

Poznámka k možnostem a mezím Gehlenova projektu filosofické antropologie

Jaroslav Novotný

Následující poznámka je inspirována Gehlenovým textem *Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Quelle und Mayer, Wiesbaden 1997), jehož první díl je k dispozici v překladu Michala Hrozy, Petra Pelikuse a Jana Sokola. Cílem poznámky je poukázat na možnosti, ale také na některé meze, problémy a jimi implikované úkoly, které s sebou Gehlenova koncepce filosofické antropologie přináší.

Gehlenovým záměrem je vybudovat celkovou vědu o člověku – obecnou antropologii, kterou nazývá také antropologií elementární či filosofickou, která by byla nadřazena antropologiím speciálním a vytvářela by jednotný pojem člověka, jenž je různým způsobem zkoumán v různých perspektivách speciálních věd. Jde tedy o uchopení lidství živé bytosti člověk, ovšem v *jednoznačném odlišení* od ostatních živých bytostí, resp. zvířete (čili nejen odlišnými znaky, ale zásadní odlišností živé bytosti člověk vcelku). Toto jednoznačné odlišení se má dít skrze takovou kategorii, která prostupuje všechny vrstvy lidství, jež jsou tradičně uchopovány v extrémech těla a duše (resp. ducha), vnějšku a vnitřku apod. Tuto kategorii je třeba nalézt a vytvořit z ní takové jednotící hledisko, jež umožní do vymezení člověka zahrnout poznatky ostatních věd a zároveň přitom dovolí uchopit celistvost člověka, což Gehlen chápe i jako úkol filosofie samé.

Uchopení celistvosti člověka a její udržení souběžně se zohledňováním rozmanitých faktů speciálních věd chce Gehlen zajistit imanentním výkladem, tzn. chce uchopit

člověka z jemu vlastních pojmů (a nikoli z pojmů mimo-lidských – od boha či naopak od zvířete), které chce získat čistě popisným způsobem ze zkušenosti a procesů, jež jsou dostupné (a tudíž ověřitelné) pro každého. Zajištění celistvosti je však třeba vést z jediného jednotícího náhledu, který musí být čerpán z člověka samého, a to napříč celou jeho ustavující strukturou. Jednotící náhled chce Gehlen získat za „předpokladu“, že člověk je jednotným rozvrhem přírody, jehož celistvost a zároveň bytostnou odlišnost lze uchopit na základě otázky po podmínkách lidské existence, resp. po úkolu, který před něj jeho vlastní existence staví, resp. který je před člověka jako svérázně ustrojenou bytost postaven právě jeho svéráznou ustrojeností a který musí pro své přežití zvládat. Na základě tohoto způsobu tázání se má uchopit celkový systém charakteristik, jež se vzájemně podmiňují a vytvářejí tak celkovou souvislost podmínek, která se uzavírá sama v sobě. Tato celková souvislost vzájemných podmínek ustrojení lidské existence je právě ve své uchopené celkovosti klíčovým pojmem, který má tvořit vůdčí jednotící perspektivu obecné, alias filosofické antropologie.

Uvedení „předpokladu“, vzhledem k němuž se vymezuje metoda, a předpokládání povahy pojmu, k němuž se máme dobrat, může provokovat k námitkám o argumentaci kruhem. Ta však není na místě. Gehlen stojí před artikulačním problémem, před kterým stojí každý, kdo chce proniknout právě do struktury, kterou nazýváme kru-

hovou strukturou, uzavřeným systémem či vzájemnou podmíněností. Jde o to, že při tematizaci jakéhokoli charakteristického rysu resp. momentu takové struktury jsme vždy odkázáni k celku a zároveň k dalším charakteristickým rysům, resp. momentům, které v odkazu vždy přítomný celek vnitřně strukturují. Řeč, kterou se snažíme takovýto systém popsat, do popisu vnáší představu posloupnosti a metafora kruhu, jejíž pomocí se této představě snažíme bránit, zase evokuje představu kolování, obíhání v kruhu. Obojí je zavádějící, proto je vhodnější mluvit o vzájemném podmínění. Gehlen sám explicitně odmítá pojem příčiny a následku a namísto nich mluví o souvislostech, resp. o celkové souvislosti podmínek, a to nejen v protikladu k představám kauzálně pojatých teorií evoluce či v protikladu ke stupňovitým schémátům, proti kterým se kriticky vymezuje. Gehlenovo odmítnutí kategorie kauzality je totiž dáno také, a možná primárně, právě věcí, kterou popisuje a která má strukturu jednotné souvislosti vzájemných podmínek.

