřeba jistoty.
- 7) Člověk jako subjekt a „ten druhý“ jako subjekt. Intersubjektívni (interpersonální) vztahy jako podmínka a základ subjektivnosti. Různé úrovně a různé stránky subjektivnosti: subjekt obecně lidský, společenský, politický (občanský), mravní, rozumový atd. Osobitost, individualita a komunikace v různých typech lidských společenství. Vývoj k personalizaci a spění k jedinečnému, neopakovatelnému, nezastupitelnému.
- 8) Autentičnost a odcizení. Jak se člověk sám sebou stává a jak se sám sobě zase ztrácí. Význam osvětlení a prostředí. Adaptace a odlišení. Napodobování (imitatio) a odlišení (odlišování). Člověk jako bytost, která není tím, čím (kým) jest. „Vykloněnost do budoucnosti“ a svoboda. Vyvolenost a vyvolání ke svobodě. Archetypy a antiarchetypy.
- 9) Člověk jako danost, jako „pobyt“ a jako „ex-sistence“. Smysl důrazu na lidskou transcendenci („schopnost“ přesahu, překročení vlastní danosti). Analýza reflexe a její význam pro pojetí existence. Ek-statická fáze reflexe a „vykloněnost“ subjektu do budoucnosti. Setkání s nepředmětnou skutečností (ve své „danosti“ nemůže být člověk „u toho“, „při tom“).
- 11) Člověk jako subjekt a jeho vztah k přírodě. Příroda v nás a příroda mimo nás. Instinkty a akční systémy, jejich „řídnutí“ a naopak „zesilování“ v upevněném vědomí. Nebezpečí „posedlosti“ a nutnost řádu ve vědomí i v životě. Agrese a boj a jejich meze. Sexualita a její polidštění, případně odlidštění. Význam hry a jejích pravidel; fair play jako hra, v níž se dodržují pravidla. Původní podoba práce; práce jako nutnost a jako hra. Odcizená práce a odcizený její subjekt. Technika a techověda. Potřeba vintegrování všeho cizího a také emancipovaného znovu do lidského světa. Ekologické důrazy a humanizace přírody.

## **U p o z o r n ě n í**

S výjimkou tématu č.1, kde je to zdůvodněno, nemá být nikde řeč „o“ antropologii, nýbrž je třeba koncizně pojednat zvolené téma. Nejprve je nutno přesně vymežit, o čem bude řeč, a to buď vlastními slovy nebo citací z literatury (což musí být poznamenáno, jako i všude jinde), a pak je třeba vyložit celou myšlenku. Tomu pak je třeba podříditi celý text. Žádná skládaná mozaika, ale sledování myšlenkových souvislostí, které musí být předvedeny. Každá odbočka k širším kontextům musí být zjevně (tj. prokázaně, nikoliv jen prokazatelně) legitimní. Témata jsou záměrně zvolena široce, aby byla dostatečně jasná. Jejich vnitřní šíři netřeba dodržovat; tématické zúžení se připouští, dokonce doporučuje. Tématický kontext však musí být respektován; vybočení z rámce zvoleného tématu nebo dokonce jeho opuštění bude považováno za nesplnění úlohy.

## **Vybraná literatura**

### **a) v češtině**

Buber, Martin: Já a ty. Praha 1969.  
Gehlen, Arnold: Duch ve světě techniky. Praha 1972.  
Landgrebe, Ludwig: Filosofie přítomnosti. Praha 1968. Str. 23-50.  
Landsberg, Paul Ludwig: Zkušenost smrti. Praha 1990.  
Scheler, Max: Místo člověka v kosmu. Praha 1968.  
Scheler, Max: Řád lásky. Praha 1971.  
Teilhard de Chardin, Pierre: Místo člověka v přírodě. Praha 1966.  
Teilhard de Chardin, Pierre: Vesmír a lidstvo. Praha 1990.

### **b) v jiných jazycích (jen doporučená)**

Buber, Martin: Das Problem des Menschen. Heidelberg 1948.  
Fink, Eugen: Grundprobleme des menschlichen Daseins. München 1979.  
Fink, Eugen: Traktat über die Gewalt des Menschen. Frankfurt a.M. 1969.  
Gehlen, Arnold: Der Mensch. (1950<sup>4</sup>)  
Landsberg, Paul Ludwig: Einführung in die philosophische Anthropologie. Frankfurt 1934.  
Lévy-Strauss, Claude: Anthropologie structurale. Paris (1958) 1971.  
Lipps, Hans: Die Wirklichkeit des Menschen. 1954  
Müller, Max: Philosophische Anthropologie. München 1974.  
Scheler, Max: Zur Idee des Menschen. In: Vom Umsturz der Werte (1915, 1919, 1923). Bern u. München 1955<sup>5</sup>. Str. 171-195.

---

Filosofická fakulta UK  
**Filosofická antropologie**  
(příprava na 6. 3. 1991)

01

Existují četná „vymezení“ člověka, usilující o pojmové uchopení toho, čím se člověk podstatně, bytostně vyznačuje. Mohli bychom je rozmnožit tím, že bychom člověka charakterizovali jako živou bytost, která se někdy dostává do tzv. mezních situací. I když jde o pojem nový, je možno jej předběžně interpretovat i na půdě nejstarších filosofii.

02

Vyjděme z neznámější tradice filosofického sebezpočtení, které je připisováno

Pythagorovi a na něž navazuje Sókratés a Platón. Člověk, který se stává filosofem, se stává něčím či někým na pomezí mezi naprosto neznalým a dokonale znalým, mezi zcela nemoudrým a plně moudrým, mezi prostým a neučeným člověkem a mezi bohem, jemuž je všechna moudrost k dispozici.

03

V Sókratově interpretaci (v odvolání na Diotimu, znalou věcí božských) je tato filosofická poloha přirovnávána k daimonské a každý filosof je chápán jako následovník a napodobitel „prvního filosofa“, totiž velkého daimóna Eróta. Excentričnost pozice filosofa je tedy chápána jako jakási vysazenost, vystavenost božskému údělu a poslání.

04

Je-li velký daimón vystaven údělu čelit nároku moudrosti a být zároveň vázán tvrdým omezením, že navzdory své lásce a touze nikdy nemůže moudrosti, která je vyhražena bohům, dosáhnout, pak to je vylíčení fenoménu, který vlastně znamená to, čemu třeba Jaspers a jiní říkají „mezní situace“.

05

Pochopitelně jsou tu rozdíly. Dříve však, než přistoupíme k tomu, abychom se zabývali tématem „mezních situací“ obecně, věnujeme se jednomu zvláštnímu případu mezní situace, jímž je smrt resp. smrtelnost. Mohli bychom se pokusit o další vymezení člověka: je to bytost, která ví, že zemře.

06

Právě to musíme mít na mysli: člověk je smrtelný docela stejně jako všechny jiné živé bytosti, ale liší se od nich tím, že si své smrtelnosti je vědom. Vědomí a myšlení je obrovskou mocí v životě člověka a jeho prostřednictvím i ve světě. Už jsme mluvili o tom, jak dovede i oslabené instinkty překvapivě zesílit a dokonce proměnit v posedlosti.

07

Existuje také něco takového jako „posedlost smrtí“. Jak se liší člověk takto posedlý od každého jiného člověka, který rovněž ví o své smrtelnosti? Heidegger užil známé formulace „Sein zum Tode“, tedy „bytí k smrti“. Tato formulace je význačná: může označovat každé bytí vůbec, pokud bytím chápeme bytí nějakého (pravého) jsoucna, jímž je každé vnitřně sjednocené událostné dění. Každé takové událostné dění má počátek, průběh a konec, a tento konec nazýváme v případě živých tvorů smrtí.

08

Potom může ono směřování k smrti být reflektováno, takže tu je nejenom obecná smrtelnost všeho živého, ale i vědomí této smrtelnosti. A konečně může jít o ten zvláštní případ, kdy vědomí smrtelnosti a nutnosti zemřít se stává jakýmsi hybridním, vše pronikajícím a nade vším převládajícím vědomím, jež poznamenává a přehlušuje vědomí všeho ostatního.

