

Dějinný původ určení člověka jako „rozumného živočicha“

Ladislav Benyovszky

Cílem následující krátké úvahy je zamyšlení nad tím, co filosofie nachází jako bytostné určení člověka, tzn. nad tím, co dle ní určuje člověka v jeho lidství, co ho určuje právě jako člověka.¹ Každé takové zamyšlení musí ovšem vycházet z rozboru toho určení, které odedávna platí za natolik samozřejmé a nezpochybnitelné, že tak dodnes člověku rozumíme každodenně a že také jednotliví myslitelé chápou výsledky svého filosofického úsilí jen jako hlubší vhled do jeho smyslu. Tímto v tomto smyslu samozřejmým určením je ZOON LOGON ECHON, animal rationale. Živočich, jemuž je vlastní slovo, živočich rozumný – tak zní tradiční samozřejmé určení člověka. Určení nalezneme v Aristotelově *Politice* (Arist., Pol., 1253 a), jako tradiční a samozřejmé je viděl již Descartes (Desc., *Med.*, II.) a např. ještě Kant interpretuje svou filosofii lidství jako jeho rozvinutí.²

Požadované zamyšlení však, má-li být produktivní, nesmí být jen historické, tzn. nesmí určení ZOON LOGON ECHON jen explikovat, sledovat jeho konkrétní fakticko-historické podoby a proměny, abychom se pak – v podstatě jen na základě toho, zda s ním souhlasíme či nikoli – svévolně rozhodli je přijmout či zamítnout. Naše zamyšlení musí být dějinné. Že je zamyšlení dějinné, to znamená, že musí nahlédnout že, jak, z jakého významového horizontu a proč se ony dílčí významy „živočich“, „rozumný živočich“, „živočich, jemuž je vlastní slovo“, konstituovaly jako vůdčí pro

¹ Základem tohoto a následujících pěti „filosofických zamyšlení“ jsou kurzy věnované filosofickým tematizacím člověka, které autor vedl na IZV UK v letech 1998–2000. Studie v rámci „filosofických zamyšlení“ odhlédají – pokud je to možné – od konkrétního historického obsahu kurzů.

² Srov. Kant, I.: *Anthropologie in pragmatischen Hinsicht abgefasst*. Nicolovius, 1800, s. 177. – Srov. též Kantův spisek *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*.

určení toho, co je člověk, a musí je z tohoto nejzazšího horizontu jejich smyslu ustavit.

První krok v takto rozuměném zamyšlení, totiž nalezení onoho nejzazšího významového horizontu, ze kterého je smysluplné pojmání člověka jako rozumného živočicha (ZOON LOGON ECHON), naše úvaha učinit nemusí a vzhledem ke svému rozsahu ani nemůže. Je jedním z výsledků Heideggerova pozdnějšího filosofování, které onen nejzazší horizont smyslu identifikuje jako dění dotyku (Angang) člověka a toho, co bylo, jest a bude a terminologicky fixuje jako Ereignis,³ Anfang (počátek), či Wesen des Seins (bytování bytí). Pro naše téma je nicméně důležité uvědomit si, že odtud pochází Heideggerovo vlastní určení bytnosti člověka (pobytu) jako smrtelníka, tj. toho, kdo stojí v nitru dotyku (Angang) přítomného a nepřítomného,⁴ a pokusit se alespoň elementárně tomu, co se míní „dotykem člověka a toho co bylo, jest a bude“ (Ereignis) porozumět a moci tak ukázat, že a jak vlastní povaha Ereignis vede k tomu, že člověk je filosofii přístupný (už jen) jako ZOON LOGON ECHON.

Na uvedeném vymezení především zarazí, že je míněn nikoli snad dotyk člověka a všeho toho, co jest – jak by se řeklo běžněji –, nýbrž dotyk člověka a všeho toho, co bylo, jest a bude.⁵ Nezvyklost vyjádření není nějakým obnovením prastaré obřadní formule, je vynucena uvědoměním si, že člověka se vždy týká, člověk, ať chce či nechce, vždy zohledňuje, respektuje, nikoli snad „jen“ to, co je, ale vždy „též“ to, co bylo a bude a že následně bylost (Gewesen), budoucnost (Zukunft) a přítomnost (Gegenwart) jsou specifické, vzájemně rozdílné způsoby, jakými nám „něco“ může být přístupné, být při nás (Anwesen), specifické extáze.⁶ Jednoduše řečeno: Problém Ereignis je problémem specifičnosti a vzájemných vztahů bylosti, přítomnosti a budoucnosti v jejich vazbě na respektujícího je člověka.⁷ Co je však jeho základem?

