

Martin Buber

PROBLÉM ČLOVĚKA

OBSAH

Úvodem

Část první VÝVOJ PROBLÉMU

1. Kantovy otázky 9
2. Od Aristotela ke Kantovi 21
3. Hegel a Marx 41
4. Feuerbach a Nietzsche 55

Část druhá POKUSY NAŠÍ DOBY

1. Krize a její výraz 75
 2. Heideggerovo učení 86
 3. Schelerovo učení 116
 4. Výhled 145
- Poznámka překladatele. 155
Jmenný rejstřík 157

ODDÍL PRVNÍ KANTOVY OTÁZKY

O rabínu Bunamovi z Pšischy, jednom z posledních velkých učitelů chasidismu, se vypráví, že jednou řekl svým žákům: "Chtěl jsem napsat knihu, která se měla jmenovat ‚Adam‘, a v ní měl být celý člověk. Pak jsem si to ale rozmyslel a tu knihu ne-napsal."

V tomto naivně znějícím výroku skutečného mudrce jsou shrnuty - ačkoliv jeho vlastní smysl míří jinam - celé dějiny lidského přemýšlení o člověku. Od pradávna člověk ví, že je sám sobě tím nejdůstojnějším předmětem, ale také se bojí zkoumat právě tento předmět jako celek, tedy se zřetelem k jeho bytí a smyslu. Chvílemi se k tomu blíží, ale brzy ho problematika tohoto zaujetí svou vlastní bytností přemůže a vyčerpá, a tak v mlčenlivé rezignaci ustupuje - buď aby uvažoval o všech ostatních věcech mezi nebem a zemí s výjimkou člověka, nebo aby člověka rozdělil na oblasti, kterými se lze zabý-

vat jednotlivě, méně problematickým, méně náročným a méně závazným způsobem.

Filozof Malebranche, nejvýznamnější z francouzských pokračovatelů karteziánských zkoumání, píše v předmluvě ke svému hlavnímu dílu "De la recherche de la vérité", vyšlému v roce 1614: "Ze všech lidských věd je věda o člověku tou, která je člověka nejdůstojnější. Avšak tato věda není tou nejvíce pěstovanou, ani nejvíce rozvinutou, kterou máme. Převážná většina lidí ji zcela zanedbává. Dokonce i mezi těmi, kteří se vědou zabývají, je velmi málo těch, kdo se jí věnují, a ještě mnohem méně těch, kdo se jí věnují s úspěchem." On sám sice ve své knize klade tak opravdové antropologické otázky, jako nakolik ovlivňuje činnost nervů vedoucích do plic, žaludku či jater vznik omylů; ale ani on nauku o bytnosti člověka nezaložil.

Nejnaléhavěji vyjádřil úkol daný filozofické antropologii Kant. V "příručce" ke svým přednáškám o logice, která sice nebyla vydána přímo jím a ani doslovně nereprodukuje jeho výchozí poznámky, kterou ale výslovně uznal, rozlišuje filozofii podle školského pojetí a filozofii podle pojetí světového (in sensu cosmico). Tu označuje za "vědu o posled-

ních účelech lidského rozumu" nebo za "vědu o nejvyšší maximě používání našeho rozumu". Obor působnosti filozofie v tomto světoobčanském významu lze podle něj obsáhnout následujícími otázkami: "1. Co mohu vědět? 2. Co mám činit? 3. V co smím doufat? 4. Co je člověk? První otázku zodpovídá metafyzika, druhou morálka, třetí náboženství a čtvrtou antropologie". A Kant k tomu dodává: "V zásadě by však bylo možné toto vše pokládat za antropologii, protože první tři otázky se vztahují k poslední." V této formulaci se opakují tři otázky, o kterých Kant říká v oddíle své "Kritiky čistého rozumu", jež nese nadpis "O ideálu nejvyššího dobra", že se v nich spojuje veškerý zájem rozumu, jak spekulativní, tak praktický. Narozdíl od "Kritiky čistého rozumu" je zde ale převádí na otázku čtvrtou, otázku po bytnosti člověka, a tu přiděluje jisté disciplíně, nazývané antropologie, kterou lze rozumět jen antropologii filozofickou, protože se jedná o základní otázky lidského filozofování. Ta by tedy měla být základní filozofickou vědou.

Ale kupodivu Kantova vlastní antropologie, jak ta, kterou vydal sám, tak i jeho obsáhlé přednášky z nauky o člověku, vyšlé až dlouho po jeho smrti, vůbec nesplňuje to, co Kant od filozofické antropologie požaduje. Podle svého výslovného záměru i celým svým obsahem poskytuje něco jiného: množství cenných příspěvků k poznání člověka, např.

o egoismu, o upřímnosti a lži, o fantazii, o věštech, o snech, o duševních nemocech, o vtipu. Ale vůbec se zde neklade otázka po tom, co je člověk, a vážně se neprobírá ani jeden z problémů, které jsou pro nás implicitně dány zároveň s touto otázkou, jako: zvláštní postavení člověka v kosmu, jeho vztah k osudu, jeho poměr ke světu věcí, jeho porozumění bližnímu, jeho existence jako bytosti, která ví, že musí zemřít, jeho postoj ve všech obvyklých i nezvyklých setkáních s tajemstvím, která prostupují jeho život. *Celistvost* člověka se do této antropologie nedostává. Jako by Kant váhal položit při skutečném filozofování otázku, kterou sám zformuloval jako základní.

Současný filozof Martin Heidegger, který se zabýval tímto zvláštním rozparem (ve spise "Kant a problém metafyziky", 1929), jej vysvětluje *neurčitostí* otázky, co je člověk. Sám způsob tázání se po člověku se stal problematickým. V prvních třech Kantových otázkách jde ale především o lidskou *konečnost*: "Co *mohu* vědět?" obsahuje určitou nemožnost, tedy omezenost, "Co *mám* činit?" vypovídá, že dosud něco nebylo splněno, tedy omezenost, a "V co *smím* doufat?" znamená, že tazateli jsou některá očekávání dána a jiná odepřena, tedy opět omezenost. Čtvrtá otázka je otázkou po "konečnosti v člověku", ta však už vůbec není antropologická, neboť je otázkou po bytnosti pobytu samotného.

Jakožto základ metafyziky nastupuje na místo antropologie "fundamentální ontologie".

Ať tento výsledek znamená cokoliv, Kant už to není. Heidegger ve třech Kantových otázkách posunul důrazy. Kant se netáže "Co *mohu* vědět?", nýbrž: "Co *mohu* vědět?". Není zde podstatné, že mohu jen něco a ostatní tedy nemohu; podstatné ale není ani to, že vím jen něco a ostatní tedy nevím; podstatné je, že vůbec něco *mohu vědět* a že se mohu ptát, co je to, co mohu vědět. Nejde zde o mou konečnost, nýbrž o mou reálnou účast na věděni toho, co vůbec lze vědět. A stejně tak znamená "Co mám činit?", že *existuje* způsob, jak mám jednat, že tedy od "správného" jednání nejsem odloučen, nýbrž právě tím, že mohu *poznat* své povinování, získávám k jednání přístup. A konečně "V co smím doufat?" neznámá, jak se domnívá Heidegger, že se zde problematizuje určitá možnost smět a že tomu, kdo očekává, se vyjevuje, že postrádá to, co se nesmí očekávat, nýbrž znamená za prvé, že je něco, v co mohu doufat (neboť Kant zjevně nemyslí, že by odpověď na třetí otázku zněla: "V nic!"), za druhé, že je mi dovoleno v to doufat, a za třetí, že právě proto, že mi to je dovoleno, mohu poznat, co je to, v co smím doufat. Toto říká *Kant*. A proto je smysl čtvrté otázky, na kterou lze převést tři první, u Kanta tento: Co je to za bytost, která může vědět, má činit, smí doufat? A to, že na ni lze převést první tři otázky, zna-

mená: Poznání bytnosti této bytnosti mně odhalí, co právě jako taková bytnost může vědět, co právě jako taková bytnost má činit a v *co* právě jako taková bytnost smí doufat. Tím je však také řečeno, že s konečností, danou tím, že lze vědět *jen* toto, je nerozlučně spojena účast na nekonečnosti, daná tím, že člověk vůbec může něco vědět. Je tím tedy řečeno, že spolu s lidskou konečností musíme *zároveň a v témže* poznat účast člověka na nekonečnosti, ne jako dvě vlastnosti vedle sebe, nýbrž jako dvojitý proces, v němž jako takovém se teprve stává poznatelným pobyt člověka. Působí na něj konečno a působí na něj nekonečno; má podíl na konečnosti a na nekonečnosti.

Jistěže, Kant ve své antropologii nezodpověděl a ani se nepokusil zodpovědět otázku, kterou antropologii položil: Co je člověk?. Přednášel jinou antropologii, než jakou požadoval, z hlediska dějin filozofie bych řekl: ranou, dosud spojenou s nekritickou "naukou o člověku" 17. a 18. století. Ale formulace úkolu, který zadal požadované filozofické antropologii, zůstává jako odkaz.

Zda je taková disciplína vhodná k tomu, aby zajistila založení filozofie nebo podle Heideggero-

vy formulace založení metafyziky, je sporné i pro mě. Neboť je sice pravda, že se neustále dozvídám, co mohu vědět, co mám činit a v co smím doufat; a dále je pravda, že filozofie přispívá k tomu, že se to dozvídám, totiž u první otázky tím, že jako logika a teorie poznání mi říká, co znamená možnost vědění, a jako kosmologie, filozofie dějin atd. mi říká, co lze vědět, u druhé otázky tím, že mi jako psychologie říká, jak se v duši vytváří závazek, a jako etika, státověda, estetika atd., co je třeba činit, a u třetí otázky tím, že mi alespoň jako filozofie náboženství říká, jak se možnost doufat uskutečňuje v konkrétní víře a dějinách víry, když mi naproti tomu ovšem už nemůže říci, v co lze doufat, neboť samotné náboženství a jeho pojmové rozvedení, teologie, které si stanoví tento úkol, nepatří k filozofii. To vše pokládám za pravdivé. Ale k tomu, aby mi byla takovou pomocí, dospívá filozofie ve svých jednotlivých disciplínách právě tím, že *žádná* z těchto disciplín neodráží, ani nemůže odrážet celistvost člověka. Filozofická disciplína buď vyřadí člověka v jeho komplexní celistvosti a zkoumá ho jen jako kus přírody, jak to dělá kosmologie; nebo (tak to dělají ostatní disciplíny) vyrve z celistvosti člověka svou vlastní specifickou oblast, vymezí ji vůči ostatním oblastem, stanoví její vlastní zásady a vytvoří její vlastní metody. Musí přitom zůstat otevřená a přístupná, za prvé myšlenkám sa-

15

motné metafyziky jako nauky o bytí, o jsoucnu a o pobytu, za druhé výsledkům dílčích filozofických disciplín a za třetí objevům filozofické antropologie. Ale právě na ní musí být co nejméně závislá; neboť možnost její vlastní myslitelské práce spočívá právě v její objektivizaci, takřka v jejím odlidštění, a dokonce i disciplína tak vnímavá ke konkrétnímu člověku jako filozofie dějin se musí vzdát uvažování o celém člověku, k němuž bytostně spolunáleží člověk bezdějinný, žijící v neměnném rytmu přírody, aby ho mohla uchopit jako *dějinnou bytost*. To, čím mohou filozofické disciplíny přispět k zodpovězení prvních tří Kantových otázek, třeba jen tím, že vyjasní tyto otázky samotné a naučí mě rozpoznat problémy obsažené v těchto otázkách to tyto disciplíny mohou pouze proto, že *nečekají* na zodpovězení čtvrté otázky.

Ale ani samotná filozofická antropologie se nemůže ujmout úkolu založení ať už metafyziky nebo jednotlivých filozofických věd. Minula by se přímo skutečností svého předmětu, kdyby se snažila odpovědět na otázku "Co je člověk?" tak všeobecně, že by se odtud daly odvodit odpovědi na ostatní otázky. Místo jeho pravé celosti, která se může zjevit jen v souhrnném nazření vši jeho rozmanitosti, by totiž dosáhla nepravé, skutečnosti vzdálené, vyprázdňené, jednoty. Legitimní filozofická antropologie musí vědět, že existuje nejen lidský rod, ný-

brž také národy, nejen lidská duše, ale také typy a charaktery, nejen lidský život, ale také věkové skupiny; teprve na základě systematického uchopení těchto a všech ostatních rozdílů, na základě poznání dynamiky působící uvnitř každé jednotliviny a mezi nimi a na základě stále nových důkazů jednoho v mnohém je s to zahlédnout celistvost člověka. Ale právě proto nemůže člověka chápat v oné absolutnosti, která sice z Kantovy čtvrté otázky nehovoří, ale velmi snadno se dostavuje, když se někdo snaží ji zodpovědět - čemuž se Kant sám, jak bylo řečeno, vyhnul. Jako musí rozlišovat, a to neustále, uvnitř lidského rodu, aby mohla *poctivě* dospět ke shrnutí, tak musí člověka se vši vážností postavit do přírody, musí ho porovnávat s ostatními věcmi, ostatními živočichy, jinými nositeli vědomí, aby mu mohla spolehlivě určit jeho zvláštní postavení. Teprve touto dvojí cestou rozlišování a porovnávání dosáhne celého, skutečného člověka, který, ať už patří k jakémukoli národu, typu, věkové skupině, ví, co kromě něho nemůže vědět žádná pozemská bytost: že kráčí úzkou stezkou od narození ke smrti; zakouší, co kromě něho nemůže zakusit nikdo: zápas s osudem, vzpouru a usmíření; a někdy dokonce, když se z vlastní volby spojí s druhým člověkem, poznává ve vlastní krvi, co se v druhém skrytě děje.

Filozofické antropologii nejde o to, aby odvo-

díla filozofické problémy z lidské existence a založila filozofické disciplíny takřkajíc zdola místo shora. Jde jí pouze o to, aby sama poznala člověka. Ale tím je jí ovšem uložen úkol zcela odlišný od všech ostatních úkolů myšlení. Ve filozofické antropologii je totiž člověku. dán za předmět právě on sám v nejpřesnějším smyslu. Zde, kde jde o celistvost, se narozdíl od antropologie jakožto speciální vědy badatel nemůže spokojit s tím, že bude člověka zkoumat jako jakoukoli jinou část přírody a že bude odhlížet od toho, že on, badatel, je sám člověk a zakouší své lidství ve vnitřní zkušenosti způsobem, jakým není schopen zakusit vůbec žádnou jinou část přírody, nejen ve zcela jiné perspektivě, nýbrž ve zcela jiné dimenzi bytí, v dimenzi, ve které zakouší ze všech částí přírody právě jen tu jednu. Filozofické poznání člověka je svou podstatou lidským sebeuvědoměním a člověk si může uvědomit sám sebe jen tak, že si nejprve sebe jako osobu uvědomí poznávající osoba, tedy filozof věnující se antropologii. Princip individuace, základní fakt nekonečné rozmanitosti lidských osob, z nichž každá je právě jen jedna, s takovými a ne jinými vlastnostmi, antropologické poznání nerelativizuje, naopak mu dává jádro a strukturu. Kolem toho, co odkrývá filozof uvědomující si sám sebe, musí vše, co jinak nachází v dějinném a v přítomném člověku, v mužích a ženách, Indiánech a Číňanech, tulácích a císařích,

slabomyslných a géníích, růst a krystalizovat, aby se stalo pravou filozofickou antropologií. To však je zcela jiný postup, než když třeba psycholog rozšiřuje a objasňuje to, co zná z literatury a pozorování, sebezpozorováním, sebeanalýzou, experimentem na sobě. Zde jde totiž vždy o jednotlivé objektivizované procesy a fenomény, o cosi vytrženého ze souvislosti celé živoucí osoby. Avšak filozofický antropolog nesmí vsadit méně než svou živoucí celistvost, své konkrétní ,bytí sebou`. Ba ještě víc. Nestačí, když své ,bytí sebou` vsadí jako *objekt* poznání. Poznat *celistvost* osoby a skrze ni celistvost *člověka* může teprve tehdy, pokud nezanechá venku svou *subjektivitu* a nezůstane nedotčeným pozorovatelem. Musí se skutečně celý dát v aktu sebeuvědomění, aby mohl poznat lidskou celistvost. Jinými slovy: tento akt vstupu do oné jedinečné dimenze musí provést jako *akt životní*, bez připraveného filozofického zajištění, musí se tedy vystavit všemu, co může potkat toho, kdo skutečně žije. Zde nikdo nic nepozná, dokud zůstane na břehu a bude se dívat do zpěněných vln, musí dostat odvalu se do nich vrhnout, musí plavat, ostražitě a všemi silami, i kdyby měl přijít okamžik, kdy se mu zdá, že ztrácí vědomí: tak a ne jinak se rodí antropologické uvědomění. Dokud se někdo "má", má jako objekt, dozvídá se o člověku jen jako o jedné věci mezi jinými, celistvost, kterou je třeba uchopit, dosud není "tu"; teprve když člověk už

pouze *je*, tato celistvost je tu, je uchopitelná. Každý toho vnímá jen tolik, kolik mu nabízí skutečnost "bytí u toho", to však vnímá, a tak se utváří jádro krystalizace.

20

ODDÍL DRUHÝ OD ARISTOTELA KE KANTOVI

K sebeuvědomění, o kterém mluvím, je nejvíce nakloněn a nejlépe připraven osaměle se cítící člověk, tedy člověk, který svým typem nebo svým osudem nebo obojím je se sebou a se svou problematikou sám a kterému se v této zvýrazněné osamělosti daří setkat se se sebou, objevovat člověka ve svém vlastním ‚sobě‘ a lidskou problematiku ve své vlastní problematice. Dosud byla obdobími duchovních dějin, v nichž antropologická myšlenka získala svou zkušenostní hloubku, právě ta, kdy se člověka zmocnil pocit silné, nevyhnutelné osamělosti; a byli to ti nejosamělejší, u nichž byla myšlenka plodná. V ledu osamělosti se člověk stává sám sobě otázkou nejneúprosněji, a právě proto, že otázka krutě burcuje a zatahuje do hry jeho nejtajnější nitro, stává se člověk sobě zkušeností.

V dějinách lidského ducha rozlišuji epochy

21

zabydlenosti a epochy bezpřístřežnosti. V jedněch žije člověk ve světě jako v domě, v druhých žije ve světě jako na širém poli a někdy ani nemá čtyři kolíky, aby si postavil stan. V prvních se antropologická myšlenka vyskytuje jen jako část myšlenky kosmologické, v druhých získává svou hloubku a spolu s ní samostatnost. Chci zde uvést několik příkladů pro obě a tím nabídnout pohled na několik kapitol *prehistorie* filozofické antropologie.

Bernhard Groethuysen, žák mého učitele Wilhelma Diltheye, který založil dějiny filozofické antropologie, právem řekl v práci nazvané "Filozofická antropologie" (1931) o Aristotelovi, že zde člověk přestává být problematickým, člověk zde jistým způsobem vždy mluví o sobě ve třetí osobě, člověk je pro sebe jen "případem", do vědomí sebe sama se dostává jen jako "on", nikoli jako "já". Nevkročilo se do zvláštní dimenze, v níž se člověk poznává, jak se může poznat jen on, a právě proto zůstává neobjeveno zvláštní postavení člověka v kosmu. Je uchopen jen člověk ve světě, ale nikoliv svět v něm. Řecká tendence chápat svět jako v sobě uzavřený prostor, v němž má své pevné místo i člověk, byla završena v Aristotelově geocentrickém sférickém systému. Hegemonie zraku nad ostatními smysly, která se u řeckého národa objevuje poprvé a jako nesmírné novum v dějinách lidského ducha, právě ta hegemonie, která tomuto národu umožnila vést

22

obrazotvorný život a založit na zobrazování kulturu, ovládá také jeho filozofii. Vzniká optický obraz světa, utvořený z optických smyslových počitků, předmětně objektivizovaný, jak dokáže předmětně objektivizovat pouze zrak, a zkušenosti ostatních smyslů jsou do tohoto obrazu zanášeny takřka dodatečně. Také Platonův svět idejí je světem optickým, světem nazíraných tvarů. Ale teprve u Aristotela optický obraz světa dochází nepřekonatelně jasné realizace jakožto svět *věcí a* člověk je pak věcí mezi těmito věcmi světa, objektivně zachytitelným rodem vedle jiných rodů, už ne hostem v cizině jako člověk platonský, nýbrž nájemcem vlastního příbytku v domě světa, sice ne v jednom z nejvyšších pater, ale ani v jednom z nejnižších, snad ve slušném středu. Pro filozofickou antropologii ve smyslu čtvrté Kantovy otázky zde chybí předpoklad.

První, kdo více než sedm století po Aristotelovi znova klade pravou antropologickou otázku, a to v první osobě, je Augustin. Osamělost, z níž ji položil, lze pochopit teprve tehdy, pokud si připomeneme, že onen Aristotelův jednotný kulatý svět se již dávno předtím rozpadl. Rozpadl se, protože v sobě rozpolcená lidská duše mohla pojmout jako pravdu

už jen v sobě rozpolcený svět. Na místo rozpadnuvší se koule vstoupily dvě samostatné a vůči sobě nepřátelské říše, říše světla a tmy. Nacházíme je skoro ve všech systémech širokého a různorodého duchovního hnutí, které se tehdy zmocnilo bezradného dědice velkých staroorientálních a antických kultur, rozdvojilo mu božství a znehodnotilo stvoření, gnóze; a v nejdůslednějším z těchto systémů, manicheismu, se zcela důsledně vyskytuje dokonce dvojité země. Zde už člověk nemůže být věcí mezi věcmi a nemůže mít na světě své pevné místo. Protože sestává z duše a těla, je rozdělen mezi obě říše, je zároveň dějištěm i trofejí boje. V každém člověku se nachází padnuvší pračlověk, v každém se životně rozvíjí problematika bytí. Ze školy manicheismu vzešel Augustin. Bez přístřeší ve světě, osamělý mezi vyššími a nižšími mocnostmi, zůstává obojím i poté, co se zachránil v křesťanství jako ve vykoupení, které se *už událo*. Tak si klade Kantovu otázku v první osobě, a sice narozdíl od Kanta ne jako objektivizovaný problém, jež posluchači jeho přednášky z logiky jistě nemohli chápat jako otázku, která by byla namířena na ně, nýbrž ve skutečném oslovení přejímá otázku žalmistovu: "Co je člověk, že ho bereš na vědomí?" s jiným smyslem a tónem: na vysvětlení se ptá toho, který může vysvětlit: *quid ergo sum, Deus meus? quae natura mea?* (Co tedy jsem, Bože můj? Jaká je má přirozenost?) Nemíní jen sebe; slo-

vo natura zřetelně říká, že v osobě míní člověka, právě člověka, kterého nazývá grande profundum (velkou hlubinou), velkým tajemstvím. A už také vyvozuje antropologický důsledek, tentýž, který jsme slyšeli od Malebranche; činí tak v oné slavné větě, která viní lidi z toho, že obdivují horské vrcholky, mořský příboj a běh hvězd, ale sebe samy "opouštějí", aniž by nad sebou užasli. Tento lidský úžas nad sebou, který Augustin požaduje na základě své vnitřní zkušenosti, je čímsi zcela jiným než úžas, který Aristoteles v návaznosti na Platona staví na začátek veškerého filozofování. Aristotelický člověk žasne mimo jiné také nad člověkem, ale pouze jako nad částí veskrze úžasného světa. Augustinský člověk žasne nad tím, co na člověku nelze chápat jako část světa, jako věc mezi věcmi, a teprve tehdy, když byl onen druhý úžas již dlouho součástí metodického filozofování, stává se jeho úžas velmi hlubokým a strašlivým. To není filozofie, ale na všechnu budoucí filozofii to působí.

Nikoli pozorování přírody jako u Řeků, ale víra je tím, co na poaugustinském Západě staví nový kosmický dům pro osamělou duši. Vzniká křesťanský kosmos, tak skutečný pro každého středověkého křesťana, že každý, kdo četl Božskou komedii, v duchu vykonával cestu k nejnižšímu pekelnému kruhu a dále přes Luciferův hřbet skrze očištěc až do trojičního nebe ne jako výpravu do-

posud neznámých zemí, ale jako putování již zmapovanými oblastmi. Opět to je v sobě uzavřený svět, opět dům, v němž smí člověk bydlet. Tento svět je ještě konečnější než svět Aristotelův, protože zde je se vši vážností do obrazu přibrán také konečný čas, biblický konečný čas, který se zde však objevuje křesťansky proměněný. Schématem tohoto obrazu světa je kříž. „Jako jeho svislé břevno vede z nebe do pekla skrze srdce lidské osoby konečný prostor a jeho příčným břevnem je konečný čas od stvoření světa do konce dní, přičemž jeho střed, Kristova smrt, zakrývavě a spásně splývá se středem prostoru, srdcem ubohého hříšníka. Kolem tohoto schématu se buduje středověký obraz světa. Dante do něj vmaloval život, život lidí a duchů, ale jeho pojmové obrysy předurčil Tomáš Akvinský. Také o Tomášovi, ačkoli byl teolog, a měl tedy povinnost vědět o skutečném člověku, který říká „já“ a je osloven „ty“, platí jako o Aristotelovi, že člověk zde mluví „jistým způsobem vždy ve třetí osobě“. V Tomášově systému světa je sice člověk vlastním rodem zcela zvláštního rázu, protože se v něm substanciálně spojuje lidská duše, nejnižší z duchů, s lidským tělem, nejvyšším z tělesných věcí, takže se jeví takřka jako „horizont a rozhraní duchovní a tělesné přírody“. Ale Tomáš nezná zvláštní problém a zvláštní problematiku lidské bytosti, jak ji s chvějícím se srdcem pocítil a vyslovil Augustin.

Antropologická otázka zde opět ustrnula; v zabydleném a neproblematickém člověku se sotva vyskytne nějaký podnět k tázavé konfrontaci se sebou, který by nebyl vzápětí utišen.

3

Už v pozdním středověku dochází k tomu, že člověk je opět brán vážně jakožto člověk. Konečný svět dosud člověka zaštiťuje: *hunc mundum haud aliud esse, quam amplissimam quandam hominis domum* (tento svět stěží je něco jiného, než jakýsi velmi prostorný dům člověka), říká ještě v 16. století Carolus Bovillus. Ale tentýž Bovillus na člověka volá: *homo es, sistere in homine* (jsi člověk, zůstaň člověkem), a přejímá tak motiv, jež před ním vyslovil velký Cusanus: *homo non vult esse nisi homo* (člověk nechce být ničím jiným než člověkem). Tím ovšem nebylo řečeno, že člověk svou bytností vybočuje ze světa. Pro Cusana neexistuje věc, která by nedala přednost svému vlastnímu bytí před vším bytím a svému vlastnímu způsobu bytí před všemi ostatními způsoby bytí; vše, co je, nepřeje si být ničím jiným než věčně sebou samým, a to jen ve stále dokonalejší shodě se svou přirozeností; právě z toho vyrůstá harmonie univerza, neboť každá bytost obsahuje ve zvláštním "smrštění" vše.