09

Jedním z úkolů filosofie je uvést pořádek do lidského myšlení a přes takto integrované myšlení sjednotit celý lidský život. Proto musí uvést pořádek také všude tam, kde vědomí má sklon k nějaké hybris. Co tedy může říci podnikat v záležitosti smrti a vědomí smrtelnosti?

10

V jakém smyslu je nebo může být smrt a smrtelnost legitimním tématem filosofie vůbec a řídké antropologie zvlášť? Není v tom mezi filosofy jednota. Spinoza např. napsal (Etika IV,67 – propos.): „Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat, et eius sapientia non mortis, sed vitae meditatio est.“ (Svobodný člověk nemyslí na nic méně než na smrt, a jeho moudrost je založena ne na úvahách o smrti, nýbrž o životě.)

11

Spinoza ovšem nemá pravdu, neboť jeho formulace je přehnaná. Člověk, který

nejméně ze všeho myslí na smrt, není vlastně dost člověkem, přinejmenším ve smyslu našeho výměru. Vážnou, protože filosoficky kritickou otázkou je spíše něco jiného: je snad filosoficky legitimní a vůbec přípustné smrt a smrtelnost zamlouvat? Vytěšňování myšlenky na smrt je příznačné pro vyústění modernismu a pro postmodernismus.

12

Případ pseudofilosofického „zamlouvání“ dokonce pomocí argumentace: Seneka. Každý okamžik je smrtí předchozího. Proč se tedy obávat něčeho, co jednou přijde, když se to děje neustále? Takto formulováno to je sofisma, neboť je principiální rozdíl mezi pomíjením každého přítomného okamžiku a mezi koncem celé události lidského života.

13

Překontrolujme však Senekovu argumentaci detailněji. Poukazuje na naši zkušenost s tím, jak všechno pomíjí. Každý z nás ví, co to je závrať z běhu, ba úprku dění, závrať z ubíhajícího času. A zejména, co to je závrať a přímo úzkost z nenávratna. A naopak máme také zkušenost s radostí, která provází některá nečekaná setkání po mnoha letech: radost, uspokojení a potěšení z návratu. (1946 Ben Rhidding, 1947 Lustin, po více než 33 letech setkání s Ricoeurem.)

14

Proto je pro nás loučení vždycky bolestné (i když se pro ně sami rozhodujeme). Když nám však někdo zemře, víme, že už ho nikdy nebudeme mít ve své blízkosti. Smrt není jen naše smrt a smrtelnost není jen naší smrtelností. Dokonce lze říci, že smrt je pro nás na prvním místě smrtí toho druhého, někoho nám blízkého. Něco vadného je právě v soustředěnosti na smrt vlastní; na tuto vadnost právem poukázali stoikové. Ovšem jejich chyba je jejich chyba je zase opačná: v ideálu ataraxie je cosi divného, nelidského.

15

Tak vidíme, že smrtelnost a smrt je legitimním a vážným tématem filosofie. Smrtelnost je součástí a složkou lidské situovanosti, lidského pobývání na světě. Platí o ní to, co platí o lidské situaci všeobecně: je třeba ji přijmout jako výchozí danost, „abychom neutíkali“ (Patočka). Situaci nelze legitimně odmítnout vcelku, ale na druhé straně se nelze situaci pouze přizpůsobovat, jen se na ni adaptovat. Ani smrt nemůžeme jen prostě akceptovat, dokonce ani se s ní jen smířit. Filosofie chce integrovat celý život. Lze smrti dát nějaké pozitivní místo v životě, lze smrt zapojit, vintegrovat do života?

16

Život znamená riziko; žít znamená přijmout rizikovost života – i když toto přijetí vůbec nemusí znamenat přijetí každého rizika. Zejména to neznamená se vrhat slepě do rizik bez ohledu na následky. Život znamená také ustavičnou snahu o snižování rizikovosti a o vyhýbání se rizikům zbytečným či nepřiměřeným. Smrti se sice život může a má vyhýbat, ale nemůže se jí definitivně vyhnout.

17

To ovšem nutně znamená něco důležitého pro naše chápání samotného života. Život není a nemůže být nejvyšší hodnotou; kdyby nejvyšší hodnotou byl, znamenalo by to, že je smrtí o svou cenu připraven, své ceny zbaven, znehodnocen. Musíme si proto položit zásadní otázku: je mezi životem a smrtí opravdu tak propastný protiklad, jak se nám to někdy jeví? Pro svůj život jsme se nerozhodli, byl nám uložen, svěřen – a my jej přijímáme. Náleží-li však smrt podstatně, bytostně k životu, musíme nahlédnout, že přijetí života znamená zároveň a nutně i přijetí smrti.

18

Oč se v této úvaze můžeme opřít? Je to sám život, který už dávno v té věci rozhodl před námi, bez nás a za nás. Život a celá jeho aktivita je obrovské protientropické směřování dál (kupředu) a výš. K větší efektivitě si už velmi

dávno vypracoval dvojí základní metodu: jednak kontingentní vynálezy, které nevyplývají z toho, co předcházelo, ale jsou ve své novosti zachyceny a upevněny, aby představovaly novou, posunutou základnu pro nové vynálezy; jednak vyřazování neúspěšných a méně úspěšných jedinců.

19

Zde nás bude zajímat ten druhý bod: vyřazování méně zdatných jedinců a celých forem je podmíněno jejich hynutím, tedy smrtí. Se smrtí se tu však počítá nikoliv jako s neštěstím, s malérem, nehodou, ale ani jen jako s nutností, nevyhnutelností, nýbrž jako s prostředkem, nástrojem, právě metodou. Smrt je tak zapojena do služby životu, stává se tak součástí života a dokonce jednou z jeho zbraní. Právě pomocí smrti a za jejího důležitého přispění, přímo jejím prostřednictvím se život nejen brání zániku, ale stupňuje svou kvalitu, svou úroveň, své šance, že dosáhne – čeho? K čemu vlastně míří celé to životní pachtění, to víc než 3 miliardy let nepřetržitě pokračující usilování, to ustavičné šplhání výš a dál?

20

V této perspektivě se ukazuje několik základně důležitých a filosoficky vysoce relevantních věcí. Především, že smyslem života není a ani nemůže být jen ono přijetí rizik. Ta rizika sama musí mít nějaký smysl, nějaký účel, život jimi něčeho musí a také chce dosahovat. A jestliže zabudoval smrt do tohoto směřování za nějakým cílem, pak jen proto, že i ta smrt může mít za jistých okolností a v jistých směrech pozitivní, tj. dobrý smysl. Život je zkrátka jakýmsi směřováním za něčím, a v tomto směřování má sama smrt své pevné a smysluplné místo.

21

Z toho nutně vyplývá, že život je víc než FYSIS, tj. životní běh jedné živé bytosti, ba že dokonce tento konkrétní, jedinečný běh jediné živé bytosti je sám něčím víc než tímto během, omezeným na jedné straně jejím zrozením a na druhé straně její smrtí. Nejen svým životem, ale i svou smrtí přispívá každá bytost něčím onomu jednotlivý život přesahujícímu usilování života vůbec, života vcelku.

22

Smrt jako konec jednoho životního běhu není tedy znehodnocením tohoto jednoho života a už vůbec ne znehodnocením života vůbec. Myslím, že takto chápán může být onen jednotlivý životní běh překračující a přesahující život chápán jako život „věčný“, pokud pamatujeme na hlubší smysl slova „věčný“, tj. souvisící s „věky“, tedy život trvající a pokračující věky. A právě na tomto životě pokračujícím po celé věky může a má mít jednotlivý život podíl.

23

Mít podíl na věčném životě, tj. už nyní v rámci jednotlivého životního životního běhu se podílet na onom po věky trvající a kupředu a výš směřujícím životě, lze jen v jistých výjimečných, mimořádných situacích – není to tedy žádná samozřejmost, jak by se snad mohlo zdát. Necháme nyní stranou formu, jak se na věčném životě podílejí bytosti nižší, než je člověk a zaměříme se (antropologicky) na člověka.