Jakkoli jsou bylost, přítomnost a budoucnost vzájemně různými způsoby

³ Autor této úvahy respektuje Heideggerovo přesvědčení o nemožnosti přiměřeného překladu určení „Ereignis“. Srov. Heidegger: *Gesamtausgabe*, Bd. 79, Frankfurt am Main, Klostermann 1994, s. 125.

⁴ Srov. Heidegger: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen, Niemeyer 1969, s. 12.

⁵ Nikoli náhodou též u Herakleita (B 30) a Homéra (Ilias, 68–72). Heideggerův rozbor příslušných Homérových veršů srov. in Heidegger: *Gesamtausgabe*, Bd. 5, Frankfurt am Main, Klostermann 1997, ss. 344 a násl.

⁶ EXTASIS zde vyvstání. „Extatickou stránku“ času (bytí) nazývá Heidegger prodlévání (Verweilen).

⁷ Problém – jádro Heideggerova myšlení – nejintenzivněji zkoumán v přednášce Zeit und Sein (srov. pozn. 4) a v „Beiträge“ (*Gesamtausgabe*, Bd 65, Frankfurt am Main, Klostermann 1989, srov. zvl. ss. 371–393).

„doteku“ (Angang), mohou v této své specifičnosti (budoucnost jako budoucnost, přítomnost jako přítomnost atd.) vystoupit jen ve vzájemné „souvislosti“ a budoucnost a bylost má proto pro člověka též vždy význam „ještě nepřítomného“ a „již nepřítomného“, význam přícházivosti (reine Kommen) a minulosti (Vergangenheit). Kromě prodlévací (srov. pozn. 6) má čas též trvací (Dauern) stránku.

Již uvážení těchto dvou základních rysů nezměrně bohatší vnitřní skladby Ereignis umožňuje vidět, že „dotyk člověka a toho, co bylo, jest a bude“ se vždy „děje“ (Geschehen) jako „dotyk člověka s tím, co je přítomno a bylo a bude nepřítomno“. Pokud se Ereignis „děje“ jen takto,⁸ děje se dotyk člověka a toho, co bylo, jest a bude již jen tak, že člověku je přístupné již jen to, co je přítomné, přičemž to, co je přítomné, vnímá jako vznikající a zanikající v průběhu (Dauern) času, jako „to hemživé“ (TA FYSIKA), dotek, tzn. vládě času podřízené (TO CHREON) sebe skrývající skrývání a odkrývání samo pak jako nabývání (FYSIS).

Týká se v tomto (sebe)rozhodnutí Ereignis člověka ještě bylost (Gewesen) a budoucnost (Zukunft)? Protože se ho týká už jen přítomné, jsou sice stále tu, ovšem již jen jako onen sám jako takový neuchopitelný fakt, že je člověku přístupné (právě jen) přítomné v jeho přítomnosti. Bylost a budoucnost jsou tu již jen jako neskrýtość přítomného, jako ALÉTHEIA. FYSIS a ALÉTHEIA – a jedno nelze bez druhého – jsou primárním způsobem, jak se „děje“ (skrývá) vztah člověka k tomu, co bylo, jest a bude. Tento způsob spočívá v tom, že člověku je to co bylo, jest a bude přístupné (týká se ho) již jen jako „hemžení“ v horizontu času vznikající a zanikající mnohosti pomíjivých „věcí“.

Toto sebezadržení (EPOCHĚ) Ereignis, jakkoli je primárním a může proto být (kdykoli, tzn. i dnes) rozhodujícím způsobem, v jakém člověk rozumí světu – jak tomu bylo u Anaximandra, Parmenida či Herakleita – nese v sobě však rys vnitřní významové kultivace.