27

U člověka však přibývá myšlení, rozum, který poměřuje a hodnotí. Má v sobě všechny stvořené věci jako Bůh, ale ten je má v sobě jako pravzory, člověk jako vztahy a hodnoty; Cusanus přirovnává Boha k raziči mincí, člověka ke směnárníkovi odhadujícímu jejich cenu; Bůh může všechno stvořit, my můžeme všechno poznat; můžeme to proto, že i my v sobě všechno potenciálně neseme. A z této hrdé sebejistoty vyvozuje Pico della Mirandola krátce po Cusanovi antropologický důsledek, jenž nám znova připomíná Malebranchovu větu: *nos autem peculiare aliquid in homine quaerimus, unde et dignitas ei propria et imago divinae substantiae cum nulla sibi creatura communis comperiat* (my však hledáme v člověku něco zvláštního, odkud by se dala zjistit jak důstojnost jemu vlastní, tak obraz božské podstaty, který s ním nesdílí žádné jiné stvoření). Zde se antropologické téma objevuje již zřetelně. Ale objevuje se bez problematiky nezbytné k pravému založení antropologie, bez smrtelné vážnosti tázání se po člověku. Člověk zde vystupuje tak autonomně a s vědomím takové vlastní moci, že vůbec neslyší tu pravou otázku. Tito renesanční myslitelé ujišťují, že člověk může vědět, ale je jim ještě zcela cizí kantovská otázka, co může vědět: vědět může všechno. Poslední v řadě těchto myslitelů, Bovillus, sice vyjímá Boha: lidský duch k němu nemůže dosáhnout; ale považuje celý svět za poznatelný pro

člověka, který byl stvořen mimo něj jako jeho divák, nebo dokonce jako jeho oko. Tak bezpečně jsou i tito průkopníci nové doby ještě zabydleni ve svém bezpečném světě. Cusanus sice hovoří o prostorové a časové nekonečnosti světa, upírá tak zemi charakter středového bodu a myšlenkově boří středověké schéma. Ale tato nekonečnost je zprvu jen myšlená, ještě ne nazřená a prožitá. Člověk dosud není opět sám, zatím se znova nenaučil klást si otázku osamělece.

Avšak ve stejné chvíli, kdy Bovillus velebí svět jako *amplissima domus* (velmi prostorný dům) člověka, hroutí se už všechny stěny domu pod Koperníkovými údery, ze všech stran vniká dovnitř neohraničitelné, a člověk se rázem ocitá ve světě, který už nelze konkrétně cítit jako dům, nezajištěn, ale zprvu s hrdinským nadšením pro velikost tohoto světa jako Bruno, pak s matematickým nadšením pro jeho harmonii jako Kepler, ale nakonec, více než století po Koperníkově smrti a po zveřejnění jeho díla, se nová skutečnost člověka ukazuje jako silnější než nová skutečnost světa. Velký vědec, matematik a fyzik, mladý a předurčený k brzké smrti, Pascal, zakouší pod hvězdným nebem nejen jeho vznešenost, jako později Kant, nýbrž ještě mnohem ostřeji jeho strašlivost: *le silence éternel de ces espaces intinis m'effraie* (věčné mlčení těch nekonečných prostorů mě děsí). S jasností nepřekonanou do na-

šich dní prozkoumává obě nekonečnosti, nekonečně velké a nekonečně malé, a poznává tak omezenost, nedostatečnost, nahodilost člověka: combien de royaumes nous ignorent (kolik říší o nás neví)! Člověka takřka přeskakující nadšení Brunovo a Keplerovo je zde vystřídáno děsivě jasnozřivou, těžkomyslnou, ale věřící střízlivostí. Je to střízlivost člověka osamělého více než kdy dříve a se střízlivým patosem jeho ústa nově vyslovují antropologickou otázku: qu'est ce qu'un homme dans l'infini (čím je člověk v nekonečnu)? Proti Cusanově suverenitě, v níž se člověk vychloubal tím, že v sobě nese všechno a tedy může všechno poznat, se zde staví poznání osamělce, který jako člověk vydrží být vystaven nekonečnu: Connaissons donc notre portée: nous sommes quelque chose, et ne sommes pas tout; ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes, qui naissent du néant; et le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini. (Poznejme tedy, co je v našem dosahu. „Jsme něco a nejsme vše. To, čím se podílíme na bytí, nám brání poznat první principy, které se rodí z nicoty, a to, že se na bytí podílíme tak málo, zakrývá našemu pohledu nekonečno.“) Ale právě ze skutečnosti, že sebeuvědomění dosahuje v této obnově antropologické myšlenky takové jasnosti, vyplývá zvláštní postavení člověka v kosmu. L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature; mais

30

c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser: une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait, qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui. L'univers n'en sait rien. (Člověk je pouhá třtina, to nejslabší, co chová příroda, ale je to třtina myslící. *Kdyby* šlo o to, rozdrtit ho, nebylo by zapotřebí, aby se chápal zbraně celý vesmír; stačí ho zabít pára, kapka vody. Ale kdyby ho vesmír skutečně drtil, i pak by byl člověk vznešenější, než jeho ničitel, poněvadž by věděl, že umírá, a chápal by, v jaké výhodě je proti němu vesmír. A vesmír o tom neví nic.) To není snad opakování stoického postoje, to je nový postoj osoby, jež v nekonečnosti přišla o svůj dům, neboť vše zde závisí na poznání, že velikost člověka se rodí z jeho bídy, že člověk je jiný než vše ostatní právě proto, že i v zániku může být synem ducha. člověk je bytostí, která poznává svou situaci ve světě a může v tomto poznávání pokračovat, dokud je při smyslech. Rozhodující není to, že tento tvor má jako jediný mezi všemi odvahu pustit se do světa a poznat ho - ať už to je o sobě jakkoliv podivuhodné; rozhodující je, že poznává vztah mezi světem a sebou samým. Tak světu vyvstal zprostřed světa protějšek. To ale znamená, že toto "zprostřed" má svou zvláštní problematiku.

Viděli jsme, že antropologická otázka v přísném smyslu, jež má na mysli člověka v jeho specifické problematičnosti, se ozývá v dobách, kdy jako by byla zrušena původní smlouva mezi světem a člověkem a člověk stojí ve světě cizí a osamělý. Poté, co zanikne jistý obraz světa, tj. *nebezpečí* světa, brzy následuje nové tázání znejistělého, o domov připraveného, a proto sobě samému problematického člověka. Lze však ukázat, že od každé takové krize k příští a od této opět k další vede cesta. Krize mají to podstatné společné, ale nejsou totožné. Aristotelův kosmologický obraz světa se rozpadá zevnitř, tím, že duše zakouší problém zla v jeho hloubce a cítí rozpolcenost světa kolem sebe; Tomášův teologický obraz světa se rozpadá zvenčí, tím, že svět ohlašuje svou neomezenost. Jednou je tedy krize způsobena mýtem, dualistickým mýtem gnóze, podruhé kosmem samotné vědy, už nezahaleným do žádného mýtu. Pascalova osamělost je opravdu dějinně *pozdější* než osamělost Augustinova; je úplnější a obtížněji překonatelná. A vskutku dochází k něčemu novému, dosud nebývalému: pracuje se sice na novém *obrazu* světa, ale už se nestaví nový světový *dům*. Byl-li jednou vzat vážně pojem nekonečnosti, pak už nelze udělat ze světa lidský příbytek. A je nutné zařadit do obrazu světa samu nekonečnost - paradox,

neboť obraz, pokud je skutečně obrazem, tedy podobou, je ohraničený, nyní se však musí do obrazu vejít samo neohraničené. Jinými slovy: dospěl-li člověk tam, kde obraz končí, tedy třeba v řeči naší dnešní astronomie k mlhovinám vzdáleným od nás stamiliony světelných let, pak musí nanejvýš naléhavě cítit, že nic nekončí a končit nemůže. Poznamenávám mimochodem, ačkoliv se to rozumí samo sebou, že Einsteinův pojem konečného světového prostoru by vůbec nebyl vhodný třeba k opětovnému přebudování světa v dům člověka, protože tato "konečnost" je podstatně odlišná od té, jež dávala pocit světového domova. Co víc: je sice docela dobře možné, že tento pojem světa, který dnes odkryl matematický rozum nezávislý na smyslovosti, se jednou stane přístupným přirozenému lidskému rozumu; nebude ale schopen poskytnout nový obraz světa, ani obraz paradoxní, jak to dokázal pojem koperníkovský. Koperníkovský pojem světa totiž pouze vyplňoval to, co lidská duše tušila ve chvílích, kdy se jí dům světového prostoru, aristotelský nebo tomistický, zdál těsný a kdy se odvažila bušit do jeho zdí, jestli se v něm nedají provalit okna ven -, vyplňoval to ovšem způsobem, který právě tuto lidskou duši hluboce zneklidňoval: taková už je; Einsteinův pojem světa však neznámá vyplnění nějakého tušení duše, nýbrž rozpor se všemi jejími tušeními a představami, tento svět lze ještě myslet, ale už ne

33

si ho představit, člověk, který ho myslí, v něm už skutečně nežije. Generace, která zapracuje moderní kosmologii do svého přirozeného myšlení, bude po několika tisíciletích měnících se obrazů světa první, jež se bude muset vzdát toho, že by měla obraz svého světa; právě to, že žije v nezobrazitelném světě, bude asi jejím světovým pocitem, takřkajíc jejím obrazem světa: imago mundi nova - imago nulla (nový obraz světa - žádný obraz).

5

Daleko jsem předběhl postup našeho zkoumání. Vraťme se nyní k našemu druhému příkladu a položme si otázku, jak se od něj dostaneme k našemu věku, k jeho zvláštní lidské bezpřístřešnosti a osamělosti a k jeho novému nastínění antropologické otázky.

Největší pokus o zvládnutí nové situace pokoperníkovského člověka, jak nám ji zprostředkovává Pascal, podnikl krátce po Pascalově smrti muž, jemuž bylo určeno zemřít téměř stejně tak mladý. Spinozův pokus, podíváme-li se na něj z hlediska našeho problému, znamená, že se zároveň bezpodmínečně přijímá a své strašlivosti zbavuje astronomická nekonečnost: rozprostraněnost, o níž se tato nekonečnost vypovídá a dokazuje, je pouze jedním

34

z nekonečně mnoha atributů nekonečně substance, a sice je jedním z pouze dvou, o kterých vůbec víme - druhým je myšlení. Avšak samotná nekonečná substance, Spinozou nazývaná také Bůh, ve vztahu ke které může být tato prostorová nekonečnost pouze jedním z nekonečně mnoha atributů, *miluje*, miluje sebe samu, a miluje se také a především v člověku, neboť láska lidského ducha k Bohu je pouze pars infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat (část nekonečné lásky, kterou Bůh miluje sebe sama). Zde je odpověď na Pascalovu otázku, co je člověk v nekonečnu: bytost, v níž Bůh miluje sebe sama. Kosmologie a antropologie se zde zdají být velkolepým způsobem usmířeny, ale kosmos se nestal znova tím, čím byl u Aristotela a u Tomáše: obrazně uspořádanou rozmanitostí, ve které má každá věc a každá bytost své místo a bytost "člověk" se ve spojení s nimi všemi cítí doma. Chybí nové bezpečí bytí ve světě; pro Spinozu ho však není třeba: jeho vzývání nekonečné natura naturans (tvořící přírody) se pozvedá nad čistě náznakový charakter jeho natura naturata (stvořené přírody), která zapadá do systému pouze svým pojmem, jako souhrn božských modů, ale nikoli reálným uchopením a souvislostí druhů a řádů bytí. Není zde nový světový dům, není zde půdorys domu ani stavební materiál: člověk přijímá svou bezpřístřešnost, bezsvětost, protože mu umožňuje adaequata cognitio aeternae et infinitae essen-

tiae Dei (adekvátní poznání věčné a nekonečné Boží esence), umožňuje mu tedy poznat, jak Bůh v něm miluje sebe sama. Ale člověk, který to ví, si už nemůže být problematický.

Ve Spinozově myslitelské odloučenosti se usmíření uskutečnilo. Ale bylo stále těžší provést je v konkrétním životě faktického člověka s jeho faktickým světem, v neodloučeném a neodlučitelném životě, z něhož mluvil Pascal o křehkosti člověka a zároveň o hrůze světa. Věk racionalismu, který oslabil a učinil přijatelnou Spinozovu objektivizaci bytí, v němž jsou svět a člověk spojeni, otupuje ostří antropologické otázky; ale její osten nadále vězí v těle a skrytě hnisá.

Jistěže, lze poukázat na člověka, který v poracionalistickém věku jako pravý Spinozův dědic a obšťastněn jeho "radostí z míru", "dítě míru" a odhodlán žít v míru "s úplně celým světem", pojímá a prostupuje tento svět v jeho živé plnosti, jako celek, který nám ve své syntéze s duchem "dává to nejblažejší ujištění o harmonii existence". Goethe, který nám na svém dějinném místě v mnohém směru připadá jako milostivá euforie před koncem celého jednoho věku, sice ještě skutečně dokázal reálně žít v kosmu; avšak on, který dokonale poznal hloubku osamělosti ("o mnoha věcech mohu mluvit jen s Bohem"), byl antropologické otázce vystaven ve svém nitru. Člověk mu sice byl "první rozmluvou, kterou

vede příroda s Bohem", ale přesto slyšel jako Werther "hlas zcela do sebe zapuzeného, sebe samá postrádajícího a nezadržitelně se propadajícího stvoření".

6

Teprve Kant ve svých kritikách pojal antropologickou problematiku tak, že Pascal dostal odpověď na svůj skutečný dotaz, odpověď, která sice nemířila metafyzicky na bytí člověka, nýbrž noeticky na jeho vztah ke světu, ale zde se chopila zásadních problémů: Jaký svět člověk poznává? Jak může člověk, takový, jaký je ve své konkrétní skutečnosti, vůbec poznávat? Jaké postavení má člověk v jim takto poznaném světě, co je svět pro něj a co on pro svět?

Abychom pochopili, nakolik lze "Kritiku čistého rozumu" pojímat jako odpověď na Pascalovu otázku, musíme se nad ní ještě jednou zamyslet. Pro Pascala je *nekonečný* prostor světa děsivý a ukazuje mu problematičnost člověka, jenž je tomuto světu vydán. Ale neděsí a nepobuřuje ho ani tolik nově objevená nekonečnost prostoru v protikladu k jeho konečnosti, v níž se věřilo dříve. Spíše to, že pod dojmem nekonečnosti se pro něj stává děsivým prostor vůbec, konečný o nic méně než nekonečný, neboť chtít si skutečně představit konečný prostor

37

je počínání stejně krkolomné a dosvědčuje člověku stejně důrazně, že jej svět přesahuje, jako chtít si skutečně představit prostor nekonečný. Já sám jsem to zažil asi ve čtrnácti letech způsobem, který hluboce ovlivnil celý můj život. Přišlo na mě tehdy nepochopitelné nutkání: musel jsem se stále pokoušet představit si okraj prostoru nebo jeho neomezenost, čas se začátkem a koncem nebo čas bez začátku a konce, a obojí bylo stejně nemožné, stejně beznadějně, a jen volba mezi jednou a druhou absurditou se zdála být otevřená. Pod neodolatelným tlakem jsem se potácel od jednoho k druhému, někdy do té míry ohrožen nebezpečím zešílení, že jsem se vážně zaobíral myšlenkou vyhnout se mu včasnou sebevraždou. Spásu mi v patnácti letech přinesla kniha, Kantova Prolegomena ke každé příští metafyzice, k jejíž četbě jsem se odvážil, ačkoliv mí svou první větou sdělila, že není určena pro potřeby žáků, nýbrž příštích učitelů. Tato kniha mi vysvětlila, že prostor a čas jsou pouze formy, v nichž se nutně uskutečňuje mě lidské nazírání toho, co je, nepatří tedy k nitru světa, nýbrž k uzpůsobení mých smyslů. A dále učila, že se všemi svými pojmy jsem stejně málo schopen říci, že svět je co do prostoru a času nekonečný, jako že je konečný. "Neboť ani jeden z nich nemůže být obsažen ve zkušenosti" a ani jeden se nemůže nacházet v samotném světě, protože ten je nám dán právě jen jako jev, "k je-

hož jsoucnosti a spojení dochází pouze ve zkušenosti". Obojí lze tvrdit a dokázat; mezi tezí a antitezí zůstává nepřekonatelný rozpor, antinomie kosmologických idejí; samotné bytí není dotčeno ani jednou z nich. Nebyl jsem už nucen trápit se tím, že bych se snažil představit si nejdříve jeden a pak druhý nepředstavitelný protiklad, směl jsem si myslet, že samotné bytí stojí stejně mimo časoprostorovou konečnost i časoprostorovou nekonečnost, protože se v prostoru a čase pouze jeví, ale samo do tohoto svého jevu nevstupuje. Tehdy jsem začal tušit, že existuje věčné, které je něčím zcela jiným než nekonečné, stejně tak jako je něčím zcela jiným než konečné, a že přesto mezi mnou, člověkem, a věčným může existovat spojení.

Kantovu odpověď Pascalovi lze formulovat třeba takto: To, co proti tobě vystupuje ze světa a děsí tě, tajemství jeho prostoru a jeho času, je tajemstvím tvého vlastního pojmání světa a tvé vlastní bytosti. Tvá otázka "Co je člověk?" je tedy otázka pravá a musíš na ni hledat odpověď.

Zde se Kantova antropologická otázka ukazuje se vší zřetelností jako odkaz našemu věku. Pro člověka se neprojektuje nový světový dům, vyžaduje se od něj jako od stavitele domů sebepoznání. Kant chápe chvíli přicházející po něm ve vší její nejistotě jako chvíli sebevyjasnění a sebeuvědomění, chvíli antropologickou. Ve vypracování čtvrté otázky vi-
39

děl, jak vyplývá ze známého dopisu pocházejícího z roku 1793, pro sebe úkol, jehož řešení mělo následovat po řešení prvních tří otázek. Už se do něj nepustil, ale stanovil ho tak jasně a naléhavě, že přetrval i pro následující pokolení, včetně našeho, které na něm konečně začíná pracovat.

40

ODDÍL TŘETÍ HEGEL A MARX

Nejdříve ovšem dochází k tak radikálnímu odklonu od antropologického tázání, jaké se snad dříve v dějinách lidského myšlení nevyskytlo. Mám na mysli Hegelův systém, tedy systém, který měl rozhodující vliv nejen na způsob myšlení určité doby, ale také na její sociální a politické dění - vliv, který napomáhal vyvlastňování konkrétní lidské osoby a konkrétního lidského společenství ve prospěch světového rozumu, jeho dialektických procesů a jeho objektivních útvarů. Tento vliv působil, jak známo, také na myslitele, kteří z Hegela vyšli, ale vzdálili se od něj, jako je jednak Kierkegaard, kritik moderního křesťanství, který sice pochopil význam osoby jako žádný jiný myslitel naší doby, ale život osoby vidí ještě zcela ve formách hegelovské dialektiky, jako přerůstání estetického v etické a odtud v náboženské, jednak Marx, který tak energicky jako nikdo jiný zkoumá fakticitu lidské společnosti, ale

41

její vývoj pojímá ve formách hegelovské dialektiky, jako přerůstání primitivního pospolného hospodaření v soukromé vlastnictví a odtud v socialismus. Ve svém mládí Hegel do sebe vstřebal Kantovo antropologické tázání, které sice tehdy ještě nebylo publikováno ve svém konečném znění, ale jehož smysl jistě byl mladíkovi, důkladně se Kantem zabývajícimu, už znám. Vskutku je antropologicky rozvedl dále, když se snažil dospět prostřednictvím pochopení organických souvislostí duševních mohutností k tomu, co sám Kant znal jen jako regulativní ideu, nikoli jako živoucí bytí, k tomu, co mladý Hegel samotný (kolem roku 1798) nazýval „jednotou celého člověka“. To, o co tehdy usiloval, bylo právem nazváno antropologickou metafyzikou. Bere při tom konkrétní lidskou osobu tak vážně, že právě na ní demonstruje své pojetí zvláštního postavení člověka. Uvádím k tomu jednu hezkou větu (z náčrtu „Duch křesťanství a jeho osud“), protože jasně ukazuje, jakým způsobem se Hegel snaží proniknout v antropologickém problému za Kanta: „V každém člověku je světlo a život, je vlastnictvím světla; a není osvětlován světlem, jako temné těleso, které jen trpí cizí zář, nýbrž rozhořívá se jeho vlastní zápalná látka, a je vlastním plamenem.“ Stojí za povšimnutí, že Hegel zde nemluví o obecném pojmu člověka, nýbrž o „každém člověku“, tedy o skutečné osobě, z níž musí zcela vážně vycházet pravá filozofická antropo-

logie. Ale tuto problematiku budeme marně hledat u pozdějšího Hegela, tedy toho, který ovlivnil myšlení celého jednoho století. Řekl bych přímo: marně by se v něm hledal skutečný člověk. Nalistujeme-li třeba v "Encyklopedii filozofických věd" oddíl nadepsaný „Antropologie“, vidíme, že začíná výroky o podstatě a smyslu ducha, od nichž se pak přechází k výrokům o duši jako substanci; následují cenné poznatky o rozdílech uvnitř lidského rodu a lidského života, zvláště o rozdílech věku, pohlaví, mezi spánkem a bděním atd., ale aniž bychom to vše mohli vztáhnout k otázce po skutečnosti a významu tohoto lidského života; nepomohou nám ani kapitoly o citu, sebevědomí, zvyku, a dokonce i v kapitole nadepsané "Skutečná duše" se dozvídáme jenom to, že duše je skutečná jako "identita vnitřního s vnějším". Systematik Hegel už nevychází z člověka jako mladý Hegel, nýbrž ze světového rozumu; člověk je pro něj už jen principem, v němž světový rozum dospívá ke svému dokonalému sebevědomí a tím ke svému završení; rozpory v životě a dějinách člověka nepoukazují na antropologickou problematičnost a otázku, nýbrž jsou vysvětlitelné jako pouhá „lest“, které používá idea, aby právě překonáním rozporu dospěla ke svému vlastnímu završení. nárokují se zde konečné zodpovězení Kantovy hlavní otázky "Co je člověk: ", avšak ve skutečnosti je otázka zahalena nejasností, ba zrušena. Ale také

je umlčena už první ze tří Kantových filozofických otázek předcházejících otázku antropologickou, otázka "Co mohu vědět?". Je-li člověk místem a médiem, v němž světový rozum poznává sebe sama, pak neexistuje vůbec žádné omezení toho, co člověk může vědět. Podle ideje ví člověk vše, stejně tak jako podle ideje vše uskutečňuje, totiž vše, co je v rozumu. K obojímu dochází v dějinách, v nichž se dokonalý stát jeví jako završení bytí a dokonalá metafyzika jako završení poznání. Poznáváme-li obojí, zároveň adekvátně poznáváme také smysl dějin a smysl člověka.

Hegel se pokouší dát člověku novou jistotu, vystavět mu nový světový dům. Už nelze stavět dům v koperníkovském prostoru; Hegel ho staví pouze v čase, který je "nejvyšší mocí všeho jsoucího"¹⁾. Čas, ve formě dějin veskrze poznatelných a pochopitelných ve svém smyslu, má být novým domem člověka. Hegelův systém je třetím velkým zajišťovacím pokusem v rámci západního myšlení: po kosmologickém pokusu Aristotelově a teologickém Tomášově pokus logologický. Veškerá nejistota, veškerý nepokoj kvůli smyslu, veškerá hrůza z rozhodnutí, veškerá propastná problematika je zvládnuta. Světový rozum má svou nezměnitelnou cestu dějinami

1) Jenská reální filozofie z let 1805/1806.

a poznávající člověk ji poznává, co víc, teprve jeho poznání je vlastním cílem a koncem cesty, v němž uskutečňující se pravda ví ve svém uskutečnění sebe samu. Etapy cesty po sobě následují podle absolutního pořádku: suverénně v nich vládne zákon dialektiky, podle kterého tezi střídá antiteze a antitezi syntéza. Jako lze jít jistým krokem z patra do patra a z pokoje do pokoje dobře postaveného domu s neotřesitelnými základy, stěnami a střechou, tak kráčí Hegelův vševědoucí člověk novým světovým domem dějin, jejichž všechn smysl poznal. Pokud pouze poctivě promyslí definitivní metafyziku, je jeho pohled uchráněn klamu, protože vše je přehledné. Mladík, kterého od koperníkovského pootočení os zaplavovala úzkost z nekonečna, když v noci otevřel okno své komůrky a sám postával ve tmě, se může upokojit; ačkoli se jeho myslí odepírá kosmos, v nekonečně velkém i v nekonečně malém, domácky jej přijímá spolehlivý řád dějin, které "nejsou ničím než uskutečněním ducha". Osamělost je překonána a otázka po člověku škrtnuta.

Tu však dochází k pozoruhodnému dějinnému fenoménu. V dřívějších dobách bylo zapotřebí kritické práce několika století, než byla kosmická jistota zničena a znova zesílila antropologická otázka. Teď sice Hegelův obraz světa působí s nezmenšenou silou na celý jeden věk a na všechny oblasti ducha; ale současně se hned dostavuje odpor proti němu

45

a s tím opět požadavek antropologické perspektivy. Hegelův světový dům je obdivován, vysvětlován a napodobován; ukazuje se ale, že je neobyvatelný. Myšlenka ho potvrzuje a slovo ho oslavuje; skutečný člověk do něho ale nevstoupí. V Aristotelově světě se cítil domácky skutečný antický člověk, ve světě Tomášově skutečný člověk křesťanský; svět Hegelův se pro skutečného moderního člověka nikdy nestal světem skutečným. V myšlení lidstva dokázal Hegel odsunout do pozadí Kantovu antropologickou otázku jen na okamžik; v životě člověka neutišil velký antropologický nepokoj, který se v nové době poprvé projevuje v Pascalově otázce, ani na ten okamžik.