Tím nás ovšem metoda svou bezprostřední souvislostí s předmětem zkoumání odkazuje právě ke konkrétní podobě jednotné souvislosti vzájemného podmínění, jež prozatím vyznačuje strukturální pojem člověka pouze formálně. Předkládaná poznámka ovšem může jen načrtnout některé klíčové souvislosti a není ani jejím cílem reprodukovat celý rozsah výtěžku Gehlenova přístupu. Z celkové souvislosti strukturálního pojmu člověka je třeba především vyzdvihnout ty charakteristické rysy, jež bezprostředně spoluurčují uchopení jednotného hlediska Gehlenovy obecné antropologie. Výhodiskem je zřejmě paradoxní určení člověka jako neurčené bytosti, resp. bytosti nedostatku. To lze sledovat v morfologické rovině na nespécializovanosti lidských orgánů, které nejsou

přizpůsobeny jednomu předem určenému životnímu prostředí. Nespécializovanost pak klade před člověka úkol přizpůsobovat se okolí, pro což je ovšem opětovně sama nespécializovanost podmínkou. Přizpůsobování se podmínkám a přizpůsobování si podmínek se děje jako utváření a sebeutváření, což lze shrnout pojmem práce. Souběžnou podmínkou pro to je ovšem otevřenost okolnostem, která spolu s úkolem vzít svou existenci do vlastních rukou vytváří zátěž, od které si člověk musí odlehčovat, aby se tak vůbec dostal k naplňování úkolu zvládat ze sebe vlastní existenci. Tím se uzavírá základní vymezení antropologického schématu: neurčenost, resp. nedostatkovost, jež klade před člověka jeho vlastní existenci jako úkol, jehož zvládnutí (a tzn. zvládnutí vlastní existence) vyžaduje otevřenost podmínkám a okolnostem, které vytvářejí podnětový přetlak, jenž si vyžaduje odlehčování, které je podmínkou faktického zvládnutí vlastní existence.

Tuto základní podmíněnost zvládnutí lidské existence uchopuje Gehlen jako pohyb a sleduje jeho formování od čistě morfologické roviny (vzpřímení, uvolnění rukou atd.) v souvislosti s cyklickou senzomotoričností (zpětná vazba mezi intencí pohybu, pohybem samým a jeho vnímáním, která si sama od sebe vyžaduje pokračování pohybu), čímž se Gehlen dále dostává jednak k motivu vědomí (vědomou kontrolu lze sledovat i na rovině pudovosti) a jednak k pohybové orientovanosti ve světě, která se zároveň utváří jako orientovanost významová. Významová orientovanost souvisí jednak s nutností zařizovat se ve své existenci (a to opět v základních souvislostech otevřenosti, zátěže a odlehčení) a jednak s řečí, v níž dochází k významovému osvojování věcí ohledně užití a k ukládání náznaků jejich možného použití (významy). Toto řečové zvládnutí světa

pak vůbec souvisí se schopností abstrakce a myšlení. Řečová orientace, která na jedné straně bezprostředně souvisí s pohybem a na straně druhé s myšlením, je další z forem odlehčení, mezi jehož nejrozvinutější formy patří např. zvyky, kooperace atd. Celkový komplex souvislostí, naznačených zde pouze zkratkovitě a mezerovitě, uchopuje Gehlen také titulem jednání, který je jedním z výrazů pro uchopení celkovosti člověka. Komplementárním pojmem k jednání je pak svět, který je čistě lidskou záležitostí (na rozdíl od životního prostředí zvířete) a zhruba řečeno znamená univerzum možností přetváření, které si člověk buduje v souvislosti s odlehčením v řeči, dále pak prací, osvojováním zvyků a vzájemnou kooperací. Svět je pak totožný s kulturnou, kterou Gehlen uchopuje také jako druhou přírodu, s odkazem na to, že tato základní podmínka lidské existence – svět, alias kultura – je plně v rukou člověka.

Gehlenův projekt obecné, resp. filosofické antropologie je jeden z pokusů o překlenutí tradičních problémů s uchopováním bytnosti lidství, kteréžto problémy podle Gehlena spočívají v rozštěpení určení člověka na stránku těla a stránku duše, případně na stránku živé bytnosti a stránku nadání rozumem, přičemž se pak v určování bytnosti lidství jeden z extrémů těchto rozlišení stává vůdčím a pro určování *základním*. Možnost překlenutí tohoto problému Gehlen vidí v uchopení jednotícího hlediska, v němž je člověk tematizován jako nedostatková bytost, což Gehlenovi umožní předložit celistvé uchopení člověka v celé šíři jeho ustrojení. Jednoznačným přínosem tohoto přístupu je odkrytí možnosti myslet ve smysluplné jednotě náhledy a fakta různých speciálních věd o člověku a neztratit přitom ze zřetele celek, a to i ohledně fylogeneze a ontogeneze člověka. Za poznámku stojí i to, že Gehlenovo pojetí uka-

zuje, že pokud člověk ve své existenci musí zaujímat postoj ke světu a tzn. *především* k sobě samému, pak jeho základní určení člověka jako nedostatkové bytnosti (a to v souvislosti všech vrstev struktury) implikuje i nutnost výkladu vlastní existence, což je vlastně předpokladem teoretického postoje vůbec.

