

Texty k antropologii

Voltaire

Rozhovor mezi divochem a bakalářem

(„Kritické a satirické spisy“)

Osvícenec Voltaire ukazuje v tomto textu, jak předsudky a klišé, které si dělá „vzdělaný“ Evropan o „divoších“, jsou nesprávné, popř. vypovídají více o něm samém.

Místodržící z Cayenne přivezl s sebou jednoho dne z Guayany divocha, který měl od přirozenosti mnoho zdravého rozumu a velmi dobře hovořil francouzsky. Bakalář z Paříže měl tu čest, mít s ním následující rozhovor.

První rozhovor

Bakalář. Milý pane divochu, nesporně jste viděl mnoho svých kamarádů, kteří svůj život tráví zcela pro sebe; neboť se říká, že to má být pravým životem člověka, a že společnost je jen umělá zkáza.

Divoch. Takové lidi jsem nikdy neviděl. Člověk se mi zdá být zrozen pro společnost, jako mnoho jiných druhů živočichů. Každý druh jde za svým instinktem. U nás všichni žijeme ve společnosti.

Bakalář. Jakže, ve společnosti? Máte tedy krásná zděná města, krále, kteří si vydržují dvořany, divadla, kláštery, univerzity a hospody?

Divoch. To ne. Vy jste mívali, jak mi bylo řečeno, na své pevnině Araby a Skyty, kteří nikdy nic podobného neměli, a nehledě na to, tvořili významné národy? Žijeme jako tito lidé. Rodiny žijící v sousedství si navzájem pomáhají. Obýváme horkou zemi, kde máme málo potřeb; potravu si lehce opatřujeme; ženíme se, plodíme děti, vychováváme je a umíráme. Je tomu tak jako u vás, nepočítáme-li některé ceremonie.

Bakalář. Ale milý pane, vždyť vy nejste žádný divoch?

Divoch. Nevím, co tím slovem míníte.

Bakalář. Já, abych pravdu řekl, právě tak málo. Musím o tom přemýšlet. Divochem nazýváme člověka zlé povahy, který se vyhýbá společnosti.

Divoch. Již jsem vám řekl, že žijeme společně v našich rodinách.

Bakalář. Také zvířatům říkáme divoká, když nejsou zkrocená a když bloumají hluboko v lesích, kde přebývají. Proto jsme dali jméno divoch tomu člověku, který žije v lesích.

Divoch. Já jdu do lesa jako vy, kvůli lovu.

Bakalář. A přemýšlíte také někdy?

Divoch. Nějaké myšlenky člověk samozřejmě má.

Bakalář. Byl bych velmi žádostiv poznat některé vaše ideje. Copak si myslíte o člověku?

Divoch. Že je to dvounohý živočich, který má schopnost rozumovat, mluvit a smát se, a že si svými rukama daleko šikovněji pomáhá než opice. Viděl jsem lidi různých ras, bílé jako vy, rudé jako já, černé, jako ti lidé, co se nacházejí u pana guvernéra z Cayenne. Vy máte vousy, my je nemáme; černoši mají na hlavě vlnu, vy a já vlasy. Říká se, že na vašem severu jsou všechny vlasy světlé, v naší Americe jsou bez výjimky černé. Nic jiného nevím.

Bakalář. Ale vaše duše, milý pane. Vaše duše? Jakou máte o ní představu? Odkud jste ji dostali? Čím je? Co dělá? Jak působí a kam odchází?

Divoch. O tom nevím nic. Nikdy jsem ji neviděl.

Bakalář. Á propos, věříte, že zvířata jsou stroje?

Divoch. Připadají mi jako organizované stroje, které mají pocit a paměť.

Bakalář. A vy, můj milý pane divochu, co si představujete, že máte, co zvířata převyšuje?

Divoch. Paměť, která je nekonečně převyšuje, a ještě více ideje, a jak jsem vám již řekl, jazyk, který vydává daleko více tónů než jazyk zvířat, a obratné ruce, včetně schopnosti smát se, které mě naučil jeden mudrlant.

Immanuel Kant

Nutnost výchovy

(„O pedagogice“)

Osvícenský filosof Kant vyjadřuje zde své přesvědčení, že pedagogická opatření nejsou výtvorem rodičů a učitelů, aby trápili děti, nýbrž nutnost spočívající v povaze člověka.

Člověk je jediný tvor, který musí být vychováván. Výchovou rozumíme ošetřování (výživu a opatrování), kázeň (disciplínu) a vyučování vedle mravní výchovy. Podle toho je člověk kojencem, chovancem a žákem.

Zvířata využívají svých sil účelně, jakmile jen některé z nich mají, tzn. tím způsobem, že jim samým ty síly neškodí. Je to skutečně podivuhodné, pozorujeme-li např. mladé vlaštovky, které se sotva vylíhly z vajíček a jsou ještě slepé, jak přesto dovedou vypouštět z hnízda své ekskrementy. Proto zvířata nepotřebují ošetřování, nanejvýš potravu, zahřívání, návod a trochu ochrany. Většina zvířat potřebuje sice krmení, nikoliv však ošetřování. Ošetřováním rozumíme péči rodičů o to, aby děti neutily svých sil nesprávně. Kdyby např. zvíře, když přichází na svět, vydávalo zvuky, jak to dělají děti, stalo by se nepochybně kořistí vlků a jiných divokých zvířat, jež by přilákalo svým křikem.

Disciplína mění zvířecost v lidskost. Zvíře už má všechno pomoci svého instinktu; cizí rozvaha již pro ně všechno připravila. Člověk však potřebuje vlastní rozvažování. Nemá instinkt a sám musí řídit svůj život. Protože to však nedovede hned, nýbrž přichází na svět nevyvinutý, je třeba, aby to za něj činili jiní.

Lidský rod má rozvíjet poněmhu všechny přirozené vlohy lidstva sám svým vlastním úsilím. Jedna generace vychovává druhou generaci. První počátek můžeme přitom hledat v hrubém, ale i v dokonale rozvitém stavu. Jestliže vycházíme z tohoto druhého jako dřívějšího a původního, pak člověk znovu zdivočel a upadl do primitivnosti.

Kázeň zabraňuje tomu, aby se člověk neodchyloval veden svými zvířecími pudy od svého určení, lidskosti. Ta ho musí např. omezovat, aby se nevydával divoce a neváženě do nebezpečí. Kázeň je tedy pouze negativní, totiž jednání, jimž se zbavuje člověk divokosti, vyučování je naproti tomu pozitivní částí výchovy.

Divokost je nezávislost na zákonech. Kázeň podřizuje člověka zákonům lidskosti a začíná tak, že mu dává pocítit tlak zákonů. To se však musí stát brzy. Tak např. zpočátku posíláme děti do školy nikoliv hned s tím úmyslem, aby se tam něčemu učily, nýbrž proto, aby si navykly tiše sedět, dávat přesně pozor na to, co se jim přikazuje, aby v budoucnosti nechtěly každý svůj nápad také okamžitě provést.

Člověk má však od přírody tak velkou náklonnost ke svobodě, že jí obětuje vše, když si na ni po nějaké době zvykl. Právě proto je také potřeba, jak bylo řečeno, užívat velmi záhy kázně, neboť nestane-li se tak, je potom obtížné člověka měnit. Ten pak podléhá každé náladě. Vidíme to také na divokých národech, i když jsou již po delší dobu ve službách Evropanů, že si přece na jejich způsob života nezvyknou. U nich se však nejedná o ušlechtilou lásku ke svobodě, jak se domnívá Rousseau a jiní, nýbrž o jistou nevzdělanost v tom, že zde zvíře v sobě jaksi nevyvinulo ještě lidství. Proto je třeba záhy přivykat člověka k tomu, aby se podřizoval příkazům rozvažování. Byla-li mu v mládí ponechána jeho vůle a nic mu neodporovalo, tu si zachovává jistou divokost po celý život. A nikterak to nepomáhá těm, které v mládí chránila přílišná mateřská něžnost, neboť tím více věcí se jim pak staví na odpor a ze všech stran dostávají rány, jakmile se dostanou do proudu života.