Z příčin tohoto jevu zde chci poukázat jen na jednu. Myšlenkový obraz světa stavící na *čas* nemůže dávat onen pocit jistoty jako obraz stavící na *prostoru*. Abychom tuto skutečnost pochopili, musíme zcela přesně rozlišovat mezi kosmologickým a antropologickým časem. Čas kosmologický můžeme takřka obsáhnout, tj. používat jeho pojmu, jako kdyby byl jakýmsi relativním způsobem přítomen veškerý čas, ačkoli nám vůbec není dána budoucnost. Naproti tomu nelze obsáhnout čas antropologický, tj. čas se zřetelem ke zvláštní skutečnosti konkrétního, vědomě chtějícího člověka, protože budoucnost nemůže být přítomna z toho důvodu, že podle mého vědomí a vůle do určité míry závisí na mém rozhodnutí. Z antropologického času je

46

skutečná jen ta jeho část, která se stala časem kosmologickým, tj. část nazývaná minulostí. Rozlišení tedy není identické se známým rozlišením Bergsonovým, jehož *durée* znamená plynoucí přítomnost, zatímco orgánem pro mnou míněný antropologický čas je především paměť, ovšemže směrem k přítomnosti vždy příliš "řidká" paměť: jakmile něco zakoušíme jako *čas*, uvědomujeme si dimenzi času jako takovou, paměť je už ve hře; jinými slovy: čistá přítomnost nezná specifické vědomí času. Sice nám není zcela znám ani kosmologický čas, přes naše znalosti pravidelných pohybů hvězd atd., ale i tím, co nám z něj není známo, a samozřejmě tím, co nám není známo z budoucích lidských činů, se můžeme ve svých myšlenkách zabývat jako něčím skutečným, protože v okamžiku myšlení jsou přítomny všechny jeho příčiny. Naproti tomu se nemůžeme ve svých myšlenkách zabývat antropologickou budoucností jako něčím skutečným, protože mé rozhodnutí, které padne v příštím okamžiku, dosud nepadlo. Totéž platí o rozhodnutích jiných lidí, protože vím na základě antropologického pojetí člověka jakožto cílevědomě chtějící bytosti, že jej nelze chápat prostě jako část světa. V oblasti lidského světa vymezené problémem lidského bytí neexistuje jistá budoucnost. Čas, který Hegel zařadil mezi základy svého obrazu světa, čas kosmologický, není konkrétním lidským časem, nýbrž jeho časem

myšlenkovým. Vsadit završení do skutečnosti jsoucna je v moci lidské myšlenky, ale není v moci živoucí lidské představy; je něčím, co lze myslet, ale s čím se nedá žít. Myšlenkový obraz světa, který do sebe pojímá "cíl světových dějin", nemá v této své části zabezpečující sílu; spojitá čára zde takřka přechází v přerušovanou, již ani ten nejskvělejší filozof pro nás vskutku není schopen přeměnit v čáru plnou. Výjimku představuje jen obraz světa založený na víře: síla víry - a jedině ona - může zakusit i završení jako něco jistého, totiž jako něco, co nám je zaručeno někým, komu důvěřujeme - komu důvěřujeme jako ručiteli i za to, co v našem světě ještě není. Z dějin náboženství známe především dva velké obrazy světa tohoto druhu: iránský mesianismus, v němž je na hodinu přesně zaručeno budoucí konečné a naprosté vítězství světla nad temnotou, a izraelský mesianismus, který takové pevné určení odmítá, protože pokládá samotného člověka, samotného křehkého, rozporuplného, problematického člověka za element, který může spásu jak napomoci, tak zabránit; ale i jemu je konečná a dokonalá spása zaručena vírou ve spásnou Boží moc, která vprostřed dějin koná své dílo na vzpouzejícím se člověku. Mesianismus, i když oslabený, působí na křesťanský obraz světa, jak jsme ho viděli v hotové podobě u Tomáše. V Hegelově systému je mesianismus sekularizován, tj. je přenesen ze sfé-

ry víry, v níž se člověk cítí spojen s jejím předmětem, do sféry evidentního přesvědčení, v níž člověk předmět svého přesvědčení pozoruje a promýšlí. To bylo řečeno opakovaně. Nebylo ale dostatečně vzato v úvahu, že při takovém přenosu nelze přenést i prvek *důvěry*. Ať už je víra ve stvoření nahrazena přesvědčením o vývoji, víra ve zjevení přesvědčením o nárůstu poznání, nelze skutečně nahradit víru ve spasení přesvědčením o završení světa z ideje, protože jen důvěra k důvěryhodnému může založit bezpodmínečně jistý vztah *k budoucnosti*. Říkám: nelze *skutečně* nahradit, tj.: ne ve skutečném životě a pro skutečný život. V pouhém myšlení totiž přesvědčení o sebeuskutečnění absolutního rozumu v dějinách nedělá pro vztah člověka k budoucnosti méně než mesianistická víra v Boha, ba dokonce dělá více, protože je takřikajíc chemicky čisté a neobsahuje rušivé konkrétní příměsi; ale samotné myšlení nemá moc vybudovat skutečný lidský život a nejpevnější filozofická evidence nemůže dát duši onu intimní jistotu, že tak nedokonalý svět je veden ke svému završení. Hegelovi problematika budoucnosti ovšem vposledku není dána, protože spatřuje ve své vlastní době a ve své vlastní filozofii počátek naplnění, takže dialektický pohyb ideje časem vlastně už dospěl ke svému konci; ale který oddaný citel tohoto filozofa přijal tento světský automesianismus doopravdy, to jest nejen myšle-

ním, nýbrž celým skutečným životem, jak k tomu opakovaně docházelo v dějinách náboženství?

2

V oblasti Hegelova vlivu se ovšem vyskytuje významný zjev, který zdánlivě protirečí tomu, co jsem řekl o vztahu k budoucnosti. Mám na mysli Marxovo učení o dějinách, založené na hegelovské dialektice. I zde je přece s jistotou zvěstováno završení, i zde je mesianismus sekularizován; a přesto skutečný člověk v podobě proletářských mas naší doby si tuto jistotu osvojil a z tohoto sekularizovaného mesianismu si udělal svou víru. Jak je tomu třeba rozumět? Marx provedl na Hegelově metodě něco, co lze nazvat sociologickou redukcí. Tj. nechce už nabízet obraz světa, obrazu světa už není zapotřebí. (To, o co se později - v roce 1880 - jako o výklad určitého obrazu světa pokusil Engels pod titulem "Dialektika přírody", zcela nesamostatná reprodukce učení Haeckela a dalších evolucionistů, naprosto odporuje zásadnímu omezení provedenému Marxem.) Marx nechce dát člověku své doby obraz světa, nýbrž jen obraz společnosti, přesněji řečeno: obraz cesty, po níž musí lidská společnost dospět ke své dokonalosti. Na místo hegelovské ideje nebo světového rozumu nastupují lidské výrobní vztahy,

50

z jejichž proměny vyplývá proměna společnosti. Výrobní vztahy jsou pro Marxe tím podstatným a nosným, tím, z čeho vychází a z čeho odvozuje; není pro něj jiného počátku ani jiného principu. Jistě je nelze považovat za první a poslední jako Hegelův světový rozum; ale sociologická redukce znamená právě bezpodmínečné zřeknutí se perspektivy bytí, v níž existuje první a poslední. Jen z výrobních vztahů se podle Marxe buduje domov, v němž může člověk bydlet, tj. v němž bude moci bydlet, až jednou bude hotov. Světem člověka je společnost. Touto redukcí se vskutku vytváří jistota, kterou proletářské masy skutečně přijaly a pojaly do svého života, alespoň na dobu jedné epochy. Kde v rámci marxismu došlo jako u Engelse k pokusům zrušit redukci a předložit proletářům obraz světa, tam se osvědčená životní jistota smíchala se zcela nepodloženou jistotou intelektuální a tím přišla o svou vlastní sílu. K redukci ovšem přistupuje ještě něco jiného, obzvláště důležitého. Hegel spatřuje počátek naplnění ve své vlastní době, v níž absolutní duch dospívá ke svému cíli. Marx naprosto nemůže vidět začínající naplnění už v době vrcholného rozkvětu kapitalismu, jenž má být teprve vystřídán skutečně naplňujícím socialismem. Vidí však, že v jeho době existuje cosi, v existenci čeho je naplnění zdánlivě předpovězeno a zaručeno: právě proletariát. V jeho existenci se hmatatelně ohlašuje zrušení kapitalis-

mu, "negace negace". "Věští-li proletariát," říká Marx, "rozklad dosavadního světového řádu, vyslovuje tak jen tajemství své vlastní existence, neboť tím je faktické rozložení tohoto světového řádu". Tato základní teze Marxovi umožňuje dát proletariátu jeho jistotu. Nemusí věřit v nic jiného, než že se dožije chvíle, kdy se z jeho existence stane, jeho čin. Zdá se, že budoucnost zde je spojena s bezprostředně žitou přítomností a že je jí zajištěna. Myšlení pak nemá moc budovat skutečný lidský život; ale tuto moc má život sám, a duch ji má, pokud moc života uznává a pokud svou vlastní moc, která je svým druhem a účinkem odlišná, moci života podřizuje.

V tomto svém názoru na moc společenského života samého Marx má a nemá pravdu. Má pravdu, protože společenský život, jako všechen život, skutečně sám vytváří síly, které ho mohou obnovit. Nemá však pravdu, protože lidský život, k němuž náleží život společenský, se ode všech ostatních druhů života liší v tom, že v něm je ode všech ostatních druhů síly odlišná síla rozhodnutí: odlišuje se ode všech tím, že neznamená kvantitu, nýbrž dává poznat velikost své síly jen v samotném jednání. A tu závisí na jejím směru a mohutnosti, zda obnovné životní síly jako takové budou moci působit, a dokonce, zda se nepromění v síly ničivé. Vývoj podstatně závisí na něčem, co z něj nelze vysvětlit. Jinými slovy: antropologický čas se nesmí zaměňovat s časem

kosmologickým ani v osobním životě člověka, ani v jeho životě společenském, také tehdy ne, když kosmologický čas dostane formu dialektického procesu, jak tomu je např. v Marxově slavném výroku, že kapitalistická výroba vytváří svou negaci "s nutnosti přírodního procesu". Navzdory své sociologické redukci Marx do úvah o budoucnosti po Hegelově vzoru zavádí kosmologický čas, tj. čas, jemuž je cizí skutečnost člověka. Problém lidského rozhodování jako původu dění a osudu, a také společenského dění a osudu, se zde vůbec nevyskytuje. Takováto nauka může setrávat u moci jen tak dlouho, dokud se nestřetne s historickým momentem, v němž se v děsivé míře projeví problematika lidského rozhodnutí. Mám na mysli moment, v němž katastrofální události působí zdrcujícím a ochromujícím účinkem na rozhodnost a nezřídka ji vedou k rezignaci ve prospěch negativní elity lidí, kteří jsou vnitřně bez zábran, a proto se nechovají tak, jak se chovají, ze skutečného rozhodnutí, nýbrž jen upevňují svou moc. V takových situacích se člověk usilující o obrodu společenského života, socialistický člověk, může podílet na rozhodování o osudu své společnosti jen tehdy, pokud věří ve svou vlastní schopnost rozhodnout se, pokud ví, že na ni záleží, neboť jen pak aktualizuje v působení svého rozhodnutí nejvyšší moc své rozhodnosti. V takovém okamžiku se může podílet na rozhodování o osudu své společ-

nosti jen tehdy, pokud jeho životnímu názoru neprotiřečí jeho životní *zkušenost*.

Hegel spojil takřka násilně dráhu hvězd a cestu dějin do spekulativní jistoty. Marx, který se omezil na lidský svět, přisoudil jedině jemu budoucí jistotu, která je rovněž dialektická, ale působí jako jistota faktická. Dnes jistota zanikla v uspořádaném chaosu strašlivého dějinného obratu. Pryč je upokojení, objevila se nová antropologická tíseň, otázka po bytnosti člověka stojí před námi ve vší své velikosti a děsivosti jako nikdy předtím, a už ne ve filozofickém hávu, nýbrž v nahotě existence. Žádná dialektická záruka nechrání člověka před pádem; je na něm samotném zvednout nohu a udělat krok, který ho vzdálí od propasti. Sílu k tomuto kroku nezíská z jistoty o budoucnosti, nýbrž jedině z oněch hlubin nejistoty, v nichž člověk zastíněný zoufalstvím odpovídá svým rozhodnutím na otázku po bytnosti člověka.

54

ODDÍL ČTVRTÝ FEUERBACH A NIETZSCHE

S Marxem jsme však už také v samém středu antropologické vzpoury proti Hegelovi. A sice na Marxovi zcela jasně vidíme zvláštní charakter této vzpoury: návrat k antropologickému omezení obrazu světa bez návratu k antropologické *problematice*, k antropologickému tázání. Filozofem, který se takto bouří proti Hegelovi a za jehož žáka v tomto ohledu musíme Marxe přes všechny rozdíly a dokonce protiklady mezi nimi považovat, je Feuerbach. Marxově sociologické redukci předchází antropologická redukce Feuerbachova.

Nejlepším východiskem pro správné pochopení Feuerbachova boje proti Hegelovi a významu tohoto boje pro antropologii je základní otázka: co je *začátkem* filozofie? Kant, který se s oporou v Humovi stavěl proti racionalismu, položil na začátek, jako to, co je pro filozofujícího člověka bezprostředně prv-

ní, poznání; rozhodujícím filozofickým problémem tak učinil otázku, co je a jak je možné poznání. Tento problém ho pak, jak jsme viděli, přivedl k antropologické otázce: co za bytost je to, co takovýmto způsobem poznává, člověk? Hegel toto prvé přeskakuje, a sice nanejvýš vědomě. Na začátku filozofie podle něho, jak to se vši jasností vyjadřuje už v prvním vydání své "Encyklopedie filozofických věd" (1817), *nesmí* stát bezprostřední předmět, protože bezprostřednost se svou podstatou protíví filozofickému myšlení; jinými slovy, filozofie nesmí, jak to činil Kant a před ním Descartes, vycházet ze situace toho, kdo filozofuje, nýbrž musí "anticipovat". Tuto anticipaci provádí větou: "Čisté bytí začíná," což je vzápětí vysvětleno následujícím způsobem: "Čisté bytí je čistá abstrakce." Na tomto základě může Hegel učinit předmětem filozofie vývoj světového rozumu místo lidského poznání. To je bod, v němž Feuerbach zahajuje svůj boj. Světový rozum je jen nový pojem pro Boha; a jako teologie, když říkala "Bůh", pouze přemísťovala samotnou lidskou bytost ze země do nebe, tak metafyzika, *když* říká světový rozum, jen přemísťuje lidskou bytost z konkrétního bytí do bytí abstraktního. Nová filozofie - tak to formuluje Feuerbach ve svém programovém spise "Zásady filozofie budoucnosti" (1843) - má za princip "nikoli absolutního, tj. abstraktního ducha, krátce nikoli rozum in abstracto, nýbrž skutečnou a celou podstatu člo-

věka". Proto Feuerbach nechce učinit počátkem filozofování lidské poznání jako Kant, nýbrž celého člověka. Také přírodu je podle něho třeba chápat jen jako "základnu člověka". "Nová filozofie," říká, "činí člověka ... výhradním, univerzálním ... předmětem filozofie, antropologii tedy ... univerzální vědou". Tím je provedena antropologická redukce, redukce bytí na lidský pobyt. Dalo by se říci: když Hegel vymezuje člověku jeho postavení, řídí se prvním příběhem stvoření, z první kapitoly knihy Genesis, stvoření *přírody*, kde je nakonec stvořen a postaven na své místo v kosmu člověk, ale tak, že tím stvoření nejen končí, ale také se završuje co do svého smyslu, protože teprve nyní povstal "obraz Boží"; Feuerbach následuje druhý příběh stvoření, z druhé kapitoly Genesis, stvoření *dějin*, kde není jiného světa než světa lidí, člověk v jeho středu dává všemu živému jeho pravé jméno. Nikdy předtím nikdo nepožadoval filozofickou antropologii s takovou naléhavostí. Ale Feuerbachův postulát nepřekračuje práh, k němuž nás dovedla Kantova čtvrtá otázka. Co víc: v jistém rozhodujícím ohledu se zde nejen necítíme dále než u Kanta, nýbrž ani stejně daleko. Do Feuerbachova požadavku se totiž vůbec nedostala otázka "Co je člověk?" ; ano, jeho požadavek vlastně znamená upuštění od této otázky. Jeho antropologická redukce bytí je redukcí na *neproblematického* člověka. Ale člověk skutečný, člověk, který

čelí bytí, jež není lidské, který je jím jako nelidským osudem neustále porážen a který se přesto odvažuje toto bytí a tento osud poznávat, není neproblematický; je spíše počátkem veškeré problematičnosti. Filozofická antropologie není možná, pokud nevychází z antropologické otázky. Dospět k ní se dá jen tak, že se tato otázka pojme a vysloví ještě hlouběji, ještě jasněji, ještě přísněji, ještě krutěji, než se dělo dosud. V pokusu o takové prohloubení a vyostření otázky spočívá, jak ještě uvidíme, vlastní význam Nietzscheův.

My však musíme ještě chvíli zůstat u Feuerbacha, kvůli jedné věci, jež je pro myšlení o člověku v našem světovém okamžiku mimořádně důležitá. Feuerbach nemínil totiž člověkem, kterého pokládá za nejvyšší předmět filozofie, člověka jakožto individuum; mínil člověka s člověkem, spojení Já a Ty. "Jednotlivý člověk pro sebe," stojí v programovém spise, "v sobě nemá podstatu člověka, v sobě ani jako morální, ani jako myslící bytosti. Podstata člověka je obsažena jen ve společenství, v jednotě člověka s člověkem - jednotě, která se ale opírá jen o realitu rozdílu mezi Já a Ty." Tuto větu Feuerbach ve svých pozdějších spisech dále nerozvedl. Marx do svého pojmu společnosti prvek reálného vztahu mezi reálně rozdílnými Já a Ty nezapojil, a právě proto postavil proti individualismu cizímu skutečnosti kolektivismus skutečnosti stejně cizí. Ale Feuerbach,

58

stojící v tomto nad Marxem, svou větou započal onen objev Ty, který byl nazván "koperníkovským činem" moderního myšlení a "elementární událostí, jež je stejně závažná jako objevení Já idealismem" a "musí vést ke druhému novopočátku evropského myšlení, který přesáhne první, karteziánský nástup novější filozofie"1). Pro mne samotného byl už v mládí podnětem rozhodujícím.

Nietzsche se opírá mnohem více, než se má obvykle za to, o Feuerbachovu antropologickou redukci. Zaostává za Feuerbachem v tom, že ztrácí ze zřetele samostatnou sféru poměru mezi Já a Ty a s ohledem na mezilidské vztahy se spokojuje s tím, že pokračuje v linii francouzských morálních filozofů 17. a 18. století a završuje ji výkladem o vzniku a vývoji morálky. Ale Feuerbacha dalece překračuje, neboť jako žádný myslitel před ním staví do středu úvah o světě člověka, a to nikoliv člověka

1) Karl Heim: *Ontologie und Theologie*. Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge XI (1930) 333. Karl Heim: *Glaube und Denken*, 1. vydání (1931) 405 (do přepracovaného vydání z roku 1934 Heim tuto pasáž nezařadil). Podobně zvláště Emil Brunner.

jakožto srozumitelnou a jednoznačnou bytost po způsobu Feuerbachově, ale spíše jakožto bytost problematickou, a tím dodává antropologické otázce nevídané síly a zápalu.

Problematika člověka je Nietzscheovým vlastním velkým tématem, které ho zaměstnává od prvních filozofických pokusů až do konce. Již v úvaze o Schopenhauerovi jako vychovateli (1874) klade otázku, která působí jako poznámka na okraj čtvrté otázky Kantovy a v níž se zrcadlí naše doba jako se zrcadlila doba Kantova v otázce jeho: „Jak se člověk může znát?“ A na objasněnou dodává: "Je temnou a zastřenou věcí." Deset let nato následuje objasnění tohoto objasnění: člověk je "dosud nevymezené zvíře". Tj.: Není určitým, jednoznačným, definitivním rodem jako ostatní, není hotovým tvarem, nýbrž něčím, co teprve vzniká. Díváme-li se na něj jako na hotový tvar, pak se nám musí jevit jako "největší pomýlení přírody a jako rozpor se sebou samým", neboť je bytostí, která následkem "násilného odtržení od zvířecí minulosti" trpí sama sebou, problémem svého smyslu. Ale to je jen přechod. Doopravdy je člověk, jak se Nietzsche vyjadřuje nakonec v náčrtcích, které byly shromážděny z jeho odkazu pod titulem "Vůle k moci", "takřka embryem člověka budoucnosti", pravého člověka, pravého rodu člověk. Paradoxnost situace ale spočívá v tom, že vznik tohoto pravého, budoucího člověka není vů-

bec zaručen; nynější člověk, člověk přechodu, ho musí nejprve stvořit z látky, kterou je on sám. "Člověk je čímsi tekutým a tvárným - lze z něj udělat, co kdo chce." Člověk, *zvíře* člověk, neměl "dosud smysl. Jeho pobývání na zemi nezahrnovalo žádný cíl; „nač vůbec člověk?“ byla otázka bez odpovědi." Trpěl, "ale nikoli utrpení samo bylo jeho problémem, nýbrž to, že chyběla odpověď na křik otázky „nač trpět?“. Asketický ideál křesťanství chce člověka osvobodit od nesmyslnosti utrpení; dělá to tak, že ho odtrhuje od základů života a přivádí k nicotě. Člověk musí smysl, který si má dát, vzít od života. Avšak život je "vůle k moci"; veškeré velké lidství, veškerá velká kultura se vyvinuly z vůle k moci a z dobrého svědomí při ní. Tuto vůli potlačovaly asketické ideály, které člověku dělaly "špatné svědomí". Pravým člověkem bude ten, který při své vůli k moci bude mít dobré svědomí. To je člověk, kterého máme "stvořit", kterého máme "vyšlechtit", kvůli kterému máme "překonat" to, co se nazývá člověkem. Nynější člověk není "cíl, nýbrž jen cesta, nahodilost, most, velký příslib". To podle Nietzscheho odlišuje člověka od všech zvířat: je "zvířetem, které smí slíbit"; tj. jedná s částí budoucnosti jako s něčím, co je na něm závislé a za co ručí. To nemůže žádné zvíře. Tato lidská vlastnost vznikla teprve ze smluvního vztahu mezi věřitelem a dlužníkem, ze závazku dlužníka. "Základní morální pojem ‚vina‘"

(Schuld) má svůj původ ve velmi materiálním pojmu ‚dluhy‘ (Schulden)." A lidská společnost takto vzniklou vlastnost všemi prostředky rozvinula, aby přiměla individuum k plnění jeho mravních a sociálních povinností. Jako nejvyšším prostředkem si posloužila právě asketickými ideály. Člověk se musí oprostit od toho všeho, od svého špatného svědomí a od špatné spásy tímto svědomím, aby se opravdu stal cestou. Nyní už neslibuje druhým plnění povinností, nýbrž slibuje sobě samému naplnění člověka.

Vše, co je v těchto Nietzscheových myšlenkách *odpovědí*, je špatně. Nesprávný je za prvé sociologický a etnologický předpoklad o dávné historii člověka. Silně vyvinutý pojem viny se nachází už v nejprimitivnějších nám známých společenských formách, jimž je téměř cizí vztah mezi věřitelem a dlužníkem: vinu má ten, kdo porušuje některý z prázákonů, které ovládají společnost a zpravidla se odvozují od nějakého božského původce; slibovat se učí chlapec, který je přijímán do kmenového společenství a poznává jeho zákony, jež ho od té chvíle zavazují; tento slib často stojí ve znamení smrti, ke které na chlapci dochází symbolicky, se symbolickým znovuzrozením. Právě proto, že se člověk takto naučil slibovat, může se pak také rozvinout soukroměhospodářský smluvní vztah mezi dlužníkem, který slib dává, a věřitelem, který slib přijímá.