Pokud se totiž Ereignis „děje“ tak, že člověku je přístupné (ALÉTHEIA) jen vznikající a zanikající (FYSIS) přítomné, jako bytostné určení tohoto takto přístupného nemusí již být zakoušena FYSIS, nýbrž – právě „naopak“ – jeho přítomnost (PARUSIA), jsoucnost (TO ON HE ON), která sama (jako taková) nevzniká a nezaniká. Pokud se Ereignis podává jako FYSIS, je rozhodnuto o tom, že se kdykoli může podat jako jsoucnost (přítomnost), bytí, že se jednotlivé zakusitelné skrývací-odkrývací temporální závaznosti (TO CHREON) podřízené „věci“ (TA FYSIKA) mohou podat jako

⁸ V tomto „zadržení“ (EPOCHĚ).

jsoucna (TA ONTA).⁹ Svědectvím této „proměny“ problému FYSIS v problém TO ON HE ON je Platónem ve Faidonu analyzované Sokratovo opouštění teorie FYSIS v prospěch teorie idejí (Platón, Faidon, 96 A – 100 D) či celek Aristotelovy Fysiky. Dotyk člověka a toho, co bylo, jest a bude, děje se tehdy již jen jako vztah ke jsoucímu v jeho jsoucnosti, tzn. jsoucímu v jeho bytí, jako metafysika.

Nevzdálili jsme se však v našem zamyšlení problému bytostného určení člověka? Naprosto ne. Vidíme, že v povaze vztahu člověka k tomu, co bylo, jest a bude, v povaze Ereignis, je obsaženo, že se může dít již jen jako otevřenost jsoucna (toho co jest) v jeho jsoucnosti. Právě tak jsme ovšem viděli, že člověk (smrtelník, pobyt) je ten, kdo stojí v nitru dotyku. To ovšem neznamena nic jiného než to, že pokud se Ereignis „děje“ jako otevřenost jsoucna v jeho jsoucnosti, člověk (pobyt) může být nahlédnut už jen jako jsoucno, a to takové jsoucno, kterému je přístupno veškeré jsoucí právě jako jsoucí. Být jsoucno, kterému je přístupné veškeré jsoucí právě jako jsoucí, to však není nic jiného, než základní význam určení ZOON LOGON ECHON, určení animal rationale.

Poprvé je myšlení toho, co bylo, jest a bude v první řadě myšlením jsoucnosti veškerého dějícího se jsoucího u Platóna a Aristotela. Platón a Aristoteles jsou proto¹⁰ těmi, pro které je problém bytostného určení člověka poprvé dohlédnutelný jen jako problém (specifické) jsoucnosti (specifického) jsoucna „člověk“ a těmi, pro které je poprvé onou specifícností zohledňování jsoucího jako jsoucího. To, že člověk je pro ně dohlédnutelný již jen jako jsoucno, je vyjádřeno tím, že oba rozumí člověku jako živočichu (ZOON, animal). To, že specifícnost tohoto jsoucna (živočicha) spočívá v zohledňování jsoucího jako jsoucího, je vyjádřeno tím, že rozumí tomuto živočichu jako „vlastnícímu slovo“, jako „rozumnému“ (LOGON ECHON, rationale).

V tomto zamyšlení, sledujícím jen dějinný původ určení ZOON LOGON ECHON, se omezíme na otázku: V jakém smyslu je určení člověka jako živočicha (ZOON, animal) nejen u Platóna a Aristotela, kde se stává samozřejmým poprvé, ale všude tam, kde zazní, svědectvím toho, že jsme s to dohlédnout člověka již jen jako jsoucno mezi jsoucny a že tedy

⁹ „Im Anfang seiner Geschichte lichtet sich Sein als Anfang (FYSIS) und Entbergung (ALËTHEIA). Von dort her gelangt es in das Gepräge von Anwesenheit und Beständigkeit im Sinne des Verweilens (USIA). Damit beginnt die eigentliche Metaphysik.“ Heidegger, Nietzsche, II., Tübingen, Neske 1961, s. 403.

¹⁰ Žádná náhoda!

nejsume schopni zaujmout k tomu, co bylo, jest a bude, autentičtější a komplexnější vztah než jen implicitní či explicitní tematizaci toho, co jest co do toho, co to jest a že to jest?