Člověk potřebuje ošetřování a vzdělání. Vzdělání se dělí na kázeň a vyučování. Pokud víme, nemá toho zapotřebí žádné zvíře, neboť žádné z nich se neučí od rodičů ničemu, pouze ptáci zpěvu. Vtom jsou vyučování od starých a je dojemné přihlížet tomu, když starý pták svým mláďatům jako v nějaké škole ze všech sil předzpěvuje a mláďata se namáhají vyloudit ze svých hrdélek tytéž tóny. Abychom se přesvědčili, že ptáci nezpívají z instinktu, nýbrž že se skutečně učí, stojí zato udělat pokus a odejmout asi polovinu vajíček kanárčích a dát jim vajíčka vrabčí nebo vyměnit mladé vrabce za jejich mladé. Přenesou-li se pak mladí vrabci do světnice, kde nemohou slyšet vrabce zvenčí, učí se kanárčímu zpěvu, a tak vychováme zpívající vrabce. Je také opravdu velmi podivné, že každý druh ptáků podržuje ve všech generacích určitou základní melodii a tradice zpěvu je patrně nejméně na světě.

Člověk se může stát člověkem jen výchovou. Není ničím jiným, než co z něj výchova udělá. Je třeba poznamenat, že člověk je vychováván pouze lidmi, kteří rovněž byli vychováni. Proto také nedostatek kázně a učení udělá z některých lidí opět jen špatné vychovatele jejich chovanců. Kdyby se jednou ujala naší výchovy bytost vyššího řádu, pak bychom teprve viděli, co by mohlo z člověka být. Protože však výchova člověka jednak něčemu naučí, jednak u něho něco pouze rozvíjí, nemůžeme tedy vědět, jak daleko jdou jeho přirozené vlohy. Kdyby se tu vykonal alespoň nějaký pokus za podpory mocných a spojenými silami mnoha lidí, pak i to by už nám vysvětlilo, jak daleko by se člověk mohl dostat. Ale to je pro člověka myslícího právě tak důležitý jako pro lidumila smutný poznatek, jestliže vidíme, jak velcí tohoto světa se starají nejvíce o sebe a neúčastní se experimentů v pedagogice natolik, aby přirozenost učinila krok blíže k dokonalosti.

Není nikdo, kdo byl ve svém mládí zanedbáván, aby sám ve zralejším věku neuznal, v čem byl zanedbán, ať již v kázni nebo kultuře (tak lze totiž nazvat vyučování). Ten, kdo není kultivovaný, je hrubý, kdo není disciplinovaný, je divoký. Zanedbání kázně je větším zlem než zanedbání vzdělání, neboť to lze později ještě doplnit; divokost se však neodstraní a ani zanedbání kázně nemůže být odstraněno. Je možné, že výchova bude vždy lepší a že každá další generace učiní krok blíže k zdokonalení lidstva; neboť v pozadí za výchovou se skrývá velké tajemství zdokonalování lidské povahy. Od nynějška to může nastat. Neboť teprve nyní se začíná správně usuzovat a správně chápat, co vlastně patří k dobré výchově. Je úchvatné představit si, že se lidská přirozenost bude výchovou stále více rozvíjet a že bude možné dát jí formu přiměřenou lidství. To nám otvírá výhled na šťastnější budoucnost lidského pokolení.

Návrh výchovné teorie je krásný ideál, a vůbec nevádí, nejsme-li hned s to jej uskutečnit. Není také třeba považovat tuto ideu za chimérickou a prohlašovat ji za krásný sen, i když se vyskytují překážky při jejím provádění. Idea není ničím jiným než představou o dokonalosti, která se ve skutečnosti ještě nevyskytuje. Např. idea dokonalé, podle pravidel spravedlnosti řízené republiky! Je to proto nemožné? Nejdříve musí být naše idea správná a potom při všech překážkách, které stojí v cestě jejímu provedení, není naprosto nemožná. Kdyby např. každý lhal, byla by pravdomluvnost pouhým rozmarem? A idea výchovy, která všechny přirozené schopnosti v člověku rozvíjí, je jistě správná.

chimérický — klamný

Henri Bergson

Komično jako zvláštnost člověka

(„Smích“)

Francouzský filosof života Henri Bergson demonstruje na fenoménu smíchu a komického difference mezi zvířetem a člověkem.

Hodláme zde nejprve uvést tři poznatky, jež považujeme za základní. Nedotýkají se však ani tak komična jako takového, ale spíše místa, kde je třeba ho hledat.

Zde je tedy první bod, na který chceme upozornit. Komično neexistuje mimo oblast lidské sféry. Krajina může být krásná, půvabná, jedinečná, bezvýznamná nebo ošklivá, ale nikdy nebude směšná. Smějeme se zvířeti, protože nás nejednou překvapilo lidským chováním či výrazem. Zasmějeme se klobouku, přitom se však nesmějeme kousku kůže nebo plsti, ale tvaru, který mu dal člověk. Byl to lidský rozmar, jenž dal klobouku tvar. Jak je možné, že tak důležitý fakt ve své jednoduchosti neupoutal pozornost filosofů? Někteří definovali člověka jako „živočicha, který se dovede smát“. Stejně tak bychom ho mohli definovat jako živočicha, jenž vzbuzuje smích, neboť pokud se to stane nějakému jinému živočichu či neživé věci, je to proto, že se podobá člověku, že mu člověk vtiskl své znamení nebo je použil.

Upozorníme nyní na další symptom neméně hodný naší pozornosti, totiž na *necitlivost*, která obyčejně smích provází. Zdá se, že komično může vzniknout jen za podmínky, že dopadne na povrch duše klidné a harmonické Jeho přirozeným prostředím je lhostejnost. Největším nepřítelem smíchu je cit. Nechci říci, že se například nemůžeme smát osobě, která v nás vzbuzuje soucit či náklonnost: na několik okamžiků musíme na tuto náklonnost zapomenout, umlčet svůj soucit. Ve společnosti čistě rozumových bytostí už pravděpodobně nelze plakat, ještě se však lze smát. Zato duše neměnně citlivé, sladěné s hlasem života, nebo takové, u nichž každá událost citově doznívá, by smích neznaly, respektive nechápaly. Pokuste se na okamžik zajímat se o to, co se říká a dělá, konejte v duchu s těmi, kdo konají, mějte soucit s těmi, kdo cítí, a nechte své sympatie naplno rozvinout: jako pod úderem kouzelného proutku uvidíte, že nejméně významné předměty se staly významnými a všechny věci získaly přísné zbarvení. Nyní se odpoutejte a zúčastněte se života jako lhostejný divák: mnoho tragédií se změní v komedii. Stačí, abychom si zacpali uši a neslyšeli hudbu, a okamžitě se nám tanečníci v sále zdají směšní. Kolik lidských činností by obstálo před takovou zkouškou? A nezměnilo by se mnoho z nich najednou z vážných na směšné, kdybychom je izolovali od hudby citu, který je provází? Komično tedy nakonec v zájmu plného uplatnění svého účinku vyžaduje něco jako momentální necitlivost srdce. Obrací se k čirému rozumu.