62

A nesprávný je za druhé psychologický a dějinný náhled na vůli k moci. Nietzscheův pojem vůle k moci není tak jednoznačný jako Schopenhauerův pojem vůle k životu, jehož je napodobeninou. Někdy jím rozumí vůli získávat moc a stále více moci; "všechno úmyslné dění," říká, "je převeditelné na úmysl zmnožení moci"; podle toho všechno živé usiluje "o moc, o moc v moci", "o maximální pocit moci". Jindy ale vůli k moci definuje jako "nenasytnou touhu po předvedení moci nebo použití, výkonu moci". To jsou dvě věci. Sice bychom to snad mohli pokládat za dvě stránky nebo dva momenty jednoho děje. V každém případě však víme, že skutečnou velikost v dějinách, v dějinách ducha a kultury, ale také v dějinách národů a států, nelze charakterizovat jedním ani druhým. Podstata velikosti zahrnuje moc, ale nikoli vůli k moci. K velikosti patří vnitřní síla, která někdy prudce a nezadržitelně vyrůstá v moc nad lidmi, někdy klidně a pomalu působí na klidně a pomalu se zvětšující zástup, někdy také zdánlivě nepůsobí vůbec, nýbrž přebývá v sobě a vyzařuje, paprsky, které možná proniknou teprve ke zrakům nějaké vzdálené doby. K velikosti ale nepatří ani úsilí o "zmnožení" moci, ani o její "předvedení". Velký člověk, ať ho zastihneme při nejintenzivnější práci na jeho díle, nebo v klidné rovnováze sil, je mocný, mírně a bezděčně mocný, ale po moci nedychtí. Po čem dychtí, je uskutečnění toho,

co má v hlavě, vtělení ducha. Pro toto uskutečnění samozřejmě potřebuje moc; neboť moc - když tento pojem zbavíme dithyrambického patosu, jímž ho Nietzsche vybavil - neznamená nic jiného než prostou schopnost realizovat to, co kdo realizovat chce; ale nedychtí po této schopnosti, která je jen samozřejmým, nevyhnutelným prostředkem, nýbrž vždy dychtí po tom, *čeho* chce být schopen. Na základě toho chápeme *odpovědnost*, kterou mají mocní, totiž zda a nakolik skutečně slouží svému cíli; na základě toho ale také chápeme pokušení moci zpronevěřit se svému cíli a oddat se jedině jí. Vidíme-li velkého člověka, jak místo po svém skutečném cíli touží po moci, brzy zjišťujeme, že je nemocný, nebo přesněji, že nemocný je jeho vztah k dílu. Vypíná se, dílo se mu nedaří, už nedochází ke vtělení ducha, a aby unikl hrozící nesmyslnosti, sahá po prázdne moci. Toto onemocnění vrhá génia na stejnou úroveň s oněmi dějinnými hysteriky, kteří se, slabí od přírody, honí za mocí, za stále novým předváděním moci a za stále novým zmnožováním moci, aby mohli vychutnávat iluzi vnitřní síly, a v této honbě za mocí nesmí připustit přestávku, protože přestávka by přinesla možnost sebeuvědomění a to zase zhroucení. Na základě toho je také třeba posuzovat vztah moci a kultury. „Je podstatným prvkem dějin téměř všech národů, že dějinně významné politické vedení národa usiluje o získání a nárůst jeho

moci, tj. že právě to, co má v osobním životě, jak jsme viděli, patologické rysy, je ve vztahu mezi dějinným zástupcem národa a tímto národem normální. Ale i nyní se rozhodujícím způsobem rozcházejí možnosti. Zásadně záleží na tom, zda vůdčí člověk ve svém nejhlubším nitru, ve svých nejtajnějších přáních a snech touží po získání moci pro svůj národ kvůli tomuto risku samotnému, nebo proto, aby národ dosáhl možnosti uskutečnit to, co se jeho pohledu, pohledu vůdčího člověka, jeví jako podstata a určení tohoto národa, ba dokonce co objevil ve své vlastní duši jako znamení budoucnosti, čekající na tento národ, aby jím bylo uskutečněno. Touží-li historický člověk *jako* po moci pro svůj národ, pak se to, co dělá ve službě své vůli nebo svému poslání, stává povzbuzením, obohacením, obrodou národní kultury; touží-li po národní moci o sobě, pak - i kdyby dosáhl sebevětších úspěchů - to, co dělá, pouze oslabí a ochromí národní kulturu, kterou chce oslavit. Doby kulturního rozkvětu jistého společenství bývají jen zřídka identity s dobami jeho mocenského rozkvětu; velká, pravá, bezděčná kulturní produktivita zpravidla předchází dobu silného usilování a boje o moc, a kulturní činnost, jež po ní následuje, většinou bývá už jen sbíráním, doplňováním a napodobováním - ledaže by nějaký poražený národ dodal mocnému vítězi novou elementární kulturní sílu a spojil se s ním do celku,

v němž právě politicky bezmocný národ představuje kulturně mocný, oplodňující a obnovující princip. Že se politická přemoc a kulturotvorná schopnost uskutečňovat skryté tvary snášejí spolu jen zřídka, nevěděl nikdo tak jasně jako člověk, jehož Nietzsche uctíval snad víc než jiného současníka, který se ale k němu stále více choval s tichou odmítavostí: historik Jacob Burckhardt. Je s podivem, že jiskra, která roznítla Nietzscheovo nadšení pro vůli k moci, pravděpodobně vyšla z jedné Burckhardtovy přednášky, již vyslechl v roce 1870. Tyto přednášky nyní vlastním v knize sestavené z Burckhardtova odkazu s titulem "Úvahy o světových dějinách", jedné z mála důležitých knih o mocnostech řídících to, co nazýváme dějinami. V ní se dočteme, že vlastní vnitřní vzpruhou velkého dějinného individua není smysl pro slávu a ctižádost, nýbrž "smysl pro moc, který jako neodolatelně puzeň tlačí velké individuum na světlo dne." Ale Burckhardt tím rozumí něco zcela jiného než vůli k moci o sobě. "Určení velikosti" vidí v tom, "že vykonává vůli, která překračuje cokoli individuálního." Společenství, době nemusí být tato vůle známa; "individuum ví, co by národ vlastně měl chtít, a to koná," protože v něm, jsou koncentrovány síly a schopnosti nekonečně mnohých". Ukazuje se zde, jak říká Burckhardt, "tajemná koincidence egoismu individua" s velikostí celku. Ale koincidence může zaniknout, pokud totiž

mocenské prostředky "zpětně působí na individuum a postupně mu berou i zálibu ve velkých cílech". Na základě tohoto náhledu Burckhardt v jiné přednášce ze stejné doby vyslovil v návaznosti na výrok staršího historika Schlossera pamětihodné, mnohokrát opakované, ale také často nepochopené věty: "A tu je moc o sobě špatná, ať ji vykonává kdokoli. Není spočínutím, nýbrž lačností a co ipso nevyplnitelná, proto v sobě nešťastná, a musí tedy dělat nešťastnými druhé". Tyto věty lze pochopit v souvislosti Burckhardtova myšlení jen tehdy, když se vezme v úvahu, že se zde mluví o moci *o sobě*. Pokud moc určitého člověka, tj. jeho schopnost uskutečnit to, co nosí v hlavě, je svázána právě s tím, s jeho cílem, s dílem, s posláním, potud jeho moc sama pro sebe není dobrá ani špatná, je jen vhodným nebo nevhodným nástrojem. Jakmile ale sepětí s cílem zanikne nebo povolí, jakmile tento člověk už nemyslí na moc jako na schopnost něco dělat, nýbrž jako na vlastnictví, tedy moc o sobě, pak je jeho odpoutaná, sebe samu uspokojující moc špatná; je to moc, která se vyhýbá odpovědnosti, moc zrazující ducha, moc o sobě. Je zhoubou světových dějin. Opravdové poznání dějinné skutečnosti musí takto poopravit Nietzscheovu nesprávnou odpověď na antropologickou otázku, odpověď, že člověka je třeba chápat na základě vůle k moci a s její pomocí ho -

r.bavit jeho problematiku.

67

Nietzsche, jak vidíme, neprovedl pozitivní založení filozofické antropologie. Ale tím, že jako žádný myslitel před ním pozvedl problematiku lidského života na vlastní předmět filozofování, dodal antropologické otázce nový mohutný podnět. Je přitom však zvláště pozoruhodné, že od začátku až do konce svého myšlení usiluje o překonání zvláštního problému "člověk" v jeho silném smyslu. Patos antropologické otázky u Augustina, u Pascala i ještě u Kanta spočíval v tom, že na sobě nacházíme něco, co si nedokážeme vysvětlit pouze z přírody a jejího vývoje. Pro filozofii až po Nietzscheho, pokud má antropologické zájmy, je "člověk" nejen rod, nýbrž kategorie. Avšak Nietzsche, který je velmi silně ovlivněn 18. stoletím a kterého by někdy bylo možno nazvat přímo mystikem osvícenství, takovouto kategorii, takovýto praprobém neuznává. Pokouší se rozpracovat myšlenku, kterou naznačil už Empedokles, která ale od té doby nebyla zkoumána skutečně filozofickým způsobem: chce chápat člověka čistě *geneticky*, jako zvíře odrostlé a vzdálivší se zvířecímu světu. "Neodvozujeme už," píše, "člověka z ‚ducha‘, umístili jsme ho zpět mezi zvířata." To je věta, jež by mohla stát v díle některého z francouzských encyklopedistů. Ale Nietzsche si při tom zůstává hluboce vědom specificky lidské problematiky. Právě této problematice chce porozumět na základe toho, že člověk se vymanil

ze světa zvířat, že se odchýlil od svých instinktů; je problematický, protože je "výstředním zvířecím druhem" a tedy "nemocí" země. Problém člověka je pro Kanta *mezní*, tj. je problémem bytosti, která sice náleží přírodě, ale nikoli pouze jí, bytosti usazené na hranici mezi přírodou a jinou říší; pro Nietzscheho je problém člověka *okrajový*, je problémem bytosti, která dospěla z nitra přírody až k jejímu nejzazšímu okraji, k nebezpečnému konci přirozeného bytí, kde nezačíná éter ducha jako pro Kanta, nýbrž závratná propast nicoty. Nietzsche už v člověku nevidí bytí pro sebe, něco zcela "nového", co sice vzešlo z přírody, ale tak, že skutečnost tohoto původu a způsob tohoto původu nelze zachytit přirozenými pojmy; vidí jen *vznikání*, "pokusy, tápání, přehmaty", vlastně žádnou bytost, nýbrž v nejlepším případě předběžnou formu bytosti, právě "dosud nevymezené zvíře", tedy nejvnějšnější kus přírody, kde teprve začalo vznikat něco nového, co se dosud sice zdá být velmi zajímavé, ale ve svém souhrnu neprávě povedené. Domnívá se však, že toto neurčité může být určeno dvěma způsoby. Buď člověk prostřednictvím své "rostoucí morality", potlačující jeho instinkty, v sobě rozvine jen "stádní zvíře" a tím "vymezí" zvíře zvané člověk jako rod, v němž zvířecí svět upadá, jako zvíře dekadentní. Nebo člověk překoná to, co je v něm "fundamentálně pomýlené", znovuoživí své instink-

ty, vyvede na denní světlo své nevyčerpané možnosti, vybuduje svůj život na přitakání vůli k moci a vyšlechtí se v nadčlověka, který teprve bude skutečným člověkem, vydařenou obnovou. Při stanovení tohoto cíle Nietzsche zřejmě neuvažuje o tom, jak by se mohlo stát, že tak "nevdařené" zvíře by se dokázalo samo vytáhnout z bláta své dvojznačnosti; požaduje vědomé šlechtění velkého rozsahu a nebere v úvahu to, co sám napsal: "popíráme, že něco může být vykonáno dokonale, pokud to ještě je konáno vědomě." Nás zde ale nezajímají tyto vnitřní rozpory Nietzscheovy myšlenky, nýbrž něco jiného. Nietzsche se, jak jsme viděli, pokusil s vášnivým zanícením porozumět člověku na základě zvířecího světa; při tom však specificky lidská problematika nevybledla, stala se viditelnější než kdy dříve. Jenže na půdě tohoto pojetí se už neklade otázka, jak je třeba rozumět tomu, že existuje taková bytost jako člověk, nýbrž: jak je třeba rozumět tomu, že taková bytost jako člověk vzešla a vystoupila ze zvířecího světa. To nám ale Nietzsche navzdory všemu, co vytvořil od začátku až do konce svého myšlení, nevysvětlil. Sotva se staral o to, čím pro nás je základní antropologická skutečnost a nejúžasnější ze všech pozemských skutečností: ve světě existuje bytost, která poznává nějaký svět jako svět, nějaký světový prostor jako světový prostor, nějaký světový čas jako světový čas a sebe samu přímo v nich, jak toto

70

vše poznává. To ale neznamená, že svět, jak bylo řečeno, existuje , ještě jednou" ve vědomí člověka, nýbrž že svět v našem smyslu, jednotný časoprostorový, smyslový svět existuje teprve přičiněním člověka, protože teprve lidská osoba dokáže spojit svá vlastní smyslová data s předávanými daty celého rodu do kosmické jednoty. Kdyby se ovšem Nietzsche byl staral o tuto základní skutečnost, byla by ho dovedla k jím opovrhované sociologii, totiž k sociologii poznání a k sociologii tradice, k sociologii jazyka a k sociologii generací, jedním slovem: k sociologii lidského myšlení pospolu, na které už zásadním způsobem poukázal Feuerbach. Člověk poznávající nějaký svět je člověk s člověkem. Nietzsche zanedbaný problém, že existuje taková bytost, se v jeho pojetí jen přesouvá z oblasti bytí rodu do oblasti vzniku tohoto rodu. Vystoupila-li ze zvířecího světa bytost, která ví o bytí a o svém vlastním bytí, pak právě nelze porozumět skutečnosti tohoto vzniku a způsobu tohoto vzniku ze zvířecího světa samotného ani je uchopit přirozenými pojmy. Člověk pro ponietzscheovskou filozofii už teprve není pouze rod, nýbrž kategorie. Kantova otázka "Co je člověk?" nám je díky Nietzscheově zapálenému antropologickému úsilí položena s novou naléhavostí. Víme, že proto, abychom na ni odpověděli, musíme se dovolat nejen ducha, nýbrž také přírody, aby nám řekla, co říci má; ale víme, že

musíme žádat o vysvětlení také jinou mocnost, společenství.

Říkám: "víme". Ovšem filozofická antropologie naší doby ani ve svých nejvýznačnějších představitelích toto vědění dosud nerealizovala. Ať už se obracela více k duchu nebo k přírodě, moci společenství se nedovolávala. Bez toho ale ostatní dovolání vedou nejen ke zlomkovitému poznání, nýbrž nutně také k poznání v sobě nepostačujícímu.

72

ČÁST DRUHÁ

POKUSY NAŠÍ DOBY

ODDÍL PRVNÍ KRIZE A JEJÍ VÝRAZ

Antropologický problém dozrál, tj. byl rozpoznán a zpracován jako samostatný filozofický problém, teprve v naší době. Kromě samotného filozofického vývoje, v jehož průběhu narůstalo porozumění problematice lidského pobytu a jehož nejdůležitější momenty jsem vyložil, a v mnohostranném spojení s tímto vývojem přispěly k uzrání antropologického problému dva faktory. Nemohu přejít k rozboru současné situace, aniž bych předtím poukázal na charakter a význam těchto faktorů.

První je převážně sociologického rázu. Je jím pokračující rozklad starých organických forem přímého lidského soužití. Tím se rozumějí společenství, jež nemohou být kvantitativně větší, než aby lidé, kteří jsou jimi spojeni, mohli navazovat mezi sebou bezprostřední vztahy, a jež jsou kvalitativně utvořena tak, že se do nich lidé stále znova rodí nebo vrůstají a svou vlastní příslušnost k nim tedy

75

nechápu jako výsledek svobodné dohody s druhými, nýbrž jako osud a vitální tradici. Takovými formami jsou rodina, pracovní společenství, vesnická a městská obec. Jejich pokračující rozpad je cenou, kterou bylo třeba zaplatit za politické osvobození člověka ve Francouzské revoluci a za vznik občanské společnosti touto revolucí umožněný. Tím se ale zároveň dále zvětšuje lidská osamělost. Novověkému člověku, který, jak jsme viděli, ztratil pocit zabydlenosti ve světě, kosmologickou jistotu, poskytovaly organické formy společenství pocit domáckosti *život* ta, spočívání v přímém spojení s jemu rovnými, sociologickou jistotu, jež ho chránila před pocitem naprosté nezaštitěnosti. Nyní mu i toto unikalo víc a víc. Staré organické formy se ve své vnější podobě často uchovaly, ale vnitřně se rozložily, postupně se z nich vytrácel smysl a moc nad dušemi. Nové společenské formy, které se pokusily vrátit lidskou osobu do svazku s druhými, jako spolky, odbory, strany, sice dokázaly rozvíjet kolektivní vášně, které, jak se říká, "vyplňují" život člověka, ale nemohly obnovit zničenou jistotu; vystupňovaná osamělost se čilým shonem jen zmírňuje a potlačuje, ale kdykoli člověk vstoupí do ticha, do autentické skutečnosti svého života, zakusí hloubku své osamělosti a v ní, konfrontován se základem svého pobytu, zakusí hloubku lidské problematiky.

Druhý faktor náleží do oblasti dějin ducha

nebo lépe řečeno duše. Člověk se po celé jedno století dostává do stále hlubší krize, která má sice leccos společného s jinými, jež známe z dřívějších dějin, ale v jednom podstatném bodě je ojedinělá. Tento bod se týká vztahu člověka k novým věcem a poměrům vzniklým jeho jednáním nebo spolupůsobením. Chtěl bych nazvat tento zvláštní rys moderní krize zaostáváním člověka za jeho díly. Člověk už nedokáže ovládat svět vzniklý jeho přičiněním, ten se stává silnějším než on, osvobozuje se od něj, s živelnou nezávislostí se staví proti němu a člověk už nezná to slovo, jež by golema, kterého stvořil, spoutalo a zkrotilo. Naše doba zažila toto ochromení a selhání lidské duše postupně ve třech oblastech. První byla technika. Stroje vynalezené k tomu, aby sloužily pracujícímu člověku, ho samy vzaly do svých služeb; nebyly už jakožto nástroje prodloužením lidské ruky, ale naopak člověk se stal jejich prodloužením, připojitelným a odpojitelným článkem na jejich periférii. Druhou oblastí bylo hospodářství. Výroba, nesmírně vystupňovaná, aby mohla opatřit rostoucímu počtu lidí předměty jejich potřeby, nedospěla k rozumné koordinaci; provoz, vytváření a zhodnocování zboží jako by člověka přerostl a vymkl se jeho příkazům. Třetí oblastí bylo politické dění. V první světové válce člověk se stále větší hrůzou zjišťoval, a to ve všech táborech, že je vydán na pospas nepochopitelným mocnostem, které byly

zdánlivě spjaty s lidskou vůlí, ale opakovaně se ze svých pout uvolňovaly, mařily všechny lidské cíle a nakonec přinesly záhubu všem, na jedné i na druhé straně. Tak se člověk ocitl tváří v tvář děsivé skutečnosti, že je otcem démonů, které není schopen ovládat. A otázka, jaký smysl má tato moc a bezmocnost v jednom, vyústila v otázku po bytnosti člověka, jež nyní získala nový, nesmírně praktický význam.

Není náhoda, nýbrž smysluplná nutnost, že nejdůležitější práce na poli filozofické antropologie vznikly v desetiletí po první světové válce, ale zdá se mi, že není náhoda ani to, že člověk, v jehož škole a s použitím jehož metody byly podniknuty nejsilnější pokusy naší doby o vybudování samostatné filozofické antropologie, Edmund Husserl, byl Žid vyrostlý v německé kultuře, tj. syn národa, který zakusil nejtíživěji a nejosudověji ze všech národů první z oněch dvou faktorů, pokračující rozpad starých organických forem lidského soužití, a žák a domnělý adoptivní syn národa, který nejtíživěji a nejosudověji ze všech národů zakusil druhý z obou faktorů, zaostávání člověka za jeho díly.

Husserl, tvůrce fenomenologické metody, v jejímž rámci došlo k oběma pokusům o filozofickou antropologii, o kterých budu muset hovořit, pokusům Martina Heideggera a Maxe Schelera, se sám antropologickým problémem jako takovým nikdy

nezabýval. Ale ve své poslední, nedokončené práci, pojednání o krizi evropských věd (1936), přispěl k tomuto problému třemi jednotlivými větami, které se mi kvůli muži, jenž je vyslovil, a kvůli chvíli, v níž byly vysloveny, zdají natolik důležité, abychom je tu uvedli a prozkoumali co do jejich pravdivosti, ještě než přejdeme k výkladu a kritice fenomenologické antropologie.

První ze tří vět vypovídá, že největším historickým fenoménem je lidstvo bojující o porozumění sobě samému. Tím Husserl tvrdí, že všechny dalekosáhlé události, které neustále, jak se říká, měnily tvář země a které zaplňují knihy dějepisců, jsou méně důležité než v tichosti probíhající, historiky téměř nezaznamenané, stále nové úsilí lidského ducha porozumět tajemství lidského bytí. Husserl nazývá toto úsilí bojem. Tím říká, že lidský duch při tom naráží na velké obtíže, na velký odpor problematické látky, o jejíž pochopení usiluje, tedy své vlastní bytnosti, a že s nimi musí vybojovat zápas, který trvá od chvíle, kdy existují dějiny, zápas, jehož dějiny jsou dějinami největšího ze všech dějinných fenoménů.

Tak nám Husserl potvrzuje význam historické cesty filozofické antropologie pro vznik člověka, cesty od otázky k otázce, z níž jsem zde ukázal některé etapy.

Druhá věta zní: "Stane-li se člověk ‚metafyzickým‘, specificky filozofickým problémem, jde

79

o něho jako o rozumovou bytost." Tato věta, již Husserl přikládá zvláštní hodnotu, je pravdivá pouze tehdy nebo bude pravdivá teprve tehdy, pokud se jí rozumí, že musí být vzat v potaz vztah "rozumu" k nerozumu v člověku. Jinými slovy: nelze chápat rozum jako to specificky lidské, naproti tomu to v člověku, co není rozum, jako to nikoliv specifické, jako to člověku společné s jinými než lidskými bytostmi, jako to "přirozené" v člověku, jak se to neustále dělalo zvláště od Descarta. Hloubky antropologické otázky se dotýkáme spíše teprve tehdy, když poznáváme to specificky lidské i v tom z člověka, co není rozumovou bytostí. Člověk není kentaur, nýbrž veskrze člověk. Porozumět mu může pouze ten, kdo ví jednak, že ve všem lidském, i v myšlení, je něco, co patří k obecné přirozenosti živých bytostí a z ní musí být chápáno, jednak ale, že není nic lidského, co by cele patřilo k obecné přirozenosti živých bytostí a bylo by pochopitelné *pouze* z ní. Ani lidský hlad není hlad zvířete. Lidský rozum lze chápat jen ve spojení s lidským nerozumem. Problém filozofické antropologie je problémem-jisté specifické celistvosti a její specifické soudržnosti. Tak to viděla také Husserlova škola, kterou Husserl sám ovšem právě v rozhodujících bodech odmítal jako svou školu uznat.

Třetí věta zní: "Lidství v univerzálním pojetí je svou podstatou lidským bytím v generativně a so-

ciálně spjatých lidstvech." Tato věta zásadně odporuje veškeré antropologické práci fenomenologické školy, jak Schelerovy, který, ač sociolog, ve svých antropologických úvahách sotva bral v úvahu lidské sociální vazby, tak Heideggerovy, který sice tyto vazby uznával za primární, ale považoval je v podstatě za velkou překážku toho, aby lidská osoba dospěla ke svému ‚bytí sebou‘. Husserl touto větou říká, že bytnost člověka nelze najít v izolovaných jedincích, protože sepětí lidské osoby s její generací a s její společností je bytostné, museli bychom tedy poznat bytnost tohoto sepětí, pokud chceme poznat bytnost člověka. Tím je řečeno, že individualistická antropologie buď má za předmět jen člověka ve stavu izolace, tedy ve stavu nepřiměřeném jeho bytnosti, nebo že sice člověka zkoumá ve stavu spjatosti, ale v účincích této spjatosti spatřuje poškození jeho pravé bytnosti, tedy nemá na mysli onu fundamentální spjatost, o níž mluví Husserlova věta.

2

Dříve než přejdu k rozboru fenomenologické antropologie, musím poukázat na muže, jehož vlivem lze ze značné části vysvětlit její individualistický charakter: na Kierkegaarda. Tento vliv je ovšem zvláštního rázu. Fenomenologičtí myslitelé, o kte-

81

rých mám mluvit, zejména Heidegger, převzali sice Kierkegaardův způsob myšlení, ale odstranili z něj jeho rozhodující předpoklad, bez něž Kierkegaardovy myšlenky, především ty o vztahu mezi pravdou a existencí, mění své zabarvení a svůj smysl. A neodstranili, jak uvidíme, jen teologickou část tohoto předpokladu, nýbrž celý předpoklad, tedy také jeho antropologickou část, takže charakter "existenciálního" myšlení zastávaného Kierkegaardem a tím i jeho působení se téměř převrací ve svůj opak.

Kierkegaard konfrontoval jako osamělý jedinec život křesťanů v první polovině 19. století s jejich vírou. Nebyl reformátor, neustále zdůrazňoval, že nemá "pravomoc" shora, byl jen křesťanský myslitel, ale byl mezi všemi mysliteli tím, který nejnaléhavěji poukazoval na to, že myšlení se nemůže prověřit samo, nýbrž že je prověřováno pouze existencí myslícího člověka. Avšak myšlení pro něj nebylo tím vposledku důležitým předmětem, ve skutečnosti v něm viděl jen pojmový překlad víry, překlad někdy dobrý a někdy špatný. O víře ale pro něj ještě s obzvláštní intenzitou platilo, že je pravá jen tehdy, pokud je založena v existenci věřícího a v ní se osvědčuje. Kierkegaardova kritika stávajícího křesťanství je vnitřní; nestaví, jako např. Nietzsche, křesťanství vedle jeho domněle vysoké hodnoty, nezkoumá je poté a nezavrhuje; pro něj žádná vyšší a v zásadě ani jiná hodnota neexistuje; poměřuje

takzvané křesťanství, žité křesťany, křesťanstvím skutečným, v něž údajně věří a které hlásají, a zavrhuje celý tento takzvaný křesťanský život i s jeho nepravou, protože neuskutečňující se vírou, a s jeho zvěstováním, které se stalo lží, protože je soběstačné. Kierkegaard neuznává nezávaznou víru. Takzvaný zbožný člověk, který třeba i se sebevětším entuziasmem myslí na předmět své víry a hovoří o něm, a to, co pokládá za svou víru, vyjadřuje možná i účastí na bohoslužbách a slavnostech, si pouze namlouvá, že věří, pokud se tím v základě neproměňuje jeho život, pokud přítomnost toho, v co věří, neurčuje jeho bytostný postoj, postoj zbožného člověka od neskrytější osamělosti až po veřejné jednání. Víra je životní vztah k uvěřenému, celý život zahrnující životní vztah, nebo je neskutečná. To ale samozřejmě nemůže znamenat, že vztah člověka k předmětu jeho víry je nebo může být zakládán člověkem. Tento vztah je podle Kierkegaardova náhledu, stejně jako podle náhledu každého náboženského myslitele, svou podstatou předně vztahem ontickým, tj. vztahem dotýkajícím se nejen subjektivity a života člověka, nýbrž také jeho objektivního bytí, a pak jako každý objektivní vztah je vztahem dvoustranným, ze kterého ale můžeme znát jen jednu stranu, tu lidskou. Může však, alespoň z této strany, být člověkem ovlivněn; tj. v jisté, námi neodhaditelné míře je věcí člověka, zda a nakolik ve své

subjektivitě a ve svém životě uskuteční svou stranu vztahu. Tu ale vzniká osudová otázka: zda a nakolik proniká subjektivita tohoto člověka do jeho života, jinými slovy, zda a nakolik se jeho víra stává substancí a tvarem jím žitého života. Je to osudová otázka, protože nejde o vztah kladený člověkem, nýbrž o takový, kterým je kladen člověk; protože jde o to, aby se tento vztah, který konstituuje lidské bytí a dává mu jeho smysl, neodrážel jen v subjektivitě náboženského nazírání a náboženského pocitu, nýbrž aby se hmatatelně naplnil v celistvosti lidského života, aby "se stal tělem". Úsilí o toto uskutečnění a ztělesnění víry Kierkegaard nazývá existenciálním úsilím, neboť existence je přechod od možnosti v duchu ke skutečnosti v celistvosti osoby. Kvůli osudové otázce Kierkegaard činí předmětem metafyzického myšlení samy etapy a stavy existence, vinu, strach, zoufalství, rozhodnutí, výhled na vlastní smrt a výhled na spasení. Odnímá je pouze psychologickému zkoumání, pro které jsou lhostejnými událostmi v rámci duševních pochodů, rozpoznává v nich prvky procesu pobývání v ontickém vztahu k absolutnímu, elementy pobývání "před Bohem". Metafyzika se zde, poprvé v dějinách myšlení s takovou silou a důsledností, zmocňuje konkrétnosti žijícího člověka. Že se jí mohla zmocnit, je dáno tím, že konkrétní člověk nebyl pojat jako izolovaná bytost, nýbrž v problematice své spjatosti s absolutnem. Předmě-

tem filozofického myšlení zde není o sobě absolutní Já německého idealismu, Já, které si tvoří svět tím, že ho myslí, nýbrž skutečná lidská osoba, ta ale v souvislosti ontického vztahu, který ji spojuje s absolutnem. Tento vztah je pro Kierkegaardra reálným vzájemným vztahem od osoby k osobě, tj. i absolutno vstupuje do tohoto vztahu jako osoba. Jeho antropologie je podle toho antropologií teologickou. Ale filozofická antropologie naší doby jí byla umožněna. Tato filozofická antropologie se musela zřeknout teologického předpokladu, aby získala svůj filozofický základ. Problém byl, zda se jí to podaří udělat, aniž by přišla i o metafyzický předpoklad spjatosti konkrétního člověka s absolutnem. To se jí, jak uvidíme, nepodařilo.

