

základě studovaného materiálu, považuje učítá kvantitativně uchopitelná demografická chování či deskriptovatelné sociální a diskursivní praktiky a jejich specifické konfigurace za *indicie* či *indikátory*, odkazující právě ke specifické povaze *intencionality sociálního jednání* lidí (mj. strategií, motivů odkladů sňatku apod.).<sup>7</sup> Na místě je tak otázka, zda kritika teorie *European Marriage Pattern*, nabídnutá v tomto sborníku, je větší měrou výsledkem pokroku poznání díky mikrohistorickému přiblížení se ke studovaným skutečnostem, nebo projevem změny výchozích teoretických předpokladů, které již nelpějí na ekonomické podmíněnosti demografického chování? *Jan Horský*

### Jan Sokol: Filosofická antropologie, Člověk jako osoba, Portál, Praha 2002

Kniha je vedena snahou předvést člověka jako osobu komplexně, nicméně přiměřeně předpokládanému okruhu čtenářů, jimiž jsou především studenti humanitních a pedagogických fakult. Tento pedagogický záměr, který vyžaduje, aby předkládané výklady byly pokud možno jednoduché, stručné a přehledné, není jediným motivem, který se na koncepci knihy podílel. Významným motivem je to, že osoba se stává tématem teoretických studií tehdy, když dochází k jejímu ohrožení, když něco nefunguje, jak má. Tento motiv pak není jen metodickou pomůckou pro poukázání na nějakou samozřejmost, ale ukazuje sám na to, že záměr autora sahá dál, než je pouhé

předvedení nějaké odborné problematiky, zvláště když jednotlivým hlediskem výkladů je lidské jednání jako charakteristický projev lidské svobody.

Sledování tohoto tématu je povětšinou filosofické, avšak autor chce osobu ukázat komplexněji, takže také ukazuje, jak člověk na jedné straně bezprostředně souvisí s živočišnou říší a jak se z ní na druhé straně vyděluje a od ní vzdaluje. To sleduje jak na rovině lidské fylogeneze, tak na rovině ontogeneze individua, přičemž v obou případech lze sledovat uvolňování daných vazeb, odpoutávání se z bezprostředně daných závislostí, získávání odstupu pro vlastní samostatné rozhodování, tzn. svobodu a zároveň odpovědnost za svá rozhodnutí. Pojednání tématu je rozděleno do třech částí, které se liší hlediskem a metodou.

První část, nazvaná *Člověk zvenčí*, stručně shrnuje to nejdůležitější, co o člověku říkají různé speciální vědy od fyzické antropologie, přes etologii, embryologii, psychologii, sociologii, až po jazykovědu, etnologii či kulturní antropologii. Janu Sokolovi jde o to ukázat souvislosti mezi biologickou stránkou a stránkou kulturní, a to nikoli jako paletu rozmanitých avšak nesourodých určení, jejichž výčet pak nemůže být nikdy úplný, nýbrž právě v souvislostech či vazbách, které mohou napomoci porozumět člověku hlouběji, než když setrváme na rovině striktního oddělení speciálních věd. Důraz je zde kladen především na souvislosti vývojové, přičemž autor reflektuje, že biologická stránka sice neurčuje plně člověka, ale na druhou stranu podstatně vymezuje možnosti jeho jednání. K přijetí této perspektivy je patrně nejvíce inspirován Arnoldem Gehlenem.

Pohled speciálních věd – nezúčastněný, nestranný, většinou kvantitativní povahy a s nárokem na objektivní ověřitelnost –

<sup>7</sup> Gert Dressel, *Historische Anthropologie. Ein Einführung*, Wien – Köln – Weimar, 1996, s. 188–189 a 246–249; Roger Chartier, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris 1998, s. 247–251.

nemůže však právě pro svou objektivitu zodpovědně hovořit o tom, jak člověka jako osobu především sami bezprostředně zakoušíme. Právě do této perspektivy vstupuje druhá část knihy, nazvaná *Vlastní zkušenost*. Ta se věnuje soustavnému výkladu naší lidské zkušenosti se sebou samým. Jde o výklad filosofický a fenomenologický, založený na vlastní zkušenosti, kterou je třeba uvědomit si, reflektovat a v reflexi explikovat. Reflexe je ostatně i způsob ověření vykládaných struktur zkušenosti, což ovšem klade na čtenáře úkol samostatně promýšlet sledovaná témata, nikoli jen registrovat předkládané teze.