Tento rozum musí ovšem zůstat ve spojení s rozumy jiných. A to je třetí fakt, na nějž bychom rádi obrátili pozornost. Komično bychom nemohli vychutnat, kdybychom se cítili osamělí. Zdá se, že smích potřebuje ozvěnu. Poslouchejte dobře: není to zvuk artikulovaný, zřetelný, ukončený; je to něco, co se prodlužuje postupným odrážením, něco, co začíná hřměním jako rachot hromu na horách. Může se šířit uvnitř jakkoli velkého kruhu, vždy je to však kruh uzavřený. Náš smích je vždy smíchem nějaké skupiny. Možná, že jste v železničním vagonu či v hostinci slyšeli, jak si lidé vyprávějí historky, které se jim zdály tak směšné, že se od srdce smáli. Kdybyste byli v jejich společnosti, smáli byste se s nimi. Ale protože jste v jejich společnosti nebyli, do smíchu vám nebylo. Jeden muž, kterého se ptali, proč při kázání nepláče, když všichni ostatní roní slzy, odpověděl: „Já nejsem z jejich farnosti.“ To, co si zmíněný muž myslel o slzách, by bylo stejně pravdivé o smíchu. Smích, i když ho považujeme za upřímný, v sobě skrývá tajné srozumění, řekl bych přímo spoluúčastenství s ostatními smějícími se, ať již skutečnými či pomyslnými. Kolikrát již bylo řečeno, že smích diváků v divadle je tím mohutnější, čím více je sál zaplněn? Kolikrát se na druhé straně upozorňovalo na to, že mnoho komických efektů nelze přeložit z jednoho

jazyka do druhého, že se vztahují pouze k mravům a myšlení té které společnosti? Právě proto, že jsme nepochopili význam těchto dvou faktorů, viděli jsme v komičnu jednoduchou zvláštnost, v níž se baví duch, a v samotném smíchu podivný izolovaný jev bez vztahu k ostatní lidské činnosti. Zde je původ definic, podle nichž je komično abstraktní, rozumem odpozorovaný vztah myšlenek, „intelektuální kontrast“, „pocit absurdity“ atd. I kdyby tyto definice zahrnovaly všechny formy komična, nevysvětlovaly by ani v nejmenším, proč nás komično nutí se smát. Odkud se bere ten zvláštní logický vztah, který se najednou objeví, stahuje a roztahuje nám svaly, cloumá s námi, zatímco ostatní nechávají naše tělo lhostejným? Takto na problém nepůjdeme. Chceme-li pochopit smích, musíme ho umístit do jeho přirozeného prostředí, jímž je společnost — musíme mu vymezit užitečnou funkci, funkci společenskou. Toto necht' je určující myšlenkou celého našeho zkoumání. Smích musí odpovídat určitým potřebám života ve společnosti, musí mít společenský význam. (...)

Vyjděme opět z mechanické vrstvy lpící na živém. Z čeho zde vychází komično? Z toho, že živé tělo ztuhlo na stroj. (...)

Všeobecný zákon těchto jevů lze vyjádřit takto: *Komická je každá okolnost, která naši pozornost upoutává na fyzickou stránku osoby, zatímco příčinou je stránka morální.*

Proč se smějeme, když řečník v nejpatetičtějších okamžiku svého projevu kýchne? V čem spočívá komično věty pronesené nad hrobem, kterou cituje jeden německý filosof: „Byl to ctnostný člověk a kulatoučký.“ V tom, že naše pozornost se najednou přenáší z duše na tělo. Každodenní život oplývá takovými příklady, (...) a často se s takovými příklady setkáváme. Tu je to řečník, jehož nejkrásnější větu přeruší škubavá bolest nemocného zubu, jindy postava, jejíž řeč stále přerušují úzké střevice nebo příliš utažený opasek atd. Postava, které překáží vlastní tělo — to je obraz, jenž v nás vyvolávají tyto příklady. Jestliže je nadměrný tloušťák směšný, je to proto, že v nás bezpochyby vyvolává obraz podobného druhu. A tak se někdy stává trochu směšnou i bázlivost. Ta může vyvolat dojem člověka, jemuž jeho tělo překáží, člověka, který hledá kolem sebe místo, kam by ho mohl odložit.

Také tragický básník se pečlivě vyhýbá všemu, co by mohlo upoutat pozornost na hmotnou stránku jeho hrdinů. Tam, kde zasáhnou starosti o tělo, je nutno se obávat proniknutí komična. Proto hrdinové tragédií nepijí, nejí a netopí se. Pokud je to možné, ani si neseďají. Sednout si uprostřed tirády by znamenalo uvědomit si tělo.

Max Scheler

Zvláštní postavení člověka

(„Postavení člověka v kosmu“)

Scheler, jeden ze zakladatelů filosofické antropologie, formuluje ve svém hlavním díle z r. 1929 tezi o zvláštním postavení člověka uvnitř celé přírody. Některé aspekty tohoto „zvláštního postavení“ jsou vysvětleny v tomto textu.

Tvrdím: Podstata člověka a to, co můžeme nazvat jeho „zvláštním postavením“, stojí *vysoko* nad tím, co nazýváme inteligencí a schopností a čeho nelze dosáhnout ani tehdy, kdybychom si představili inteligenci a schopnost volby kvantitativně libovolně stupňovanou, třeba i do nekonečna. Ale bylo by chybné i to, kdybychom to nové, co dělá člověka člověkem, chápali jako nový stupeň podstaty *psychických*, do *vitální* sféry patřících funkcí a schopností, přístupujících ještě k psychickým stupňům pocitového puzení, instinktu, asociační paměti, inteligence a volby, k stupni, jehož poznání by tedy ještě spadalo do kompetence psychologie a biologie.

Nový princip je *mimo* vše, co můžeme nazvat v nejširším smyslu „životem“. To jediné, co dělá člověka „člověkem“, není nový stupeň života — a už vůbec ne stupeň jedné formy manifestace tohoto života, „psýchy“ —, nýbrž je to *princip, který je všemu a každému životu*

vůbec, ledy i životu člověka, protikladný, je to nová podstatná skutečnost, kterou jako takovou naprosto nelze redukovat na „přirozenou evoluci života“, nýbrž, pokud ji vůbec na něco můžeme vztahovat, pak jen na nejvyšší základ věcí samých: na tentýž základ, jehož velkou manifestací je „život“.

Již Řekové zdůrazňovali tento princip a nazývali jej „rozumem“. Zvolíme pro ono X raději obsáhlejší označení, slovo, které spoluzahrnuje pojem „rozum“, avšak zároveň mimo „*myšlení v idejích*“ i určitý druh „*nazírání*“, a to nazírání prafenoménu nebo podstatných obsahů, dále určitou třídu *volních* a *emotivních* aktů, jako je dobrota, láska, lítost, úcta, duchovní úžas, blaženství a zoufalství, svobodné rozhodování: slovo „*duch*“. Avšak centrum aktů, v němž se duch projevuje v konečných sférách bytí, označujeme jako „*osobu*“ v příkrém protikladu ke všem funkčním centrům života, která pozorováno zevnitř se také nazývají „*duševními centry*“.

Co však je onen „duch“, onen nový a tak významný princip? Zřídka kdy bylo napácháno s nějakým slovem tolik neplechů jako s tímto slovem, při jehož vyslovení si jen málokdo myslí něco určitého. Vezmeme-li jako čelný znak pojmu ducha zvláštní funkci vědění, jež k němu patří, druh vědění, který může dát jen on, pak základním určením duchovní podstaty, ať je jakkoliv psychologicky uzpůsobená, je *její existenciální odpoutanost od orgánična*, svoboda, odlučitelnost této podstaty — nebo alespoň centra jejího jsoucna — od pout, od tlaku, od závislosti na „*životě*“ a od všeho, co patří k životu — tedy i od vlastní pudové „*inteligence*“.

„Duchovní bytost“ není tedy již vázána pudy a okolím, nýbrž je „*prosta okolí*“ a je — jak budeme říkat — „*otevřená světu*“. Takováto bytost má „*svět*“. Tato bytost je dále schopna na „*předměty*“ povýšit centra „*odporu*“ a reakce svého okolí, jež byla dána původně i jí a jež má pouze zvíře extaticky s ním splývající. Je schopna sama principiálně postihnout *takovost* těchto předmětů bez onoho omezení, kterým jsou předmětový svět nebo jeho danost postiženy vlivem vitální sféry pudového systému a smyslových funkcí a orgánů, které tvoří vstup k tomuto systému.

Karl Marx

Člověk a práce

(„*Základy kritiky politické ekonomie*“)

Pro celou Marxovu filosofii dějin je určující pojetí, že člověk uskutečňuje práci sám sebe, je tedy podstatně charakterizován prací.

