

nitních. Na obou polích pod jejím vlivem vyrostly plody vnímané dnes jak jako víceméně blahé či lépe řečeno přínosné z vědeckého hlediska (Gehlenova definice člověka jako bytosti otevřené světu, na druhé straně vznik etologie) tak velmi neblahé – ideologizované, pavědecké, nemorální (rasová psychologie na základě teorie umweltu, ideologické i praktické zneužití této myšlenky nacismem).

Dvě snowovské kultury tehdy v mnoha ohledech existovaly již ve zmíněné době. Podstatné je však to, že zatímco předválečná éra (až hluboko do 19. století) se vyznačovala poměrně bujarou *komunikací* či pokusy o ní (ať její plody chápeme jako jakkoliv neblahé), éru poválečnou lze charakterizovat vzájemnou nevraživostí a významným mlčením. Zatímco relativistické přístupy sociálních věd se staly nástrojem ke kontextualizaci a tím i bagatelizaci (přírodo)vědeckého poznání,<sup>53</sup> přírodní vědci často sociální a humanitní vědce hází do jednoho pytle s náboženskými fundamentalisty, zastánci inteligentního designu, New Age a podobnými obskuranty.<sup>54</sup> Tento stav, domníváme se, nemůže vést k ničemu nebo aspoň k ničemu dobrému. Problémem tedy není existence „dvou kultur“, nýbrž jejich neochota komunikovat. Důležitost komunikace pak snad může vyplynout tehdy, pokud se blížeji zaměříme na historii vztahů „dvou kultur“.

<sup>53</sup> Zmiňme zde ty nejvýznamnější, tj. Foucaulta, Lacana, Latoura, Derridu, Harawayovou a další.

<sup>54</sup> Blíže viz např. Marks, Jonathan (1996): *The Anthropology of Science, Part I: Science as a Humanities*. *Evolutionary Anthropology*, vol. 5: str. 6–10. O politicky motivovaných útocích akademické levice na „tvrdou vědu“ (a také reakci na ně) poučně píše i Gross, Paul R., Levitt, Norman (1994): *Higher Superstition. The Academic Left and Its Quarrels with Science*. John Hopkins University Press, Baltimore.

## LIDSKÉ URČENÍ JAKO PROBLÉM DEFINICE ČLOVĚKA VE FILOSOFICKÉ ANTROPOLOGII

*Jakub Marek* (UK FHS)

### Summary:

*This article tentatively dissects the basic problems of philosophical anthropology that call for more thorough and more consistent treatment in the future. In the first section the article tracks the problem of anthropology as an integral science of man which deals with problem of human objectivity and one's subjectivity. It is followed by focusing on philosophical anthropology showing it in three different specific forms, as a "general science", "universal treatment", and "prophetic philosophy". The crucial basic problem is from which angle and with which claim it is applied in outlining the philosophical anthropology and what are its limits. The second section is devoted to the actual "destiny of humanity" as the basic problem of philosophical anthropology reflecting primarily how is this topic addressed by Max Scheler and Arnold Gehlen, two representatives of more detailed understanding of philosophical anthropology. The question of subjectivity as a focal point of understanding the very humanity of a individual human being is finally followed from the perspective of Kierkegaard's spirit determination.*

V následujícím textu, který jen předběžně rozvrhuje základní problematiku filosofické antropologie, která vyžaduje pozdější důkladnější a důslednější zpracování, je v prvním oddílu sledován problém antropologie jako celistvé vědy o člověku, ve které tematicky vystupuje problém předmětnosti člověka a jeho subjektivitu. Následující zaměření na filosofickou antropologii ji má předvést ve třech specifických podobách, jako „obecnou vědu“, „univerzální pojednání“ a „profetickou filosofii“. Základním problémem zde je především, z jaké pozice a s jakým nárokem je filosofická antropologie rozvrhována, jaké jsou její meze.

Druhý oddíl je věnován samotnému „určení lidství“ jako základnímu problému filosofické antropologie, především s ohledem na způsob, jakým je tato motiva řešena v textech Maxe Schelera a Arnolda Gehlena, coby představitelů úžeji pojaté filosofické antropologie. Otázka subjektivity, jako těžiště rozumní vlastnímu lidství jednotlivého člověka, je konečně sledována z perspektivy Kierkegaardova určení ducha.

\* \* \*

Při všem úsilí a při všech výsledcích, jichž antropologie, v rozmanitosti svých disciplín, dosahuje o předmětu svého poznání, „člověku“, zůstává stále markantněji otázkou, zda vůbec nějakým způsobem reflektuje na problematičnost „člověka“ samotného. Antropologie často pracuje s člověkem bezstarostně, ať už z prostého důvodu, že není třeba definovat, či definici požadovat, u čeho si tak známého, jako je člověk. Kulturní antropologie pak na místo definice lidství usiluje o definici kultury, která jí neustále uniká, či jinak řečeno, z ní činí multidiskurzivní vědu. Dostává se do nesnadného postavení, kdy jako by nárok obecné povahy lidství bránil svébytnosti jednotlivých kultur. Člověk jako kulturní tvor, jako předmět kulturní antropologie, musí zůstat stranou ve své jednotě.<sup>1</sup> Nebo je naopak definice člověka právě tak jasná, že nevyžaduje korekci, především v tom smyslu, v jakém můžeme jednoznačně rozumět člověku jako biologickému druhu, vymezenému vůči ostatním živočišným druhům na základě stejných podmínek, které platí pro zbytek přírody.