24

Už v životě živočichů nebo rostlin můžeme nahlédnout, jak se v jistých momentech svých aktivit a svého života dostávají na hranice svého individuálního života a jak tyto meze jistým způsobem překračují, ačkoliv na ně zároveň narážejí. Docela zvláštní podobu tohoto narážení na meze a jejich jakéhosi překračování vidíme u člověka. Jedním příkladem je právě lidská smrtelnost a vztah člověka ke smrti, a to ať už ke smrti druhého člověka, ať ke smrti vlastní.

25

Specifickým aspektem lidského vztahu ke smrti je to, že to je vztah vědomý, uvědoměný. Důkladně domýšlející člověk však nemůže přehlédnout a nemůže

nedbat toho, co jsme si právě ukázali. Člověk se proto musí pokoušet si uvědomit, tj. nechat ve svém uvědomění přijít k slovu to, k čemu zatím po celé nesmírné eóny mířil sám život, přesahující jednotlivé životní běhy miriád nejrůznějších organismů. A právě v tomto úsilí si člověk uvědomuje, že se dostává do mezní situace.

26

O mezních situacích budeme mluvit jindy. Dnes nám šlo o to, vyloučit jedno nedorozumění. Smrt sama není ničím mezním, ale teprve vědomí nezbytnosti životního přesahu jako výzvy.

01

Zařadili jsme minule vztah člověka k smrti vlastně předčasně do svého postupu, neboť k otázce mezních situací se chceme vrátit později. Naším cílem bylo ukázat, jak člověk není tím, čím nebo kým jest, ale že k jeho bytostnému určení náleží přesah, překročení vlastních mezí. A ukázali jsme si to na vztahu individuálního lidského (a nejen lidského) života k životu, který je „nadindividuální“.

02

Naznačili jsme si už také, byť velmi stručně, že onen bytostný vztah člověka k nadindividuálním kontextům se neomezuje na dimenzi biologickou, ale že ji velmi podstatně přesahuje. Člověk se nutně vztahuje také k širším kontextům kulturním i politickým. Právě zde dochází k nutnosti odlišit specificky lidské rysy tohoto přesahování od do jisté míry analogických fenoménů ve světě jiných vyšších tvorů.

03

A právě to jsme demonstrovali na lidském vztahu ke smrti. Základem odlišnosti tu je samo vědomí. Rozhodující charakteristikou tu je pro lidské vědomí jeho schopnost se vztáhnout k něčemu, co není, případně co ještě není. Téma smrti nám tudíž bylo jen příležitostí, nebylo ničím samostatným. Proto jsme se také pokusili demonstrovat relativnost opozice smrti proti životu. Ukázali jsme na to, že život překračuje sám sebe tím, že smrt zapřahuje do svého vozu, že ji vintegruje do svých plánů.

04

Vědomí ovšem hraje rozhodující úlohu v celé řadě dalších jevů, které také spadají pod téma transcendence. Snad si ještě podržujete v paměti, že jsme od pouhé transcendence či transeunce odlišili transgresi, a od nich obou ještě transcendenci. Už transgrese znamená jistou základní rovinu vztahu individua k jiným individuím, tedy budování sítě intersubjektálních reakcí a relací, o kterých pak mluvíme – pokud nám jde o popis individua a individuí – jako o jejich chování. K pronikavé změně však dochází tam, kde do hry vstupuje vědomí, jež ono chování už jen nedoprovází, ale začíná je ovládat.

05

Prostřednictvím vědomí a rozmanitosti způsobů jeho strukturovanosti se transcendenci otvírá obrovská paleta možných forem uplatnění. Každé takové aktuální uplatnění však vytváří zároveň novou výchozí situaci, jež otvírá (resp. již se otvírá) zase celá řada dalších „možností“ (které tu předtím nebyly a ani být nemohly). Zachovat si tyto otevřené možnosti ovšem vyžaduje najít způsob, jak vycházet z oné „nové“ výchozí situace, tudíž jak tuto kdysi novou situaci obnovovat a tedy znovu vytvářet. A toto znovuvytváření situací, které byly kdysi nové, ale které jsou předpokladem dalších invencí a také dalších nových situací, toto navazování, jež je zároveň novotvořením čehosi už jednou dosaženého, se nazývá kulturou.

06

Slovo kultura nás samo upozorňuje na souvislost s kultičností a kultem. Jde tu o metaforu, jež rozšiřuje významy spjaté původně s pěstováním zemědělského typu na oblast vzdělávání všeobecně. Chcete-li dosáhnout dobré úrody, musíte pozemek nejprve uvést do náležitého stavu, musíte vytvořit situaci, která je podmínkou pro setbu a úspěšný růst plodiny. Musíte též zachovat ta nejlepší semena, a to někdy i za cenu oběti, tedy třeba v době nedostatku a hladu nesmíte sáhnout na zásobu určenou k setbě. Tyto a podobné zásady měly kdysi

vyssloveně kultický ráz. Veškerý důraz byl položen na opakování a návrat k témuž.  
07

Rozhodujícím, přímo světodějným objevem byl objev toho, čemu dnes můžeme říkat lidská transcendence (-ování), tj. odhalení budoucnosti jako dimenze fundamentálního významu pro tzv. „realizaci“, uskutečnění a uplatnění člověka. Návrat k výchozí situaci a vynakládání úsilí na vytvoření resp. znovuvytváření této situace sám o sobě nemá smysl, pokud nepřihlédneme k tomu, že ona obnovovaná situace je podmínkou dalšího překračování a přesahování všeho, čeho dosud bylo dosaženo. Podstata celé věci tkví v tom, že nové je možné jen za tu cenu, že navazuje na staré. Nové, které takto nenavazuje, začíná od začátku, a proto je čímsi prastarým.

08

Udržování určité výchozí kulturní situace je tedy nutným předpokladem toho, aby každý člověk měl otevřenou cestu k sobě samému (k sobě, jakým není), tedy k transcendenci. Podmínkou však je, že si tuto jinými lidmi udržovanou výchozí situaci osvojí, tj. že se bude alespoň subjektivně podílet na jejím udržování resp. obnovování. Toto subjektivní obnovování výchozí kulturní situace je totožné s její recepcí. Nelze si totiž ani danou situaci osvojit jinak než aktivně. Dokonce i subjektivní obnovení oné situace je možné jenom jako jistý druh tvorby, tedy přesahu daného.

09

Člověk se tedy má stávat sebou samým v situaci, kterou si nezvolil a nevybral, ale kterou musí nejenom přijmout, ale na jejímž obnovování resp. znovuvytváření a tím udržování se musí aktivně angažovat. Njede však vposledu o to, aby se přizpůsobil, akomodoval, aby se s daným stavem identifikoval, aby se stal stejným, jako všichni ostatní. Tím, že se stane podobným všem svým spolulidem, si umožňuje právě naopak to, aby se stal jedinečnou, nezaměnitelnou osobností. A naopak zase tím, že se stane čímsi jedinečným, může se stát průkopníkem nějaké nové cesty, nového stylu, jehož přijetím a osvojením si zase jiní lidé umožní stát se jedinečnými, nezaměnitelnými osobnostmi právě novým způsobem, novým stylem.

10

Opět se setkáváme s fenoménem určitého přijetí daných skutečností, jimž se nelze vyhnout a jež nebyly a nejsou předmětem naší volby nebo našich přání, které však znamená zároveň jejich vintegrování do nových, odlišných kontextů a tudíž i jejich přeznačení a bytostnou proměnu. Tak jako je život schopen proměnit povahu a význam smrti tím, že ji integruje do svých plánů, tj. do jiných kontextů, mohli bychom také říci: zbavit smrt její přirozenosti, přirozené povahy, denaturovat smrt, tak je díky svému vědomí a své schopnosti je organizovat různými způsoby s to dehistorizovat svou zasazenost či „vrženost“ do světa vůbec i do jednotlivých situací všeho druhu, svou situovanost do jisté doby, do jisté společnosti, do jisté kultury či civilizace, do jistého politického nebo zase duchovního atd. klimatu, atd. atd.