Budeš pracovati v potu tváře! byla kletba Jahveho, kterou dal na cestu Adamovi. A stejně tak jako kletbu bere práci A. Smith. „*Klid*“ se jeví jako adekvátní stav, jako identický se „*svobodou*“ a „*šťěstím*“. Že má individuum zapotřebí „*ve svém normálním stavu zdraví, síly, činnosti, obratnosti, zručnosti*“ také normální dávky práce a porušení klidu, zdá se, je A. Smithovi vzdálené. Ovšem míra práce sama se jeví dána vnějškově účelem, kterého má být dosaženo, a překážkami, které k jeho dosažení je nutno prací překonat. Že ale toto překonávání překážek o sobě je činností svobody — a že dále vnější účely dostávají jen zdání, že jsou zbaveny vnější přírodní nutnosti a jsou kladeny jako účely, které si individuum samo teprve klade, jsou — tedy sebeuskutečňováním, zpředmětňováním subjektu, proto reálnou svobodou, jejíž akcí je právě práce, tuší A. Smith právě tak málo. Ovšem má pravdu, že historické formy práce jako otrocká, nevolnická, mzdová práce se stále (...) jeví jako *nanejvyšší nucená práce* a vůči ní nepráce jakožto „*svoboda a štěstí*“. Platí dvojnásob: o této protikladné práci, a co s tím souvisí, o práci, která si ještě nevytvořila podmínky, subjektivní a objektivní (nebo i proti bukolickému atd. stavu, který ztratila), aby byla práci travail attractif,

sebeuskutečněním individua, čímž se naprosto nemíní, že je pouhou zábavou, pouhým amusementem. (...)

Práce chápaná pouze jako *oběť*, a proto utvářející hodnotu, jako *cena*, která se za věci platí a jim proto cenu dává, podle toho zda stojí více nebo méně práce, je pouze *negativní* určení.

Pouze negativní nevytváří nic. (...) Negace klidu, jako pouhá negace, jako asketická oběť nevytváří nic. *Člověk se může celý den umrtvovat, trýznit atd. jako mnichové, a toto kvantum obětí, které přináší, nevytláká ani psa od kamen. Přirozená cena věcí není obětí, která je jim přinášena. To upomíná spíše na předprůmyslový názor, který chtěl oběťmi získat bohatství. Kromě oběti musí zde být ještě něco, co se může nazývat jako oběť klidu, také jako oběť lenosti, nesvobody, neštěstí, tzn. negace negativního stavu. A. Smith pozoruje práci psychologicky, ve vztahu k potěšení nebo nepotěšení, které určité osobě přináší. Ale kromě tohoto „příjemného“ vztahu k činnosti je pro ni práce přece ještě něčím jiným — za první pro druhé, protože pouhá oběť A by neměla pro B žádný užitek; za druhé určitým vztahem osoby k věci, kterou opracovává, a k svým vlastním pracovním vlohám. Je to *pozitivní tvůrčí činnost*.*

Adam Smith — anglický národohospodář a filosof (1723—1790).

Arnold Gehlen

Člověk, bytost s nedostatky

(„Člověk, jeho přirozenost a postavení ve světě“)

Vycházejí z biologické konstituce člověka popisuje Gehlen ve svém hlavním díle (vydaném 1940) jedinečné šance i rizika tohoto druhu.

Morfologicky je totiž člověk v protikladu ke všem vyšším savcům určován hlavně *nedostatky*, které současně v exaktním biologickém smyslu lze označit jako nepřizpůsobivosti, jako nespécializovanosti, jako primitivismy, tzn. jako nevyvinutost: tedy podstatně negativně. Chybí osrstění, a tím přirozená ochrana před zimou; chybí přirozené útočné orgány, ale i tvar těla vhodný pro únik; člověk je předstihován ostatními živočichy v ostrosti smyslů, má přímo životu nebezpečný nedostatek instinktů a vyznačuje se během kojeneckého a dětského věku zcela nesrovnatelně dlouhodobou potřebou ochrany. Jinými slovy: uvnitř *přirozených* přírodních podmínek by byl jako na zemi žijící živočich uprostřed nejohroženějších a nejnebezpečnějších šelem již dávno vyhuben. (...)

Skládá se z řady nespécializovaností, které se jeví z vývojově biologického hlediska jako primitivismy: jeho chrup má např. primitivní bezmezerovitost a neurčitost struktury, která ho nečiní ani býložravcem ani masožravcem s chrupem šelem. Oproti veleopům, kteří jsou vysoce specializovaná stromová zvířata s neobyčejně vyvinutými pažemi pro ručkování, která mají šplhavou nohu, osrstění a mohutný špičák, je člověk jako přírodní bytost beznadějně nepřizpůsobený. Vyznačuje se jedinečnou, (...) biologickou nevybaveností prostředky, a tento nedostatek nahrazuje svou *schopností pracovat* nebo nadáním jednat, tzn. rukama a inteligencí; právě proto je vzpřímený, s „rozhledem“ a volnými rukama.

Výsledky novější biologie dávají nám možnost uvést exponovanou a riskantní konstituci člověka do dalších souvislostí. „Prostředí“ většiny zvířat, a právě vyšších savců, je nevyměnitelné prostředí, na něž je specializovaná stavba zvířecích orgánů přizpůsobena, v nichž pracují opět druhově specifické, vrozené instinktivní pohyby. Specializovaná stavba orgánů a prostředí jsou tedy pojmy, které se navzájem předpokládají. Jestliže má nyní člověk svět, totiž zřetelnou neohrazenost vnímatelného vzhledem k podmínkám biologického uchování, znamená i to nejdříve negativní fakt. Člověk je otevřený světu, znamená: *postrádá* živočišné přizpůsobení se jednomu úseku prostředí. Neobyčejná otevřenost pro podněty a

dojmy oproti vjemům, které nemají žádnou vrozenou signální funkci, představuje nepochybně značné zatížení, které se musí zvládat ve velmi zvláštních aktech. (...)

Máme nyní naproti tomu „rozvrh“ organicky nedostatečné, *proto* světu otevřené, tzn. v žádném *určitém* úseku prostředí *přirozeně* životaschopné bytosti, a chápeme nyní také, co to znamená, že člověk „není určen“ nebo „je sám sobě úkolem“: pouhá existence takové bytosti musí být problematická a prosté časové rozvržení života problémem, při jehož řešení je člověk odkázán sám na sebe a k čemuž si musí vytvořit možnost sám ze sebe. To by tedy byla jednající bytost. Protože člověk je životaschopný, musí spočívat podmínky k řešení tohoto problému v něm, a jestliže je již u něj existence úkolem a obtížným výkonem, pak musí být tento výkon zcela prokazatelný *celou* strukturou člověka. Všechny jeho zvláštní schopnosti je třeba zaměřit k otázce: Jak je taková monstrózní bytost životaschopná?; a tím i zajistit právo kladení biologických otázek. Biologické zkoumání člověka nespočívá tedy ve srovnání jeho fyzis s fyzis šimpanze, nýbrž spočívá v odpovědi na otázku: jak je tato bytost, podstatně nesrovnatelná s žádným živočichem, životaschopná?

Neboť již otevřenost světu, viděno odtud, je zásadně *zatížením*. Člověk podléhá veskrze neživočišné *záplavě podnětů*, „neúčelnému“ množství valících se dojmů, které musí nějak zvládat. (...)

V důsledku své organické primitivnosti a nedostatku prostředků je člověk v každé přirozené a přírodní sféře neschopen života. Musí proto výpadek prostředků, které se mu organicky nedostávají, sám dohonit, a to se děje tím, že svět přepracovává na prostředky sloužící životu. (...)