V základu určení bytnosti člověka jako živočicha (ZOON, animal)¹¹ stojí u Platóna i Aristotela rozlišení „živé – neživé“, resp. „oduševnělé – neoduševnělé“, kde základní kritérium, život čili duše (PSYCHÉ), je chápáno jako spontaneita, „začínání ze sebe“. „Neboť každé tělo, kterému se dostává pohyb zvenku, je bezduché, kterému však zevnitř, samému ze sebe, oduševnělé, protože toto je přirozenost duše“ píše Platón¹² a uvažuje tak o oduševnělém jako o „pohybujícím se ze sebe sama“, jako o samovolném, spontánním. Dodatkem „protože toto je přirozenost duše“ identifikuje oduševnělost s živočichem – „oduševnělá bytost se liší od neoduševnělé životem“¹³ – a jako kritérium rozlišení chápe spontaneitu: „Životem rozumíme vyživování, růst a úbytek, jež se dějí samy sebou.“¹⁴ V základu určení „živočich“ (ZOON, animal) proto u Platóna i Aristotela stojí tematizace toho, co se ukazuje, je přítomno, tematizace jsoucího (TO ON) vzhledem ke způsobu, jak vůči nám vystupuje, jak je přítomno, totiž jako jsoucno ukazující se tak, že jednoznačně nahlížíme, že je ve svých pozorovatelných pohybech určeno jiným, nebo jako jsoucno ukazující se nám tak, že jeho pozorovatelnému pohybu je vlastní rys samovolnosti. Určení člověka jako živočicha obsažené v samozřejmém ZOON LOGON ECHON předpokládá, že vztah člověka k tomu co bylo, jest a bude je realizován a myšlen již jen jako implicitní či explicitní tematizace jsoucího v jeho jsoucnosti.

To, že Platón a Aristoteles poprvé dohlédají bytostné určení člověka již jen jako bytostné určení jsoucna „člověk“, to, že pro ně člověk je (pro Platóna implicitně, pro Aristotela explicitně) ZOON LOGON ECHON, však neznamená, že jejich rozumění tomuto jsoucnu je identické. Liší se v závislosti na tom, jak se odlišuje Platónova a Aristotelova zkušenost se jsoucností jsoucího.

Zatímco Platón je ten, koho se „týkají“ (Angang) jednotlivé v skrývavě-odkrývavé temporální závaznosti (TO CHREON) se ukazující „věci“ (TA

¹¹ Uvedené Heideggerovo určení „smrtnelník“ (Sterbliche) je krom jiného záměrnou terminologickou opozicí vůči této metafysické představě. Podobně Descartovo „mens sine animus“ (Med. II.) je záměrnou terminologickou distancí vůči „anima“ a „animal“.

¹² Platón: *Faidros*. (Přel. F. Novotný.) Praha, Československý spisovatel 1958, s. 27.

¹³ Aristoteles: *O duši*, II., 2., 413 a. (Cit. dle překl. M. Mráze.) In: Aristoteles: *Člověk a příroda*. Praha, Svoboda 1984.

¹⁴ Aristoteles: *O duši*, II., 1., 412 a. (Cit. ve výše uvedeném překladu.)

FYSIKA) jako takové (TA FYSIKA) brány jako nejsoucí (TO MÉ ON), zohledňovány však jako přítomné, jako ukazující se, jako jsoucí (TO ON), a jsoucnost jsoucího proto blíže určuje jako bytování při nás (přítomnost, PAR-USIA) toho, co, jako ukazující se bráno, „jsoucí“ je, tzn. jako vzhled (IDEA), Aristoteles je ten, koho se jsoucnost jsoucího „týká“ již v jiné „ražbě“, totiž poprvé jako skutečnost skutečného (ENERGEIA, ENTELECHEIA ON). „Skutečnosti skutečného“ je však pochopitelně zapotřebí rozumět opět nikoli jako nějakému svévolnému interpretačnímu nápadu, nýbrž jako konkrétnímu způsobu, jak se Ereignis, její primární (FYSIS) a první rozhodnutá (jsoucnost jsoucího) „podoba“ kdykoli mohou ustavit.