Ve fenomenologické části výkladu jde Janu Sokolovi o vyzdvížení některých základních momentů, které konstituují naši lidskou zkušenost se sebou samým. Nejde však pouze o reduktivní výklad konstituce a předpokladů možností vědomí jako poznávajícího subjektu, nýbrž jde o pokus ukázat konstitutivní šíři zkušenosti, která dalece přesahuje jen úzce vymezený teoreticky poznávající subjekt. Patrně nejsilnějším inspirujícím zdrojem výkladu této šíře naší zkušenosti se sebou jsou Heideggerovy fundamentálně ontologické analýzy lidské existence. Osoba je v souvislosti s odkazy na Heideggerovy analýzy pojata jako „bytí na světě“ a její interpretace musí obsáhnout momenty každodennosti, zacházení s věcmi, obstarávání, rozumění, naladěnosti, řeči ad. Celkovost takto pojímané osoby, která je zároveň interpretována s ohledem na její časovost a dějinnost, se uzavírá a ohledně svého smyslu bytí na světě vymezuje vlastní konečností. Bytí ve vztahu k smrti je pak vůbec zdrojem vlastních světských možností lidské existence a tudíž i faktické svobody.

Jan Sokol však nepřebírá Heideggerovy výdobytky existenciálních analýz nekriticky. S odkazem na Arendtovou, Patočku a Lévinase poukazuje především na to, že Heideg-

gerův přístup příliš upřednostňuje právě konečnost a nezdůrazňuje už tolik např. motiv narození člověka do světa aj. V této souvislosti autor poukazuje také na to, že lidská existence není jen bytím ke konci, ale také bytím proti konci. Dalším zajímavým kritickým postřehem je poukaz na absenci komplementárních fenoménů k fenoménu úzkosti, jakým např. může být naděje. Zde však v souvislosti s výklady fenomenologických a existenciálních motivů lze ovšem poznamenat, že právě snaha o jednoduchost výkladu může možná čtenáře svěst k přehlížení některých význačných motivů, jakými jsou např. svět, dějinnost ad. Ohledně kritických poznámek k Heideggerovi by bylo také zajímavé uvážit, nakolik Heidegger v rámci své koncepce fenomenologie a vytyčeného fundamentálně ontologického úkolu nemohl zmíněné fenomény vůbec do svých analýz pojmout.

Jan Sokol však nezůstává pouze u kritických poznámek k Heideggerovým analýzám, nýbrž se pokouší na své poznámky navázat a obohatit využitě Heideggerovy motivy o fenomény, které v rámci Heideggerova přístupu musely zůstat stranou. Mezi těmi, které se Jan Sokol pokouší dále samostatně interpretovat, jsou pak především dva *krajní* fenomény ucelené lidské osoby, kterým je na jedné straně dospívání a spolu s ním otázka vzniku a zdroje osobní odpovědnosti, a na straně druhé stárnutí a smrt a spolu s nimi otázka jejich smyslu, což je ovšem otázka smyslu lidské existence vůbec. V rámci takto pojednávaného smyslu existence, který je formulován také v otázce, co po nás zůstane, ukazuje autor vzájemnou podmíněnost individuální existence odkázané na svět, jenž je sám vždy starší avšak ohledně svého přetrvání závislý na právě existujících osobách, jež svět jako společně sdílený rámec bytí nejen přebírají ale i dál předávají.

