

Příběh filosofického antropologického diskurzu

Martin Šimsa

Obsah

1. Úvod
- 1.0 Určení učebního textu
- 1.1. Uvedení do filosofického příběhu člověka
- 1.2. Obecná a filosofická antropologie
2. Historicko filosofická předehra
- 2.1. Přírodní a mýtický člověk
- 2.2. Antropologické náběhy u předsókratiků
- 2.2.1. Dlouhé kojení
- 2.2.2. Člověk ne-moudrý
- 2.2.3. Člověk chápající
- 2.2.4. Člověk vyrábí bohy
- 2.2.5. Člověk a Logos
- 2.2.6. Člověk a bytí
- 2.2.7. Člověk má ruce a může pozorovat
- 2.2.8. Člověk je mikrokosmos
- 2.3. Antropologický obrat
- 2.3.1. Protágorova antropologie
- 2.3.2. Sofisté – logický a společenský relativismus
- 2.3.3. Člověk – Filosof versus polis
- 2.3.4. Korespondence člověka a polis
- 2.3.5. Antropologické diference
- 2.4. Biblická antropologie
3. Empirická a transcendentální antropologie
4. Teologie je antropologie
5. Člověk dělá člověka
6. Člověk mezi zvířetem a nadčlověkem
7. Kosmologická antropologie
8. Excentrická pozicionalita člověka
9. Personalismus a dialogická filosofie
10. Symbolická interpretativní antropologie
11. Diskurzivní antropologie
12. Závěr

1. Úvod

1.0. Určení učebního textu

Učební text je určen především studentům bakalářského studia Základy humanitní vzdělanosti – politologie, Základy humanitní vzdělanosti – estetika a nyní nově Základy humanitní vzdělanosti - filosofie, v jejichž studijním plánu se nachází předmět filosofické antropologie. Je určen také studentům, kteří studují magisterská studia společenských věd a občanské výchovy, aby si rozšířili obzor humanitních a společenských věd. Samozřejmě text mohou číst všichni ostatní studenti univerzity i mimouniverzitní zájemci o problematiku filosofické antropologie. Učební text je potřeba číst zároveň s pramennou literaturou, na níž text odkazuje. Nejedná se o první literaturu tohoto druhu. Rád bych upozornil na dva systematické učební texty: Emerith Coreth: *Co je člověk?* a text domácího autora Jana Sokola: *Filosofická antropologie*¹

1.1. Uvedení do filosofického příběhu člověka

Účelem skript je uvést do filosofického antropologického diskurzu. Jde o položení otázky, kdo je člověk, jak se člověk táže, jak se sám stává otázkou a to především v prostředí filosofického diskurzu. Budeme se zastavovat u filosofů, kteří přemýšleli o člověku, zkoumali jeho místo v přírodě, ve světě, v kosmu a pokoušeli se najít to, co má člověk s ostatním životem společného i zda a v čem je specifický. Vedle toho naznačíme, jakým způsobem si člověk klade otázku mezilidských a politických vztahů a jak tyto vztahy reflektuje a zpracovává v prostředí filosofického antropologického diskurzu.

Skripta zahajují svá zkoumání u antických filosofů na jedné straně, u biblických starozákonních a novozákonních textů na straně druhé. Provedeme velký historický skok a zastavíme se u Kanta a ukážeme si, jak naznačil možnost vytvoření transcendentální antropologie, trochu více se budeme věnovat antropologickému zlomu v 19. století, který se děl pod vlajkou náboženského ateismu (Feuerbach, Marx, Nietzsche) a skončíme u antropologických filosofů 20.století. Za klasiky jsou obecně považováni Max Scheler a Helmuth Plessner, kteří oba vydali svá klíčová díla v roce 1928, od nich se s dvěma zastávkami u personalismu a dialogického myšlení a u symbolické interpretativní antropologie přesuneme k současné diskurzivní antropologii, jíž si přiblížíme především prostřednictvím myšlenek K.O.Apela, J.Habermase a M.Niqueta. Nejedná se ani o vyčerpávající dějiny filosofického antropologického myšlení ani o novou teorii filosofického antropologického diskurzu, ale jde o stručné zachycení obou těchto aspektů, tedy jde jak o filosofické myšlenky, ideje, koncepce a teorie, které dělají člověka člověkem, tak o časovou a dějinnou proměnu těchto idejí a teorií i o časovou a dějinnou proměnu člověka, lidské společnosti a jeho kultury.

Člověk je jednak přírodním tvorem, na jeho konstituci se podílí příroda, z níž člověk pochází, v níž se nachází a jíž přes značnou míru vydělenosti také pořád je. Příroda je podloží, půdou, zemí, v ní a z ní se člověk rodí, podobně jako jiní živí tvorové se rozmnožuje; rodí a živí děti a když umře stejně jako všichni ostatní živí tvorové, tak je do země - přírody pochován či je na ní rozptýlen. Člověk je ale také společenským a kulturním tvorem, na jeho tvorbě, stávání se sebou samým se podílí společnost, v níž žije a kultura, která ho obklopuje, kterou sám vytváří. Kulturu uchovává a rozmnožuje nebo opouští a ničí, permanentně přetváří. Společnost a kultura představují horizontální rozměr sociokulturního

¹ E.Coreth: *Co je člověk?* Praha 1994. J.Sokol: *Filosofická antropologie. Člověk jako osoba.* Praha 2002