85

ODDÍL DRUHÝ HEIDEGGEROVO UČENÍ

1

Při rozboru Heideggerovy interpretace čtyř Kantových otázek jsme viděli, že Heidegger chtěl učinit základem metafyziky nikoli filozofickou antropologii, nýbrž "fundamentální ontologii", tj. nauku o pobytu jako takovém. Pobytém rozumí jsoucno, které má vztah ke svému vlastnímu bytí a porozumění tomuto bytí. Jako takové jsoucno známe pouze člověka. Fundamentální ontologie ale nemá nic do činění s člověkem v jeho konkrétní rozmanitosti a komplexnosti, nýbrž výhradně s pobytém o sobě, který se vyjevuje jeho prostřednictvím. Veškerá konkrétnost lidského života, které Heidegger využívá, ho zajímá jen proto a natolik, nakolik na ní lze sledovat druhy chování samotného pobytého, jak chování, kterým přichází k sobě a stává se ‚sebou‘, tak chování, kterým a ve kterém promarňuje a ztrácí možnost přijít k sobě a stát se ‚sebou‘.

Ačkoli Heidegger sám svou filozofii nechápe

86

jako filozofickou antropologii, a nechce, aby tak byla chápána, musíme přesto, protože filozofickým způsobem využívá konkrétnosti lidského života, tedy předmětu filozofické antropologie, vyzkoušet pravost a správnost jejího antropologického obsahu, tj. musíme ji v rozporu s jejím záměrem podrobit kritice jakožto příspěvek k zodpovězení antropologické otázky.

2

S ohledem na Heideggerovo východisko je třeba se nejprve otázat, zda vytržení "pobytu" ze skutečného lidského života je antropologicky oprávněné, tj. zda výpovědi o odděleném pobytu ještě vůbec lze pokládat za filozofické výpovědi o skutečném člověku a zda spíše "chemická čistota" tohoto pojetí pobytu neznemožňuje konfrontaci učení s předpokladem skutečnosti jeho tématu, tedy zkoušku, v níž musí obstát veškerá filozofie, také veškerá metafyzika.

Skutečný pobyt, tedy skutečný člověk ve svém vztahování ke svému bytí, je pochopitelný pouze ve spojení s charakterem příslušného bytí, ke kterému se vztahuje. K vysvětlení toho, co mám na mysli, vybírám jednu z nejodvážnějších a nejhlubších kapitol Heideggerovy knihy, pojednávající o vztahu

87

člověka ke své smrti. Zde je všechno perspektiva, jde veskrze o způsob, jak člověk hledí ke svému konci, jde o to, zda najde odvalu k tomu, aby předjal *‚bytí celým‘* pobytu, které se odemyká teprve ve smrti. Ale smrt lze omezit na koncový bod jen tehdy, pokud se jedná o vztahování člověka k jeho bytí; uvažuje-li se o samotném objektivním bytí, pak je smrt přítomná i v současné vteřině jako síla zápasící se silou života; stav tohoto boje vždy spoluurčuje celkové rozpoložení člověka v tomto okamžiku, spoluurčuje jeho pobyt v tomto okamžiku, jeho vztahování k bytí v tomto okamžiku, a pokud člověk právě hledí ke svému konci, způsob tohoto pohlížení nelze oddělovat od reality moci, kterou smrt má právě v tom okamžiku. Jinými slovy: člověka jakožto pobyt, jakožto porozumění bytí ke smrti nelze oddělovat od člověka jakožto bytosti, jakožto bytosti, jež začíná umírat tehdy, když začíná žít, a nemůže mít život bez umírání, záchovnou sílu bez síly ničivé a rozkladné.

Heidegger bere ze skutečnosti lidského života kategorie, které mají svůj původ a oblast platnosti ve vztahu jednotlivého člověka k tomu, co on není, a používá je pro "pobyt" v užším smyslu, tedy pro vztahování jednotlivého člověka k vlastnímu bytí. A nedělá to snad pouze kvůli rozšíření jejich oboru platnosti, protože teprve v oblasti vztahu jednotlivce k sobě samému nám podle Heideggerova názoru má být odkryt pravý význam, pravá hloubka, pra-

vá vážnost těchto kategorií. Ve skutečnosti jsme při tom ale svědky jednak jejich zjemnění, diferenciaci a sublimace, jednak jejich oslabení, devitalizace. Heideggerovy modifikované kategorie nám odkrývají pozoruhodný úsek života, nikoli kus celého skutečného života, tak jak se doopravdy žije, nýbrž úsek, který si udržuje svou samostatnost, svůj samostatný charakter a své samostatné zákony proto, že na jednom místě byl takřka podvázán krevní oběh organismu, a teď se sleduje, co se děje v podvázané části. Vstupujeme do zvláštní komnaty ducha, ale je nám, jako by podlahou, po které kráčíme, byla deska, na níž se hraje nějaká stolní hra, jejíž pravidla poznáváme, když postupujeme vpřed, důvtipná pravidla, o kterých musíme znova a znova přemýšlet, která ale vznikla a přetrvávají jenom díky tomu, že se někdo kdysi rozhodl tuto duchaplnou hru hrát, hrát ji právě takto. Zároveň ovšem cítíme, že tato hra není pro hráče věcí svévole, nýbrž nutností a osudem.

3

K objasnění volím pojem viny. Heidegger, který vždy vychází z "každodennosti" (o které ještě bude řeč), zde vychází ze situace vytvořené němčinou, že někdo je někomu "dlužen" (schuldig ist), poté ze-

89

situace, že někdo je něčím "vinen" (schuld ist), a odtud se dostává k situaci, že někdo se na někom "proviňuje" (schuldig wird), tj. že způsobuje nedostatek v pobytu někoho jiného, že se stává základem nedostatku v pobytu někoho jiného. Ale i to je pouhé provinění a nikoliv původní a autentická provinilost, z níž teprve pochází a jíž je umožněno. Autentickou provinilostí je podle Heideggera to, že sám pobyt je vinen. Pobyt je "v základě svého bytí ,vinen"". A sice je pobyt vinen tím, že se sám nenaplnuje, že vězí v takzvaném průměrně lidském, v ,ono se` a nepřivádí k bytí vlastní ,sebe`, ,sebe` člověka. Do této situace zaznívá volání svědomí. Kdo zde volá? Volá pobyt sám. "Pobyt volá ve svědomí sebe sama." Pobyt, který vinou pobytu nedospěl k bytí ,sebe`, se sám burcuje k tomu, aby se rozpomenul na ,sebe`, aby se osvobodil k ,sobě`, aby přešel z "neautentičnosti" k "autentičnosti" pobytu.

Heidegger má pravdu v tom, že všechno chápání provinění musí vycházet z původní provinilosti. Má pravdu v tom, že můžeme odhalit původní provinilost. Ale neodhalíme ji tím, že podvážeme jednu část života, část, kde se pobyt vztahuje k sobě a ke svému vlastnímu bytí, nýbrž tím, že si vybavíme celý život bez redukce, život, v němž se jednotlivý člověk bytostně vztahuje právě k něčemu jinému než k sobě. Život se neuskutečňuje tak, že hraji sám se sebou záhadnou stolní hru, nýbrž tak, že

jsem postaven před přítomnost bytí, s nímž jsem si nedomluvil pravidla hry a s nímž se domluvit nedají. Přítomnost bytí, před kterou jsem postaven, mění svou podobu, svůj jev, své zjevení, je jiná než já, často děsivě jiná, a jiná, než jakou jsem očekával, často děsivě jiná. Postavím-li se jim, zabývám-li se jimi, setkám-li se s nimi skutečně, tj. s pravdou celé mé bytosti, pak, a jen pak, jsem "autenticky" tu: jsem tu, pokud *tu* jsem, a kde toto "tu" je, určuji vždy méně já než přítomnost bytí, měnící svou podobu a jev. Pokud nejsem skutečně tu, jsem vinen. Pokud přítomnému bytí, které volá "Kde jsi?," odpovídám: "Tu jsem," ale nejsem tu skutečně, tj. nikoli s pravdou celé mé bytosti, pak jsem vinen. Původní 'být vinen' je 'zůstat u sebe'. Projde-li ale kolem mne podoba a jev přítomného bytí, a já jsem nebyl skutečně tu, pak z dálky jejího zmizení dolehne druhé volání, tak tiše a skrytě, jako by vycházelo ze mne samotného: "Kde jsi byl?" To je volání svědomí. Nevolá mě můj pobyt, nýbrž volá mě bytí, které já nejsem. Odpovědět ale mohu teprve *příští* podobě; ta, která promluvila, už není k dostižení. (Příští podobou může samozřejmě někdy být též člověk, ale pak jeho jiný, pozdější, změněný jev.)

Viděli jsme, jak se v dějinách lidského ducha člověk znova a znova stává osamělým, tj. ocitá se samotný se světem, který se mu stal cizím a strašlivým, nemůže už čelit tvarům světa přítomného bytí, skutečně se s nimi setkat. Tento člověk, jak se nám ukázal v Augustinovi, v Pascalovi, v Kierkegaardovi, hledá do světa nezahrnutou, tedy božskou podobu bytí, s níž by se mohl při své osamělosti stýkat; k této podobě vztahuje ruce přes celý svět. Ale také jsme viděli, že od jedné epochy osamělosti k příští vede *cesta*, tj. každá osamělost je studenější, tvrdší než ta předchozí, a záchrana před ní je obtížnější, než byla záchrana před tou předchozí. Člověk však nakonec dospívá do stavu, kdy už vztáhnout ze své osamělosti ruce k božské podobě nedokáže. Právě na tom se zakládá Nietzscheův výrok, že Bůh je mrtev. Osamělci už zdánlivě nezbyvá nic jiného, než se snažit o intimní poměr k sobě samému. To je situační základna Heideggerovy filozofie. Tím je ale na místo antropologické otázky, kterou osaměvší člověk ustavičně znovu objevuje, otázky po bytnosti člověka a po jeho vztahu k bytí jsoucna, dosazena jiná otázka, totiž ta, kterou Heidegger nazývá fundamentálně ontologickou, otázka po lidském pobytu v jeho vztahu *k vlastnímu* bytí.

Zůstává však nezvratnou skutečností, že sice lze

vztáhnout ruce ke svému obrazu nebo odrazu, ale nikoli ke svému skutečnému ‚sobě‘. Heideggerovo učení je významné jakožto výklad vzájemných vztahů různých jsoucností vyabstrahovaných z lidského života, ale neplatí pro samotný lidský život a pro jeho antropologické chápání, i kdyby mu poskytovalo sebehodnotnější poukazy.

5

Lidský život má svůj absolutní smysl v tom, že fakticky transcenduje svou vlastní podmíněnost, tj. že člověk to, čemu čelí a s čím může navázat reálný vztah od bytosti k bytosti, nepokládá za méně skutečné než sebe sama, nebere méně vážně než sebe sama. Lidský život se dotýká absolutna svým dialogickým charakterem, neboť navzdory své jedinečnosti člověk nemůže, když se ponoří ke svému základu, najít bytí, které by bylo v sobě celé a jako takové se už dotýkalo absolutna; nikoli vztahem ke svému ‚bytí sebou‘, nýbrž pouze vztahem k druhému ‚bytí sebou‘ se člověk může stát celým. I když toto druhé ‚bytí sebou‘ může být stejně omezené a podmíněné jako on, ve společenství se zakouší něco neomezeného a nepodmíněného. Heidegger se neodvrací jen od vztahu k božsky nepodmíněnému, nýbrž také od vztahu, kde člověk v ne-

93

podmíněném zakouší jako sebe cosi jiného a kde rovněž zakouší to, co na tom je nepodmíněné. Heideggerův "pobyt" je pobyt monologický. A monolog se snad může chvíli dovedně vydávat za dialog, jedna neznámá vrstva lidského „sebe“ za druhou snad může odpovídat na vnitřní oslovení, takže člověk činí stále nové objevy a při tom se smí domnívat, že skutečně zakouší "volání" a "poslouchání"; přichází ale hodina holé, poslední osamělosti, kdy se němota bytí stává nepřekonatelnou a ontologické kategorie už nelze použít na skutečnost. Když osaměvší člověk už neumí říci "ty" "mrtvému" známému Bohu, záleží vše na tom, zda to ještě umí říci živému neznámému Bohu tím, že celou svou bytostí řekne "ty" jinému člověku, živému a známému. Neumí-li ani to, pak mu snad ještě zbývá povznesená iluze odloučeného myšlení, že je v sobě uzavřeným „sebou“, avšak jako člověk je ztracen. Člověk "autentického" pobytu v Heideggerově smyslu, člověk "bytí sebou", který je podle Heideggera cílem existence, není člověk, který skutečně žije s člověkem, nýbrž člověk, který už neumí skutečně žít s člověkem, člověk, který zná skutečný život už jen ve styku se sebou samým. To ale je jen zdání skutečného života, vysoká a neblahá hra ducha. Tento dnešní člověk, tato dnešní hra našly svůj výraz v Heideggerově filozofii. Heidegger izoluje oblast, v níž se člověk vztahuje k sobě samému, od celku života,

protože zabsolutňuje časově podmíněnou situaci radikální osamělosti člověka, protože chce podle noční měry jedné půlnoční hodiny vymezit bytnost lidského pobytu.

6

Zdánlivě tomu odporuje, když Heidegger tvrdí, že bytí člověka je svou podstatou bytím *ve světě*, ve světě, v němž člověk není obklopen pouze věcmi, které jsou jeho "prostředkem", tj. které používá a upotřebovává, aby "obstaral", co je třeba obstarat, nýbrž také lidmi, s nimiž je ve světě. Tito lidé nejsou pouhé bytí jako věci, nýbrž pobyt jako on sám, tj. bytí, které má vztah k sobě samému a ví o sobě. Jsou pro něj předmětem nikoli "obstarávání", nýbrž "péče", a sice svou podstatou, existenciálně, i tehdy, když je mívá a nestará se o ně, když mu po nich "nic není", ba dokonce když s nimi zachází zcela bezohledně. Dále jsou ze své podstaty předmětem jeho porozumění, protože poznání a vědění je vůbec možné teprve díky porozumění druhým. Tak tomu je v každodennosti, z níž Heidegger vychází pro něj zvláště důležitým způsobem. Avšak i na nejvyšším stupni, který nazývá autentickým bytím sebou nebo odhodlaností, přesněji: odhodlaností k sobě samému, Heidegger zdůrazňuje, že neoddě-

95

luje pobyt od jeho světa, neizoluje ho na nějaké volně se vznášející „Já. „Odhodlanost,“ říká, „vede ‚bytí sebou‘ právě do příslušného obstarávajícího bytí k příručnému jsoucnu a podněcuje je k pečujícímu spolubytí s druhými.“ A dále: „Až z autentického ‚bytí sebou‘ odhodlanosti pochází autentické spolubytí.“ Zdá se tedy, jako by Heidegger znal a plně uznával vztah k druhému jako bytostný. Ale doopravdy tomu tak není. Neboť vztah péče, který má jediné na mysli, nemůže být *jako lakový* vztahem bytostným, protože neuvádí bezprostředně do vztahu bytost jednoho člověka k bytosti druhého, nýbrž právě jen pečující pomoc jednoho k nedostatku druhého, který péči potřebuje. Takový vztah může mít podíl na bytostnosti jen tehdy, pokud je následkem nějakého v sobě bytostného vztahu, jako mezi matkou a dítětem; může samozřejmě vést ke vzniku takového vztahu, jako když mezi pečujícím a předmětem jeho péče vzniká právě přátelství nebo láska. Vždyť péče už ze své podstaty ve světě nevzniká z pouhého spolubytí s druhými, které míní Heidegger, nýbrž z bytostných, bezprostředních, celostních vztahů od člověka k člověku, ať už takových, které jsou objektivně fundovány pokrevní sounáležitostí, nebo takových, které pocházejí z volby, a buď nabírají objektivní, institucionální formu, nebo se, jako přátelství, vymykají jakémukoli institucionálnímu zformování, a přesto se dotýkají hlubiny existence.

Tvrdím, že z těchto bezprostředních vztahů, které podstatně působí při budování životní substance, vzniká mimochodem také prvek péče, který se pak šíří hluboko do oblasti pouze objektivního a institucionálního, vně všech bytostných vztahů. Tím původním v pobytu člověka s člověkem tedy není péče, nýbrž bytostný vztah. A nejinak tomu je, pokud zcela odhlížíme od problému vzniku a věnujeme se čistě analýze pobytu. *V pouhé* péči člověk zůstává, i když jím hýbe nejsilnější soucit, bytostně u sebe; v jednání, pomoci se sklání k druhému, ale meze jeho vlastního bytí se tím neprolomí; neodkrývá druhému své „sebe“, nýbrž mu poskytuje pomoc; vždyť také neočekává skutečnou vzájemnost, dokonce si ji snad ani nepřeje, „zabývá se druhým“, ale netouží po tom, aby se ten druhý zabýval jím. Naproti tomu bytostný vztah meze individuálního bytí fakticky prolamuje a vzniká nový fenomén, který může vzniknout jen takto: otevřenost od bytosti k bytosti, která sice nezůstává konstantní, nýbrž své nejvyšší skutečnosti dosahuje jen takříkajíc bodově, ale přesto může najít tvar i v kontinuitě života; zpřítomnění druhého ne v pouhé představě, a také ne v pouhém pocitu, nýbrž v hlubině substance, takže v tajemství vlastního bytí se zakouší tajemství bytí druhého; faktická, ne pouze psychická, nýbrž ontická participace na sobě navzájem. To je jistě něco, co se člověku v průběhu jeho života přihází jen své-

ho druhu milostí a leckdo řekne, že to nezná; ale i v pobytu toho, komu se to nepříhodilo, to je konstituující princip, protože jeho *nedostatek*, ať už s vědomím nebo bez vědomí tohoto nedostatku, podstatně spoluurčuje druh a povahu pobytu. Leckomu se jistě také v průběhu jeho života k tomu dostane příležitosti, kterou nenaplní způsobem přiměřeným pobytu; získává vztahy které neuskutečňuje, tj. jimiž se nenechá otevřít; rozhazuje ten nejcennější, nejméně nahraditelný, pokaždé jen jednou poskytnutý materiál; žije mimo svůj život. Ale i zde vniká právě tato nenaplněnost do pobytu a proniká jím v jeho nejhlubší vrstvě. "Každodennost" je ve své nenápadné, sotva postřehnutelné, ale analýze pobytu přece jen přístupné části protkána "nekaždodenním".

Ale viděli jsme, že podle Heideggera člověk ani na nejvyšším stupni ‚bytí sebou‘ nepřekračuje "pečující spolubytí s druhými". Stupněm, kterého může dosáhnout heideggerovský člověk, je právě stupeň svobodného ‚bytí sebou‘, které se, jak Heidegger zdůrazňuje, neodděluje od světa, nýbrž teprve nyní je zralé a odhodlané k pravému pobytu se světem. Ale tento zralý, odhodlaný pobyt se světem nezná *bytosný* vztah. Heidegger by možná odpověděl, že i lásky a přátelství je skutečně schopno teprve osvobozené ‚bytí sebou‘. Ale protože ‚bytí sebou‘ zde je čímsi posledním, právě tím po-

sledním, k čemu může pobyt dospět, chybí náběh k tomu, aby se zde láska a přátelství ještě chápaly jako bytostný vztah. Osvobozené ‚bytí sebou‘ se neobrací ke světu zády, jeho odhodlanost zahrnuje odhodlání být skutečně se světem, v něm jednat, na něj působit, ale nezahrnuje víru, že v tomto bytí se světem by mohly být prolomeny meze ‚sebe‘, a nezahrnuje ani přání, aby k tomu došlo. Pobyt se završuje v ‚bytí sebou‘; ontická cesta dále pro Heideggera neexistuje. I toho, na co kdysi poukázal Feuerbach, že jednotlivý člověk v sobě nese bytnost člověka, že bytnost člověka je obsažena v jednotě člověka s člověkem, se do Heideggerovy filozofie nedostalo nic. Jednotlivý člověk u něj nese v sobě bytnost člověka a přivádí ji k pobytu tím, že se stává "odhodlaným" ‚sebou‘. Heideggerovo ‚bytí sebou‘ je *uzavřený systém*.

7

"Každý si má," řekl Kierkegaard, jen obezřetně začínat s ‚druhými‘ a bytostně mluvit jen s Bohem a se sebou samým." A toto "má" vyslovil s ohledem na cíl a úkol, které dává člověku: stát se jedincem. Heidegger dává člověku zdánlivě stejný cíl. Ale u Kierkegarda znamená "stát se jedincem" pouze předpoklad pro navázání vztahu k Bohu:

99

teprve když se stal jedincem, může člověk navázat tento vztah. Kierkegaardův jedinec je otevřený systém, třebaže je otevřený jen vůči Bohu. Heidegger takovýto vztah nezná; a protože nezná ani žádný jiný bytostný vztah, -znamená u něj "stát se „sebou“ něco naprosto jiného než u Kierkegaarda "stát se jedincem". Kierkegaardův člověk se stává jedincem kvůli něčemu, totiž kvůli navázání vztahu k absolutnu; Heideggerův člověk se nestává ‚sebou‘ kvůli něčemu, neboť nemůže prolomit své meze: jeho účast na absolutnu, pokud pro něj existuje, spočívá v jeho mezích a v ničem jiném. Heidegger mluví o tom, že člověk je "odemkán" ke svému ‚bytí sebou‘; ale toto ‚bytí sebou‘ samotné, k němuž je odemkán, je svou bytností uzamčeno. Kierkegaardova věta se zde objevuje pozměněna: "Každý má bytostně mluvit jen se sebou samým." Ale také ono "má" u Heideggera v podstatě odpadá. Má na mysli toto: Každý *může* bytostně mluvit jen se sebou samým; co mluví s druhými, nemůže být bytostné - tj. slovo nemůže transcendovat bytost jedince a přemístit ho do jiné jsoucnosti, vznikající teprve mezi bytostmi a prostřednictvím ‚jejich bytostného vztahu k sobě navzájem. Heideggerův člověk je snad odkázán na bytí se světem a na rozumějící a pečující život s druhými; ale ve vší bytostnosti pobytu, všude, kde se pobyt stává bytostným, je sám. Lidská starost a úzkost se u Kierkegaarda stávaly bytostnými jako sta-

rost o vztah k Bohu a úzkost z nedostání tomuto vztahu; u Heideggera se stávají bytostnými jako starost o zrod bytí sebou` a úzkost z nedostání tomuto bytí sebou`. Kierkegaardův člověk stojí ve své starosti a úzkosti "sám před sebou", Heideggerův člověk stojí ve své starosti a své úzkosti před sebou samým, před ničím než sebou samým, a protože vposledku před sebou stát nelze, stojí ve své starosti a úzkosti před nicotou. Kierkegaardův člověk se musí zřít bytostného vztahu k někomu jinému, aby se stal jedincem a navázal vztah jedince k absolutnu, jako Kierkegaard sám se zřekl bytostného vztahu k druhému, vztahu ke své nevěstě - zřeknutí, které tvoří velké téma jeho děl a jeho deníků; Heideggerův člověk nemá bytostný vztah, kterého by se musel zřít. V Kierkegaardově světě existuje Ty k druhému člověku, které se říká bytostí samou, i když jen proto, aby někdo tomuto člověku bezprostředně (jako v Kierkegaardově dopise jeho nevěstě dlouho po zrušení zasnoubení) nebo zprostředkovaně (jako mnohokrát v jeho knihách) pověděl, proč rezignoval na bytostný vztah k němu; v Heideggerově světě takovéto Ty, opravdové, od bytosti k bytosti, celou vlastní bytostí vyřčené Ty, neexistuje. Člověku, o něhož se pečuje, se toto Ty neříká.

101

Heideggerovská "odemčenost" pobytu sobě samému tedy doopravdy je jeho definitivní, třebaže v humánních formách vystupující uzamčeností proti každému pravému spojení s druhými a s jinakostí. Ukáže se nám to ještě jasněji, přejdeme-li od vztahu osoby k jednotlivému člověku k jejímu vztahu k anonymní všeobecnosti, k tomu, co Heidegger nazývá „ono se“. I v tom jej Kierkegaard předešel svým pojmem "davu". Dav, v němž se člověk nachází, když chce proniknout k sebeuvědomění, tj. cosi obecného, neosobního, beztvarého, průměrného, zarovnávacího, bez tváře, tento "dav" je podle Kierkegaarda "nepravdou". Naproti tomu člověk, který z něj vybědne, unikne jeho vlivu a stane se jedincem, je, právě jako jedinec, pravdou. Neboť podle Kierkegaarda neexistuje pro člověka jiná možnost stát se pravdou, lidskou, tj. podmíněnou pravdou, než vyjít vstříc nepodmíněné neboli božské pravdě a navázat rozhodující vztah k ní; to ale každý může jen jako jedinec, jen pokud se stal osobní bytostí s celou samostatnou vlastní odpovědností. Jedincem se ale může stát jen ten, kdo se vymaní z davu, který mu odnímá nebo oslabuje právě jeho osobní odpovědnost. Heidegger přebírá Kierkegaardův pojem a tím nejsubtilnějším způsobem ho rozvíjí. Ale zrod jedince, neboli, jak říká, „bytí sebou“, pro

něj ztratil cíl vstoupit do vztahu k božské pravdě a tím se stát pravdou lidskou. Životní čin člověka, osvobození se od davu, si u Heideggera ponechává svůj ústřední charakter, ale ztrácí svůj smysl, totiž vyvést člověka nad něho samého.