I přes takto široce pojatý výklad zkušenosti osoby se sebou samou, v níž se objevuje dvojitý přesahování – přesah společně sdíleného světa a dějinný přesah tradice –, by zůstal příliš úzký, pokud by nereflekoval fenomén druhého. Motiv setkávání se s druhým či druhými se věnuje třetí část knihy, nazvaná *Druhý – ty*. Zde autor ukazuje, že člověk nemá zkušenost se sebou jako osobou pouze jako s čímsi „mým“, nýbrž že jako osoba se utváří ve vztazích k druhým a že se do těchto vztahů promítají výše vyložené charaktery svébytnosti, ucelenosti, svobody a odpovědnosti ad. Člověk ve vztahu k druhým vyvstává ve dvou stránkách, jednak jak je pro sebe sama, a jednak jak je pro druhé. Zde se ukazuje, že požadavek ucelenosti osoby, který byl v prvních dvou částech knihy tematizován již v souvislosti se svobodou jako motiv odpovědnosti za sebe, vede k nároku po zcelování těchto stránek osoby. Motiv odpovědnosti za sebe se rozšiřuje na motiv odpovědnosti za sebe před druhým. Tento výklad, který má blízko k tematizacím vztahu nezjevné sféry myšlení a zjevné sféry jednání u Hannah Arendtové, umožňuje Janu Sokolovi i jistou rehabilitaci dnes povětšinou vyprázdněných etických pojmů, jimiž jsou např. čest, ctnost, úcta a sláva.

Výklady reflektující vztah a jednotu stránek „pro sebe“ a „pro druhého“ odkazují k dialekticky zprostředkovanému vzájemnému uznání. Z této perspektivy lze zachytit setkávání se s druhým jako setkávání sobě rovných, které se odehrává jako několikanásobná oboustranná symetrická reflexe. Jan Sokol však ukazuje, že ve vztahu k druhému zakoušíme ještě cosi, co se vymyká této dialektické symetričnosti. Ve vztahu k druhému zakoušíme druhého také jako naprosto jiného, jako někoho, kdo se vymyká právě jako naprosto jiný jakémukoli uchopení, kdo je však zároveň v tomto postavení

odkázán na náš respekt a péči, jinak ve své jinakosti zmizí. Neuchopitelná a zároveň křehká jinakost nás takto povolává k respektu a péči a je plně na nás, zda odpovíme. Zde Jan Sokol v návaznosti na výklady Emanuela Lévinase dovršuje sledování jednoho z klíčových motivů knihy, kterým je odpovědnost, když ukazuje souvislost mezi svobodou, odpovědností za sebe před druhým a svobodně přebírané odpovědností za druhého.

Lze říci, že tímto motivem vrcholí hlavní výkladová linie knihy, kterou lze v nejrubším rysu načrtnout jako cestu od svobody ve smyslu uvolnění od životních nutností a závislosti k svobodě jako sebeurčování, jež bytostně souvisí s odpovědností za sebe ve svém jednání, dále k odpovědnosti za svět a k odpovědnosti za sebe před druhým ve vztahu k druhému až v posledku k odpovědnosti za druhého, v níž se převzetí lidské svobody završuje. Jan Sokol na příslušných místech ukazuje i cestu opačnou, tzn. co se děje, když člověk není schopen některého z těchto kroků a celá souvislost se rozpadne. Sledování toho, jak se utváří případně neutváří osoba, odpovídá záměru autora sledovat ontogenezi osoby. Záměrem bylo ovšem i sledování fylogeneze, a v souvislosti s tím si pak klade závěrem otázku, kam dál povedou cesty naší civilizace, jež se stala globální. V této souvislosti autor poukazuje i na některá možná nebezpečí související s masovostí a konzumností naší společnosti. Jan Sokol otázky, které s tím souvisejí (např. jak dalece lze udržovat společenskou stabilitu stabilním růstem konzumu a produkce), převádí na motiv osoby a říká, že soudobá společnost potřebuje ucelené a svobodné osoby, které dokáží převzít odpovědnost za společný svět a ukázat kvalitativně alternativní cesty lidské svobody, které dokáží nahradit orientaci na kvantitativní růst produkce a konzumu.