11

Co to všechno znamená pro filosofickou antropologii? Podobně jako jsme jasně stanovili hranice či meze platnosti jinak relevantních poznatků a zjištění somatologické antropologie či vůbec biologické (fyzické, fyziologické) antropologie, tak musíme zcela analogicky a neméně jasně vidět hranice či meze každé antropologie psychologické, sociologické (sociální), ale také politické, kulturní či jakékoliv jiné, která se specializuje na některý z aspektů lidského pobývání na světě a v důsledku své specializovanosti ztrácí schopnost tento aspekt ustavičně vidět v kontextu s člověkem jako celkem.

12

Každá odborná, tj. vědecká antropologie má tedy nejenom svůj horizont, ale má



také své nepřekročitelné meze (a to i tenkrát, když se jí zdaří tyto meze posunout). Naproti tomu filosofická antropologie takových mezí ani hranic nemá, takže v jejím případě můžeme mluvit o pravém horizontu. Rozdíl mezi nepravým horizontem vědeckých antropologií a pravým horizontem antropologie filosofické je podobný rozdílu mezi osvětím nějaké živé bytosti a mezi světem, v němž žije člověk (jakožto člověk, tj. jako bytost otevřená vůči otevřenosti světa).

13

To je základní rozdíl v možnosti antropologického přístupu k problematice mezních situací. Ačkoliv zavedená terminologie sugeruje, že jde vskutku o nepřekročitelné meze nebo neprostupnou bariéru, jde ve skutečnosti o zvláště významné momenty lidského transcendování v situacích, které mají pro člověka jako jednotlivce i jako příslušníka širších komunit až i lidského rodu vůbec tzv. existenciální charakter. Tomuto termínu musíme ovšem rozumět ve smyslu existence, tj. ve smyslu vykračování a překračování usazenosti a zabydlenosti člověka ve světě daností (včetně vlastní danosti).

14

A protože pro lidské transcendování má mimořádný význam inovace a restrukturační v rovině vědomí, je nutno zavést pořádek v terminologii i zde. Reflexe existenciálních rozhodnutí může mít existenciální povahu, ale může představovat v některých případech také prvotní existenciální akt. Filosofická antropologie tedy není a nesmí zůstat jen záležitostí existenciálních úvah a zkoumání, nýbrž je nutně místem i existenciálních kroků.

(27. 3. 1991)

01 (Mezní situace 1)

Jaspers (Philos.II,201n.) vychází nejprve z vyjasnění pojmu situace. Vymezuje ji jako „skutečnost pro subjekt, který jakožto Dasein je na ní interesován“ a jemuž znamená omezení nebo hřiště (platformu, dnes se často říká „parket“). To je zhruba totéž, jak jsme o situaci mluvili sami. Jaspers navazuje na Kanta a proto musíme slovo „für“ vidět jakoby podtrženo (Wirklichkeit für ein Subjekt). To vyhovuje ostatně i naší koncepci, která proti Jasp. radikálně rozšiřuje chápání „skutečnosti“ i na to, co (ještě nebo také už) není. Subjekt v našem pojetí není interesován jen na tom, co „jest“, ale také a dokonce primárně na tom, co není ale „má být“. Ale to jen jako poznámka.

02

Jaspers ostatně upozorňuje, že situaci nesmíme chápat jako přírodně danou (jeho termín je „naturgesetzlich“, tedy danou přírodními zákony, ale ve slovu Gesetz je v němčině přítomno sloveso setzen, gesetzt tedy znamená také daný či ustavený, ustanovený), ale je to skutečnost, dávající smysl či spíše vztažená k nějakému smyslu (sinnbezogene Wirklichkeit). Ta není ani jen psychické, ani je fyzické povahy, ale obojím zároveň jakožto konkrétní skutečnost (concreto, tedy v níž je fyzická i psychická stránka sjednocená, „srostlá“). To pro Jasperse znamená, že situace představuje pro mé Dasein víc než pouhou neutrální danost, že jde vždycky o výhodu nebo škodu, šanci nebo naopak omezení apod.

03

Situace jakožto skutečnost není a nemůže být předmětem, tématem jedné jediné vědy, nýbrž vždycky mnoha věd. Skutečná situace je proto vždycky jedinečná, ale z různých omezených perspektiv se mohou vyjevovat některé její obecné rysy, tedy rysy, které sdílí s řadou jiných situací. Tyto obecné rysy představují abstrakce, tak jako abstrakcí jsou obecné rysy subjektů oněch situací. Naše Dasein má vždycky zvláštní určenost či určitost, zatímco každá typizace znamená zobecnění na základě abstrakce.

04

Jaspers upozorňuje na to, že vztaženost situace k člověku jakožto subjektu nesmíme zaměňovat za poznání a rozpoznání. Poznání a vůbec vědomí je jen jednou složkou toho, jak je situace „pro nás“. Zde překračuje Jaspers docela zřetelně kantovské meze. Pro nás už to není tak překvapující, protože na rozdíl od Jasperse a vůbec od filosofů existence i existencialistů rozšiřujeme pojem subjektu z člověka na všechny živé bytosti (a dokonce i na všechny „přirozené jednotky“, jimž říkáme pravá jsoucna nebo pravé události).

05

Tento Jaspersův krok, který vítáme a který jsme si osvojili, souvisí s dvěma důležitými body, totiž k respektem jednak k času a časovosti, jednak k akcím a aktivitám subjektu (v našem případě však všech subjektů, tedy i nižších a nejnižších). Jaspers říká: situace trvají tím, že se proměňují. A vždycky přichází okamžik, kdy už přestávají trvat. A protože je člověk jako jejich spoluustavující činitel na nich angažován svým nepřehlédnutelným podílem, je mu otevřena možnost zasáhnout, intervenovat do průběhu jejich proměny, tedy podílet se nejenom na jejich ustavení a strukturování, ale také na jejich změnách.

06

To ve svých důsledcích znamená, že situace musí člověk sice brát na vědomí jako cosi daného, ale ne tak, že by to pro něho byla danost definitivní, nepřekročitelná, nezvládnutelná. Člověk má fundamentální zkušenost, že může na situaci různě reagovat a že těmito svými reakcemi vytváří ne-li celé nové

situace, tedy přinejmenším nové jejich varianty. Jaspers tedy říká s velkým důrazem: situace nejenom přijímáme, ale také je vytváříme např. tím, že technicky, právně, politicky jednáme.

07

Právě v tom se ukazuje obrovský význam vědomí, myšlení a poznání, jež vstupují do ustavování situace jako nové faktory. Jaspers upozorňuje na věc jinak dobře známou, totiž že můžeme jednat s mnohem větší jistotou, známe-li určitou stránku situace, kterou ti druzí neznají (mohli bychom to konkretizovat např. na tom, jak dnes, kdy u nás zdaleka nejsou informace, články v časopisech a samy časopisy, knihy apod. obecně dostupné a kdy mohou v soukromém držení představovat jakýsi malý monopol, někdo může vystupovat snadno jako vynikající filosof – spíše a zejména déle než vědec, neboť ve vědách je kontrola snadnější – ačkoliv jeho inteligence stačí leda na vykrádání dosud obecně neznámých článků a knih).

08

Takový monopol informací ovšem nikdy netrvá příliš dlouho, pokud není uměle zabezpečován záměrnými nebo prostě hloupými mocenskými opatřeními. A pak přijde chvíle, kdy všichni znají onen rys, onu stránku situace, kterou znal původně jen jeden. A pak se tím situace znovu změní, není to už stejná situace jako předtím. Neboť to, že také druzí vědí a znají, mění situaci toho, kdo měl ve svých znalostech výsadu proti jiným. To, co ti druzí vědí, co si myslí, o čem jsou přesvědčeni a k čemu se rozhodli, co chtějí – to vše podstatně mění situaci, neboť to vše také k situaci náleží.

09

Od těchto situací ve všeobecném smyslu odlišuje nyní Jaspers jistý zvláštní druh. A právě v tomto okamžiku musíme být velice pozorní, abychom prostě jen nespokli to, co se nám předkládá. Naše pozornost, naše porozumění a recepce předkládaných myšlenek a pojetí musí být zásadně kritická. Budu nyní přesně předkládat to, co předkládá sám Jaspers. Nejprve uvádí několik příkladů oněch zvláštních situací. Především to je skutečnost, že každý z nás je vždycky v nějaké situaci, dále že nikdo znás se nevyhne zápasu, boji (Kampf), ale ani utrpení, že na sebe nevyhnutelně bere provinění a vinu, že musí zemřít. Tento druh situací nazývá Jaspers mezními situacemi (Grenzsituation).