Téměř stejnými slovy jako Kierkegaard Heidegger říká, že „ono se“ odnímá příslušnému pobytu jeho odpovědnost. Místo aby byl usebrán v „sobě“, pobyt lidského bytí je rozptýlen do „ono se“. Musí se teprve najít Působení moci tohoto „ono se“ směřuje k tomu, aby se pobyt v něm zcela rozplynul. Pobyt, který je následuje, prchá před sebou, před svým „moci být sebou“, mívá svou vlastní existenci. Pouze pobyt, který se z rozptýlenosti v „ono se“ „přivádí zpět“ (ostatně gnostický pojem, jímž gnostikové rozuměli usebrání a záchranu duše ztracené ve světě), dospívá k „bytí sebou“.

Viděli jsme, že Heidegger chápe nejvyšší stupeň nikoli jako izolaci, nýbrž jako odhodlanost ke spolubytí s druhými; viděli jsme ovšem také, že tato odhodlanost pouze potvrzuje na vyšší úrovni vztah péče, ale nezná bytostný vztah k druhým, skutečné Já-Ty k nim, jež by prolomilo meze „sebe“. Zatímco však v poměru mezi osobou a osobou se přece jen i pro osvobozené „bytí sebou“ připouští určitý vztah, vztah péče, chybí u Heideggera jakýkoli odpovídající poukaz na poměr k neosobnímu množství lidí. „Ono se“ a vše, co k němu patří, „řeči“, „zvědavost“

a "dvojnáčnost", jež v něm panují a na kterých se člověk propadlý ,ono se` podílí, `to vše je čistě negativní, ničí to ,bytí sebou`, na jeho místo nevstupuje nic pozitivního, anonymní všeobecnost je zavrhována jako taková, ale není ani nic, co by ji vystřídalo.

Co Heidegger říká o ,ono se` a o vztahu pobytu k němu, je v podstatě správné. Správně je i to, že pobyt se z něj musí vymanit, aby přišel k ,bytí sebou`. Chybí však něco, bez přítomnosti čeho se to o sobě správné stává nesprávným.

9

Vyšlo nám, že Heidegger Kierkegaardova jedince sekularizuje, tj. přetíná vztah k absolutnu, kvůli kterému se Kierkegaardův člověk stává jedincem, a že na místo tohoto "kvůli" nestaví jiné, světské, lidské "kvůli". Pomíjí tím rozhodující skutečnost, že teprve člověk, který se stal jedincem, ,bytím sebou`, skutečnou osobou, může mít dokonalý bytostný vztah k druhému ,bytí sebou`, bytostný vztah, který nestojí pod úrovní problematiky poměru člověka k člověku, nýbrž nad ní, který všechnu tuto problematiku pojímá, drží a překonává. *Velký* vztah existuje jen mezi skutečnými osobami. Může být silný jako smrt, protože je silnější než osamělost, pro-

tože prolamuje meze hluboké osamělosti, přemáhá její přísný zákon a přes propast úzkosti ze světa klene most od jednoho ‚bylí sebou‘ k druhému. Dítě sice říká dříve Ty, než se naučí říkat Já; ale na vrcholu osobní existence je nutné umět opravdu říci Já, aby bylo možné zakusit tajemství Ty v celé jeho pravdě. Člověk, který se stal jedincem, tu je, i když se omezíme na nitrosvětstnost, *kvůli* něčemu, kvůli něčemu se stal tímto jedincem: kvůli dokonalému uskutečnění Ty.

Existuje ale na tomto stupni něco obdobného i ve vztahu k množství lidí, nebo zde má Heidegger přece pravdu?

Obdobu bytostného Ty na stupni ‚bytí sebou‘ ve vztahu k zástupu lidí nazývám bytostným My.¹⁾

Člověk, který je předmětem mé pouhé péče, není Ty, nýbrž On nebo Ona. Bezejmenný dav bez tváře, jímž jsem pohlcen, není My, nýbrž ‚ono se‘. Ale jako existuje Ty, tak existuje také My. Jedná se zde o kategorii podstatnou pro naše uvažování, kterou je třeba objasnit. Nelze ji bez dalšího uchopit pomocí běžných sociologických kategorií. ‚My‘ sice může vzniknout ve skupině jakéhokoli druhu, ale nelze je pochopit ze života žádné skupiny ‚My‘ ro-

¹ V této souvislosti odhlížím od primitivního My, k němuž se My bytostné má jako bytostné Ty k Ty primitivnímu.

zumím spojení vícero samostatných osob dorostlých k ‚bytí sebou‘ a k odpovědnosti *Ta* sebe, které spočívá právě na základě tohoto jejich bytí ‚sebou‘ a odpovědnosti *za* sebe a je jimi umožněno. Zvláštní ráz *My* se projevuje v tom, že mezi jeho členy trvá nebo dočasně vzniká bytostný vztah; tj. že v *My* vládne ontická bezprostřednost, jež je rozhodujícím předpokladem vztahu Já-Ty. *My* potenciálně zahrnuje Ty. Jen lidé, kteří jsou schopni si navzájem doopravdy říkat Ty, mohou pospolu doopravdy říkat *My*

Jak bylo řečeno, nelze uvést *žádný* určitý druh skupinového útvaru *jako takový* jakožto příklad bytostného *My*, ale u některých lze zvláště přesně označit odrůdu, podporující vznik *My*. Např. u revolučních skupin nalezneme *My* nejspíše tehdy když se bude jednat o takové, které si dávají za úkol tichou, pomalou buditelskou a učitelskou práci mezi lidem, u náboženských skupin mezi takovými, jež usilují o nepatetické a obětavé uskutečnění víry v životě. V obou případech stačí přijetí jediného po moci toužícího, druhé jako prostředek ke svému cíli používajícího, nebo jediného ctižádostivého, na odív se stavějícího člověka k tomu, aby byl vznik nebo zachování *My* znemožněn.

Bytostné *My* bylo dosud v dějinách i v přítomnosti poznáno nedostatečně, protože je vzácné a protože skupinové útvary byly dosud zkoumány z hlediska jejich energií a jejich účinků, ale nikoli

jejich vnitřní struktury, na níž ovšem velmi silně závisí směr energií a druh účinků, když už často ne jejich viditelný a měřitelný rozsah.

Kvůli přesnosti porozumění chci ještě poukázat na to, že kromě konstantních forem bytostného My existují také formy prchavé, jež si přesto zasluhují naši pozornost. K nim je třeba přiřadit např. to, když se při úmrtí významného vůdce nějakého hnutí na několik dní vytvoří užší sepětí jeho pravých žáků a spolupracovníků, které odstraní všechny překážky a obtíže mezi nimi a založí vzácnou plodnost nebo aspoň zanícenost jejich spolubytí, nebo když se tváří v tvář zjevně neodvratné katastrofě koncentruje skutečně heroický prvek nějakého společenství, potlačující všechny řeči a okázalé jednání, ale přitom se uvnitř všichni sobě navzájem otevírají a v krátkém společném životě předjímají svazující moc společné smrti.

Existují ale ještě jiné pozoruhodné struktury pojímající navzájem si dosud neznámé lidi, které jsou bytostnému My přinejmenším blízké. Jedna taková může vzniknout třeba za teroristického režimu, když se stoupenci některého z potíraných názorů, kteří si byli dosud cizí, navzájem vnímají jako bratři a scházejí se nikoli na stranickém základě, nýbrž v pravé pospolitosti.

Vidíme, že i ve sféře poměru k zástupu lidí existuje bytostný vztah, který přijímá toho, kdo do-

spěl k bytí sebou, ba vpravdě může přijmout jen jeho. Toto je oblast, kde člověk je doopravdy vysvobozen z ,ono se. Z ,ono se doopravdy vysvobozuje nikoliv už vydělení, nýbrž teprve pravá sounáležitost.

10

Shrnujice, srovnajme člověka Kierkegaardova a Heideggerova.

Člověk má podle svého ustrojení a svého stavu trojí životní vztah. Může své ustrojení a svůj stav ve svém životě přivést k úplné skutečnosti tím, že se u něj všechny životní vztahy stanou vztahy bytostnými. A může zanechat prvky svého ustrojení a svého stavu v neskutečnosti, když promění pouze jednotlivé životní vztahy v bytostné, ale ostatní považuje za nebytostné a jako s takovými s nimi zachází.

Trojí životní vztah člověka je: jeho vztah ke světu a věcem, jeho vztah k lidem, a to jak k jednotlivcům, tak k množství, a jeho vztah k sice také toto vše prozařujícímu, ale v základě toto vše transcendingujícímu tajemství bytí, jež filozof nazývá absolutnem a věřící člověk Bohem, jež ale i u toho, kdo obě označení zavrhuje, nemůže být fakticky vyřazeno z jeho situace.

Vztah k věcem u Kierkegaardova chybí. Věci zná jen jako podobenství. U Heideggera ho lze nalézt

108

pouze jako technický, účelový. (Čistě technický vztah ale nemůže být vztahem bytostným, protože zde do vztahu nevstupuje celá bytnost a celá skutečnost věci, k níž se někdo vztahuje, nýbrž právě jen její použitelnost k určitému účelu, její technická způsobilost. Bytostným vztahem k věcem může být jen vztah nazírající věci v jejich bytnosti a k nim pozorný. Fakt umění lze pochopit jen z tohoto vztahu ve spojení s oním. Ale v analýze každodenního pobytu také není výstižné, že se v něm věci dají najít jen jako "prostředek". Technické je pouze to lehce přehlednutelné, lehce vysvětlitelné, koordinované. Ale vedle toho a mezi tím existuje mnohotvarý vztah k věcem v jejich celistvosti, nezávislosti a neúčelnosti. Člověk, který bezúčelně hledí na strom, není nikterak méně "každodenní" než ten, který se na strom dívá, aby zjistil, která větev se nejlépe hodí na hůl. První druh pohlížení nepatří ke konstituování "každodennosti" méně než druhý. (Lze ostatně ukázat, že také geneticky, ve vývoji člověka, technické nikterak není časově dřívější a to, co se ve své pozdní formě nazývá estetické, nikterak časově pozdější.)

Vztah k jednotlivému člověku je pro Kierkegaardra pochybný, protože bytostný vztah k lidskému druhovi brání bytostnému vztahu k Bohu. U Heideggera se vztah k jednotlivému člověku vyskytuje jen jako vztah péče. Vztah pouhé péče nemůže být bytostný; v bytostném vztahu zahrnujícím péči po-

chází bytostnost z jiné oblasti, která u Heideggera chybí. Bytostným vztahem k jednotlivému člověku může být jen bezprostřední vztah od bytosti k bytosti, v němž se ruší uzamčenost člověka a prolamují se meze jeho ‚bytí sebou‘.

Spojení s beztvarym, bezejmenným množstvím bez tváře, s "davem", s "ono se" se u Kierkegaarda a v návaznosti na něj u Heideggera jeví jako výchozí situace, která musí být překonána, aby se dospělo k ‚bytí sebou‘. To je samo o sobě pravda; ono bezejmenné lidské vše-a-nic, do něhož jsme ponořeni, je vskutku takřka jakýmsi negativním mateřským klínem, z něž musíme vyjít, abychom jako ‚bytí sebou‘ přišli na svět. Ale je to jen jedna stránka pravdy a bez druhé se stává nepravdivou. Pravost a dostatečnost ‚sebe‘ se nemůže osvědčit ve styku se sebou samým, *nýbrž* teprve v obcování s celou jinakostí, s vřavou bezejmenného davu. Pravým a dostatečným ‚sebou‘ se také všude tam, kde se dotýká davu, vzněcuje jiskra ‚bytí sebou‘, která nechává ‚sebe‘ spojit se s jiným ‚sebou‘, vytváří protiklad k ‚ona se‘, sounáležitost jednotlivců, tvoří tvar v látce společenského života.

Třetí životní vztah člověka je ten, který se nazývá tu vztahem k Bohu, tu k absolutnu nebo k tajemství. Viděli jsme, že u Kierkegaarda to je jediný bytostný vztah, naproti tomu u Heideggera zcela chybí.

Předpokladem bytostného vztahu k Bohu, kte-

rý má na mysli Kierkegaard, je, jak jsme viděli, rezignace na všechny bytostné vztahy k něčemu jinému, ke světu, ke společenství, k jednotlivému člověku. Lze ho chápat jako jakési odečítání, které se dá přibližně vyjádřit tímto vzorcem: bytí - (svět + člověk) = P (tj. předmět nebo partner bytostného vztahu); zaniká bytostným odhlížením ode všeho, co vůbec je kromě Boha a mne. Ale Bůh, k němuž lze dospět jen rezignací na vztah k celému bytí, nemůže být Bohem celého bytí, jehož má Kierkegaard na mysli, Bohem, jenž stvořil všechno jsoucí a to udržuje a drží pohromadě; i kdyby dějiny stvoření ponechaného sobě samému znamenaly odloučení, cílem cesty smí být jen pospolitost a žádný bytostný vztah k tomuto Bohu nemůže ležet zcela mimo tento cíl. Kierkegaardův Bůh může být buď jen demiurg, který bojuje proti svému stvoření, jež ho přerostlo, nebo spasitel cizí tomuto stvoření, přistupující k němu zvenčí a slitovávající se nad ním; obojí jsou gnostické figury.

Ze tří velkých křesťanských myslitelů osamělosti, Augustina, Pascala, Kierkegaarda, je první gnosticky podmíněn, třetí se ve svých předpokladech, zjevně aniž by to věděl, gnóze dotýká; jen Pascal s ní nemá nic společného - možná proto, že vychází z vědy a nikdy se jí nevzdává a že věda se sice velmi dobře snese s vírou, ale sotva kdy s gnózí, jež chce být sama pravou vědou.

Heideggerova filozofická sekularizace Kierkegaardova se musela vzdát nábožensky pojatého spojení ‚bytí sebou‘ s absolutnem, spojení v reálném vzájemném vztahu od osoby k osobě. Ale nezná ani žádný jiný druh spojení mezi ‚bytím sebou‘ a absolutnem nebo mezi ‚bytím sebou‘ a prosvítajícím tajemstvím bytí. Absolutno zde má své místo jen ve sféře, k níž ‚bytí sebou‘ proráží ve svém vztahu k sobě samému, tj. objevuje se bez možnosti navázat s ním *spojení*. A tajemství bytí, jež prosvítá vším jsoucnem a vysvítá nám, zakoušel Heidegger, ovlivněn velkým básníkem tohoto tajemství, Hölderlinem, nepochybně hluboce, ale nikoli jako takové, které se staví před nás a vyzývá nás, abychom vydali to poslední, tak těžce vybojované, totiž spočívání ve vlastním ‚sobě‘, prolomili meze ‚sebe‘ a vypravili se na setkání s bytostnou jinakostí.

11

Kromě trojího životního vztahu člověka existuje ještě jeden vztah, k vlastnímu ‚sobě‘. Tento vztah ale narozdíl od ostatních nelze považovat za reálný jako takový, protože k tomu chybí nutný předpoklad, reálná dvojnost. Proto také ve skutečnosti nemůže být povýšen na bytostný životní vztah. Vyjadřuje to fakt, že každý bytostný životní vztah

112

nalezl své završení a proměnění, vztah k věcem v umění, k lidem v lásce, k tajemství v náboženském zvěstování, že ale vztah člověka k vlastnímu pobytu a k vlastnímu „sobě“ takovéto završení a proměnění nenalezl a zjevně ani nalézt nemůže. (Dalo by se snad namítnout, že lyrika je takovým završením a proměněním vztahu člověka k vlastnímu „sobě“. Spíše ale je právě rázným odmítnutím duše spokojit se stykem se sebou. Báseň je jejím prohlášením, že i když prodlívá sama se sebou, nemyslí na sebe, nýbrž na bytí, které ona sama není, a že bytí, které ona sama není, ji zde navštěvuje, ohromuje a oblažuje.)

Tento vztah dostává u Kierkegaarda svůj smysl a své posvěcení od vztahu k Bohu. U Heideggera je v sobě bytostný, a je to jediný bytostný vztah. To znamená, že člověk může dospět k autentickému pobytu jen jako systém uzavřený vzhledem ke světu bytostnému vztahování. Naproti tomu antropologické pojetí, které má na mysli člověka v jeho spojení s bytím, musí pokládat toto spojení za nejvyšším způsobem realizovatelné jen v otevřeném systému. Spojení může znamenat jen: spojení s úplností mé lidské situace. Od situace člověka nemůže být oproštěn ani svět věcí, ani bližní a společenství, ani tajemství, poukazující nad jedno i druhé, ale také nad něj samotného. Člověk může dospět k pobytu jen tím, že se jeho celkový poměr k jeho situaci stane exis-

tenci, tj. že se všechny druhy jeho životního vztahu stanou bytostnými.

12

Otázka, co je člověk, nemůže být zodpovězena uvažováním o pobytu nebo ,bytí sebou` jako takovém, nýbrž pouze uvažováním o bytostné sounáležitosti lidské osoby se vším bytím a jejím vztahu ke všemu bytí. Z uvažování o pobytu nebo ,bytí sebou` jako takového vzniká jen pojem a náčrt jakési téměř přízračné duchovní bytosti, která sice má také tělesné obsahy svých základních pocitů - své úzkosti ze světa, své starosti o pobyt, svého pocitu prvotní viny -, ale i ty má zcela netělesným, všemu tělesnému cizím způsobem. Tato duchovní bytost vězí v člověku, žije jeho život a skládá si z něj účty, ale není člověk, a my se ptáme po člověku. Pokusíme-li se člověka uchopit vně jeho bytostných souvislostí s ostatním bytím, pak ho budeme považovat jako Nietzsche za zvrhlé zvíře nebo jako Heidegger za odloučenou duchovní bytost. Jen pokud se pokusíme pochopit lidskou osobu v celé její situaci, v možnostech jejích vztahů i ke všemu, co ona není, pochopíme člověka. Člověku je třeba rozumět jako bytosti, která je schopna trojího životního vztahu a každou formu životního vztahu dokáže pozvednout k bytostnosti.

114

"Žádná doba," říká Heidegger ve svém spise ‚Kant a problém metafyziky‘, "toho nevěděla tolik a tak rozličného o člověku jako ta dnešní... Ale také žádná doba nevěděla méně, co je člověk, než ta dnešní." Ve své knize ‚Bytí a čas‘ se pokusil dát nám vědění o člověku prostřednictvím analýzy jeho vztahu k vlastnímu bytí. Tuto analýzu skutečně podal, a sice na základě oddělení tohoto vztahu od všeho ostatního bytostného vztahování člověka. Tak se ale nedospěje k vědění, co je člověk, nýbrž jen k vědění, co je okraj člověka. Lze také říci: k vědění, co je člověk na okraji - člověk dospěší k okraji bytí. Když jsem v mládí poznal Kierkegarda, pocíťoval jsem Kierkegardova člověka jako člověka na okraji. Ale Heideggerův člověk je velkým, rozhodujícím krokem od Kierkegarda směrem k propasti, kde začíná nicota.

115

ODDÍL TŘETÍ SCHELEROVO UČENÍ

Druhý významný pokus naší doby o zpracování problému člověka jakožto samostatného filozofického problému vyšel rovněž z Husserlovy školy; je jím Schelerova antropologie.

Scheler sice své dílo o tomto předmětu nedokončil, ale to, co z antropologických statí a přednášek bylo zveřejněno, ať jím samým či z jeho odkazu, stačí k tomu, aby nás seznámilo s jeho pojetím a umožnilo nám utvořit si o něm úsudek.

Scheler jasně vyjadřuje výchozí antropologickou situaci naší doby: "Jsme první věk, v němž se člověk sobě stal zcela a beze zbytku ‚problematickým‘; v němž už neví, co je, zároveň ale také *ví, že neví.*" Právě v této situaci jeho největší problematičností je třeba začít se systematickým chápáním jeho bytnosti. Scheler nechce, jako Heidegger, abstrahovat od konkrétnosti celého daného člověka a považovat za to metafyzicky jedině podstatné pouze jeho

116

"pobyt", totiž jeho vztahování se k vlastnímu bytí. Jde mu o úplnou konkrétnost člověka, tj. chce i o tom, co člověka podle jeho pojetí dělí od ostatních živých tvorů, pojednávat jen v souvislosti s tím, co má s ostatními živými tvory společného, a sice chce o tom pojednávat tak, že právě na tomto společném, odlišením od tohoto společného bude možné poznat jeho specifický charakter.

Pro takové pojednání mohou mít, jak Scheler správně zjišťuje, dějiny antropologického myšlení v nejširším smyslu, jak filozofického, tak také před-filozofického a mimofilozofického, které mu předchází, tedy "dějiny sebe-vědomí člověka o sobě samém", pouze průpravný význam. Při výkladu všech "mystických, náboženských, teologických, filozofických teorií o člověku" je nutné se od nich všech osvobodit. "Jen tím," říká Scheler, "že se odhodláme naráz zcela udělat tabula rasa se všemi tradicemi v této otázce a naučíme se pohlížet v nejvyšším metodickém odcizení a úžase na bytost zvanou člověk, budeme moci znova dospět k udržitelným náhledům."

To je přece skutečně pravá filozofická metoda a zvláště doporučeníhodná u předmětu, který se stal tak problematickým jako tento. Všechny filozofické objevy jsou odkrytím čehosi, co je zakryto závojem utkaným z nití tisíce teorií, a bez takového odkrytí nebudeme s to v této pozdní hodině pro

blém člověka zvládnout. Je ale třeba ověřit, zda Scheler používá jím nastíněnou metodu se vší důsledností ve svém vlastním antropologickém myšlení. Uvidíme, že to nedělá. Uvažoval-li Heidegger místo o skutečném člověku jen o jakési metafyzické esenci a kompozici, metafyzickém homunkulovi, pak Scheler nechává své uvažování o skutečném člověku prostoupit metafyzikou, a sice takovou, která snad byla vypracována samostatně a má samostatnou hodnotu, ale přesto je hluboce ovlivněna Hegelem a Nietzsche, ať se sebevíce snaží se těchto vlivů zbavit. Avšak metafyzika, která takovýmto způsobem prostupuje uvažováním, nemůže o nic méně než všechny antropologické teorie bránit pohledu, aby se v nejvyšším odcizení a úžase upřel na bytost zvanou člověk.

O obou jmenovaných vlivech je třeba říci, že Schelerovy starší antropologické práce jsou více poznamenány Nietzsche, pozdější více Hegelem. Oba, Hegela a Nietzscheho, Scheler následoval, jak uvidíme, ve svém přecenění významu času pro absolutno. Nietzsche ovšem nechce nic vědět ani o samotném absolutnu, každý pojem absolutnosti je pro něj, v podstatě ne jinak než pro Feuerbacha, pouze hrou a zrcadlením člověka; když ale chce najít *smysl* lidského bytí v jeho přechodu k "nadčlověku", zavádí takříkajíc relativní absolutno, a to už nemá svůj obsah v nadčasovém bytí, nýbrž jen ve vznikání,

v čase. Avšak Hegel, k němuž Scheler dospívá od Nietzscheho, dává samotnému absolutu dosáhnout celého a konečného uskutečnění jeho vlastního bytí a sebevědomí teprve v člověku a v jeho završení; bytnost světového ducha vidí právě v tom, "že se vytváří", že v "absolutním procesu", "výstupu" vrcholícím ve světových dějinách "ví a uskutečňuje sebe sama, svou pravdu". Na základě toho je třeba rozumět Schelerově metafyzice, jež podstatně poznamenala jeho antropologii v její pozdější podobě - totiž učení o "základu věci", který "uskutečňuje sebe sama v nejistém průběhu světového procesu", a o lidském „sobě“ jako „jediném místě vznikání Boha, které nám je přístupné a které je zároveň skutečnou částí procesu tohoto vznikání Boha", takže tento proces je na ně odkázán, jako ono na něj. Tím je absolutno nebo Bůh ještě daleko radikálněji než u Hegela zasazeno do času a učiněno na něm závislým; Bůh není, nýbrž vzniká, je tedy vložen do času, takřka jako jeho produkt, a ačkoli se mimochodem hovoří o jakémsi nadčasovém bytí, jež se v čase pouze ukazuje, v učení o vznikajícím Bohu není pro takové bytí to pravé místo, ve skutečnosti v něm není jiného bytí než bytí času, ve kterém probíhá vznikání.

Tento základní předpoklad Schelerovy metafyziky se ostatně v žádném případě nesmí zaměňovat s Heideggerovým učením o čase jakožto bytnos-

ti lidského pobytu a tím pobytu vůbec. Heidegger vztahuje k času právě jen pobyt a nepřekračuje hranici pobytu; Scheler však nechává rozplynout se v čase samotné bytí. Heidegger mlčí o věčnosti, v níž je dokonalost; Scheler ji popírá.

K této své pozdější metafyzice Scheler dospěl po katolickém období, v němž se hlásil k teismu. Každý teismus je odrůdou oné koncepce věčnosti, pro kterou čas může znamenat jen manifestaci a oblast působení, ale nikoli vznik a vývoj dokonalého jsoucná. Heidegger vychází ze sousedního okrsku téhož křesťanského teismu. Ale pouze se proti teismu vymezuje, Scheler se s ním rozchází.

Chci sem vložit jednu osobní vzpomínku, protože má, jak se mi zdá, význam přesahující osobní rovinu. Od doby, kdy mé vlastní myšlenky o nejvyšších věcech za první světové války učinily rozhodující obrat, označoval jsem někdy před přáteli své stanovisko jako "úzkou hranu". Chtěl jsem tím vyjádřit, že nepobývám na široké náhorní plošině nějakého systému, obsahujícího řadu jistých výpovědí o absolutnu, nýbrž že stojím na úzkém skalním hřebenu mezi propastmi, kde neexistuje jistota vyslovitelného vědění, ale jistota setkání s tím, co zůstává zaha-

leno. Když jsem se několik let po válce sešel se Schelerem, přičemž jsme se _jistou dobu před tím neviděli - tehdy právě uskutečnil onen rozchod s církevním myšlením, aniž bych to byl věděl -, překvapil mne oslovením: "Velmi jsem se přiblížil k Vaší úzké hraně." V první chvíli jsem byl zaražený, protože pokud jsem od Schelera něco nemohl očekávat, bylo to opuštění domnělého vědění o základu věcí. V příštím okamžiku jsem ale odpověděl: "Je jinde, než se Vy domníváte." Mezitím jsem totiž pochopil: Scheler vůbec doopravdy nemyslel ono moje tehdejší - a pozdější - stanovisko, nýbrž zaměnil je s názorem, který jsem dlouhou dobu měl a zastával a od kterého jeho nová filozofie o vznikajícím Bohu skutečně nebyla daleko. Od roku 1900 jsem byl ovlivňován nejprve německou mystikou od Mistra Eckharta až k Angelu Silesiovi, pro niž prazáklad bytí, bezejmenné, bezosobní božství, dochází "zrodu" teprve v lidské duši, poté novější kabalou, podle jejíhož učení člověk může dosáhnout moci sjednotit svět nadřazeného Boha se svou šechinou, která ve světě bytuje. Tak ve mně vznikla myšlenka Božího uskutečnění skrze člověka; člověk se mi jevil jako bytost, skrze jejíž existenci může absolutno spočívající ve své pravdě získat charakter skutečnosti. Tento můj názor mínil Scheler svou větou, ještě mě pokládal za jeho zastávce; ale už dávno jsem v něm byl zviklán. On ho naopak ještě překonal svým po-

121

jmem "vznikání Boha". Ale i on však během války učinil jednu rozhodující zkušenost; převedla se mu do přesvědčení o prvotní a fundamentální bezmoci ducha.