Vedle jednoznačně pozitivních přínosů Gehlenova projektu lze však sledovat i některé diskutabilní či problematické záležitosti. Na prvním místě je to sám způsob přístupu. Čistě popisné získání pojmů, jež jsou vlastní člověku samému, má blízko k fenomenologickému přístupu. Jednoznačnou předností je uzpůsobení přístupu ve vztahu ke sledované věci samé. Avšak Gehlen neproblematizuje, jak se popisu věc sama vůbec dává, že se v šíři své struktury dává různým způsobem (jinak při popisu morfologie, jinak při popisu jednání, jinak při popisu vědomí, řeči, myšlení atd.) a že popis je možný jen na základě nějakých vůdčích, avšak v popisu skrytých předběžných rozumění. Tento problém implikuje *fenomenologický úkol* zprůhlednění jak vlastního celkového metodického východiska, tak faktických výtěžků analýz tematizovaných strukturálních vrstev. Dalším problémem je motiv druhého, ke kterému jsme explicitně či implicitně odkazování téměř v každé strukturální vrstvě. Druhý, který je pojat v rámci kooperace, která je vykládána především v perspektivě odlehčení, vyvstává pak jako funkce či moment systému funkcí. Zážitek druhého v jeho bytostné jedinečnosti a osobní nenahraditelnosti není v rámci nasazeného hlediska dostatečně uchopitelný. Tím je implikován další úkol, kterým je *tematizace druhého*. Třetím problémem jsou pojmy, v nichž Gehlen naprosto samozřejmě formuluje jak své metodické východisko, tak výtěžky svých analýz. Užívané pojmy a s nimi spo-

jované představy jsou vždy v mnoha vrstvách zatíženy celou evropskou filosofickou tradicí (viz např. pojmy života, práce, vůle, přírody apod.). Gehlen se pak ve svém výkladu pohybuje v této tradici, byť se právě snaží tradované koncepte člověka překonat. Toto pro sebe nezprůhledněné zakotvení v tradici nese v sobě úkol *destrukce tradovaných výkladů*, jež skrytě vedou rozumění dané fenomenální oblasti a její vytyčení vůbec. Vzniká tím i otázka po kritériu destrukce, kterým je lidská existence sama. Jde pak vcelku o úkol jak *fenomenologický*, tak *hermeneutický*, tak i *fundamentálně ontologický*. S tím souvisí i to, že ačkoli se Gehlen snaží odpoutat od tradičních vymezení a stavět se striktně proti metafysickým východiskům, sám se v metafysickém založení pohybuje. Gehlen se staví v souvislosti s kritikou stupňovitých schémat proti aristotelskému rozvrstvení života, avšak sám jeho princip „*ze sebe přetvářet*“ odpovídá základnějšímu náhledu jak Aristotelovu tak i Platónovu. Obdobně je tomu jak s motivem práce a jednání, který je jedním z klíčových novověkých určení člověka, tak také s odkazem na „nemetafysického“ Nietzscheho ohledně jeho motivu „*zvířete bez určení*“, přičemž však Nietzscheho koncepte vůle k moci, jež je vlastně neustálou sebe-produkcí vlastní skutečnosti, je extrémním přetvořením metafysické tradice. – Otázku pak vůbec vzbuzují Gehlenova vyjádření o člověku jako o jednotném rozvrhu přírody či o tom, že příroda se v člověku vydala dosud nevyzkoušeným směrem. Pomineme-li, že o přírodě vypovídáme jako bytosti, které jsou původně podle vlastního Gehlenova konceptu světské (čili

nemají k přírodě bezprostřední vztah) a že „*příroda*“ je pojmem vzniklým v zaujímání postoje k sobě ve světě, je zde stále otázka, „*co*“ je příroda a jakou roli hraje v Gehlenově porozumění. Přinejmenším je zde implikována představa účelnosti, tzn. je zde jakási teleologie, na kterou Gehlen sám upozorňuje. Pokud jde ohledně přírody pouze o metaforické vyjádření, pak tedy klade otázku, „*kdo*“ se vůbec vydal touto cestou. Pokud tuto otázku na sebe necháme nalehnout tváří v tvář pestré rozmanitosti přítomného světa, jsme možná u jednoho z kořenů údivu. Na druhou stranu ovšem v teoretickém pojednání, které usiluje ve svých výpovědích o svou vlastní průhlednost, jde o problém, který Gehlen ve sledovaném textu nechává otevřen.

Výše uvedené problémy, které v sobě nese Gehlenův projekt obecné, alias filosofické antropologie neruší pronikavost původního záměru a jeho přínosu ohledně otázky povahy člověka. Kladou však před nás úkol, který spočívá v tom, že naplňování a rozvoj takovéto koncepte filosofické antropologie je smysluplný jen při naplňování a rozvíjení přístupů a motivů, které na ony problémy odpovídají. Konkrétně to vzhledem k motivům uvedeným v této poznámce znamená, že takovou koncepci filosofické antropologie lze produktivně rozvíjet jen v součinnosti s fenomenologickým zprůhledňováním vlastních východisek a sledovaných fenomenálních oblastí, s čímž souvisí i zprůhledňování dějinného zakotvení a v posledku vůbec pokus myslet dějinnou proměnlivost artikulace toho, jak se vlastně dotýká člověka fakt bytí světa.