10

Jaspers konstatuje, že tyto situace jsou neproměnné, mění se jen jevově, jen co do podoby, ale ve vztahu k našemu Dasein jsou konečné, definitivní (endgültig). Nemůžeme vidět přes ně či za ně; v našem životě, v našem Dasein za nimi už nic nevidíme. Jsou jakoby nějakou zdí, na kterou narážíme a u níž klesáme. Nic na nich nemůžeme změnit, jenom si je ve svém vědomí můžeme vyjasnit, aniž bychom je vysvětlovali či odvozovali z něčeho jiného. Jsou tu spolu se samotným Dasein, se samotným životem.

11

Mez, hranice (Grenze) tu znamená: je ještě něco jiného, ale zároveň: není to nic pro vědomí v našem Dasein. Mezní situace už není vůbec situací pro vědomí – neboť vědomí jako vedoucí a účelně jednající ji bere jen objektivně, anebo ji pomíjí, ignoruje a zapomíná. Vědomí totiž nutně zůstává uvnitř hranic a je neschopno se ani v pouhém tázání přiblížit jejich původu. Dasein jakožto vědomí nechápe onen základní rozdíl: buď se ho mezní situace vůbec nedotknou anebo bez vyjasnění je jimi jakožto Dasein v bezmoci poráženo a ničeno. Mezní situace náleží k existenci, tak jako situace v obecném smyslu k vědomí, jež zůstává v rámci imanence.

12

Zde zavádí Jaspers pojem existence, který charakterizuje ráz a zaměření jeho myšlení a myšlení řady dalších myslitelů. O tom tedy příště.

01 (Mezní situace 2)

Pokusíme se dnes ukázat povahu mezních situací a jejich souvislost s otázkou existence (resp. subjektu) na onom komplexu, o němž mluvíme jako o utrpení. Utrpení zasahuje všechny oblasti a všechny roviny našeho života. Zahrnuje na prvním místě tělesné bolesti, od malých při drobných zraněních přes téměř nesnesitelné, jako při zánětu okostice nebo trojklanného nervu, od bolestí pomíjivých až po bolesti trvalé a neustupující, atd. Bolesti tohoto druhu nás provázejí napořád.

02

Potom tu jsou nemoci všeho druhu, které nás omezují v našich výkonech a v našem způsobu života, i když to nemusí hned být ohrožení životní nebo omezené trvalé. I taková chřipka nebo mnohem krátkodobější chřipkovité onemocnění (IL) nás donutí přinejmenším na několik dní změnit rytmus a plány – k tomuto bodu se vrátíme, protože jsou situace, kdy nemoc se pro nás může stávat jakýmsi východiskem a přímo únikem. Velice tu záleží na našem vztahu k nemoci a nemocem, ale to náleží až k druhému bodu našich úvah.

03

S utrpením jsou podstatně spjaty i situace, kdy musíme podávat mimořádné výkony ať pracovní, sportovní anebo jakékoliv jiné, např. v nějakém neštěstí musíme z posledních sil zachraňovat buď sebe nebo druhého člověka, apod. Stává se pak někdy, že selháváme, že nároky situací na nás vložené či spíše hozené jsou nad naše možnosti, tj. nad naše síly nebo jen nad naši vůli, kdy přestáváme nežádoucí a ohrožující možnosti čelit a prostě se sesypeme, rozložíme.

04

To pak už je blízko zvláštnímu typu onemocnění, které představuje jeden z druhů chorob či deviací duševních, kterých si je člověk ještě vědom. I zde je třeba pamatovat, že jde také o přechodné zóny, nikoliv o abruptně odseknuté oblasti, které se většiny lidí netýkají. V jistém smyslu jsou předpoklady k takovým duševním onemocněním ve všech nás. Mohli bychom říci, že vývoj lidského rodu se vyznačuje postupem k jakési normalizaci či snad lépe řečeno integraci stále nových a také vyšších rovin života. Podmínkou tu je velké a pod tlakem novcých národků stále se zvyšující úsilí každého jednotlivce, které se pouze v jiné sféře a tedy v jiných podmínkách podobá třeba úsilí vrcholových sportovců. A také zde určité procento lidí prostě selhává.

05

Nesmíme zapomínat ani na stárnutí, které nemůžeme prostě zahrnout mezi nemoci a které přesto se nemoci velmi podobá. Starý člověk už nemůže dělat to, co dosud mohl, nezastane svou práci a začíná být vyřazován ze života společnosti a dostává se na okraj, mimo, stává se v nejlepším případě pouhým přihlížejícím. V některých dávných společnostech hyne, protože ostatní na něm už nemají zájem a on se sám o sebe neumí postarat. Dlouho poté se předpokládalo, že se o staré lidi mají starat jejich děti, a proto bylo zle těm, kdo děti neměli nebo jimž děti zemřely. Moderní společnosti se v různé míře starají o staré lidi, ale to nemění nic na tom faktu, že starý člověk tím či oním způsobem trpí nikoliv pouze pro své choroby, ale v důsledku změn svého společenského postavení.

06

To je však jen počátek utrpení typu společenského či spíše „společnostního“. Již minule jsme si uvedli mezi oněmi mezními situacemi také boj, zápas, jak je uvádí

Jaspers. V boji, zejména pak v oněch tehdy vlastně jen poměrně malých válečných výpravách, šlo o boj na život a na smrt. Docházelo při něm k těžkým zraněním – druh utrpení, o němž jsme teď již hovořili – a také k zabití, ke smrti. Ale docházelo i k něčemu novému: člověk mohl být chycen a zajat, a pak mohl být donucen pracovat zadarmo, jen za špatnou stravu a za to, že mu byl ponechán bídný život otroka. Byl poddán moci druhého člověka či druhých lidí, byl jim odevzdán na milost a nemilost.

07

Něco podobného se však často přihodilo i bez války. Ve starých i novodobých diktaturách, ale také v nejrůznějších autoritativních režimech a dokonce v režimech demokratických se vždycky někteří lidé dostávají do situací společensky podřadných a do podřízenosti a závislosti na jiných, do situací izolovanosti a bezmoci, do situace hladovějících a nuzujících, do chudoby a všeho druhu strádání.

08

Utrpení znamená vždycky jakési omezení života a jeho možností, znamená ničení a někdy vůbec zničení části nebo alespoň složek či aspektů života. Je také utrpení „skutečné“, tzv. „reálné“, a pak utrpení prožívané, subjektivní. Touž bolest, totéž omezení, tutéž životní ztrátu jeden člověk prožívá tragicky a je otřesen, jiný to nese odevzdaně a takřka hrdinně. To se ovšem zase už týká našeho vztahu k utrpení. Nicméně si musíme být dobře vědomi toho, že samo utrpení je čímsi subjektivním, bez subjektivity utrpení neexistuje, právě tak jako bez subjektivity neexistuje ani radost. Kdo je tlustokožec a tím odolný vůči vlastním utrpením, bývá stejně tvrdý i vůči utrpení těch druhých. Musíme být tedy při hodnocení opatrní. Bolest je opravdu tak veliká, jak ji člověk vnímá a cítí. Do druhého však nevlezeme a necítíme se do něho, tak abychom mohli nezávisle na něm posoudit, jak veliká je doopravdy jeho bolest.

09

A nyní tedy přistupme k druhému bodu, totiž k tomu, jak se člověk vztahuje ke svému utrpení a k utrpením těch druhých, tedy také k utrpení všeobecně. Snad jako vzdálený ohlas stoického ideálu ataraxie, snad i z řady jiných zdrojů a motivů se udržuje představa, že člověk nemá brát své bolesti a svá nejrůznější utrpení a žaly příliš vážně. Je to pravděpodobně také reakce na romantismus s jeho citovostí nafukovanou k prasknutí, která se zároveň nijak nerozpakovala se nadchnout pro vzdálené cíle a užívat k jejich dosahování krajně násilných prostředků. Aniž bych sebemeně obhajoval romantický styl života a myšlení, chtěl bych upozornit na jistou omezenost a problematičnost relativizace utrpení jako takového.