Důraz na vědeckost poznatků, které z druhé strany dovolují antropologii vystupovat jako vědě, mezi skutečné vědy ji umožňují zařadit, má právě ve vztahu k „člověku“ jistou zvláštní povahu. Všechny jednotlivé speciální disciplíny, zahrnované pod společný obor antropologie, se musí neustále vyrovnávat se stínem „subjektivismu“. V antropologii se nejvýraznějším způsobem střetává osoba výzkumníka se zkoumaným předmětem. Bez ohledu na to, jak velkým problémem je tato situace i v jiných vědách, v antropologii je patrné, že zkoumá-li člověka v rozmanitosti jeho projevů, usiluje-li o to, porozumět jeho podstatě, či provést náležitou deskripci jeho povahy, pak vše, co antropologie vydává za své výsledky, stojí v niterném vztahu k samotné osobě toho, kdo „člověka“ zkoumá, či dokonce toho, kdo výsledky takového zkoumání o „něm“ čte. Zkouma-

ný problém „člověk“ je vědeckým tématem, poté je zcela legitimní, že je ve stejné míře zkoumání-hodný a zajímavý jako endemické řasy a periodické dráhy komet, že je třeba přistupovat k němu se stejnou mírou nezaujatosti, se kterou jsou zkoumány půdní sedimenty.

Vědecký nárok antropologie je nárokem objektivní, subjektivní postoj ke zkoumanému tématu je nejen nežádoucí, ale především rušivý, jak je patrné především na příkladu kulturní antropologie. Kulturní antropolog, který provádí terénní výzkum u skupiny lidí jiné kultury, dívá se na tuto kulturu nevyhnutelně prismatickým svém vlastních kulturních nároků a očekávání. Je proto nucen osvojit si jisté „hygienické návyky“, které mu umožní zkoumat „nezaujatě“.<sup>2</sup> Způsob jeho pohledu na tuto kulturu následně může být v ideálním rozlišení dvojitý: podává zprávu o této kultuře z pohledu vnějšího, „obecného“ pozorovatele („etický“ přístup), či z pohledu příslušníka této kultury jako takové („emický“ přístup).<sup>3</sup> Ne však z vlastního pohledu, pokud chce uchovat vědecký diskurz.

Subjektivní výzkumník je nežádoucí. Podobně komplikovaný je však i pohled antropologa na svou vlastní kulturu. Samozřejmost a navyklost, se kterou ji přijímáme, jako by zastírá pohledu to, co je na naší vlastní kultuře významné – právě její každodennost, která je pro kulturního antropologa základním tématem.<sup>4</sup> Tedy i v tomto případě je základním úkolem dokázat abstrahovat od sebe sama, zkoumat dané téma nezaujatě (nenormativně, neselektivně, nepředpojatě...), obecně (věda není o jednotlivém), – objektivně (snaha zachytit věc samu, tak jak je).

Obecné vyjádření, obecný charakter výpovědi antropologie, ve kterém se odhaluje problém subjektivity, by mělo být podrobeno zkoumání. Antropologie, která má poskytovat určité poznání, je, tak jako věda vůbec, především druhem předávaného smyslu. Obecné výpovědi o člověku mohou být výrazem tendence, která bytostně lidské, či jednotlivého člověka, proměňuje v „depersonalizovaný subjekt“.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Popis těchto nutných opatření, či možnosti přístupu k jiným kulturám v tomto smyslu hodnotí Benedictová v celé první kapitole knihy *Chryzantéma a meč* – srv. tamt. ss. 1–19 passim.

<sup>3</sup> Viz Budil, Ivo: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, Praha: Triton, 1995, s. 159, a Soukup, Václav, *Dějiny antropologie*, Praha: Karolinum, 2004, s. 290n.

<sup>4</sup> Benedict, Ruth: *The Chrysanthemum and the Sword*, s. 11.

<sup>5</sup> Pro G. Marcela je, podobně jako pro Kierkegaarda, skutečným problémem, v jakém smyslu, jak vůbec, je možné dospět k určité „přenositelnosti smyslu“, jak že lze dospět k tomu, aby byla výpověď o vlastní zkušenosti obecná (společná, obecně přístupná), či transcendentelná. Oblast racionálního myšlení, která jako by právě byla sférou tradovatelnosti, společenství smyslu par excellence, je pro Marcela jen dodatečnou rovinou, na které tím jediným, k čemu dochází, je pohyb rozumových tvrzení, jejichž pravdivost je dána soběrovností rozumu, obecnosti samé, a tato tvrzení tak získávají punc

<sup>1</sup> Srv. Benedict, Ruth: *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton Mifflin, 1989, s.14n.

V rámci koncepce obecné antropologie se v průběhu dvacátého století s různými důrazy a výsledky ustavuje samostatná filosofická antropologie. Filosofická antropologie zůstává co do svého určení stát někde mezi dvěma oblastmi. Tato disproporce zaznívá v jejím názvu, z něhož není patrné, zda je přívlastek „filosofická“ druhovým rozdílem, díky němuž jde o specifickou podobu antropologie coby obecné disciplíny, či zda má antropologii jako takové přisoudit jí vlastní místo v rámci celku filosofie.