3

Prajsoucí bytí, světový základ, má podle Schelera dva atributy, ducha a puzení. Při této dvojnosti atributů lze pomyslet na Spinozu; ale u něho jsou tyto dva jen dvěma z nekonečně mnoha, totiž dvěma, které známe, pro Schelera spočívá v této dualitě bytnost absolutního bytí; a dále u Spinozy jsou oba atributy myšlení a rozprostraněnosti k sobě ve vztahu dokonalé shody; navzájem si odpovídají a doplňují se, u Schelera se atributy ducha a puzení nacházejí v prapůvodním napětí, které se vyčerpává a vyrovnává ve světovém procesu. Jinými slovy: Spinoza zakládá své atributy ve věčné jednotě, která nekonečně transcenduje svět a čas; Scheler omezuje - sice nikoli programově, ale fakticky - bytí na čas a světový proces, probíhající v něm. U Spinozy máme, pokud se od světa obrátíme k tomu, co svět není, pocit nepochopitelné, uchvacující plnosti, u Schelera máme, pokud to uděláme, pocit chudé abstrakce, ba dokonce pocit prázdnoty. Scheler, jenž ve své řeči o Spinozovi mluví o "vzduchu věčnosti samotného božství", který Spinozův čtenář vstřebá-

122

vá "nejhlubšími vdechy", už svému vlastnímu čtenáři tento vzduch k dýchání nedává. Vpravdě člověk dnešních dnů už sotva něco ví živoucím věděním o věčnosti, jež nese a pohlcuje všechen čas, jako moře prchavou vlnu, ačkoli i jemu ještě je otevřen přístup k věčnému bytí, totiž ve věčnostním obsahu každého okamžiku žitého s nasazením celé existence. Ale ještě v jiném důležitém bodě se Scheler liší od Spinozy. Svůj druhý atribut nenazývá jako Spinoza statickým označením, jako rozprostraněnost, tělesnost, látkovost, nýbrž dynamickým označením puzení. To znamená: nahrazuje Spinozovy atributy oběma Schopenhauerovými prapřincipy, vůlí, již nazývá puzením, a představou, již nazývá duchem.

4

Atribut ducha v základu bytí Scheler objasňuje v jedné nahodilé poznámce, již ale přísluší značný význam pro porozumění jeho myšlení, totiž že i božství, deitas, lze najít v tomto základu. Božství tedy pro něj není samotným základem světa, nýbrž jen jedním ze dvou protikladných principů v něm. A sice je tím z nich, který nevlastní, jakožto duchovní bytí žádnou prvotní moc nebo sílu", a proto ani nemůže nijak pozitivně tvořivě působit. Proti němu stojí "všemocné" puzení, světová fantazie, která je

123

obtížena nekonečně mnoha obrazy, jež uskutečňuje, ale je původně slepá k duchovním idejím a hodnotám. Aby uskutečnil božství s plností idejí a hodnot v něm uložených, světový základ musel "uvolnit" puzení a tak uvést do chodu světový proces. Protože však duch prvotně nemá vlastní energii, může působit na světový proces jen tím, že pramocností, životním pudům předestírá ideje, smysl a tím je vede a sublimuje, až ve stále vyšším vzestupu duch a puzení splývají, puzení se zduchovňuje a duch zživotňuje. Rozhodujícím dějištěm tohoto pochodu je bytost, "v níž se prajsoucno začíná znát a chápat, rozumět si a vykupovat se" a v níž tím "začíná relativní vznikání Boha" - člověk. "Jen tehdy se stane jsoucno, jež je příčinou sebe sama, jsoucnem, jež by bylo hodno, abychom je nazývali božskou jsoucností, pokud v puzení děje světa uskutečňuje v člověku a prostřednictvím člověka věčnou deitas."

Tento dualismus živený Schopenhauerovou filozofií se vposledku odvozuje z gnostické představy dvou prabohů, nižšího, obráceného ke hmotě, který tvoří svět, a vyššího, čistě duchovního, který ho vykupuje. Jenže v Schelerově myšlení se oba stali atributy jednoho světového základu. Bohem tento světový základ nazvat nelze, protože obsahuje "božství" jen vedle nebožského principu a Bohem se teprve má stát; ale i on se nám jeví podobný člově-

ku jako jen nějaká modla: jeví se nám jako proměněný obraz moderního člověka. V tomto člověku sféra ducha a sféra pudů od sebe odpadly asi více než kdy dříve; s úzkostí cítí, že oddělenému duchu hrozí neplodná, bezmocná vzdálenost životu, a s hrůzou cítí, že potlačené, zaplašené pudy hrozí zničením jeho duše; jeho velká starost míří k tomu, aby dospěl k jednotě, k pocitu jednoty a k výrazu jednoty, a hluboce zaměstnán sám sebou přemýšlí o cestě; domnívá se, že ji najde, když povolí uzdu svým pudům, a očekává od svého ducha, že bude vést jejich působení. Je to scestí, neboť to, co se zde nazývá duchem, sice ještě může pudům předestírat ideje a hodnoty, ale už jim je nemůže učinit hodnověrnými. A přece, tento člověk a jeho cesta našli v Schelerově "světovém základě" své proměnění.

5

Schelerova představa světového základu vykazuje za filozofickými vlivy, jež přijala, původ v duchovním stavu našeho věku. Tento původ do ni vnesl hluboký a neřešitelný rozpor. Schelerova základní teze, již lze plně pochopit ze zkušeností ducha v naší době, znamená, že duch ve své čisté formě je zhola bez jakékoli moci. Tohoto bezmocného ducha nachází v samotném prabytí jakožto jeho atribut. Tím

125

činí z dané *vzniklé* bezmoci bezmoc prajsoucí. Ale je vnitř-ním rozporem jeho koncepce světového základu, že duch je v něm původně bezmocný. Světový základ "uvolňuje" puzení, aby vytvořilo svět, a sice aby v dějinách tohoto světa byl uskutečněn duch. Ale jakou silou světový základ zadržel své puzení, jakou ho nyní uvolňuje? Jakou jinou než silou jednoho ze svých dvou atributů, který dychtí po uskutečnění, *deitas*, ducha? Puzení přece nemůže samo dávat moc, kterou je zadržováno, a má-li být uvolněno, může i k tomu dojít právě jen mocí, jež je tak nadřazená jeho moci, že je mohla zadržovat. Schelerova koncepce světového základu přímo vyžaduje původní přemoc ducha - moc, jež je tak velká, že dokáže zadržet a uvolnit všechnu pohybovou sílu, z níž pochází svět.

Dalo by se namítnout, že toto přece není vlastní pozitivní tvůrčí síla. Ale tato námitka spočívá na záměně moci a síly, jíž se ovšem několikrát dopouští sám Scheler. Pojmy jsou utvářeny podle našich nejvyšších zkušeností určitého druhu, rozpoznávaných jako opakující se. A našimi nejvyššími zkušenostmi moci nejsou zkušenosti síly, jež působí bezprostřední změnu, nýbrž zkušenosti schopnosti dát takové síly bezprostředně nebo zprostředkovaně do pohybu. Zda se ale pro tento účinek moci použije pozitivního výrazu "dát do pohybu" nebo negativního "uvolnit", je nedůležité. Schelerova volba slov zakrý-

vá skutečnost, že i v jeho "světovém základě" má duch moc dát síly do pohybu.

6

Scheler prohlašuje, že před jeho tezí původní bezmoci ducha se hrouť myšlenka "stvoření světa z ničeho". Má samozřejmě na mysli biblický příběh stvoření světa, pro který jistá pozdější teologie razila zavádějící opis stvoření z ničeho. Biblický příběh nezná pojem nicoty: porušil by tajemství "začátku". V babylonském eposu o stvoření světa bůh Marduk uvede v úžas shromáždění bohů tím, že nechá vystat z nicoty roucho; biblickému příběhu stvoření jsou takovéto kouzelnické kousky cizí. To, co v prvopočátku nazývá "stvořením" nebe a země pomocí slova, jež snad znamená "vydlabat", je zcela ponecháno v tajemství, v procesu odehrávajícím se uvnitř božství, který pozdější teologie nesprávně opisuje v jazyce špatné filozofie, gnóze však vytahuje z tajemství do světa a tím alogické podrobuje logice vládnoucí ve světě jako takovém; po tomto začátku ale už existuje "duch" - který ovšem je něčím zcela jiným než "duchovní bytostí", totiž původem všeho pohybu, všeho duchovního a všeho přirozeného pohybu - nad "vodou", která je zjevně obtížena zárodečnými silami, protože ze sebe může "vy-

127

plavit" živé bytosti, a stvoření slovem, o němž se vypráví, nelze oddělovat od působení ducha, který dává síly do pohybu. Síly jsou nasazeny a duch je ovládá. I Schelerův "světový základ" je jen jedním z bezpočtu gnostických pokusů o odtajnění biblického Boha.

Ale obraťme se od vzniku světa k jeho existenci, od božského ducha k našemu duchu, známému nám z naší zkušenosti. „Jak se to má s ním?

V člověku, říká Scheler, se stává manifestním sám duchovní atribut jsoucí, "v koncentrační jednotě osoby ,usebávající` se k sobě". Na stupnici vznikání se prajsoucí bytí ve výstavbě světa stále více sklání k sobě samému, "aby si na stále vyšších stupních a ve stále nových dimenzích uvědomovalo sebe sama, aby nakonec mělo a chápalo sebe sama cele v člověku." Avšak lidský duch, v němž tato hegelovská stupnice vrcholí, je, právě jako duch, původně bez jakékoli moci; získává ji jen tím, že si nechává "dodávat energii" životními pudy, tj. že člověk sublimuje svou pudovou energii v duchovní schopnost. Tento děj Scheler líčí tak, že duch nejdříve navádí vůli tím, že jí vštěpuje ideje a hodnoty, jež mají být uskutečněny; vůle pak takřka vyhledává impulsy

128

pudového života tím, že jim odepírá představy, které by potřebovaly, aby dospěly k pudovému *jednání*, a potom "staví číhajícím pudům" "představy přiměřené idejím a hodnotám", jako návnadu před oči", dokud nevykonají volní projekt stanovený duchem.

Je člověk, o jehož vnitřním životě se podává tento výklad založený na pojmech moderní psychoanalýzy, skutečně člověkem *vůbec*? Není to spíše určitý druh člověka, totiž ten, u něhož se sféry ducha a pudů od sebe tak odloučily a osamostatnily, že duch může ze své výše pudům předvádět svůdnou nádheru idejí, jako se v jedné gnostické představě dcery světla zjevují mocným knížatům planet, aby v nich probudily žádost a mohly rozdat svou světelnou sílu?

8

Pro mnohé askety z volního rozhodnutí, kteří askezi dospěli ke kontemplaci, může být Schelerův popis správný. Ale existenciální askezi tolika velkých filozofů nelze chápat tak, že v nich duch odnímá pudům životní energii nebo se jí nechá zásobovat, nýbrž že už v prastavu jejich existence byla myšlení přidělena velká míra koncentrované moci a propůjčeno nepodmíněné panství. To, co se v nich odehrává mezi duchem a pudy, není, jako u Schelero-

129

va člověka, střetnutí vedené ze strany ducha velkými strategickými a pedagogickými prostředky, kterým pudy kladou nejdříve houževnatý, postupně přemáhaný odpor, nýbrž je to takřka oboustranné provedení prasmilouvy, která zajišťuje duchu neotřesitelné panství a kterou pak pudy - v některých případech se skřípěním zubů, ve většině přímo radostně - uskutečňují.

Ale asketický lidský druh vůbec není, jak se to jeví Schelerovi, *jediným* základním typem duchovního člověka. Nejjasněji to lze ukázat v oblasti umění. Pokusme se pochopit na základě tohoto lidského druhu muže jako Rembrandt, jako Shakespeare, jako Mozart a zjistíme: je přímo znamením uměleckého génia, že nemusí být svou bytostí asketický. Asketické akty odmítání, rezignace, vnitřní proměny bude muset vždy znova konat i on, ale pravé vedení jeho duchovního života není založeno na askezi. Zde neexistuje věčné vyjednávání mezi duchem a pudy; pudy poslouchají ducha, aby neztratily spojení s idejemi, a duch poslouchá pudy, aby neztratil spojení s pramocnostmi. Vnitřní život těchto lidí jistě neprobíhá v hladké harmonii, ba právě oni znají jako sotva kdo jiný démonickou říši rozpolcenosti. Avšak je mylným a zavádějícím zjednodušením identifikovat demony s pudy; často mají čistě duchovní tvář. Skutečná vyjednávání a rozhodnutí se zde a vůbec v životě velkých lidí neodehrávají mezi

duchem a pudy, nýbrž mezi duchem a duchem, mezi pudy a pudy, mezi jedním útvarem z ducha a pudy a jiným útvarem z ducha a pudy. Drama velkého života nelze redukovat na dualitu ducha a pudy.

„Je vůbec pochybené chtít odhalit bytnost člověka a jeho ducha na základě typu filozofa, jeho vlastností a zkušeností, jak to činí Scheler. Filozof je sice nanejvýš důležitý lidský druh, ale představuje spíše pozoruhodný zvláštní případ duchovního života než jeho základní formu. Ani jemu však nelze rozumět z oné duality.

9

Scheler nám chce předvést osobitost ducha jako specificky lidského statku, narozdíl od technické inteligence, již má člověk společnou se zvířaty, na aktu ideace. Dává tento příklad: Člověk má bolest v paži. Inteligence se ptá, jak vznikla a jak může být odstraněna, a tuto otázku zodpovídá s pomocí vědy. Duch však chápe tutéž bolest jako doklad podstatné skutečnosti, že svět je prostoupen bolestí, ptá se na samotnou bytnost bolesti a nadto se ptá, jaké vlastnosti musí mít základ věcí, aby cosi jako "bolest vůbec" bylo možné. Tj.: duch člověka ruší skutečností charakter jevu bolesti, kterou člověk pocítil,

131

a sice nejen vyřazuje soud o faktickém bytí bolesti a zkoumá ,ji co do její bytnosti, jak se domníval Husserl, nýbrž "zkusmo" odstraňuje celý dojem reálnosti, vykonává "v základě asketický akt odskutečnění" a pozvedá se tak nad životní puzení sužované bolestmi.

Popírám dokonce se zřetelem k filozofii, pokud myslí na základě odkrytí nějakého bytí, že by rozhodující akt ideace měl takovouto povahu. Bytnost bolesti se nepoznává tak, že duch se od ní takřka vzdálí, takřka se posadí do lóže a pozoruje divadlo bolesti jako nějaký neskutečný příklad; toho, jehož duch to činí, mohou napadat všelijaké duchaplné myšlenky o bolesti, bytnost bolesti však nepoznává. Ta se poznává tím, že je fakticky objevena bolest. Tj.: duch naprosto nezůstává vně a neodskutečňuje, sám se vrhá do hlubiny této skutečné bolesti, ubytovává se v bolesti, vydává se jí, produhovňuje ji, a pak se mu bolest jaksi dá sama poznat v takové blízkosti. K poznání nedochází odskutečněním, nýbrž právě vniknutím do této určité skutečnosti, a to vniknutím takového rázu, že se právě v nitru této skutečnosti odhalí její bytnost. Takové vniknutí nazýváme duchovním. Otázka se zprvu neklade tak, jak se domnívá Scheler: "co je pak vlastně *bolest samotná*, bez ohledu na to, že ji mám *nyní zde já*?" Vůbec se neodhlíží. Právě bolest, kterou mám nyní zde, její ,moje` , její ,nyní` , její ,zde` , její

„takto“, právě dokonalá přítomnost této bolesti mi
otevřít bytost bolesti samotné. Pod pronikavým
dotekem ducha se bolest takřka sama démonickým
jazykem duchu svěruje. Bolest - a každé skutečné
dění duše - lze přirovnat nikoli k divadlu, nýbrž k
dávným mystériím, jejichž smysl nezakusí nikdo,
kdo sám také netančí v kole. Z démonického jazyka,
který poznal v intimním styku s bolestí, překládá
duch do jazyka idejí. Teprve k tomuto překladu
dochází v odlišení a vzdálení od předmětu; k roz-
hodujícímu aktu ducha došlo už před ním; primární
ideace předchází ideaci abstrahující. "Zkoumavá"
myšlenka je i u filozofa, pokud ho bytí světa skuteč-
ně oprávnilo je hlásat, nikoliv tím prvním, nýbrž tím
druhým. Prvním je odkrytí bytí ve spojení s ním, a
toto odkrytí je výsostně duchovní akt. Každá filo-
zofická idea pochází z takového odkrytí. Pouze ten,
kdo v největší hloubce vlastní bolesti, aniž by od ní
nějak odhlížel, byl ve svém duchu spojen s bolestí
světa, může poznat bytost bolesti. Aby to mohl,
musí ovšem být splněn jeden předpoklad; totiž, že
tento člověk už skutečně - tj. nikoli se "soucitem",
který vůbec neproniká k bytí, nýbrž s velkou láskou
- zakusil hloubku bolesti jiných bytostí; pak se mu
teprve stane jeho vlastní bolest ve své největší
hloubce průhlednou k utrpení světa. Jen účast na bytí
jsoucích bytostí otevírá smysl v základu vlastního
bytí.

Ale abychom zjistili přesněji, co je to duch, nesmíme se spokojit s jeho zkoumáním tam, kde se stal prací a povoláním; je třeba vyhledávat ho i tam, kde ještě je *událostí*. Neboť duch ve své původní skutečnosti není cosi, co je, nýbrž cosi, co se udává, přesněji: cosi, co není očekáváno, nýbrž se znena-dání stane.

Všimněme si dítěte, zvláště ve věku, kdy již do sebe vstřebalo jazyk, ale ještě ne tradiční statky uložené v jazyce. Žije u věcí, uvnitř ve světě věcí, s tím, co ještě známe i my dospělí, a také s tím, co už neznáme, co od nás zaplašily tradiční statky, pojmy, vše to jistě platné. A nenadále začne vyprávět, vypráví, upadá v mlčení, znova něco ze sebe vypráví. Jak vypráví dítě, co vypráví? Neexistuje pro to jiné označení než: myticky. Vypráví zrovna tak, jako dávný člověk vypráví své mýty, které spojují do nerozlučné jednoty sen a bdělý pohled, zkušenost a "fantazii" (ale není fantazie původně také svého druhu zkušeností?). Pak tu náhle je duch. Ale bez jakékoli předchozí "askeze" a "sublimace". Duch samozřejmě byl v dítěti, než začalo vyprávět, ale nikoli jako takový, ne pro sebe, nýbrž spojený s "pudem" a s věcmi. Nyní vystupuje sám, samostatně - ve *slově*. Dítě "má ducha," teprve když promluví, má ho, protože chce mluvit. Před tím, než promluvílo, tu

mytické obrazy nebyly vyděleny, nýbrž ponořeny, vmíseny do substance života. Teď ale jsou tu - ve slově. Teprve proto, že dítě má *duchovní pud* ke slovu, se vůbec objevují, stávají se zároveň samostatně existujícími a sdělitelnými. Duch zde začíná jako pud, jako pud ke slovu, tj. jako pud být tu společně s druhými ve světě proudícího sdělování, dávaného a přijímaného obrazu.

Nebo si všimněme typu venkovana, který se stále ještě vyskytuje, ačkoli jeho sociální a kulturní předpoklady zdánlivě zmizely. Mám na mysli sedláka, který zdánlivě po celý život nemohl myslet jinak než účelově a technicky, který vždy nosil v hlavě jen to, co právě bylo nutné pro hospodářství a bezprostřední životní situaci. Pak ale začne stárnout, musí se namáhat, aby při práci podal výkon jako dříve. A jednou se stane, že o volném dni je vidět, jak stojí a dívá se do mraků, a když se ho někdo zeptá, odpoví teprve po chvíli, že se dívá kvůli počasí, a je zřejmé, že to není pravda. Ve stejnou dobu ale lze někdy uvidět, jak se mu zcela neočekávaně otvírají ústa - k výroku. Výroky vyslovoval samozřejmě už dříve, ale tradiční, známé, ponejvíce pesimisticko-humorné o "běhu věci", a takové říká ještě i teď, a sice zejména tehdy, když se mu něco nezdařilo, když zakusil odpor věcí, který Scheler pokládá za podstatu zkušenosti světa, tj. když opět zakusil rozpor, vládnoucí ve světě. Ale jindy říká také slova zce-

135

la jiného druhu, jaká od něj dříve nebylo slyšet, slova neznámá z tradice, a říká je s pohledem upřeným před sebe, často jen šeptem, jako pro sebe, dají se jen zachytit; vyjadřuje vlastní poznání. To ale nečiní tehdy, když zakusil odpor věcí, nýbrž např. tehdy, když radlice zajede tak měkce a hluboko do země, jako by se jí pole dobrovolně otvíralo, nebo když kráva vrhne tak rychle a lehce tele, jako kdyby u porodu pomáhala nějaká neviditelná moc. Tj.: vyjadřuje vlastní poznání, když zakusil *milost* věcí; když znova zakusil, navzdory všemu odporu, že existuje jakási účast člověka na bytí světa. Jistě, zkušenost milosti je umožněna teprve zkušeností odporu a v odlišení od ní; ale i zde platí, že duch se pozvedá ze souladu s věcmi a v souladu s pudy.

11

Ve svém prvním antropologickém pojednání, pocházejícím ještě z jeho teistického období, Scheler klade začátek pravého člověka teprve do "hledače Boha". Mezi zvířetem a homo faber, výrobcem nástrojů a strojů, existuje rozdíl jen ve stupni; mezi homo faber a člověkem začínajícím se překračovat a hledat Boha naproti tomu existuje rozdíl podstatný. Ve svých posledních antropologických pracích, jejichž základem už není teismus, nýbrž ona před-

136

stava vznikajícího Boha, nastupuje na místo zbožného člověka filozof. Mezi homo faber a zvířetem, rozvádí zde Scheler, neexistuje podstatný rozdíl, neboť inteligenci a schopnost volby je třeba přisoudit i zvířeti; teprve principem ducha, který je absolutně nadřazen veškeré inteligenci a stojí úplně mimo všechno to, co nazýváme životem, je založeno zvláštní postavení člověka. Člověk jakožto vitální bytost je "zcela bezpochyby slepou uličkou přírody", naproti tomu, jakožto možná "duchovní bytost" je "světlym a skvělým východiskem z této slepé uličky". Člověk tedy není "nehybné bytí, fakt, nýbrž jen možný směr procesu". To je skoro přesně totéž, co říká o člověku Nietzsche, jenom na místo jeho "vůle k moci", která z člověka teprve dělá člověka autentického, zde vstupuje "duch". Základním určením "duchovní" bytosti podle Schelera je její existenciální oddělitelnost od organického, od "životu" a ode všeho, co k "životu" náleží. To je v určité míře - s podstatnými výhradami, které jsem formuloval dříve - platné pro filozofa; pro duchovní bytnost člověka vůbec, ale zvláště pro ducha jakožto událost to neplatí. Scheler ve své rané práci a v pracích pozdějších vede lidským rodem dvě odlišné dělicí čáry, ale obě jsou nepřípustné a v sobě rozporné. Je-li zbožný člověk něčím jiným než existenciální aktualizací všeho toho, co ve všech "nezbožných" lidech žije jako němá tíseň, jako koktají-

cí opuštěnost, jako křičící zoufalství, pak je zřudou; člověk nezačíná tam, kde je hledán Bůh, nýbrž kde se trpí vzdáleností od Boha, aniž by se vědělo, čím se trpí. A "duchovní" člověk, v němž přebývá duch, který jinde neexistuje, duch, který se vyzná v umění odloučit se od veškerého života, je pouze kuriozitou. Chce-li duch jakožto povolání být něčím bytostně jiným než duch jakožto událost, pak už vůbec není pravý duch, nýbrž umělý produkt uzurpující jeho místo. Duch je v jiskře dán životu všech, ze života těch nejživějších šlehá v plamenech, a čas od času někde vzplane velký duchovní oheň. To vše je *jedné* bytnosti *a jedné* substance. Není jiného ducha než toho, který je živ z jednoty života a z jednoty se světem. Možná se mu přihodí, že bude odtržen od jednoty života a sražen do propastného protikladu ke světu; ale ani v mučednictví duchovní existence nezapírá pravý duch své prapůvodní společenství s celým bytím, spíše ho brání proti nepravým stoupcům bytí, jež ho popírají.

12

Duch *jakožto událost*, duch, kterého jsem doložil na dítěti a sedlákovi, nám dokazuje, že k původní bytnosti ducha nepatří to, že vzniká potlačěním a sublimací pudů, jak se domnívá Scheler. Tyto
138

psychologické kategorie Scheler, jak známo, bere z pojmové výbavy Sigmunda Freuda, k jehož velkým zásluhám patří, že je zavedl. Ale třebaže těmto kategoriím přísluší obecná platnost, přesto ústřední postavení, jež jim Freud dává, jejich dominantní význam pro celou výstavbu osobního a pospolitého života a zvláště také pro vznik a rozvoj ducha, se nezakládá na obecné bytnosti člověka, nýbrž jen na situaci a stavu typického dnešního člověka. Ale tento člověk je nemocen, jak ve svém vztahu k druhým, tak ve své duši samotné. Ústřední význam potlačení a sublimace ve Freudově systému vyplývá z analýzy jistého patologického stavu a platí pro tento stav; kategorie jsou psychologické, jejich dominantní moc je patopsychologická. Lze ovšem prokázat, že navzdory tomu jejich význam neplatí jen pro naši dobu, nýbrž i pro jiné, s ní druhově spřízněné; totiž pro doby, obsahující podobnou patologii jako ta naše, doby propukající krize jako ta naše; ale neznám v dějinách tak hlubokou a rozsáhlou krizi jako ta naše a tomu odpovídá míra významu oněch kategorií. Mám-li naši krizi popsat jednou větou, chtěl bych ji nazvat krizí důvěry. Viděli jsme, jak se epochy bezpečí lidského bytí v kosmu střídají s epochami nejistoty, ale v těch zprvu ještě většinou vládne *sociální* bezpečnost, podpora malého organického společenství, žijícího ve skutečné pospolitosti; možnost důvěřovat uvnitř tohoto společenství

odškodňuje za kosmickou nejistotu, existuje sepětí a bezpečnost. Kde panuje důvěra, člověk musí sice často přizpůsobovat svá přání příkazům společenství, ale nemusí je potlačovat v takové míře, aby toto potlačení získalo dominantní význam pro jeho život; mnohdy splývají s potřebami společenství, jejichž výrazem jsou jeho příkazy. Povšimněme si, že k tomuto splynutí může skutečně dojít jen tam, kde uvnitř společenství skutečně všechno žije se vším, kde tedy vládne nikoli vyžadovaná a domnělá, nýbrž pravá, elementární důvěra. Teprve když se organické společenství rozpadne zevnitř a nedůvěra se stane základním tónem života, získává potlačení svou dominantní platnost. Přirozenost přání udusí nedůvěra, kolem každého je všechno nepřátelské nebo se může nepřátelským stát, nezakouší se už shoda mezi vlastní touhou a touhou druhého, neboť neexistuje pravé splynutí nebo smíření s tím, čeho je třeba nosnému společenství, a sklíčená přání bez naděje zalézají do dutin duše. Pak se ale také mění cesty ducha. Dříve bylo podstatným rázem jeho vzniku, že vyšlehoval z mračna jako koncentrované ohlášení celistvosti člověka. Nyní už neexistuje lidská celistvost se silou a odvahou ohlásit se; aby se zrodil duch, musí být většinou nejprve "sublimována" energie potlačených pudů, stopy tohoto vzniku na duchu lpí a často se může pudům ubránit jen v křečovitém odcizení. Rozluka ducha

a pudů je zde, tak jako často, následkem rozluky mezi člověkem a člověkem.