10

Jaspers upozorňuje na to, že člověk, který se ke svému utrpení a k utrpení vůbec vztahuje tak, jako by to nebylo nic závažného, životně důležitého a rozhodujícího, jako by utrpení nebylo pro život ničím bytostným a definitivním (nichts Endgültiges), ale něčím, co lze pominout, přehlížet, čemu se lze vyhnout, co je možno nějak odklidit stranou a nebrat „tolik“ vážně, že se tedy takový člověk ještě nedostává do mezní situace, protože sice třeba uznává, že nejrůznějších druhů utrpení může být nepřehledné, ba nekonečné množství, ale trvá na tom, že jako takové nenáleží nutně k životu, k Dasein. Utrpení jsou pro něho jen jednotlivá utrpení, ale netýkají se celku Dasein, celku života.

11

V čem spočívá nebezpečí onoho zatlačování utrpení do stínu a všelijakých zákoutí života? Všichni jsme přece přesvědčeni o tom, že člověk nemá být žádná citlivka, že se nemá poddávat pocitům bolesti, že se i v situacích velkého utrpení a velké bolesti má chovat statečně a alespoň své utrpení a svou bolest nedávat příliš najevo, už vůbec je nestavět na odiv, ale nechat si je pro sebe, učinit z nich svou

soukromou věc. Musí se nám proto zdát ten Jaspersův důraz dost podivný nebo alespoň překvapivý.

12

Právě na tomto místě můžeme sledovat, jakou důležitost má filosofický přístup k fenoménům, které jinak všichni dobře známe a kterými se může také zabývat hned několik odborných věd. Tak např. psycholog (filosoficky dostatečně nepoučený) bude – ostatně podobně jako obecná morálka – přesvědčovat příliš senzitivního jedince, že se na utrpení nemá tolik soustřeďovat, že se má rozptylovat zájmem jinam orientovaným, že jsou na světě a v životě také jiné věci, mnohem pěknější a důležitější atd.

13

Ale to je jen jedna forma, kde jde o individuální přístup k senzitivnímu jedinci. Ale jsou formy závažnější, společenské a politické, kde problematičnost takového postupu je ještě mnohem zřejmější. Tu jde o jakousi formu všeobecného boje proti utrpení, na němž má a musí mít podíl každý; každý má povinnost se tohoto boje zúčastnit a zmenšovat kvantum utrpení jak v životě vlastním, tak v životě druhých, ostatních, všech, celé společnosti. Úspěch tohoto velkého boje a úsilí je ovšem vždycky jen částečný, ale důležitá tu je perspektiva, ať už cílí ve svých představách k nějakému konečnému cíli anebo k cíli velmi vzdálenému, který však není nekonečný. Proti utrpení musí každý poctivý člověk dělat vše, co je v jeho silách a možnostech. Cílem je utopie, která bude uskutečněna spojeným úsilím biologie a medicíny, ekonomie a politického umění, kýžený stav, v němž všechny nemoci budou potlačeny a likvidovány, a to nejen fyzické a duševní, ale také sociální a politické, kdy každý člověk bude osvobozen ode vší bolesti i utrpení a také ode vší sužující a ponižující ho závislosti. A sama smrt, pokud rovněž nebude zlikvidována, bude zneškodněna, stane se něčím bezvýznamným, po čem lidé nebudou ani toužit, protože by jejich život byl tak nesnesitelný, ani se jí nebudou bát, protože bude naprosto bezbolestná, jako zhasnutí světla svíčky.

14

Zajisté nám to něco připomínalo, ale musíme si uvědomit, že tato utopičnost nemůže být redukována na to, co jsme v minulých letech dobře poznali. Tato tendence k utopii a k utopickému myšlení je podle Jasperse podstatně spjata s každým myšlenkovým úsilím, které chápe utrpení jako nežádoucí přimíšeninu k dobrému, blaženému životu, kterou lze jakýmsi hygienickým zásahem odstranit, smýt, život očistit a ponechat mu pouze jeho dokonalost. Takový život, takové Dasein pak nutně a z podstaty věci musí hledat cesty sebeklamu, iluze, oslepení, zakrývání skutečnosti.

15

V individuálních případech takové zakrývání skutečnosti nebo spíše nevěle k vidění skutečnosti má třeba podobu takovou, že nechceme od lékaře slyšet pravdu, pravou diagnózu – a lékaři na to většinou přistupují a pravdu pacientům v určitých případech neříkají. Ale to má obdoby také mnohde jinde. Ke studiu filosofie se tento rok přihlašuje na naší fakultě asi 800 kandidátů a čistě z technických důvodů nemůže být přijato víc než maximálně 10 % uchazečů. Loňského roku se přihlásilo asi 240 mladých lidí, ke zkouškám se dostavilo asi 140, přijato bylo asi 80, časem se to zvětšilo na 100. A všem musí být zřejmé, že ani tento počet nedovoluje takovou práci, jaké by si bylo přát, nehledíc už na zcela nedostatečnou připravenost adeptů. Jak přijmou stovky mladých lidí onu nezbytnou skutečnost, že přijati nebudou?

16

Nechme nyní stranou nepochybnou skutečnost, že za daných okolností může při přijímacích zkouškách dojít k těžkým omylům vinou zkoušejících, kterým nezbude, než se spolehnout na okamžitý dojem. Nechme také stranou stejně nepochybnou skutečnost, že zkoušení a potom nepřijetí adepti pravděpodobně

nebudou mít přesvědčivý dojem, že byli odmítnuti právem. Připusťme, že by vše bylo v mnohem lepším pořádku a že by tu byly zcela dostačující předpoklady pro to, aby si alespoň někteří mladí lidé odnesli zkušenost, že jejich odmítnutí resp. nepřijetí ke studiu si buď zavinili sami tím, že se ani nepokusili se ke studiu připravit, anebo že se ukázalo a nyní i jim samým ukazuje, že na studium prostě nemají. Obojí poznání jim přinese jistou bolest a utrpení. Tady nepůjde jen o to, jak se vyrovnat s tou bolestí a s tím utrpením a zklamáním atd., nýbrž jak reagovat. A to nejenom na bolest a utrpení samo, jak se s tím vyrovnat a smířit, ale a jak se dál životně rozhodnout.

17

Základní problém tedy nespočívá v samotném utrpení a v bolesti, ale v tom, jak se vyrovnám, ba jak vůbec vezmu na vědomí celou tu skutečnou situaci, která mi bolest a utrpení přinesla. Bolest přece má pro všechny organismy ten životně důležitý smysl, že je vede k tomu, aby změnily způsob svého chování a jednání. Bolest a utrpení představují důležitou životní zkušenost, která spolu s ostatními bude sloužit všem našim rozhodováním a našim příštím aktivitám jako významná historická báze reakční (Driesch). A to platí samozřejmě také o bolestech a utrpení „vyššího typu“.

01

Protože se dnes scházíme naposled, pokusme se shrnout do několika základních bodů hlavní myšlenky, kterými jsme se tu po dva semestry zabývali. Filosofická antropologie je jednou z filosofických disciplín, a jako taková musí představovat celou filosofii, nikoliv jenom jednu její část. Je to disciplína nezbytná, protože žádná věda, tj. žádná vědecká antropologie není s to se zabývat člověkem jako celkem, nýbrž pouze abstraktně některou z jeho složek nebo aspektů.

02

K tomu přistupuje ještě jedna zcela zvláštní okolnost, že člověk je bytostí, jež nemůže být legitimně redukována na to, čím resp. kým „jest“, což je to jediné, co je přístupné poznávání a zkoumání vědeckému (neboť věda je odkázána – alespoň dosud – na předmětné, tj. zpředmětňující myšlení). V jistém smyslu to platí pro každou živou bytost a vlastně pro každé pravé jsoouco vůbec. U člověka to však má ještě docela specifický aspekt: člověk je nikoliv tím, čím nebo kým jest, v mnohem radikálnějším smyslu než kterákoliv jiná bytost, protože se k této své povaze může vztahovat ve svém vědomí. Člověk je jediná bytost, pokud víme, která ví nebo alespoň je schopna vědět, že vlastně není tím, čím nebo kým jest, nýbrž že se musí sebou teprve stávat.