Antropologie je, coby celistvá disciplína vymezená svým polem zkoumání, tj. člověkem, a zároveň (nyní již můžeme říci že „tradičně“) transdisciplinárním přístupem, úsilím o nereduktivní zachycení toho, čím „člověk“ vůbec je.<sup>6</sup> Řekněme tedy, že existuje tato celistvá vědní oblast, antropologie, která má v posledku zájem na celistvé výpovědi o člověku. Tato hlavní perspektiva však zůstává v pozadí, je přehlušena množstvím dílčích poznatků, které všechny přispívají k onomu celistvému náhledu na člověka. Role slučujícího, syntetizujícího, či usměrňujícího pohledu na problém člověka z hlediska vědeckého poznání se měla ujmut filosofická antropologie. Tímto způsobem je pro Gehlena základní otázkou „neurčenost člověka“ a zároveň nárok na toto určení.<sup>7</sup> Pro něho je tedy smyslem filosofické antropologie: „Jako je anatomie obecnou vědou o stavbě lidského těla, tak musí být právě tak možné celkové pojetí *člověka*, neboť nikdy nejsme na pochybách, zda jistá bytost je či není člověkem, ani, zda člověk skutečně tvoří pravý opravdový druh, – pak tedy můžeme očekávat, že obecná antropologie bude mít svůj jednoznačný předmět.“<sup>8</sup>

Toto programové prohlášení volím především proto, že v něm zcela jednoznačně zaznívá, že „problém člověk“ jako takový vlastně neexistuje, člověk tu prostě faktickým způsobem „je“, právě tak dispozičně, jako kámen či květina, že není problém určit, či rozhodnout, zda něco je či není člověkem. Tuto tezi

spolehlivosti, ovšem za cenu toho, že jsou nicneříkající. Ten, kdo náleží ke společenstvu takto předávaného a tedy společného smyslu, sice rozumí a tedy náležitě se účastní rozumové obecnosti, nevyjadřuje však nic, co by jej samého určovalo jako skutečného člověka (ne jen jako člena této rozumové society), ale naopak, ve které je, slovy Gabriela Marcela, depersonalizovaným subjektem. Viz Marcel, Gabriel, *Od názoru k víře*, Praha: Vyšehrad, 2004, s. 12. U Kierkegaarda tato tematika vystupuje především v kapitole Subjektivní myslitel Konečného nevědeckého dodatku, především viz Kierkegaard, Sören: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken, Zweiter Teil in Gesammelte Werke, Band 7*, Jena: Diederichs, 1925, s. 5. Subjektivní pohled u Kierkegaarda znamená, že některé „objektivní“ kategorie jsou radikálně přeznačeny, že znamenají cosi zcela „osobitějšího“ – takovým přeznačením může být (prostá) věčnost – (moje) budoucnost.

<sup>6</sup> K obecnému přehledu filosofické antropologie viz Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel: Schwabe (1971–2005), heslo „Anthropologie“, především bod 6. a 7., ss. 370nn.

<sup>7</sup> Gehlen, Arnold: *Der Mensch*, Wiesbaden: Quelle & Meyer (Uni-Taschenbücher), 2004, s. 9 aj.

<sup>8</sup> Tamt., s. 11.

je třeba dále podrobit kritice. Gehlenova antropologie vzniká jako úsilí o nalezení onoho „definičního rozdílu“, či prostě definičního rysu, který by umožnil učinit člověka samostatnou (zkoumanou, zkoumatelnou) bytostí.<sup>9</sup> Fakticitu této bytosti zakoušíme, vidíme každodenně (prostě) lidi, vědeckým problémem je však toto jasně patrné definovat. A právě zde nachází Gehlen místo pro filosofickou antropologii, či takto charakterizuje to „filosofické“ této antropologie – jednotlivé vědní disciplíny nejsou s to odhalit (pokud hledáme právě jen jednotlivý rys či vlastnost) nic bytostně lidského.<sup>10</sup> Filosofické hledisko má na rozdíl od těchto parciálních vědních disciplín umožnit celkový náhled, odpoutat se od jednotlivosti, a toto hledisko nalézt.

Zde však není smyslem výklad Gehlenovy antropologie, tématem jsou možnosti a problematičnost antropologie (filosofické antropologie) jako takové. Pro nás je podstatnější, než samotný Gehlenův výklad směřující k principu odlehčení (Entlastung), jeho zdůvodňování správnosti (takto definovaného) filosofického přístupu: jedine tímto způsobem se lze zbavit přetrvávajícího dualismu v určení člověka, dichotomie „vnější“ – „vnitřní“, „tělo“ – „duše“ apod., která, jak to hodnotí Gehlen, je jen zdánlivě řešena (či spíše odsunuta) konceptem „ducha“. Určení ducha je pro něho jen metafyzickou oklikou, negativním vymezením, které postrádá onu skutečnou náplň „specificky lidského“.<sup>11</sup>

Tento způsob vymezení filosofické antropologie, u které leží důraz na určení „antropologie“, jí přisuzuje roli určitého zkoumání, které, nezaujatě, nenormativně, s vědeckým odstupem, zkoumá a pojednává rozmanitost způsobů, jak vystupuje zkoumaný objekt, tj. člověk. Její těžiště spočívá v ověřitelných, empirických faktech, filosofická antropologie je sama empirickou vědou.