Aby byl člověk schopen existence, je zaměřen na přetváření a zvládnání přírody, a proto i na možnost *zažívání* světa: je jednající bytostí, protože je nespécializovaný, a proto postrádá přirozeně přizpůsobené prostředí. Soubor přírody jím přepracované na sloužící životu se nazývá *kultura*, a kulturní svět je lidský svět. Není pro něj žádná možnost existence v nepozměněné přírodě „nezbavené jedu“, a není také žádný „přírodní člověk“ v přísném smyslu slova: tzn. žádná lidská společnost bez zbraní, bez ohně, bez preparované a umělé potravy, bez přístřeší a bez forem vyrábějící kooperace. Kultura je „druhá příroda“ — chci říci: kultura lidská, kultura samočinně zpravovaná, pouze uvnitř níž je schopen žít — a „nepřirozená“ kultura je účinkem jedinečné rovněž „nepřirozené“ tzn. v protikladu k živočichu konstruované bytosti ve světě. *Přesně na tom místě*, kde se u zvířete nachází „prostředí“, stojí proto u člověka *kulturní svět*, tzn. výsek jím zvládnuté přírody přetvořené na pomůcky života. Již proto je zásadně nesprávné mluvit o prostředí člověka — v biologicky definovaném smyslu. U člověka odpovídá nespécializovanosti jeho konstrukce otevřenost světu, a nedostatečnosti prostředků jeho fyzis „druhá příroda“ vytvořená jím samým. V tom spočívá ostatně důvod, proč člověk v protikladu skoro ke všem druhům živočichů nemá zeměpisně přírodní a nepřekročitelné oblasti existence. Skoro každý živočišný druh je přizpůsoben svému klimatickému, ekologicky atd. konstantnímu „prostředí“, pouze člověk je na zemi všude, na pólu, na rovníku, na vodě i na souši, v bažině, v horách, ve stepi. Je tehdy schopen života, jestliže tam má možnosti vyrábět, připravit si druhou přírodu, v níž pak existuje místo v „přírodě“.

morfologicky — týkající se tvaru, vývoje, změny forem

Martin Heidegger

Úzkost

(„Bytí a čas“)

Chopiv se myšlenky dánského existencialisty S. Kierkegaarda, rozlišuje Heidegger mezi „strachem“ (Furcht) a „úzkostí“ (Angst). Ve fenoménu úzkosti vidí základní pocit specifický pro člověka, v němž se mu zjevuje svět ve své nicotnosti.

Jak se fenomenálně liší to, z čeho se úzkost souží, od toho, čeho se obává strach? Ono „z čeho“ úzkosti není nic, co by existovalo v rámci světa. Proto s tím ani nemůže mít podstatně nic společného. Toto ohrožování nemá charakter nějaké určité škodlivosti, která by ohrožené zasahovala v konkrétním vztahu k jeho zvláštní, reálné možnosti být. „Z čeho“ úzkosti je úplně neurčitě. Tato neurčitost nejenže nechává fakticky nerozhodnuto jaké jsoucno, existující uvnitř světa, to hrozí, nýbrž naznačuje, že tady není „relevantní“ vůbec nic z toho, co v rámci tohoto světa existuje. Nic z toho, co je kolem nás přítomno a nasnadě, se nechová tak jako to, z čeho vzniká úzkost. (...) Svět má (zde) charakter naprosté nevýznamnosti. V úzkosti nás nepotkává nic vezdejšího, „tohoto“ či „onoho“, co by jako ohrožující mohlo mít s tímto (původem úzkosti) něco společného

Proto úzkost „nevidí“ ani nějaké určité „tu“, ani „tam“, z něhož by se ohrožení blížilo. „Z čeho“ úzkosti charakterizuje to, že ono ohrožující je *nikde*. Úzkost „neví“, co to je, z čeho vzniká její tíseň... To, co hrozí, se proto ani nemůže blížít z nějakého určitého směru v blízkém okolí; ono je již „zde“ — a přece nikde; je tak blízko, že působí tíseň a zaráží člověku dech — a přece není nikde.

V tomto „z čeho“ úzkosti je patrné ono „je to nic a nikde“. Nepřátelskost toho, co není ničím a nikde v tomto světě, fenomenálně naznačuje, že *původem úzkosti je svět jako takový*. Úplná absence konkrétního významu, která se projevuje v „nic a nikde“, znamená nikoli nepřítomnost světa, nýbrž svědčí o tom, že to, co existuje ve světě jako jsoucí o sobě, nemá vůbec žádný konkrétní význam, a že jedině na základě této *absence významu* všeho jsoucího v rámci světa se (nám zde) vnucuje svět ve své světskosti.

Co tísní, není toto či ono, ale ani všechno okolně existující dohromady jako suma, nýbrž *možnost* tohoto kolem nás jsoucího, t.j. jeho možnost být světem. Když úzkost poleví, pak se v běžné řeči říká: „Vlastně to nic nebylo.“ Tato řeč vskutku onticky vystihuje, *co to bylo*. Všední řeč mluví o starostech o to, co je kolem nás. To, „z čeho“ se úzkost souží, není nic z toho, co existuje v rámci okolního světa. Avšak toto „nic“ ze jsoucího ve světě, které chápe jediné všední, prozíravá řeč, není naprosto „totální“ Nic. Toto „nic z běžně existujícího“ má svůj základ v tom nejpůvodnějším „něco“ — ve *světě*. A přesto ontologicky reálně patří k bytí vezdejší existence jako bytí ve světě. Když se pak jako ono „z čeho“ úzkosti vyjeví toto „nic“, t.j. svět jako takový, znamená to, že *příčinou úzkosti je samo bytí ve světě*.

Toto „stísňování se“ odhaluje původně a přímo svět jakožto svět. Ne že by se v myšlení nejdříve odhlíželo od toho, co existuje v rámci světa a uvažovalo by se pouze o tom světě, z něhož vzniká úzkost, nýbrž až úzkost jako *modus existence* v jistém stavu odhaluje *svět jako takový*. Neznačená to však, že by se v úzkosti chápala (podstatní vlastnost) světskost světa.

Úzkost není pouze úzkostí z něčeho, ale jako „nacházení se v jistém stavu“ je také *úzkostí o něco*. To, oč má úzkost obavu, není nějaký *určitý* druh bytí a možnost existence. Vždyť ono ohrožení je zcela neurčitě, a proto ani není schopno skutečně ohrozit nějakou konkrétní „možnost být“. To, oč máme úzkost, je samo bytí ve světě. V úzkosti se to, co je kolem nás, či to, co existuje v rámci světa vůbec, kamsi propadá. „Svět“ již nedokáže nic nabídnout a právě tak málo i spoluexistence jiných. Úzkost tak dává vezdejšímu bytí možnost chápat se jako scházející ze „světa“ a svého vnějšího položení, vrhá vezdejší existenci zpátky k tomu, oč se bojí, k své vlastní možnosti být ve světě. Úzkost ponechává bytí osamoceno, napospas svému nejvlastnějšímu bytí ve světě, které si pak jako uvažující v reální skutečnosti rozvrhává

na možnosti. Současně s tím, oč se obává, úzkost odhaluje vezdejší bytí jako *možné bytí*, a sice jako to, které jediné může existovat osamoceno, v izolaci od sebe sama.

Úzkost zviditelňuje *možnost* vezdejší existence být tou nejvlastnější, to znamená, *být svobodnou pro* svobodu volby a uchopení sebe sama. Úzkost přivádí vezdejší existenci před její *být svobodnou pro...* jedinečnost svého bytí jako před možnost, jíž bytí neustále je. Je to však současně toto bytí, jemuž je vezdejší existence odpovědna jako bytí ve světě.