03

To pochopitelně vůbec neznamena, že člověk v žádném smyslu není jsoouco. Nutí nás to však rozlišit trojí povahu, tři roviny, tři složky lidské bytosti jako celku. V jistém smyslu tak vycházíme na půl cesty vstříc důrazu na strukturovanost lidské bytosti resp. na lidskou bytost jako na strukturu. Co je však na našem pochopení specifické, je odmítnutí pokusu převést nebo redukovat člověka na strukturu. To znamená dvojí: především rozhodující důraz je položen na jednotu, integritu lidské bytosti, a to nejen fyzickou, nýbrž také a především na jednotu její předmětné a nepředmětné stránky, tj. na její konkrétnost (či konkrescenci); a za druhé je tato jednotu novým způsobem vztahována na onu trojtinu, kterou jsme u člověka rozlišili (totiž fysis, tělo a subjekt).

04

Rozlišení mezi fysis a mezi tělem je zčásti založeno na pojmovém rozlišení mezi bytím a jsooucností. V prvním přiblížení totiž můžeme říci, že tělo představuje aktuální manifestaci fysis. Fysis člověka se v každé chvíli ukazuje jako aktuální stav těla. Veškeré své akce a aktivity může člověk provádět jen pomocí a prostřednictvím svého těla (duševní aktivity nevyjímajíc), ale tělo není subjektem těchto akcí. Už proto nikoliv, že tělo nedovede ustavit, udržovat a garantovat svou integritu, ale musí tu spoléhat na fysis. Pouze fysis je garantem integrity těla a tělesných aktivit.

05

Avšak ani tuto formulaci nemůžeme nechat absolutně platit, nýbrž musíme ji relativizovat. Fysis totiž sama nemůže svými vlastními silami zajistit svou integritu ani svou integrační mohutnost. Skutečným garantem integrity je vposledu pouze LOGOS. To je nejdříve jen krycí název, který musí být teprve v postupných krocích, a navíc velmi pečlivě a opatrně pojmově vymežován. LOGOS je „cosi“, co drží fysis a jejím prostřednictvím celé životní dění, celou událost života dané bytosti pohromadě, co ji sjednocuje. Ještě přesněji lze říci, že LOGOS ji aktivně nesjednocuje, nýbrž pouze její sjednocenost umožňuje a – v jistém smyslu – i zakládá, resp. je jejím základem.

06

Rozlišení mezi LOGem a fysis se prokáže jako základně důležité, jakmile bude



jasno, že každá živá bytost a v nejvyšší míře právě člověk jsou voláni k nezajištěným akcím, jevícími se z nižší perspektivy jako akce nazdařbůh, kdežto z perspektivy vyšší jako odpověď na nepředmětné výzvy. Jednou složkou těchto výzev, které jsou prostředkovány LOGem jakožto prizmatem či mediem, je nabízená emancipace subjektu z rámce fysis a zakládání akcí nového typu, jaké pak mohou ovlivnit jak samotnou fysis, tak i tělesné funkce a zčásti je krok za krokem podrobovat řádu, který jim původně není vlastní. Nápadnou se tato okolnost stává teprve tam, kde se subjekt ve své vykloněnosti do budoucnosti zabydluje ve světě LOGu, což v tomto případě znamená pobývání ve světě řeči (a to prostřednictvím některého z jazyků). Bez emancipace z rámce fysis prostřednictvím nejprve mýtu a později logu v řeckém smyslu by se lidská bytost nemohla ustavit jako subjekt, který disponuje svým tělem. Obojí však představuje jen dvojí možnost takové emancipace, zatímco další možnosti se pak dějinně otvírají.

07

Tím jsme v dnešním repertoriu uvedli na scénu sám subjekt. Když byla řeč o vztahu mezi jsoucností a bytím a o tzv. pravých jsoucnech, tj. jsoucnech, jež nejsou pouhými hromadami, nýbrž vnitřně sjednocenými celky, museli jsme se výrazně vyslovit proti původně elejské myšlence, že jsoucím jest a nejsoucím není. Náš důraz vedl právě naopak k tomu, že je třeba věnovat velkou pozornost jsoucnům v momentech jejich nejsoucnosti a potom také nejsoucnům v momentech jejich přechodu k nastávání, „stávání se“. Tím jsme otevřeli otázku tzv. nepředmětných skutečností, tj. skutečností, které jsou pro některá nebo dokonce všechna jsoucna fundamentálně významné, o nichž však nemůžeme oprávněně prohlásit, že jsou, tj. že to jsou jsoucna. Pouze v kontextu těchto úvah pak může být rozvinuta nová koncepce subjektu a subjektivity, která už přestává chápat subjekt jako nějaké jsoucno, jímž zajisté není, aniž by se však dopouštěla chyby, jíž se dopouští strukturalismus, aby totiž existenci subjektu popírala jedním dechem s jeho jsoucností resp. s jeho údajnou povahou tzv. jsoucna.

08

Říkáme-li, že člověk je trojina, totiž jednota fysis, těla a subjektu, z nichž ani jedno nelze převést na druhé nebo je z druhého odvodit, není tím nikterak problematizována ona jednota a její důsledek, totiž jejich vzájemná souhra a spolupráce. Všude tam, kde dojde k narušení této souhry a spolupráce (a to bez předběžné specifikace původu či zdroje takového narušení), stává se člověk předmětem terapeutické péče odborníků. V tomto kurzu jsme se vůbec nezabývali problematikou zdraví a nemoci, ačkoliv tato problematika do filosofické antropologie zajisté náleží. Proto můžeme nyní jen na okraj poznamenat, že všichni odborníci, kteří nechtějí zůstat jen naprosto úzce specializovanými „techniky“, tj. vědeckými „nádeníky“ resp. Fachidioty, jak o tom mluví Němci, musí překontrolovat jak své teorie, tak svou terapeutickou praxi ve světle nahlédnutí, že člověk není redukovatelný na jsoucno, vědeckým metodám přístupné. (Máme na mysli vědu v její dnes dané podobě.)

09 Do filosofické antropologie vlastně nenáleží samo téma subjektu jako centrální. Protože však každá filosofická disciplína musí představovat celou filosofii a nikoliv její část, náleží téma subjektu také do filosofické antropologie alespoň jako okrajové resp. „pomocné“. Je tomu tak proto, že do oboru antropologických témat filosoficky chápaných náleží také téma „víry“, jehož jsme se tu jen dotkli a které jsme podrobněji probírali v jiné přednášce (totiž o vztahu filosofie a teologie). Správně pochopená fenomén víry totiž nemá nic společného s tím, co se pod tím slovem běžně rozumí. Bylo by proto snad možné užít jiného slova. Naše strategie však není zejména v tomto případě nikterak neutrální k myšlenkovému, kulturnímu a duchovnímu ovzduší současnosti, ale má – v souladu se samotným tématem – poměrně vyostřeně polemický charakter.

Proto hodláme na termínu „víra“ trvat, i když to zejména zpočátku může vést k různým nedorozuměním. Vyložit specifické důvody pro toto rozhodnutí by nás odvádělo zcela mimo rámec našeho tématu.

10

Téma víry a téma subjektu proto sice nenáleží mezi prvotní zájmy filosofické antropologie, ale ta se bez řešení této problematiky nemůže obejít. Musíme tedy pověřit tímto úkolem jinou filosofickou disciplínu. Zase jen na okraji poznamenávám, že to je problematika, která náleží do kompetence tzv. první filosofie. V jakémsi prvním přiblížení se první filosofií v novém pojetí budeme zabývat v příštích semestrech (v podzimním to bude nejprve filosofická fyzika jakožto filosofie FYSIS (fysiku jakožto filosofickou disciplínu budeme důsledně psát uprostřed s „s“, abychom již graficky upozornili na její naprostou odlišnou od fyziky v přírodovědeckém smyslu), v druhém semestru pak to bude filosofická logika jakožto filosofie LOGu (zase tu budeme přísně odlišovat filosofickou logiku jak od tradiční formální logiky, tak od tzv. moderní logiky, která je zbavena vší filosofičnosti a je zcela blízká některým oborům moderní matematiky, je tedy vědou). Přesto si řekneme několik málo poznámek, nezbytných pro dnešní zopakování, protože k takovému zopakování nutně náleží také poukazy na další souvislosti, jichž jsme se jen dotkli nebo dokonce ani nedotkli.