13

V protikladu k Schelerově pojetí je třeba říci o duchu, že ve svém začátku je čistou mocí, totiž mocí člověka z vnitřní účasti na světě a z těsného souboje s ním uchopit jej v obraze, ve zvuku, v pojmu. Tím prvním je intimní účast člověka na světě, intimní v zápase i v míru s ním. Zde ještě duch jako zvláštní bytost není tu, je ale uvnitř v síle primitivní koncentrované účasti. Teprve s bdělou potřebou svět pouze necítit v zápase nebo ve hře s ním, nýbrž jej také pochopit, teprve s vášní svazovat zakoušený chaos v kosmos vzniká duch jako zvláštní bytost. Z divokého mihotání světla se uvolňuje obraz, z divokého hřmotu země se uvolňuje zvuk, z divokého zmatku všech věcí se uvolňuje pojem. Tak vzniká duch jakožto duch. Ale nelze myslet žádné prastadium ducha, v němž by se už nechtěl projevit sám obraz chce být namalován na strop jeskyně, a už je po ruce rudka, zvuk chce být zazpíván, a už se v magické písni nabízí vlastní hrdlo. Chaos je poražen tvarem. Ale tvar chce být vnímán jinými než tím, kdo ho stvořil: obraz je se zápaem ukazován, zpěvák se zápaem zpívá posluchačům. Pud ke tvaru

141

nelze odlučovat od pudu ke slovu. Od účasti na světě člověk dospívá k účasti na duších. Svět se váže, uspořádává, svět se stává sdělitelným mezi lidmi, teprve teď se stává světem mezi lidmi. A duch je opět čistou mocí; posunkem a slovem člověk ducha přemáhá odpor přátel chaosu a uspořádává společenství. Bezmoc ducha, již Scheler pokládá za prvotní, je vždy průvodním rysem rozpadu společenství. Slovo už není přijímáno, už neutváří a nepořádá to lidské, duchu je odepírána účast na duších a odvrací se, odlučuje se od jednoty života, prchá do svého hradu, hradu mozku. Až dosud člověk myslel celým tělem a ještě i konečky prstů, dále už myslí jen mozkem. Teprve teď dostává Freud předmět své psychologie a Scheler své antropologie: nemocného člověka, který je odloučen od světa a rozpolcen na ducha a pudy. Dokud se budeme domnívat, že tento nemocný člověk je člověk *sám*, normální člověk, člověk vůbec, nevléčíme ho.

Zde musím výklad a kritiku Schelerovy antropologie přerušit. Bylo by ještě třeba genetické úvahy, jež by ukázala, že bytostným rozdílem mezi člověkem a zvířetem, rozdílem, který zakládá bytnost člověka, není přerušení jeho pudového spojení s věcmi a bytostmi, nýbrž naopak jeho jiný, nový způsob přiblížení se věcem a bytostem. Bylo by třeba ukázat, že nikoli technický, zvířeti a člověku společný vztah je tím prvotním, nad co se člověk potom

pozvedá, nýbrž že specifická primitivní lidská technika, vynalézání samostatných, svému účelu přizpůsobených a opakovaně použitelných nástrojů, byla umožněna teprve novým vztahem člověka k věcem, jako k čemuś nazíranému, samostatnému a trvalému. Dále by bylo třeba ukázat, že rovněž ve vztahu k druhým lidem není obecně pudové tím původně určujícím, nad co se člověk teprve později pozvedá ve střetnutí ducha s pudy, nýbrž že lidskost začíná teprve s přiblížením se lidem jako osobám, které tu jsou samostatně a trvale bez ohledu na nějakou potřebu, a že vznik jazyka lze pochopit teprve na základě takového přiblížení. Jak zde, tak tam stojí zjevně na začátku jednota ducha a pudu, vyvinutí nových duchovních pudů. A jak zde, tak tam nelze pochopit bytnost člověka z toho, co se odehrává v nitru jednotlivce, ani z jeho sebevědomí, které Scheler pokládá za rozhodující rozdíl mezi člověkem a zvířetem, nýbrž z osobitosti jeho vztahů k věcem a bytostem.

ODDÍL ČTVRTÝ VÝHLED

Viděli jsme na dvou významných pokusech naší doby, že individualistická antropologie, která se zabývá v podstatě jen vztahem lidské osoby k sobě, vztahem mezi duchem a pudy v ní atd., nevede k poznání bytnosti člověka. Kantova otázka "Co je člověk?", jejíž dějiny a působení jsem probral v první části této práce, nemůže být zodpovězena na základě zkoumání lidské osoby jako takové, nýbrž, pokud na ni vůbec lze odpovědět, pouze na základě zkoumání této osoby v celistvosti jejích bytostných vztahů ke jsovcu. Teprve člověk, který uskutečňuje vztahy, jež jsou pro něj možné, celou svou bytostí v celém svém životě, nám opravdu pomáhá poznat člověka. A protože, jak jsme viděli, otázka po bytnosti člověka se ve svých hlubinách odkrývá teprve člověku, jenž osaměl, cesta za odpovědí poukazuje na člověka, který osamělost překonává, aniž by ztratil její sílu ptát se. Tím je již řečeno, že zde lidské myšlení dostává životně *nový* úkol. A sice úkol nový právě *životně*. Neboť znamená, že člověk, který chce po-

chopit sebe sama, musí zachránit napětí osamělosti a žár její problematiky pro život se svým světem, obnovený navzdory všemu, a musí myslet na základe této situace. Při tom se ovšem předpokládá, že i přes všechny neobyčejně tíživé momenty začíná nový proces překonávání osamělosti, se zřetelem ke kterému lze pojmout a vyslovit onen zvláštní myslitelský úkol. Je zřejmé, že takový proces nelze v tomto bodě lidské cesty přivodit jen duchem; ale v jisté míře k němu bude moci přispět i poznání. Zde nám přísluší to v náznaku ukázat.

Kritika individualistické metody obvykle vychází z kolektivistické tendence. Chápe-li však individualismus jen část člověka, kolektivismus chápe člověka jen jako část: k celistvosti člověka, k člověku jako celku neproniká ani jeden. Individualismus vidí člověka jen ve vztaženosti k němu samému, ale kolektivismus nevidí *člověka* vůbec, vidí jen "společnost". V prvním případě je tvář člověka znetvořená, ve druhém zakrytá.

Oba životní názory - moderní individualismus a moderní kolektivismus -, ať už se jejich ostatní příčiny sebevíce liší: jsou v podstatě výsledky nebo projevy stejného lidského stavu, jen v různých stadiích. Tento stav se vyznačuje vyústěním kosmického a sociálního bezdomoví, úzkosti ze světa a z života do existenciálního rozpoložení osamělosti, jaké se v tomto rozsahu zřejmě ještě nikdy dříve nevyskyt-

145

lo. Lidská osoba se zároveň cítí být jako člověk přírodou odložena, tak jako se odkládá zapřené dítě, a jako osoba izolována uprostřed hlučícího lidského světa. První reakcí ducha na poznání nové strašlivé situace je moderní individualismus, druhou moderní kolektivismus.

V individualismu se lidská osoba odvažuje této situaci přitakat, ponořit ji do přitakávající reflexe, do jakéhosi univerzálního amor fati (lásky k osudu); chce vystavět nedobytný hrad životního systému, v němž by idea prohlašovala, že si přeje skutečnost takovou, jaká je. Právě jakožto přírodou odložený je člověk individuum tímto zvláště radikálním způsobem, jímž není individuem žádná jiná bytost na světě, a své odloženectví přijímá, protože znamená jeho individualitu. A stejně tak přijímá svou izolovanost jakožto osoby, protože teprve monáda nespojená s druhými se může zakoušet a oslavovat jako individuum v nejkrajnějším smyslu. Aby se zachránil před zoufalstvím, jímž mu hrozí jeho osamělost, hledá člověk východisko v její glorifikaci. Moderní individualismus má ve své podstatě imaginární základy. Na tomto svém charakteru ztroskotává; neboť imaginace nestačí na faktické zvládnutí dané situace.

Druhá reakce, kolektivismus, v podstatě následuje po ztroskotání té první. Lidská osoba se zde snaží uniknout svému osamělému osudu tím, že se

zcela včleňuje do osudu moderních masových skupinových útvarů. Čím jsou masovější, totálnější a výkonnější, tím spíše si může připadat vysvobozená z obou forem bezdomoví, sociálního a kosmického. Zjevně už není důvod k úzkosti ze života, protože stačí připojit se k "obecné vůli" a nechat rozplynout vlastní odpovědnost za pobyt, který se stal příliš komplikovaným, v odpovědnosti kolektivní, o které se ukazuje, že se umí vypořádat se všemi komplikacemi. A stejně tak už zjevně není důvod k úzkosti ze světa, protože na místo najednou strašlivého vesmíru, s nímž již takřkajíc nelze uzavřít žádnou smlouvu, nastoupila technizovaná příroda, kterou společnost jako taková skutečně nebo zdánlivě zvládá. Kolektiv se nabízí k tomu, že poskytne totální zajištění. Nic zde není imaginární, vládne zde hutná realita, zdá se, že samo obecné se stalo skutečným; ale moderní kolektivismus je ve své podstatě iluzorní. Osoba se připojila ke spolehlivě fungujícímu "celku" pojímajícímu lidské masu; ale nedošlo k připojení člověka k člověku. Člověk v kolektivu není člověk s člověkem. Osobu zde nezbaví její osamělosti, když se spojí s živým, které od té chvíle žije s ní; "celek" se svým nárokem na celek každého jednotlivce se důsledně a úspěšně snaží zredukovat, neutralizovat, znehodnotit, znesvětit všechny vazby s živým. Ona citlivá ploška osobní bytosti, která touží po doteku s druhou bytostí, je postupně umrtvová-

na nebo aspoň znecitlivována. Lidské osamění se zde nepřekonává, nýbrž přehlušuje. Vědomí o něm je potlačováno, ale skutečný stav v hloubce nezadržitelně působí a skrytě se stupňuje v krutost, která se projeví rozplynutím iluze. Moderní kolektivismus je poslední zábranou, kterou člověk postavil před setkání se sebou samým.

Setkání člověka se sebou samým, možné a nevyhnutelné po konci imaginárních představ a iluzí, se může a musí uskutečnit jen jako setkání jednotlivce s jeho bližním. Teprve tehdy, když jednotlivce pozná druhého, ve vší jeho jinakosti, jako sebe, jako člověka, a odtud k druhému pronikne, teprve pak prolomí svou osamělost v silném a proměňujícím setkání. Je zjevné, že takový čin může vzejít jen z vyburcování osoby jakožto osoby. V individualismu osobu následkem pouze imaginárního zvládnutí její základní situace postihuje zhouba fiktivnosti, ačkoli si myslí nebo se snaží si myslet, že si jako osoba své bytí zachovává; v kolektivismu se rezignací na bezprostřednost osobního rozhodování a odpovědnosti vzdává sebe samy. V obou případech je neschopna prorazit k druhému: skutečný vztah existuje jen mezi skutečnými osobami.

Navzdory všem pokusům o jeho oživení je čas individualismu pryč. Naproti tomu kolektivismus je na vrcholu svého vývoje, ačkoli se tu a tam objevují ojedinělé známky uvolnění. Zde není jiného výcho-

diska než povstání osoby za osvobození vztahu. Na obzoru vidím vzrůstat, s pomalostí všech procesů pravých lidských dějin, velkou nespokojenost, která není podobná žádné z dosavadních. Nedojde už jako dosud ke vzpouře proti určité vládnoucí tendenci kvůli tendenci jiné, nýbrž proti nesprávné realizaci velkého úsilí, úsilí o společenství, kvůli jeho realizaci správné. Bude se bojovat proti znetvoření a za čistotu tvaru, jak ho zřela věřící a doufající lidská pokolení.

Mluvím zde o činech života; ty ale mohou být probuzeny jedině vitálním poznáním. Jeho prvním krokem musí být rozbití falešné alternativy, která prostoupila myšlení naší epochy, alternativy "individualismus, nebo kolektivismus". Jeho první otázkou musí být otázka po pravém třetím; přičemž "pravým" třetím je třeba rozumět pojetí, které nelze z oněch dvou jmenovaných odvodit a které ani neznamená pouhé vyrovnání mezi nimi.

Život a myšlení zde sdílejí stejnou problematiku. Jako se život nesprávně domnívá, že musí volit mezi individualismem a kolektivismem, tak se myšlení nesprávně domnívá, že musí volit mezi individualistickou antropologií a kolektivistickou sociologií. Až bude nalezeno to pravé třetí, ukáže cestu i zde.

Fundamentálním faktem lidské existence není ani jedinec jako takový, ani celek jako takový. Oba

o sobě jsou jen mocnými abstrakcemi. Jedinec je faktem existence, pokud navazuje živý vztah s jinými jedinci; celek je faktem existence, pokud sestává z jednotek živého vztahu. Fundamentálním faktem lidské existence je člověk s člověkem. Zvláštnost lidského světa charakterizuje především to, že se v něm mezi bytostí a bytostí děje něco, co nelze najít nikde v přírodě. Jazyk je pro to jen znakem a médiem, veškerá duchovní činnost tím byla probuzena. Člověka dělá člověkem; avšak na jeho cestách se nejen rozvíjí, ale také upadá a hyne. Svůj původ má v tom, že jedna bytost myslí na jinou jako druhou, jako tuto určitou druhou bytost, aby s ní mohla komunikovat ve sféře, která je oběma společná, ale která přesahuje vlastní oblasti obou. Tuto sféru, kladenou s existencí člověka jako člověka, ale pojmově dosud neuchopenou, nazývám sférou ‚mezi‘. Je prapůvodní kategorií lidské skutečnosti, i když bývá realizována ve velmi rozdílné míře. Odtud musí vyjít to pravé třetí.

Názor zakládající pojem ‚mezi‘ lze získat tím, že se vztah mezi lidskými osobami už nebude lokalizovat, jak je obvyklé, buď do niterností jedinců nebo do obecného světa, který je obklopuje a určuje, nýbrž fakticky mezi ně. ‚Mezi‘ není pomocná konstrukce, nýbrž skutečné místo a nositel mezilidského dění; nedostalo se mu specifické pozornosti, protože narozdíl od individuální duše a okolí nevy-

kazuje prostou kontinuitu, nýbrž konstituuje se. po každé znova v závislosti na lidských setkáních; proto ovšem bylo to, co mu náleží, přiřazeno kontinuálním prvkům, duši a světu.

Skutečný rozhovor (tj. ne předem domluvený v jednotlivých částech, nýbrž zcela spontánní, ve kterém každý mluví bezprostředně ke svému partnerovi, jehož nepředvídatelnou odpověď vyvolává), skutečná učební hodina (tj. ani taková, jež se opakuje provozním způsobem, ale ani ta, jejíž výsledky zná vyučující už předem, nýbrž taková, která se odvíjí ve vzájemných překvapeních), skutečné, nikoli navyklé objetí, skutečný, nehraný souboj - to podstatné z nich neprobíhá v jednom ani druhém účastníkovi, ani v neutrálním světě, obklopujícím oba dva a všechny ostatní věci, nýbrž v nejpřesnějším smyslu slova mezi nimi, takřka v dimenzi přístupné jen jim dvěma. Něco se mi přihází - to je fakt, který lze exaktně rozdělit mezi svět a duši, na "vnější" událost a "vnitřní" dojem; když se ale navzájem sobě přiházíme já a někdo jiný (použiji-li tento násilný, ale stěží opsatelný výraz), pak výpočet nevychází, zůstává zbytek, někde tam, kde končí duše a svět ještě nezačal, a tento zbytek je tím podstatným. Tuto skutečnost lze zachytit i v těch nejkratších, chvilkových příhodách, sotva vstupujících do vědomí. Ve smrtelné tísní protiletadlového krytu se náhle na vteřinu setkají pohledy dvou neznámých, v žasnoucí, beze-

vztažné vzájemnosti; když zní siréna oznamující konec poplachu, je už vše zapomenuto, a přece k tomu došlo, v oblasti, která neexistovala déle než onen okamžik. Může se stát, že v potměšlém operním sále vznikne mezi dvěma navzájem si cizími posluchači, vnímajícími se stejnou intenzitou a ve stejné čistotě několik Mozartových tónů, sotva postřehnutelný, a přesto elementární dialogický vztah, který dávno zmizel, když se rozsvěcejí světla. Je třeba se vyvarovat toho vnášet do chápání takových prchavých, a přesto konzistentních událostí pocitové motivy: co se zde jeví, není dosažitelné psychologickým pojmům, je to něco ontického. Od těchto nepatrných příhod, které mizí, už když se jeví, až k patosu čisté, nezrušitelné tragiky, kde dva lidé protikladného druhu, zapletení do společné životní situace, jeden druhému mlčky a jednoznačně ukazují nesmiřitelný rozpor bytu, je dialogická situace uspokojivě uchopitelná pouze ontologicky. Ale nikoli na základě ontiky osobní existence, ani ontiky dvou osobních existencí, nýbrž na základě toho, co bytuje mezi nimi, když je přítom transcenduje. Na nejsilnějších momentech dialogiky se zcela jasně ukazuje, že kruh kolem dění zde nerýsuje hůl ničeho individuálního, ani sociálního, nýbrž čehosi třetího. Za subjektivním, před objektivním, na úzké hraně, na níž se setkávají, Já a Ty, je říše „mezi“.

Tato skutečnost, jejíž objev započal v našem
152

věku, ukazuje životnímu rozhodování příštích pokolení cestu vedoucí dál za individualismus a kolektivismus. Zde se ohlašuje to pravé třetí, jehož poznání napomůže k tomu, aby se pro lidský rod znovuzískala pravá osoba a vytvořilo pravé společenství.

Filozofické vědě o člověku je v této skutečnosti dán výchozí bod, ze kterého může pokročit jednak ke změněmu chápání osoby, jednak ke změněmu chápání společenství. Jejím ústředním předmětem není ani individuum, ani kolektiv, nýbrž člověk s člověkem: Pouze v živém vztahu lze bezprostředně poznat bytnost člověka, vlastní jen jemu. Také gorila je individuum, také termítí stát je kolektiv, ale Já a Ty se v našem světě vyskytují jen proto, že existuje člověk, a sice, Já teprve na základě vztahu k Ty. Z uvažování o tomto předmětu "člověk s člověkem" musí vycházet filozofická věda o člověku, zahrnující antropologii a sociologii. Uvažuješ-li o jednotlivci o sobě, vidíš z člověka takřka jen tolik, kolik vidíme z Měsíce; teprve člověk s člověkem vytváří ucelený obraz. Uvažuješ-li o celku o sobě, vidíš z člověka takřka jen tolik, kolik vidíme z Mléčné dráhy; teprve člověk s člověkem vytváří zřetelnou formu. Uvažuj o člověku s člověkem a pokaždé uvidíš pospolu dynamickou podvojnost, již je lidská bytnost: zde dávání a zde přijímání, zde útočící a zde bránící se sílu, zde schopnost dotazovat se

153

a zde odpovídat, a obojí vždy v jednom, jak se vzájemně doplňuje v střídavém nasazení, jak společně představuje člověka. Teď se můžeš obrátit k jednotlivci a poznáš ho jako člověka podle možností jeho vztahů; můžeš se obrátit k celku a poznáš ho jako člověka podle plnosti jeho vztahů. Snad bychom se přiblížili odpovědi na otázku, co je člověk, kdybychom se naučili chápat ho jako bytost, v jejíž dialogice, v jejímž oboustranně přítomném bytí ve dvou se vždy uskutečňuje a poznává setkání jednoho s druhým.

154

POZNÁMKA PŘEKLADATELE

Přes úsilí o co největší srozumitelnost se mi nezdálo vhodné nahradit nezvykle znějící filozofické termíny jasnějšími výrazy. Týká se to především pojmů převzatých Buberem od Martina Heideggera, u kterých jsem se držel jako vzoru českého překladu "Bytí a času". Přesvědčení, že polemika s Heideggerem je těžištěm tohoto Buberova díla, a zájem o jednotu překladu vedly k tomu, že jsem "heideggerovské" pojmy překládal v duchu "Bytí a času" i v těch kapitolách, které se fundamentální ontologii nezabývají. Tak např. termín "Dasein" jsem důsledně překládal jako "pobyt", resp. "pobývání", vyjma citátů jiných filozofů, kde by takto převeden působil cizorodě. Odchýlení od běžné překladatelské praxe si však vyžádal pokus nalézt český ekvivalent k německému "Selbst", které jsem nechtěl právě u Buberu vpašovat do žádného z významově blízkých pojmů, např. „Já" nebo "osoba". Výsledkem bylo zavedení jakési zpodstatnělé formy zájmena "se", opatřené jednoduchými uvozovkami. Chybějící nominativ a tam, kde to bylo možné, i jiné pády, jsem nahradil výrazem "bytí sebou", který jinak zůstává překladem "Selbstsein". Snaha o jednotu překladu se ukázala marná v případě pojmu "Wesen", který jsem tlumočil hned třemi výrazy "bytosť", "bytnost", "podstata"; "bytosť" pro označení podmětu

vztahu, "bytnost" a "podstata" často zaměnitelně; přičemž jsem vždy, kdy to bylo možné, dal přednost "bytnosti". Podobné kolísání postihlo i adjektivum "wesentlich", které bylo podle souvislosti překládáno jako "bytnostný" nebo "podstatný".

Můj dík patří překladatelům jak "Bytí a času", tak jiných děl, z nichž jsem použil některé citáty:

Martin Heidegger: Bytí a čas, Oikúmené, Praha, 1996, přeložili Petr Kouba, Jiří Němec, Miroslav Petříček ml. a Ivan Chvatík.

Edmund Husserl: Krize evropských věd, -Academia, Praha, 1996, přeložil Oldřich Kuba.

Blaise Pascal: Myšlenky, Odeon, Praha, 1973, přeložil Miloslav Žilina

Max Scheler: Místo člověka v kosmu, Academia, Praha, 1968, přeložila Anna Jaurisová.

M. S.

JMENNÝ REJSTŘÍK

Angelus Silesius 121

Aristoteles 21 nn, 23, 25, 26, 32, 33, 35, 44, 46

Augustinus, Aurelius 23, 24, 25, 27, 32, 68, 92, 111

Bergson, Henri 47

Bovillus, Carolus 27, 28, 29

Brunner, Emil 59

Bruno, Giordano 29, 30

Burckhardt, Jacob 66, 67

Cusanus, Nicolaus 27, 28, 30

Dante Alighieri 26

Descartes, René 56, 78, 80

Dilthey, Wilhelm 22

Mistr Eckhart 121

Einstein, Albert 33n

Empedokles 68

Engels, Friedrich 50, 51

Feuerbach, Ludwig 55-59, 60, 71, 99, 118

Freud, Sigmund 139, 142

(gnóze) 24, 32, 103, 111, 124, 127n, 129

Goethe, Johann Wolfgang von 36n

Groethuysen, Bernhard 22

Haeckel, Ernst 50

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 41-54, 55, 56, 57,
118, 119, 128

Heidegger, Martin 12nn, 14n, 78, 81, 82, 86-115,
116, 118, 119n, 120, 155
Heim, Karl 59
Hölderlin, Friedrich 112
Hume, David 55
Husserl, Edmund 78-80, 116, 132,
155
(kabala) 121
Kant, Immanuel 9-20, 21-23, 24, 28, 29, 37, 38, 39n,
42, 44, 46, 55, 56, 57, 60, 68, 69, 71, 86, 115, 144
Kepler, Johannes 29, 30
Kierkegaard, Sören 41, 81-85, 98, 99nn, 102, 103,
104, 108, 109, 110, 111 n, I 13, I 15
Koperník, Mikuláš 29, 33, 34, 44, 45,
59 Malebranche, Nicole 10, 25, 28
(manicheismus) 24
Marx, Karl 41, 50-54, 55n, 57,
58
Mozart, Wolfgang Amadeus 130,
152
Nietzsche, Friedrich 55-72, 82, 92, 114, 118, 119,
137 Pascal, Blaise 29nn, 32, 34, 35, 36, 37, 39, 46,
68, 92, 111
Pico della Mirandola, Giovanni 28
Platon 23, 25
Rembrandt 130
Scheler, Max '78, 81, 116-143
Schlosser, Friedrich Christoph 67
Schopenhauer, Arthur 60, 63, 123, 124
Shakespeare, William 129, 130
Spinoza, Baruch 34, 35n, 122n
Tomáš Akvinský 26n, 32, 33, 35, 44,
46, 48

OBSAH

Úvodem	
Část první VÝVOJ PROBLÉMU	
5. Kantovy otázky	9
2.	
6. Od Aristotela ke Kantovi	21
7. 3. Hegel a Marx	41
8. 4. Feuerbach a Nietzsche	55
Část druhá POKUSY NAŠÍ DOBY	
5. Krize a její výraz	75
6. 2. Heideggerovo učení	86
7. 3. Schelerovo učení	116
8. 4. Výhled	145
Poznámka překladatele.	155
Jmenný rejstřík	157
	159