Nejméně předpojatým dokladem toho, že se úzkost jako základní existence v jistém stavu projevuje takovýmto způsobem, je opět běžná mluva a její výklad vezdejší ho bytí. Existence v nějakém stavu ozřejmuje, jak se dříve říkávalo, „jak někomu je“. V úzkosti je člověku „cize“. Tím je nejprve vyjádřena zvláštní neurčitost toho, v čem se vezdejší existence v úzkosti nachází: v ničem a nikde. Ona cizost ale zároveň znamená „nebytí doma“. Při prvním fenomenálním naznačení základní povahy vezdejší existence a objasnění existenciálního smyslu bytí „v něčem“, na rozdíl od významu kategorie „niternosti“ (vnitřkovosti), bylo bytí „v něčem“ definováno jako přebývání u..., intimní spojení s... Tento charakter bytí „v něčem“ se pak konkrétněji projevoval běžným užíváním slůvka „man“ („ono-člověk“), které vnáší upokojující sebejistotu, ono samozřejmé „být doma“, do průměrné všednosti vezdejšího bytí. Úzkost naproti tomu přenáší vezdejší bytí z jeho úpadku a zániku zpět do „světa“. Každodenní intimní spojení se hroutí samo v sobě. Vezdejší bytí osamělo, však přesto *jako* bytí ve světě.

ontický — jsoucí, odpovídající bytí. U Heideggera na rozdíl k ontologickému jsoucí ve své fakticitě, skutečnosti, která ještě není racionálně otevřená

Karl Löwith

Člověk a distance

(„Příroda a humanita člověka“)

V antropologii německého filosofa K. Löwitha (1897—1973) stojí v popředí hovořící bytosti člověka schopnost zpochybnování.

Člověk je mluvčí, protože je tazatel. Zvíře nedovede mluvit, protože se neumí tázat. Tato schopnost ptát se, která vyvolává odpovědi ano i ne, je tak fundamentální pro naši existenci se světem, že už i odpověď na otázku přirozenosti člověka jistým způsobem předjímá. Jaké založení člověka je uzavřeno v tomto „moci se ptát“?

Na něco se ptát a tím to zpochybnit může jen ten, kdo se táže *ven prostřednictvím daného*. Kdo něco přijímá jako nepochybné, nemůže to hledaje a zkoumaje zpochybnit. Zpochybnit se dá jen to, od čeho zaujmeme *odstup*. Kdo je ale schopen zaujmout odstup od všech přírodních daností i od své vlastní, *není* jednoznačně příroda, nýbrž ji *má* mnohoznačným způsobem — v hranicích stanovených přírodou. Zaujmout odstup vypovídá, že jsme se vzdali nepochybné předstíranosti sebe samých a světa tím, že jsme se *vzdálili* od světa a sebe samých. Bez zaujetí takového vzdáleného odstupu neexistuje otevřenost světu. Každé lidské jednání předpokládá chování k..., vzdálenost od... To odlišuje i zvířecí projevování od lidského sdělování. Zvířata jako lidé mohou projevit bezprostředně beze slov bolest, ale jen člověk může říci, čím trpí a tím i zaujmout odstup od sebe a své bolesti. V této „odstupovosti“, která charakterizuje všechno lidské chování, spočívá možnost *zpředmětnění* toho, k čemu se chováme. Kdo se ale postaví zpředmětně proti světu a sobě samému pomocí takového oddalujícího zaujímání odstupu, ten se tím *odcizí* sobě i světu. Jakožto cizinec může a musí se člověk zabytovat do světa jako něco jiného a cizího, aby v „jinobytí“ mohl být sám u sebe. Z odstupu odcizení může člověk k všemu, co je, přistupovat *blíže a přivlastňovat si* to zdánlivě již důvěrné jako zvláštní. Kdyby byl člověk neschopen vzdálit se od přírody, která jím proniká, a světa, který

jej obklopuje až po jeho podivnost, byl by srostlý se zemí jako rostlina a vázán na půdu nebo živočišně zajat ve svém specifickém prostředí, pak by se nemohl chovat ani k sobě, ani ke světu, a nemohl by se ani na sebe, ani na svět dotazovat, co jsou. Možnost odcizení od toho, na co jsme nejméně navyklí, od obvyklého a samozřejmého, ...patří k přirozenosti člověka o všem pochybujícího. To všeobecně známé přichází k poznání nejdříve. Zvířata znají své prostředí tímto způsobem zřejmě mnohem lépe a přesněji... než my, ale nepoznávají je, proto nemohou zpochybnit své prostředí odstupem jako něco cizího, ani o něm hovořit.

Člověk má nejen ke světu odstup pomocí řeči, ale i k řeči samé; *má* ji, ale jednoduše jí *není*. Může se, mluvě o něčem, chovat ke své vlastní řeči jako k něčemu jinému. (...) Může si s ní hrát, a tuto hru brát vážně, takže se hluboký smysl a nesmysl slov smíchají.

Helmuth Plessner

Výrazový charakter smíchu a pláče

(„Smích a pláč“)

Plessner analyzuje v tomto proslulém spisu (vyd. 1941) dvojitý poměr člověka k svému tělu: jakožto „mít tělo“ a „být tělem“. Smích a pláč jsou popisovány jako specifické výrazové pohyby, v nichž se zjevuje tato dvojitá funkce lidského těla.

Lidská existence vnucuje člověku dvojitou roli. Je *současně* tělem a v těle, příp. *s* tělem. Pro bytí v těle a s tělem se také říká: mít tělo. Mít a být přecházejí v realitě existence neustále do sebe navzájem, jak jsou vzájemně zkříženy. Hned stojí lidská osoba vůči svému tělu jako nástroj, hned se s ním spojuje a je tělem. Kdekoli záleží na ovládnutí tělesného mechanismu, při jednání a mluvení, při dávání znamení, v gestech a výrazech obličeje, zažívá člověk dvojnásobnost fyzické existence. Poměr mezi ním (jakožto osobou, jakožto nositelem zodpovědnosti, subjektem vůle a jakkoliv se nazývají predikáty jeho duchovně-duševní povahy) a tělem kolísá — a musí kolísat — mezi mít a být.

Chtít rozhodnout mezi oběma způsoby existence „jakožto tělesné tělo“ — „v tělesném těle“, jako by se jednalo o alternativu, by znamenalo špatně pochopit nutnost jejich vzájemného ohraničení: bez jistoty dvojího položení mého já v mém těle není žádná jistota bezprostředního vydání mého já jakožto těla napospas působení a protipůsobení ostatních tělesných věcí. A obráceně: bez jistoty zvnějšnění mého já jakožto těla v prostoru tělesných věcí neexistuje žádná jistota bytí uvnitř mého já, v mém těle, tzn. žádné ovládnutí vlastního těla, žádné sladění jeho motoriky s prostředím, žádné „správné pojetí“ o okolí.

že smích a pláč jsou kontrastujícími jevy, je každému instinktivně jasné, ale populární výklad jejich kontrastu se již od nepaměti dal příliš ovlivňovat každodenním názorem života. Obyčejně se říká, že se lidé smějí, protože se baví, a pláče, protože trpí. Ale zábava a utrpení, veselí a radost jsou příliš hrubé protiklady pro bohatství života. Rovnice smích—radost by ještě mohla do jisté míry vycházet, ale rovnice pláč—utrpení je jistě nesprávná.

Jestliže vůči nim tak selhává princip radosti, co pak zaručí protikladnost smíchu a pláče? Na to odpovídá analýza: *jejich charakter jakožto reakce na krizi lidského chování vůbec*. Protiklad je nyní možný mezi věcmi, které mají společné vlastnosti. Společné smíchu a pláči je, že jsou odpovědí na *mezní situace*. Jejich protiklad spočívá na navzájem protikladných směrech, do nichž se člověk dostává v těchto mezních situacích. Protože se dají poznat jen dvojitým způsobem jako mezní situace, v níž je člověku znemožněno každé možné chování, vystupují také jen dvě krizové reakce charakteru odpovědi. Smích odpovídá znemožnění chování skrze nevyrovnatelnou mnohovýznamnost styčných bodů, pláč znemožnění chování skrze zrušení úměrnosti existence.

Není náhodou, že pro výklady výrazu obličeje, které přijímají jednání v nějakém smyslu jako hledisko, hrají smích a pláč nepatrnou roli. Ke kterému fiktivnímu objektu by se daly

přiřadit bez krkolomných analogií? Kterému skutečnému jednání by se mohly v symbolické zkratce „rovnat“?