Viděli jsme: K povaze „dění“ specifičnosti a vzájemných „souvislostí“ bylosti, přítomnosti a budoucnosti v jejich vazbě na člověka (Ereignis) náleží, že se může rozhodnout (Ent-scheidung) do podoby přístupnosti (ALETHEIA) (jen) vznikajícího a zanikajícího (FYSIS) přítomného. Takto rozhodnutý dotyk (Angang) však nemusí být zakoušen jen tak, že jednotlivé zakoušené je jako takové smysluplné jako ukazující se ve skrývavě-odkrývavé temporální závaznosti (TO CHREON), tedy jako FYSIS, ani jen tak, že jednotlivé zakoušené je jako takové (protože je právě tím ukazujícím se v oné temporální závaznosti) přítomností svého vzhledu (IDEA). Takto rozhodnutý „dotyk“ (Angang) může být zakoušen i tak, že skrývavě-odkrývavá temporální závaznost „ve které“ se jednotlivé zakusitelné ukazuje, je jeho ukazování se a stálost. V této zkušenosti nás to, co zakoušíme, tzn. „věci“, neoslovují ani jako TA FYSIKA, jako vládě FYSIS podřízené „hemživé“, ani jako MÉ ONTA, protože nejen prezentace vzhledu, nýbrž každé zakusitelné se podává jako „dílo“ (ERGON), jako shrnutí a v tomto smyslu dovršení zakládajícího je a jemu náležejícího „dění“, jako to, čeho stálost (ukazování se) je nikoli opuštěním, ukončením, nýbrž dovršením, shrnutím, sjednocováním, (nyň) jeho vlastní konstituce. ERGON, dílo, je v oboru bezprostředně zakusitelného jako jednota a proto stálost vystupující uskutečňování (ENERGEIA) a sebedovršování (ENTELECHEIA), skutečné ve smyslu v podobě klidu se podávajícího uskutečňování se.¹⁵

Platón je tím, komu je to, co bylo, jest a bude přístupno (ALETHEIA) již jen jako jsoucnost všeho toho, co jest. Také Aristoteles je tím, komu je

¹⁵ „Das ERGON kennzeichnet jetzt die Weise des Anwesens. Die Anwesenheit, USIA, heißt deshalb ENERGEIA: das im Werk als-Werk-Wesen (Wesen verbal begriffen) oder die Werkheit. Diese meint nicht die Wirklichkeit als Ergebnis eines Wirkens, sondern das in der Unverborgenheit dastehende An-wesen des Her- und Hin- und Aufgestellten.“ Heidegger, Nietzsche, II., Tübingen, Neske 1961, s. 404.

všechno to, co bylo jest a bude přístupno (ALETHEIA) už jen jako jsoucnost všeho toho, co jest. To co je, však Platón zakouší jako zpřítomnění (PARUSIA) jeho vzhledu (IDEA) a přísně vzato (v pravdě) tedy nejsoucí (ME ON), zatímco Aristoteles jako skutečné (ERGON), tzn. jako v podobě jednoty vystupující uskutečňování (ENERGEIA) a sebedovršování (ENTELECHEIA) a přísně vzato tedy jako to jediné vpravdě jsoucí (TO ON). Tato rozdílná zkušenost se jsoucností jsoucího je důvodem, proč se jejich konkrétní vypracování bytostného určení člověka jako rozumného živočicha musí ubírat rozdílnými cestami.

V základu bytostného učení člověka stojí u Aristotela i Platóna dohlédnutelnost člověka a všeho zakusitelného jen jako (výskytového) jsoucna a „oduševnělé“ je pro oba spontánní (ze sebe jsoucí) jsoucno. Způsob, jak rozumět této „oduševnělosti“, „živosti“, se však liší v závislosti na tom, jak je předběžně rozuměno vztahu (identitě a diferenci) „oduševnělosti“ (duše) a „oduševnělého“, „života“ a „živého“, spontaneity a spontánního jsoucího, jsoucnosti a jsoucna.