„Ohledně otázky, jak se k sobě metafyzicky vztahují tělo a duše, nebo tělo, duše a duch, jsme se vlastně navzdory několika staletím přemýšlení nic nedozvěděli, a tak může stát za pokus, odložit tento způsob tázání a budování pojmů, jenž vede směrem k takovému dualismu. ... V empirických vědách, a za takovou chci pokládat filosofii, je legitimním postupem, když změníme způsob tázání.“<sup>12</sup>

Gehlenovo celistvé pojetí lidství však přecijen stojí na jednom zásadním předpokladu, který vyplývá z celkového biologického ladění, který zároveň člověka v jistém smyslu radikálně redukuje: lidskou existenci charakterizu-

<sup>9</sup> Tamt., s. 13.

<sup>10</sup> Tamt.

<sup>11</sup> Tamt., s. 12.

<sup>12</sup> Gehlen, Arnold: *Anthropologische Forschung*, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt, 1961, s. 16n.

je Gehlen jako úkol (či problém), „přežít“, ovšem v tom smyslu, že na rozdíl od ostatních zvířecích druhů musí sám, nikoli prostředky přírodní, adaptační dispozice, řešit tentýž úkol, jako jiná zvířata. Člověku není dána tato schopnost přežít analogicky jako zvířatům, ale je právě vůči ní určen jako „nedostatkový“ (Mangelwesen), musí se uvolnit ke schopnosti přežití. V tomto smyslu je především určen svým jednáním a je přetvářející bytostí, jejímž životním prostředím je kultura.<sup>13</sup>

Člověku je proto podle Gehlena možno rozumět jedině z hlediska schopnosti přežití, existence ve smyslu přžívání, života ze dne na den. Při vši oprávněnosti a pravdivosti tohoto určení je i zpětně vše lidské redukováno na určité vedlejší produkty snahy o přežití, je čímsi nepodstatným a člověk je zbaven určité plasticity smyslu, či smysluplného jednání, které směřuje (vědomě, „lidsky“) k jinému účelu, než je přežití. Lidská existence jako by měla jednoznačně stanovený smysl a orientaci – přžívání.<sup>14</sup>

Oproti tomuto způsobu určování filosofické antropologie jí můžeme rozumět i tak, že jde o „druh“ filosofie. V tomto smyslu jako by stála bok po boku podobných filosofických „disciplín“, jako je „ontologie“, „gnoseologie“ či „etika“. V tomto celku by byla čímsi jako speciální metafyzikou, již náleží okresek jsoucího coby výzkumné pole, a která, osvobozena od přísného nároku empirického zkoumání, nabízí širší a nereduktivnější náhled na celek lidství. Tato disciplína je obecným pojednáním, v tom smyslu, v jakém určuje Karl Jaspers „psychologii světových názorů“.<sup>15</sup> Obecné, či univerzální pojednání (universale Betrachtung) je podle Jasperse pouhým pojednáním, v přísném protikladu k filosofii jako takové (tato distinkce bude sledována níže). Jejím zájmem je, bez morálních či tendenčních nároků vymezit a popsat celek, či pole možností, které jsou vlastní duši (v Jaspersově podání, pro nás by bylo možno říci: člověku). Materiálem tohoto pojednání je na jedné straně filosofická tradice, ve smyslu tradice „filosofii“ jako takových (viz níže), zároveň však musí být neustále konfrontována žitou zkušeností svého tématu.

<sup>13</sup> Srv. Gehlen, Arnold: Der Mensch, s. 38. Jednání „... jež má znamenat činnost, která je zaměřena k proměně přírody pro lidské účely.“ Gehlen, Arnold: Anthropologische Forschung, s. 17.

<sup>14</sup> „Wenn man mit Herbert Spencer den Geist also überhaupt auf den Wert der *Lebensförderung* bezöge, so müsste man das *Verstandes- und Werkzeugtier* nicht, wie er es tut, als die Krone der vitalen Entwicklung bezeichnen, sondern als das konstitutiv kranke Tier, das Tier, in dem das Leben ein faux pas gemacht und sich in eine Sackgasse verlaufen hat.“ Scheler, Max: *Abhandlungen und Aufsätze*, Erster Band, „Zur Idee des Menschen“, Leipzig: Verlag der weissen Bücher, 1915, s. 346. Srv. Nietzsche, Friedrich: KSA, Band 3., „Die Fröhliche Wissenschaft“, § 352.

<sup>15</sup> Jaspers, Karl: *Psychologie der Weltanschauungen*, München: Piper, 1985, s. 1nn.

Je však třeba rozumět onomu postavení v rámci, či celku filosofických disciplín jako abstraktnímu rozlišení, které žádným způsobem nevyovídá o smysluplném postižení faktického rozdílu, sice tak, že filosofie je v jistém smyslu jedině jednotou.<sup>16</sup>

Filosofické antropologii je pak možno rozumět jako filosofickému přístupu k tématu, jímž je člověk. Její způsob pojednávání tohoto tématu však musí být odlišný od toho, jakým způsobem se děje filosofie, jednotlivá filosofie v jejím konkrétním vyjádření, filosofie v přísném slova smyslu.