Již obraz, jaký poskytuje mimika, představuje jen výřez z celého výrazového komplexu, jak plyne z celkového procesu smíchu a pláče. Na rozdíl od emocionálně vedených expresí, v nichž se vyžívá nálada, afekt, hnutí mysli, do nichž vyzařuje, chybí u nich tento přechod od vnitřního k vnějšímu. Smát se a plakat — zde se ukazuje jejich sounáležitost, pročez i příslušnost ke zvláštnímu genu lidského způsobu vyjadřování — může člověk jenom tehdy, když se jim odevzdá. *Upadá do smíchu, nechá se upadnout — do pláče*. Zatímco bezpřechodovost ve smíchu se s oblibou naznačuje výrazy vybuchnutí, propuknutí, explodování, skrývá se u pláče za podivný reflexivní postoj plačícího, který se musí uvolnit, aby se našlo řešení. Podnět smíchu nás přepadá a nutí nás. Musíme samy sebe často násilím překonávat, abychom nevybuchli. Podnět pláče nás může také přepadnout a klást požadavky na naše sebeovládání. Jenže nejsme mu vystavení ve stejné přímosti. Dojímá nás, a teprve když se dojmu poddáme, přicházejí slzy.

Toto ocitnutí-ve-smíchu a upadnutí-do-pláče, zvláště s ohledem na podivně samostatný proces, který pak nastupuje a často unikne tlumení a řízení až po naprosté vyčerpání, ztrátu ovládnutí, rozbití vyváženosti mezi člověkem a fyzickou existencí, tento silný a náhlý nával pocitu může nás strhnout k nerozvážným posunkům, nejsme už pány sebe samých, ani naše smysly nejsou docela pohromadě. Ale oduševněnost těla dosahuje zde svého vrcholu. I když jednota osoby, kontrola jejího duchovně-mravního centra je ohrožena, výrazová transparence jejího těla se naprosto nedá v takových stavech předstihnout: minus pro člověka jako osobu, plus pro něj jako tělesně duševní bytost.

Přesně opačně se vyskytuje u smíchu a pláče. Tělesně-duševní transparence těla dosahuje v nich svého nejhlubšího bodu. Tělesné procesy se emancipují, člověk je jimi ořesen, stržen, je mu vyražen dech. Ztratil poměr ke své fyzické existenci, uniká mu, a dělá si s ním do jisté míry, co chce. Nicméně se tato ztráta pocituje jako výraz pro a odpověď na odpovídající situaci. Je konec s vnitřní rovnováhou, ale minus jde tentokrát na účet jednoty tělo-duše, nikoliv na účet osoby.

V protikladu k mimickému výrazu představuje se genus smíchu a pláče jako způsob projevu, při němž *ztráta ovládnutí v celku* má hodnotu výrazu. Dezorganizace poměru mezi člověkem a jeho fyzickou existencí není sice chtěná, ale — tím že zaujme postoj přemoženého — přece není pouze oddaná a trpná, nýbrž je chápána jako gesto a smysluplná reakce. Ještě v katastrofě, kterou zažívá jeho jinak ovládající vztah k vlastnímu tělu, člověk triumfuje a potvrzuje se jako člověk. Náhlým ocitnutím se a upadnutím do tělesného procesu, který probíhá nuceně a sám o sobě, je neprůhledný, porušením vnitřní vyváženosti je dáván všanc poměr člověka k tělu a znovu obnovován. Efektivní nemožnost, najít odpovídající výraz nebo vhodné slovo, je současně jedině odpovídající výraz, jedině vhodná odpověď.

Nezodpověditelné a současně *ohrožující* situace vyvolávají závrať. Člověk kapituluje jako osoba, ztrácí hlavu. Symptomy, které jsou známy při závratí z točení, jako výron potu, nevolnost, zvracení a bezvědomí, mohou se, jak známo, vyskytovat ve stejných existenčních krizích vyššího řádu. Výraz „mám závrať“ je v takových situacích naprosto adekvátní.

Nezodpověditelné a neohrožující situace vzbuzují naproti tomu *smích* nebo *pláč*. Člověk kapituluje jako jednota těla a duše, tzn. jako živočich, ztrácí poměr ke své fyzické existenci, ale nekapituluje jako osoba. Neztrácí hlavu. Na nezodpověditelnou situaci nachází přece — pomocí své excentrické pozice, jíž nevstupuje do žádné situace — ještě jedině možnou odpověď: zaujmout vůči ní odstup a uvolnit se.

Tělo, které se dostalo mimo poměr k němu, přebírá za něj odpověď již nikoliv jako nástroj jednání, řeči, gest, výrazu, nýbrž jako tělo. Ve ztrátě vlády nad ním, ve zřeknutí se poměru k němu nedosvědčuje člověk ani své suverénní porozumění nepochopitelnému, ani svou moc v nemohoucnosti, ani svou svobodu a velikost v nutnosti. Dovede i zde ještě najít odpověď,

kde už není co odpovídat Má, i když ne poslední slovo, přece jen poslední kartu ve hře, jejíž ztráta je zisk.

Hannah Arendtová

Vita activa a condition humaine

(„Vita activa neboli: O činném životě“)

Filosofka Hannah Arendtová charakterizuje v tomto díle základní situaci člověka sociologicko-antropologickými kategoriemi „práce“ ve smyslu zpracovávání, „vyrábění“ ve smyslu kreativní výroby a „jednání“ ve smyslu sociálně politické komunikace a interakce.

Slovem *vita activa* mají být v následujících řádcích shrnuty tři základní lidské činnosti: zpracovávání, vyrábění a jednání. Jsou to základní činnosti, protože každá z nich odpovídá jedné ze základních podmínek, za nichž je lidskému pokolení dán život na zemi.

Činnost práce odpovídá biologickému procesu lidského těla, které se ve svém spontánním růstu, látkové výměně a úpadku živí přírodními věcmi, které práce vyrábí a připravuje, aby je přiváděla živému organismu jako nutnosti k životu. Základní podmínkou, na níž pracovní činnost stojí, je život sám.

Ve vyrábění se manifestuje protipřírodní aspekt na přírodě závislé bytosti, která se nemůže připojit k nepřetržitému návratu života druhu, a pro svou individuální pomíjivost nenachází vyrovnání v potenciální nepomíjivosti druhu. Vyrábění produkuje umělý svět věcí, které se jednoduše nepřidružují k přirozeným věcem, nýbrž se od nich liší tím, že až po určitý stupeň přírodě odporují a nemohou být živými procesy rozmělněny. V tomto světě věcí je lidský život domovem, život přírody v přírodě je bez domova; a svět poskytuje lidem domov do té míry, že přetrvává lidský život, odporuje mu, stojí proti němu jako objektivně-předmětný. Základní podmínkou, jíž je podřízena činnost vyrábění, je světskost, totiž odkázanost lidské existence na předmětnost a objektivitu.

Jednání je jediná činnost *vitae activae*, která se odehrává bez prostřednictví materie, bez materiálu a věcí přímo mezi lidmi. Základní podmínkou, která jí odpovídá, je faktum plurality, totiž skutečnost, že nikoliv jeden člověk, nýbrž mnoho lidí žije na zemi a zalidňuje svět. Lidská podmíněnost je sice ve všech svých aspektech vztažena k politickému, ale podmíněnost pluralitou je k tomu, že mezi lidmi existuje něco takového jako politika nejenom v důležitém poměru; není to jen *conditio sine qua non*, nýbrž *condicio per quam*. Pro lidi znamená život — jak to říká latina, jazyk snad nepolitictějšího ze všech národů — jako „prodlévat mezi lidmi“ (*inter homines esse*), a umírat jako „přestat prodlévat mezi lidmi“ (*desinere inter homines esse*). S tím do jisté míry souhlasí i bible, podle jejíž jedné verze nestvořil Bůh *člověka*, nýbrž lidi: „a stvořil je jako muže a ženu“. Tento v plurálu vytvořený člověk se principiálně odlišuje od onoho Adama, kterého Bůh „uhnětl z kusu hlíny“, aby pak k němu dodatečně přidružil ženu, kterou vytvořil „ze žebra“ člověka, a byla kost z jeho kosti a maso z jeho masa. Zde není pluralita původně příliš charakteristická, nýbrž její mnohost se vysvětluje mnohonásobením. Každá, jakkoliv utvářená „idea člověka vůbec“ chápe lidskou pluralitu jako rezultat nekonečně variabilní reprodukce jednoho pravzoru, a tím předem a implicitně popírá možnost jednání. Jednání potřebuje pluralitu, v níž jsou všichni totéž, totiž lidé, ale to zvláštním způsobem že žádný z těchto lidí se nerovná tomu druhému, který jednou žil, žije nebo bude žít.