Platónovi je jsoucno přístupné jako prezentace (PARUSIA) toho, co jako ukazující se bráno toto „jsoucno“ je, totiž jako prezentace ideje. Platón „oduševnělé“, spontánní, jsoucno proto zakouší jako (jen) prezentaci (PARUSIA) toho, co jako takto se ukazující bráno toto „jsoucno“ je, totiž jako prezentaci „oduševnělosti“ čili duše (PSYCHÉ). Prvním krokem k filosofickému uchopení „oduševnělého“ je pro něj proto abstraktivní (odhlédající) vyproštění „oduševnělosti“, spontaneity, z oduševnělého, spontánního, a její stanovení jako bytostného určení (bytí) takto zakoušeného. Tento – pro Platóna samozřejmý – krok se v citované pasáži z Faidra děje oním dodatkem „protože toto je přirozenost duše“ uchopujícím jako „duši“ význam „pohybovat se ze sebe“, ryzí samovolnost, jež je sice pozorovatelná na samovolném, nikoli však s ním identická, hybný princip vůbec, počátek (ARCHÉ) pohybu ve smyslu toho, odkud (OTHER) je pohyb právě jako pohyb smysluplný: „Jediné to, co pohybuje samo sebe, nikdy se nepřestává pohybovat, protože neopouští samo sebe, nýbrž toto jest i všem jiným věcem, které se pohybují, zdrojem a počátkem pohybu“.¹⁶

Aristotelovi je jsoucno přístupné jako skutečné (ERGON), tzn. jako sjednocené uskutečňování, sebedovršování (ENERGEIA, ENTELECHEIA) samo a „oduševnělé“, spontánní, proto zakouší jako jednotu uskutečňování, sebedovršování, totiž jako „oduševnělost“, spontaneitu, duši (PSYCHÉ)

¹⁶ Platón: Faidros, cit. v. s. 27.

samu. Prvním krokem k filosofickému uchopení s Platónem identicky stanoveného „oduševnělého“ proto již nemůže být abstraktivní vyproštění (pro Aristotela) „jakési“ „oduševnělosti“. „Duše sice není bez těla, ale ani není nějakým tělesem“, píše Aristoteles¹⁷ a vysvětluje: „Tím je tedy obecně řečeno, co je duše, je totiž podstatou v tom smyslu, jak postihujeme podstatu řečí. To však znamená tolik jako bytnost tohoto a tohoto těla, podobně jako kdyby nějaký nástroj, například sekyra, byl přírodním tělesem, „být sekyrou“ by byla jeho podstata a ta by byla její duší. Kdyby se ta oddělila, již by to nebyla sekyra, nýbrž jen něco stejného jména.“¹⁸ Duše (život) již proto pro Aristotela není ryzí spontaneitou ve jsoucím se „jen“ prezentující, nýbrž jako neustálost vyvstávání a sebedovršování zakoušené stání (výskyt) „oduševnělého“ jsoucná samého. Duše je „první entelechií přírodního, ústrojného těla“.¹⁹

Ať už se konkrétní rozumění určení ZOON LOGON ECHON jako bytostnému určení člověka ubírá platónským či aristotelským směrem a ať již se jimi ubírá uvědoměle, či jen bezděky – totiž v zajetí „samozřejmosti“, že co by snad člověk byl jiného než živočich – jde o rozumění srozumitelné a smysluplné jen tehdy, pokud lidství není s to zaujmout k tomu, co bylo, jest a bude autentičtější vztah než ten, že je to totéž jako všechno to, co je a že pochopit to znamená určit, co to „vpravdě“ (ALETHEIA) či „ve skutečnosti“ (ENERGEIA) je (jsoucnost). Smrtelníkem (Sterbliche) se musí rozumný živočich (animal rationale) teprve stát.

¹⁷ Aristoteles: O duši, II, 2., 414 a. (Cit.ve výše uvedeném překladu.)

¹⁸ Tamtéž, II, 1, 412 b.

¹⁹ Tamtéž, II, 1, 412 b. V citaci jsem nahradil výraz „skutečnost“ zastupující ENERGEIA i ENTELECHEIA jednoznačnějším „entelechie“.

Historical Original of the Definition of Man as a „Reasonable Creature“*Ladislav Benyovszky*

The presented reflection is methodologically based on Heidegger's distinction of the "historical examination" (historische Beobachtung) and "historical entry to the sphere of sense" (geschichtliche Besinnung). In the context of this distinction the historical (geschichtliche) origin examines the man as a reasonable creature. This means that it shows in which way the relationship between man and the world (Ereignis) must "occur" if it is to be mortal (Sterbliche) – the basic definition of the human kind from the viewpoint of the thought. It must be dealt with only as a living being endowed with the word or reason (ZOON LOGON ECHON, animal rationale). This definition of the human kind, which is basic and original for classical philosophical studies, specifies the reflection through its primitive forms, Aristotle's and Plato's definition of the soul.