Určení smyslu filosofie či její povahy vůbec je ve filosofii tradičně problematické, je dokonce v přímém vztahu k té které konkrétní filosofii, sice tak, že jednotlivé filosofické přesvědčení určuje a stanovuje vlastní porozumění tomu, co filosofie vůbec je.<sup>17</sup> Pokud se tak na tomto místě stane, pokud zde chci jistým způsobem vymezit filosofii jako takovou, potom s vědomím nepřijatelnosti tohoto určení pro mnohé jiné náhledy na filosofii vůbec. Rozlišení, které volím, pochází, jak již bylo výše naznačeno, od Karla Jasperse. Filosofie ve vlastním smyslu je v Jaspersově pojetí něčím jiným než pouhým pojednáním. Termín, který pro ni užívá, profetická filosofie, odkazuje k časovému a normativnímu charakteru, je filosofií, která klade jistý obraz (světonázor, coby komplexní celek postojů, zaujímaných vůči obrazu světa, jako způsobu rozumnosti rozmanitosti zkušenosti) coby nárok, která takto požaduje či předkládá určitou představu jako hodnotově zatíženou, správnou, či kanonickou, jako náležitý způsob, jak zvládat či řídit vlastní život, jak dospívat k opoře, která brání existenčním krizím, jak lze uchovat určité konzistentní směřování vlastní existence. Krátce, skutečná filosofie neříká čistě teoreticky, co je člověk, ale klade určitý obraz člověka jako ideál. Pro skutečnou filosofii existuje určité řešení. Takto není konkrétní filosofické určení člověka jakýmsi teoretickým popisem, nýbrž je určením: „toto je člověk, takto je člověk člověkem, pokud tomu tak není, potom jde o deficientní či nehotové lidství, nedokonalé či přímo zvrácené lidství, které se vzdaluje pravému určení.“ Člověk je pro filosofii kanonickým obrazem, podobou, nárokem.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> V pojednání „K ideji člověka“ udává Max Scheler smysl filosofie takto: „V jistém smyslu lze všechny centrální problémy filosofie vztáhnout kotázce, co je člověk a jaké metafyzické postavení a pozici zaujímá v celku bytí, světa a Boha.“ Scheler, Max: *Abhandlungen und Aufsätze, Erster Band*, s. 319. Srv. Benyovszky, Ladislav a kol.: *Filosofická propedeutika*, Díl 1. Praha: Sofis, 1998, s. 29n.

<sup>17</sup> Explicitně je tato vazba tématem u Aleše Nováka, srv. Novák, Aleš, 2006: *Dělník, nadčlověk, smrtelník. Tři podoby lidství ve filosofické antropologii*. Praha: UK FHS, 2006, s. 9., 333n.

<sup>18</sup> K Jasperovu pojetí profetické filosofie viz Jaspers, Karl: *Psychologie der Weltanschauungen*, s. 2. Srv. Scheler, Max: *Abhandlungen und Aufsätze, Erster Band*, s. 363nn.

Filosofická antropologie v této ideální typologii může mít tedy tři podoby. Předně může být empirickou vědou, potud však zůstává určení filosofie deficientní, je proto spíše překlenující, či syntetickou vědeckou snahou.<sup>19</sup> Filosofická antropologie ve smyslu univerzálního pojednání není vědou v tom smyslu, že nevychází pouze z empirických poznatků, ale je otevřena tomu, co vždy bylo polem filosofie – ontologii. Na jedné straně je jí materiálem filosofická tradice, není však prostou textovou analýzou z toho důvodu, že musí vždy dbát a obracet se k tomu, co je fakticky jejím tématem, k žitému lidství<sup>20</sup>. Filosofický rozměr filosofické antropologie je především určen reflexí a dbáním charakteru filosofii, coby profecíí, ve vztahu k problému lidství. Není však filosofii v tom smyslu, že usiluje o takový způsob pojednání, který nenárokuje jednu podobu lidství jako tu správnou, ale obrací se i k nekanonickým podobám lidské existence, není proto, ve výše zmíněném smyslu, profetickou filosofii.

\* \* \*

„Člověk je tak širokým, pestrým, rozmanitým předmětem, že všechny jeho definice jsou poněkud omezené. *Er hat zu viele Enden.*“<sup>21</sup>

Poslední věta je záměrně ponechána v originále, nenacházím způsob, jak ji tlumočit a zároveň zachovat tu mnohoznačnost, která je pro ni zásadní.

Filosofický problém člověka je, jak již bylo patrné, v prvním ohledu problémem jeho definovatelnosti. Nárok výlučnosti, který s člověkem filosofie spojuje, jako by zcela neodpovídal způsobu, jakým jej definuje. Jestliže jej klasické určení, aristotelské „zvíře mající logos“, druhově odlišuje tím, že mu přisuzuje rozum, zároveň ho staví do blízkosti určení „zvíře“. Křesťanské určení člověka jako „obrazu Božího“ jej sice klade, v rámci řádu stvoření, na výlučné místo, přesto je však jeho výlučnost derivací.