Všechny tři základní činnosti a jim odpovídající podmínky jsou nyní znovu zakotveny v nejobecnější podmíněnosti lidského života: že se totiž zrozením na svět přichází a smrtí z něho opět zmizí. Co se týká mortality, tak práce zajišťuje naživu zůstávající individua a další život druhu; vyrábění zřizuje umělý svět, který je na smrtelnosti jej obývajících v jisté míře nezávislý a tak jejich prchavé existenci dává něco jako stálost a trvání; konečně jednání,

pokud slouží budování a udržování politických obcí, vytváří podmínky pro kontinuitu generací, pro vzpomínky a tím pro dějiny. I na natalitě jsou všechny činnosti stejným způsobem orientovány, protože stále mají úkol starat se o budoucnost, popř. o to, aby se život a svět pro neustálý příliv nově přichozích, kteří jsou do něj rozeni jako cizinci, rozrůstal a zůstával pro něj připraven. Přitom je ale jednání úžeji vázáno na základní podmínku natality než pracování a vyrábění. Nový začátek, s každým zrozením přichází na svět, může se ve světě uplatnit jen proto, protože nově přichozímu přísluší schopnost sám učinit nový začátek, tzn. jednat. Ve smyslu iniciativy — učinit initium — tkví prvek jednání ve všech lidských činnostech, což nevypovídá nic jiného, než že tyto činnosti jsou právě prováděny bytostmi, které zrozením přicházejí na svět a stojí pod podmínkou natality. A protože jednání je dále politická činnost par excellence, je možné, že natalita představuje pro politické myšlení tak rozhodující, kategorie vytvářející faktum jako byla smrtelnost odedávna, a v Evropě alespoň od doby Platonovy, skutečností, na niž se vzněcovalo metafyzicko-filosofické myšlení.

Nyní zabírá ale Condition Humaine, lidská podmíněnost v celku, více než podmínky, za nichž je dán lidem život na zemi. Lidé jsou podmíněné bytosti, protože se vše, s čím se dostanou do kontaktu, bezprostředně proměňuje v podmínku jejich existence. Svět, v němž se pohybuje vita activa, skládá se podstatně z věcí, jež jsou výtvoři lidské ruky; a tyto věci, které by bez člověka nikdy nevznikly, jsou opět podmínkami lidské existence. Lidé nežijí jen za těch podmínek, které současně představují věno jejich pozemské existence vůbec, nýbrž nadto za podmínek utvořených jimi samými, které bez ohledu na jejich lidský původ mají tutéž podmiňující sílu jako podmiňující věci přírody. Cokoliv se dotkne lidského života, cokoliv do něj vstoupí, proměňuje se ihned v podmínku lidské existence. Proto jsou lidé, ať cokoli činí nebo nechávají činit, stále podmíněné bytosti. Co se objeví v jejich světě, se stane součástí lidské podmíněnosti. Skutečnost světa se uplatňuje uvnitř lidské existence jako síla podmiňující tuto existenci a je jí jako taková pocíťována. Objektivita světa — jeho objektový a věčný charakter — a lidská podmíněnost se navzájem doplňují; protože lidská existence je podmíněná, potřebuje věci, a věci by byly hromadou nesouvisejících předmětů, ne-světlem, kdyby každá věc pro sebe a všechny dohromady nepodmiňovaly lidskou existenci.

Conditio sine qua non — nezbytná podmínka

Conditio per quam — podmínka vůbec

Thomas Macho

Co je smrt?

(„Metafory smrti“)

Rakouský filosof Thomas Macho (nar. 1951) zkoumá ve svých „Metaforách smrti“ mnohostranné kulturní a filosofické formy, v nichž se pokouší člověk vyrovnat s faktem smrti. Jeho teze přitom zní, že o smrti jako takové nemůžeme nikdy získat zkušenost — neboť je to konec jakékoliv možnosti zkušenosti.

O čem mluvíme, když mluvíme o smrti? Snad není smrt vůbec „přirozená“; snad je jí třeba ztotožnit s jednáním — jednání, jež se uskutečňuje na nás jako božský nebo démonický čin, jako magická praxe, jako přerážnutí vláknů života, jako vražda. Snad je každá smrt vlastně vraždou.

Snad je smrt i jednání, které sami provádíme jako svobodní pachatelé: rozloučení, oddělení, cesta, odchod — sebevražda. Snad je každá smrt vlastně sebevraždou: „Člověk umírá jen tehdy, když zemřít chce.“ Druhá stránka „přirozené smrti“, její radikální převrácení, je „mors voluntaria“, dobrovolná smrt. Smí-li být ale smrt interpretována jako jednání, pak můžeme postulovat nepřímý postup k pasivní nebo aktivní zkušenosti smrti: zkušenost smrti

by totiž — v analogické konstrukci — musela být dešifrována jako zkušenost jednání zvláštního druhu: snad jako specifická zkušenost svobody, která člověka nechává dospět v podivného živočicha dějin přírody.

Chcete přirozenou smrt? Koncepce „přirozené smrti“ zakrývá — jako každé lidské dovolávání se „přirozenosti“ — ideologické pozadí. Nemáme se ptát, proč se začalo mluvit o „přirozené smrti“ právě ve věku, který jako žádný jiný vyráběl smrt? Jakpak ladí „přirozená smrt“ s poprvé připravenou možností vyhubit veškerý lidský druh a učinit tuto planeta navždy neobyvatelnou?

Co asi znamená říkat o mrtvém, že zemřel „přirozenou smrtí“? Zemřel staříčkový Bloch „přirozeněji“ než mladý Paul Ludwig Landsberg, který byl zavražděn v koncentračním táboře v Oranienburgu? Jak určíme hodnotu lidského života — počtem spotřebovaných let? Byl Mozartův život méně „naplněn“ než život Johanna Sebastiana Bacha? Odkud bereme taková měřítka?

Za řečí o „přirozené smrti“ se skrývá možná ono aranžmá, které Elias Canetti učinil tématem skličujícího dramatu. My jsme ti „Omezení lhůtou“, společnost, v níž se každý domnívá, že zná okamžik své smrti. Co tuto společnost vyznačuje, je rigidní panství, které se přímo vydatně opájí ideálem podřízenosti smrti; třídní rozdělení mezi dlouho žijícím tyranem a krátko žijícími otroky; nemožnost rozhovoru mezi „mrtvými na dovolené“ a byrokratickými správci prováděné smrti. Za touto „přirozeností“ lze zřetelně rozpoznat karikaturu sociálně-darwinistické morálky.

Ne, „přirozená smrt“ není utopií, kterou bychom museli hájit proti zlé realitě. Utopie trvá na odstranění smrti, na solidaritě lidí proti smrti, nikoliv na její metamorfóze na laskavou přírodu. Nechceme umírat ani „technickou“, ani „přirozenou“ smrtí (které jsou si zcela podobné); nesouhlasíme s vlastní smrtí ani se smrtí jiných lidí.

sociální darwinismus — přenesení darwinistického myšlení na lidskou společnost; i její vývoj je pouze určován selekcí a přežíváním silnějšího.