11

Samo ustavení subjektu, tj. jednak jeho emancipace, jednak povaha jeho aktivního působení, jednak princip jeho nespojitého (diskontinuálního) trvání musí být chápáné v naprosto úzké spjatosti s fenoménem víry. Zatím to nedovedu vyjádřit jinak než paradoxně či přímo paralogicky, máme-li předejít nepochopení resp. nesprávnému pochopení a upadnutí do starých kolejí tradiční metafyziky. Subjekt se vždy znovu spoluustavuje svými vlastními akcemi a aktivitami. Jedna z jeho aktivit má však naprosto zvláštní povahu: není nikdy zcela jeho vlastním výkonem, ale přesto je mu jako takový „započtena“.

## **Témata pro filosofickou antropologii**

24.4.91

1) Odlišnosti filosofické antropologie od antropologií vědeckých. Co musí a co může filosofická antropologie tematizovat navíc? Uveďte hlavní témata filosofické antropologie.

2) Význam vynálezu pojmů a pojmovosti ve starém Řecku a objevu budoucnostní orientace života ve starém Izraeli pro rozchod archaického člověka se světem mýtu. Protoreflexe a reflexe.

3) Vztah mýtu, mytologie a religiozity. Narativita a pojmové konstrukce. Vidění a slyšení: odlišné přístupy ke skutečnosti. Přítomnost jako okamžitá „jsoucnost“ (tzv. aktualita) a přítomnost rozlehlá. Proměna minulých přítomností v přítomné minulosti (a analogie ve vztahu k budoucnosti).

4) Dualita duše a těla v řeckém chápání člověka (eventuelně pojetí třetí složky, např. ducha nebo rozumu apod.). Srovnajte s „triadickým“ rozlišováním těla (SÓMA), celkem života (FYSIS) a subjektem. Objev subjektu (eventuelně dějiny slova a významových posunů). Subjektivita, subjektivita a problém sebepochopení subjektu. Jak se ustavuje subjekt v rovině vědomí sebe a jak se ustavuje v praxi, ovlivněné tímto sebe-vědomím.

5) Význam vědomí budoucnosti jakožto odpovědnosti nejenom za následky činů, ale také před další přicházející budoucností. Povaha nepředmětných výzev (pravých i nepravých), na které člověk jako subjekt musí reagovat. „To pravé“ (event. „pravda“) jako to, co „má být“. Adventivní povaha pravdy. Člověk jako bytost určená (resp. určovaná) pravdou.

6) Smrtelnost a vztah člověka ke smrti druhého a ke smrti vlastní. Vztah ke smrti a vztah k životu. Vztah k utrpení a bolesti. Vystavenost útokům, konkurenci, zápasu, boji. Nemoc a zdraví. Životní integrita, útek, sebeomezování, vytěšňování některých představ a myšlenek. Strach a úzkost. Člověk jako bytost znejistěná a potřeba jistoty.

7) Člověk jako subjekt a „ten druhý“ jako subjekt. Intersubjektivní (interpersonální) vztahy jako podmínka a základ subjektivity. Různé úrovně a různé stránky subjektivity: subjekt obecně lidský, společenský, politický (občanský), mravní, rozumový atd. Osobitost, individualita a komunikace v různých typech lidských společenství. Vývoj k personalizaci a spění k jedinečnému, neopakovatelnému, nezastupitelnému.

8) Autentičnost a odcizení. Jak se člověk sám sebou stává a jak se sám sobě zase ztrácí. Význam osvětlení a prostředí. Adaptace a odlišení. Napodobování (imitatio) a odlišnost (odlišování). Člověk jako bytost, která není tím, čím (kým) jest.

„Vykloněnost do budoucnosti“ a svoboda. Vyvolenost a vyvolání ke svobodě. Archytypy a antiarchytypy.

9) Člověk jako danost, jako „pobyt“ a jako „ex-sistence“. Smysl důrazu na lidskou transcendenci („schopnost“ přesahu, překročení vlastní danosti).

Analýza reflexe a její význam pro pojetí existence. Ek-statická fáze reflexe a „vykloněnost“ subjektu do budoucnosti. Setkání s nepředmětnou skutečností (ve své „danosti“ nemůže být člověk „u toho“, „při tom“).

10) Člověk jako subjekt a jeho vztah k přírodě. Příroda v nás a příroda mimo nás. Instinkty a akční systémy, jejich „řídnutí“ a naopak „zesilování“ v upevněném vědomí. Nebezpečí „posedlosti“ a nutnost řádu ve vědomí i v životě. Agrese a boj a jejich meze. Sexualita a její polidštění, případně odlidštění. Význam hry a jejích pravidel; fair play jako hra, v níž se dodržují pravidla. Původní podoba práce; práce jako nutnost a jako hra. Odcizená práce a odcizený její subjekt. Technika a techověda. Potřeba vintegrování všeho cizího a také emancipovaného znovu do lidského světa. Ekologické důrazy a humanizace přírody.

## **Upozornění**

S výjimkou tématu č.1, kde je to zdůvodněno, nemá být nikde řeč „o“ antropologii, nýbrž je třeba koncizně pojednat zvolené téma. Nejprve je nutno přesně vymezit, o čem bude řeč, a to buď vlastními slovy nebo citací z literatury (což musí být poznamenáno, jako i všude jinde), a pak je třeba vyložit celou myšlenku. Tomu pak je třeba podřídít celý text. Žádná skládaná mozaika, ale sledování myšlenkových souvislostí, které musí být předvedeny. Každá odbočka k širším kontextům musí být zjevně (tj. prokázaně, nikoliv jen prokazatelně) legitimní. Témata jsou záměrně zvolena široce, aby byla dostatečně jasná. Jejich vnitřní šíři netřeba dodržovat; tématické zúžení se připouští, dokonce doporučuje. Tématický kontext však musí být respektován; vybočení z rámce zvoleného tématu nebo dokonce jeho opuštění bude považováno za nesplnění úlohy.

## **Vybraná literatura**

### **a) v češtině**

Buber, Martin: Já a ty. Praha 1969.  
Gehlen, Arnold: Duch ve světě techniky. Praha 1972.  
Landgrebe, Ludwig: Filosofie přítomnosti. Praha 1968. Str. 23-50.  
Landsberg, Paul Ludwig: Zkušenost smrti. Praha 1990.  
Scheler, Max: Místo člověka v kosmu. Praha 1968.  
Scheler, Max: Řád lásky. Praha 1971.  
Teilhard de Chardin, Pierre: Místo člověka v přírodě. Praha 1966.  
Teilhard de Chardin, Pierre: Vesmír a lidstvo. Praha 1990.

### **b) v jiných jazycích (jen doporučená)**

Buber, Martin: Das Problem des Menschen. Heidelberg 1948.  
Fink, Eugen: Grundprobleme des menschlichen Daseins. München 1979.  
Fink, Eugen: Traktat über die Gewalt des Menschen. Frankfurt a.M. 1969.  
Gehlen, Arnold: Der Mensch. (1950<sup>4</sup>)  
Landsberg, Paul Ludwig: Einführung in die philosophische Anthropologie. Frankfurt 1934.  
Lévy-Strauss, Claude: Anthropologie structurale. Paris (1958) 1971.  
Lipps, Hans: Die Wirklichkeit des Menschen. 1954  
Müller, Max: Philosophische Anthropologie. München 1974.  
Scheler, Max: Zur Idee des Menschen. In: Vom Umsturz der Werte (1915, 1919, 1923). Bern u. München 1955<sup>5</sup>. Str. 171-195.