Novověká určení ve značné míře určují člověka jako rozumovou bytost, jako spontánního, aktivního, sebou samým určovaného. Otázkou je, do jaké míry však tyto koncepce hovoří skutečně o člověku.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Srv. kategorizaci vztahů filosofie a vědy u Benyovszkého, charakter filosofie jako „scientismu“ – Benyovszky, Ladislav a kol.: Filosofická propedeutika. První díl., s. 48.

<sup>20</sup> Benyovszky, Ladislav: Fenomenologická interpretace Fichtova pojednání prostoru v *Nárysu vědosloví zvláštního* in Benyovszky, Ladislav et. kol.: Fenomenologické studie k prostorovosti 1., Richard Zika (ed.), Praha: UK FHS, 2005, s. 9.

<sup>21</sup> Scheler, Max: *Abhandlungen und Aufsätze, Erster Band*, s. 324. Proložení moje.

<sup>22</sup> Následující pasáž je orientována k tomu způsobu výkladu a hodnocení filosofické tradice, který se objevuje ve zde sledovaných textech – především Gehlen, Arnold: *Anthropologische Forschung &*

Jestliže je určení rozumovosti, jako konstitutivního ohledu lidství, bráno důsledně, je tato rozumovost rozumovostí obecnou, všeobecnou, univerzální. Potud je Descartesova *res cogitans* bytostí, či věcí obecně rozumovou, člověk pak, má-li dostát svému určení, právě takto zobecněnou rozumovostí vůbec. Kant se ve svých kritických spisech často brání výrazu „člověk“, nahrazuje ho termínem „rozumová bytost“ (*Vernunftwesen*), která, ve svém definičním smyslu, člověka přesahuje, byť jediným „výskytem“ této bytosti je právě jen člověk. Konečně pro Hegela je člověk právě tak konstitutivně založen v celkové dialektice ducha, než aby mluvil o člověku, mluví o vědomí.

Tato elementární zkratka neměla za účel nic jiného, než jen připomenout, že takovýto způsob definování „bytostně lidského“, člověka zobecňuje a potud jde o definici na jedné straně nedostatečnou (tedy selektivní), zároveň však příliš širokou, totiž příliš přesahující „člověka“ jako takového.

Problém definovatelnosti člověka není čímsi prostě teoretickým. Lidství, jeho povaha, především však jeho meze, jeho odlišitelnost vůbec, vymezitelnost vůči tomu, jež není člověkem, to všechno jsou problémy, které jistým způsobem člověka neustále provází a zasahuje. Dřívější doba stavěla do blízkosti člověku anděly, demony, bohy, později inteligentní zvířata. Jakkoli je snad fantastní uvažovat o možnosti, že určení a odlišení „lidského“ může být problémem, přesto je jisté, že tato distinkce je základním motivem, na který spoléháme, z kterého vycházíme, který stojí za výlučností člověka, za jeho vyjimečným postavením.

Scheler vyslovil na začátku *Místa člověka v kosmu* pozoruhodnou myšlenku o dvojznačnosti pojmu „člověk“.<sup>23</sup> Pro něho je porozumění „problému dvojznačnosti“ samotným počátkem možnosti rozumění zvláštnímu místu člověka vůbec. Jeho představa je následující: na jedné straně je člověk součástí říše zvířat a v tomto smyslu je (sic!) zvířetem, ovšem, současně, zvířetem není, – v tom smyslu, že vlastní lidství pokládá právě za protikladné k povaze zvířat.

Der Mensch, a Scheler, Max: *Abhandlungen und Aufsätze, Erster Band & Místo člověka v kosmu*. Pro dokreslení uvádím základní linku Gehlenova výkladu: pro Gehlena je zásadní, že Descartes stojí na počátku přísného dualismu v rámci určení člověka. (Gehlen, Arnold: *Anthropologische Forschung*, s., 13n.) Původní fází je pro něho teologické určení člověka jako stvořeného bytosti, následuje karteziánský dualismus, který je rozrušen, ovšem nedostatečně, německou klasikou, která pro změnu člověka zcela spiritualizuje. Se Schopenhauerem se dostává znovu na řadu dualismus a tak to vypadá na počátku století. Další na řadě je až Scheler, který je pro něho zajímavý především tím, že staví nově otázku po člověku, nikoli z pozice podobnosti s Bohem, ale v tom smyslu, čím vlastně se člověk odlišuje od zvířete. Jako toto odlišující určuje ducha, totiž jako „svobodu“ od biologického určení, jako to, jež je životu vůbec protichůdné, tj. ducha. Pro Gehlena jde však jen o přesunutí původního dualismu.

<sup>23</sup> Scheler, Max: *Místo člověka v kosmu*, Praha: ČSAV, 1968, s. 45.

Tato dvojznačnost není banální, a mělo by být ukázáno, že skutečně může vést k hlubšímu porozumění problematice filosofické antropologie.