K takto koncipované knize lze říci, že dalekosáhle přesahuje záměr předvést pouze jistá pojetí člověka a jejich celkovou souvislost. Jako ucelený pokus reflektovat ontogenezi svobody a odpovědnosti osoby v ohledu na souvislost různých ohledů a vrstev zkušenosti jde o bohatý inspirační zdroj, inspirující i tím, že je aktuální, neboť se týká motivů a problémů – ať už individuálních či společenských –, jež se stávají naléhavou a neopominutelnou součástí každodenní zkušenosti naší existence ve světě.

Jaroslav Novotný

**Robert Kaplan: Přicházející anarchie. Zborcení snů – svět po studené válce (1. vydání New York 2000), Nakladatelství P. Mervart, Červený Kostelec 2003**

Robert Kaplan působil jako novinář v 80. letech na Balkáně a ve východní Evropě, dobře poznal „naši“ tvář studené války. V 90. letech žil nějakou dobu v západní Africe a pečlivě sledoval zejména etnické konflikty a to z úhlu, které byly většinou politiků ignorovány. Uprostřed euforie konce studené války si rychle uvědomil, že v jistém smyslu se nic nemění, že zlo nosí nové masky. Budoucnost příštích desetiletí vidí Kaplan pod zorným úhlem západní Afriky. Řada lokálních konfliktů v celé západní Africe uvedla do pohybu statisíce uprchlíků směřujících podle okamžité situace do různých zemí. Vytvářejí zde chudá ghetta, vyčerpávají přírodní zdroje, nemají vodu a jsou obklopeni rozvrácenou společností, zločiny bez důvodu a etnickým násilím. Západní Afrika se vrací do situace Afriky z dob královny Viktorie, kdy centrální vlády kontrolují okolí větších měst ztracených jako náhrdelník obchodních stanic v srdci temnoty.

V Sierra Leone říká R. Kaplanovi jeden z ministrů tamní vlády: *Po odchodu Britů jsme si nevedli dobře. Ale teď tu máme cosi mnohem horšího – pomstu za špatnou sociální situaci, pomstu chudých, kteří nejsou ani v nejmenším schopni vychovávat děti v moderní společnosti.* Města se neuvěřitelně rozrůstají a nabývají podoby chmurného dickensenského snu, ze kterého by se i Ch. Dickens rád probudil. Růst populace se v 95 % případů odehrává v nejchudších vrstvách. Za této situace se zločinnost stává přirozeným východiskem. Politické mapy Afriky již dávno neplatí – tu začíná ovládat „kultura bojovníků na cestách“, proměnlivé aliance kmenových vůdců napojených anebo přímo žijících ze státního násilí a organizovaného zločinu. Kaplan tuto situaci popisuje jako *přelidněnou planetu plnou skinheadských kozáků a džu-džu bojovníků ovlivněných nejhorším brakem západní popkultury a prastarými kmenovými zvyky.*

O životním prostředí častěji mluví ekologové než politikové, ale pokud uvážíme situaci Číny, Indie, Střední Ameriky či větší části Afriky, kde ubývá orná půda a voda k zavlažování i pití, tak se při současném růstu populace dostáváme do sociálně neřešitelné situace. Výsledkem jsou proudy uprchlíků, které si sebou nesou své předsudky a své vášně, vždy nakonec najdou cestu přes hranice a kulturně oslabí státy západní Evropy i samotnou Ameriku. Z tohoto hlediska je poučné sledovat diskuzi k francouzskému zákonu o nošení viditelných náboženských symbolů ve školách. Stovky lokálních konfliktů a třenic nemají žádný rozpoznatelný vzorec, takže případné hrozby není snadné identifikovat. Svět se ubírá příliš mnoha směry. Asi 70 % populace arabských zemí se narodilo po roce 1970 a nemá pro nás samozřejmou historickou zkušenost 2. světové války, žije v zásadě jiných historických souřadnicích než USA či Evropa, hůře se navzájem chápeme.