K prvnímu aspektu, sounáležitosti s přírodou, je třeba dodat: člověka jako člověka nemůže definovat jeho charakter „biologického druhu“. Scheler si je této skutečnosti vědom již dávno před vydáním *Místa člověka v kosmu*:

„V čem však spočívá ona jednota homo naturalis? Ta jednota, kterou pozitivistická filosofie tak naivně pojmenovává jako zvláštní lidská práva, lidský rozum atd.? Pokud bychom měli nějak náležitě formulovat, v čem vězí filosofická prohra (Niederschlag) evoluční teorie, pak by nešlo říci: Tato teorie nám ukazuje, že existuje věcně obhájená definiční jednota homo naturalis a že se takto definovaný člověk vyvinul ze zvířete. Nýbrž: zvíře a člověk věcně vzato utváří striktní kontinuum, a jakékoli rozlišení člověka a zvířete založené pouze na přírodních znacích, je svévolným činem našeho rozumu, jenž je od sebe rozdílná. Krátce řečeno: Neexistuje žádná přirozená jednota lidství.“<sup>24</sup>

Člověk svému lidství rozumí nikoli ze své „přirozenosti“ ve smyslu přírodní bytosti, ale má porozumění pro své „protipřirodní“ postavení, jež ho z přírody vytrhává.

Druhý aspekt, o kterém mluví Scheler, odkazuje k tomu motivu, že „člověk“ právě není zvíře, nikoliv však pouze takto. Člověk sám sobě rozumí ve své odlišnosti, zároveň však, pokud bychom uvažovali o množině možných ne-zvířecích bytostí, které by vykazovaly podobné vlastnosti jako člověk, pak by přes to určení „člověk“ bylo čímsi význačné. Pokud tomu tak je, zůstává problémem filosofické antropologie, jak k tomuto naplněnému určení, jež zasahuje onu lidskou určitost, dospět.

Otázka po obecně lidském se dialekticky rozevírá, obrátíme-li se k jednotlivému člověku. Vstupem do této dialektiky může být následující úvaha: pokud sám sobě rozumím jako člověku, nemohu zároveň tvrdit, že toto „lidské“ náleží jen mě samotnému, že moje subjektivita, ve smyslu, v jakém se k sobě samému obracím, v jakém rozumím sobě samému jako sebe-vědomé bytosti, naplňuje moje určení člověka. Fakt sebevědomí, přivrácení se k sobě jako k původci či „osobě“ vztahů, ve své jednoduchosti není tím „obsažně“ lidským. Obrátíme-li argument sebevědomí, který se objevuje i u Schelera (s návazností až na Leibnizův koncept apercepce), že člověk je člověkem jako bytostí schopnou otevřenosti ke světu, jako bytost jež je si vědoma sebe sama, pak zní tento argument: každá bytost, která je si sebe sama vědoma, je člověkem.

<sup>24</sup> Scheler, Max: *Abhandlungen und Aufsätze*, Erster Band, s. 363.

V samotném argumentu sebevědomí zůstává jisté prázdno, intencionalita sebe-vědomí je prázdna v tom smyslu, že toto „k sobě“, ke kterému se přivrácím, není v aktu čistého uvědomování si sebe sama ničím než kruhem, je návratem k výchozímu bodu.

O tomto prázdném, či čistém sebevědomí hovoří již Hegel, jde o první podobu sebevědomí, právě však o nedostatečnou, nerozvinutou, či dosud nenaplněnou podobu.<sup>25</sup> Způsob, jakým se realizuje sebevědomí, neodhaluje jako prostou kontemplaci sebe – sama, ve smyslu, v jakém jí rozumí předchozí filosofie, ale jako zkušenost, či zakoušení sebe sama v naplněném, světském prostoru, v konfrontaci s jinými sebe-vědomými bytostmi, v zoufalé snaze sebe sama založit a obhájit právě nikoli jako prázdno, či formální sebe-vědomí, ale jako „sebe sama“, jedinečnou bytost.

Filosofem, který důsledně tuto dialektiku uchopování a realizování ohledu „já“ rozvinul, je však především Kierkegaard. Pokud bylo výše naznačeno, jaké důvody vedly Gehlena k odmítnutí pojmu ducha ve filosofické antropologii, potom je třeba uvést, že ke Kierkegaardovu pojmu ducha náleží právě ta dialektika, kterou nyní sledujeme v případě určení „člověk“.<sup>26</sup>

Pro Kierkegaardu je duch, já, syntézou, ve které stojí ve vztahu (tato reference nebude sledovat všechny strukturní ohledy základního vymezení ducha) jednotlivé, konkrétní rozumění „sobě samému“ s obecným rozuměním, či obecným určením sebe sama. „Já“, duch, není jednotlivostí v tom smyslu, že by to byl k obecnému nevztažitelný zážitek zcela autochtonního charakteru, že by bylo moje „já“ zcela efemerní (čímž se říká z druhého konce totéž), ale stojí ve vztahu k obecnému. Není zároveň naprosto obecné, protože jde o to, co je mi vlastní, v čem se obracím právě k tomu svému. Jestliže sobě samému nerozumím jen jednotlivě, znamená to, že sám sebe stavím do vztahu k obecným určením, jakými jsou rozum, morálka, ale především určité ideální představy, jakými může být „člověk“, či „hříšník“. V Kierkegaardově smyslu tento vztah, tato syntéza ducha znamená: já, jako tento konkrétní jedinec, existuji *jako* člověk,<sup>27</sup> že jednotlivost mého subjektivního založení stojí ve vztahu k ideální předsta-

<sup>25</sup> Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner, 1988, s. 121.

<sup>26</sup> Výklad Kierkegaardova pojetí lidství se textově opírá především o slavné určení z *Nemoci k smrti*, Kierkegaard, Sören: *Bázeň a chvění, Nemoc k smrti*, Praha: Svoboda-Libertas, 1993, s. 123. Mimo *Nemoci k smrti* je zohledněn především výklad *Pojmu úzkosti a Konečného nevědeckého dodatku* (Kierkegaard, Sören: *Der Begriff Angst, Die Krankheit zum Tode*, Wiesbaden: Marix, 2005, & *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken, Erster Teil in Gesammelte Werke*, Band 6., Jena: Diederichs, 1925, & *Zweiter Teil, Gesammelte Werke*, Band 7.).

<sup>27</sup> „... qua Mensch zu existieren...“, Kierkegaard, Sören: *Gesammelte Werke*, Band 6., s. 16.

vě, že stojím uprostřed mezi tímto jednotlivým a obecným, že tedy zaujímám prostřední postavení (inter-esse), člověkem nejsem v tom smyslu, že jím nejsem dokonale či ideálně, nýbrž tak, že toto určení realizuji.<sup>28</sup>

Kierkegaardovo rozumnění člověku jako by se zrcadlilo v Schelerově textu *K ideji člověka*. Paradoxní je, že pozice, kterou reviduje v *Postavení člověka* v kosmu mohla by sloužit jako obhajoba proti kritice, které ho podrobuje Gehlen: „Nemocné zvíře, zvíře mající rozum a užívající nástroje – bezpochyby velice ošklivá věc – se stane okamžitě krásným, velikým a ušlechtilým, vidíme-li, že je tou samou věcí, která jest, či může být bytostí, jež touto svou činností (která poměřována schopností *udržet se při životě* a jejími cíli vypadá tak směšně) veškerý život a v rámci něho i sebe samu transcenduje. Člověk je v tomto zcela novém smyslu intencí a gestem *transcendence* samé, je bytostí, jež se modlí a hledá Boha.“<sup>29</sup>

Scheler v celém textu především zkoumá možnost definovatelnosti člověka, dospívá však k dialektice určení, které jsme sledovali u Kierkegaarda: „Dosa- vadní nauky o člověku se mylily v tom, že mezi život a Boha chtěly vsunout ještě jednu pevnou pozici, něco co do bytnosti definovatelného: člověka. Ale tato pozice neexistuje a k povaze člověk náleží právě tato nedefinovatelnost. Je jedi- ně tímto *mezi, hranicí, přechodem, projevem Boha* v životě a věčným spěním života *nad* sebe sama. *Definovatelný člověk by neměl žádný význam*. [proložil J. M.].“<sup>30 31</sup>

<sup>28</sup> U Kierkegaarda se tato motivika objevuje především v Konečném nevědeckém dodatku – srv. Kierkegaard, Sören: *Gesammelte Werke*, Band 7., s. 104. aj.

<sup>29</sup> Scheler, Max: *Abhandlungen und Aufsätze*, Erster Band, s. 346.

<sup>30</sup> Tamt., 347n. Zde se smysl lidství podle Schelera ukazuje právě v přecházení, v přemostování mezi pozicí přírody a Boha. „Das Feuer, die Leidenschaft über sich hinaus – heisse das Ziel *Übermensch* oder *Gott* – das ist seine einzige wahre *Menschlichkeit*.“ Tamt., s. 365n.

<sup>31</sup> Tato studie vznikla při plnění grantového projektu GA UK č. 105207 a zároveň v rámci Speci- fického výzkumu Fakulty humanitních studií UK.

## K ANTROPOLOGICKÉ STUDI LEOPOLDA POSPÍŠILA O MARXISMU\*

Zdeněk R. Nešpor (UK FHS a SOU AV ČR)

### Summary:

*Marxism as a philosophy of history, as well as an actual social program, has been of interest to humanities and social scientists since its emergence until today; for some it has become subject of criticism or rather menace of dangerous social changes, while others praised it as the only adequate understanding of hidden driving forces in history or at least as the most fitting explanation of social relationships in the framework of modern industrial society. In this connection, it is interesting to note that one of the first really scientific critiques of Marxism was written by T. G. Masaryk; it was in a time when “decent” academic society did not want to be bothered with Marxism because they considered it to be a priori “perverse” ideology useful, at most, to mobilize (unwillingly) the masses. Despite deepening social importance of Marxism that fortunately did not lead to its prevailing, this historical–philosophical theory served more as a leading ideological tool than tool for critical analysis. After the war, new disciplines appeared, such as Marxist historiography, sociology, or even theology, whose influence can be observed on all more distinct personalities of modern social sciences and humanities, while very few were ready to subject this “arm–chair Marxism” to proper critique. Marxist thinking effected not just politics and the public domain, but became also an inherent part of academic discourse, at least by the protest counter–culture at the end on 1960s. Its power among students in revolutionary France of 1968 – and at the same time the way the ideological Marxism was accepted – was expressed aptly by the postulate saying that it is better to be wrong with (Marxist) Sartre than to be right with (rightist) Aron.*

\* Edice Pospíšilovy studie vznikla v rámci grantu GA AV č. A700280701 Česká sociologie nábo- ženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu; editor za tuto podporu děkuje.