člověka. Člověka provází transcendentní moment původu, přesahu i směřování, který se tradičně ohlašuje, manifestuje a zároveň zůstává částečně skrytý v mýtu, náboženství i filosofii. Tento třetí, vertikální rozměr, se nyní nachází na půdě euroamerického Západu ve fázi částečné, místy úplné likvidace. Mýtus se nám neustále vrací (v pohádkách, fantasy i v nových aktualizacích starého hermetického a esoterického myšlení), přestože počátek západního filosofického a židovsko-křesťanského myšlení se vyznačovalo odmítnutím mýtu a rozchodem s ním, náboženství se na jedné straně sekularizuje, na druhé fundamentalizuje, domnívám se však, že židovská a křesťanská víra je základním hybným momentem euroamerického dějinného myšlení i jednání.² Novověká filosofie kritizuje metafyziku a tato kritika se v podobě pozitivizmu, marxismu a nitzscheanismu v 19.století vystupňovala a analýza i interpretace jazyka ve filosofii 20. i počátku 21.století tuto vystupňovanou kritiku přebírá i dále rozvíjí. Ukázalo se, že to metafyzické se objevuje v nových podobách a šatech a není zlikvidováno ani na půdě postmoderního relativismu, kde bychom ho nejméně čekali.

Tomuto pojetí člověka by mohla být adresována námitka, že se jedná o typicky západní etnocentrickou antropologii. Tato námitka má své oprávnění. Ostatně už když řekneme filosofie a antropologie, ocitáme se v západním kulturním světě a v západním etnocentrickém slovníku. Také námitka, která je adresována z postmoderních pozic kulturního relativismu, neuniká z dosahu etnocentrického slovníku. Námitka má nespornou oprávněnost, kterou se pokusíme zohlednit poukazem na multikulturní a interkulturní aspekt současného filosofického antropologického myšlení, aniž bychom museli přijmout postmoderní kulturní relativismus.

Součástí příběhu filosofického antropologického diskurzu budou části textů a komentáře, které jsou pro určitá údobí a pro určité myslitele typické a které nám umožní se do otázek filosofické antropologie ponořit nejen s pomocí těchto skript, ale i nezávisle na nich. Název skript nám říká, že půjde o příběh, který začíná ve starém Řecku a ve starém Izraeli, pokračuje ve své cestě dějinami až k současnosti, kdy ve 20.století dochází k jistému typu kulminace antropologického tázání ve srovnání s předchozím filosofickým myšlením a nekončí. Pokud se bude člověk i dále filosoficky tázat a nenechá ho lhostejným další směřování člověka a jeho místo a proměna ve světě i v přírodě a bude to vše filosoficky reflektovat, bude filosofický příběh pokračovat. V příběhu je klíčový časový a dějinný rozměr lidského dění. V názvu se vyskytuje také pojem diskurzu. Filosofický antropologický diskurz je celek tezí a argumentů člověkem vztažených na člověka. Jde v něm o člověka, lidskou podobu, jednání, lidskost jako takovou v přítomnosti s požadavkem a nárokem na univerzální pravdu a správnost. Nejedná se o vyčerpávající dějiny filosofické antropologie ani o systematickou filosofickou antropologii, ale o filosofické hledání a tázání, které alespoň částečně zohlední oba tyto filosoficky významné momenty.

Úkolem tohoto filosofického antropologického příběhu bude ujasnit si otázky, problémy, diskusi, která se aktuálně vede a která se nás týká nejen v tom smyslu, že my jako lidé jsme příslušníci lidského druhu, ale také velmi osobně. Každý z nás si klade otázku, proč je člověkem, jakým je člověkem a jakým by měl být člověkem. K položení těchto otázek a k otevřené diskusi o nich chtějí tato skripta přispět.

1.2. Obecná a filosofická antropologie

Obecnou antropologií rozumím obecné zkoumání člověka, pod něž můžeme zahrnout fyzickou a lékařskou antropologii, paleoantropologii, sociální a kulturní antropologii³. Všechny tyto antropologie, zvláště ta poslední mají co dělat s filosofickou antropologií, ne

² Srv. K.Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Stuttgart 1990. L.Hejdánek: *Filosofie a víra*. Praha 1999.

³ Velmi přehledně a fundovaně referuje: Václav Soukup: *Dějiny antropologie*. Praha 2004

vždy to reflektují, na druhé straně filosofická antropologie nemůže nahradit či dokonce vytěsnit vědeckou řeč o člověku a jeho světě. Filosofická antropologie se orientuje na filosofický diskurz o člověku, který také určitým způsobem zahrnuje vědecké zkoumání lidského těla, lidské přírody, ale především se orientuje na filosofickou řeč o člověku. Kdyby byla filosofická antropologie čistě filosofickou řečí o člověku, stala by se metafyzikou, abstraktním myšlením či staronovým idealismem a do těchto slepých uliček se filosofie dostala již mnohokrát. Soudobá diskurzivní antropologie se tomu brání tím, že bere v úvahu přírodní a tělesnou stránku člověka, práci i sociální vztahy a to, jakým způsobem jsou pojednávány v empiricko-analytických vědách, filosoficky je reflektuje a vtahuje je do filosofického diskurzu.

2. Historicko filosofická přehra

2.1. Přírodní a mýtický člověk

O tomto člověku mnoho nevíme, přesto je tento člověk vděčným tématem moderního antropologického i religionistického myšlení. Jak autoři typu Frazera či Eliadeho, tak zakladatel moderní strukturální antropologie Lévi-Strauss⁴ se přírodním národům a jejich náboženství a kultuře intenzivně věnují. Dokonce bychom mohli říci, že celá moderní sociální a kulturní antropologie je zaměřena především na tyto národy a ten, kdo se nevěnuje terénnímu výzkumu, není považován za seriózního badatele v této oblasti.

Mýty jsou bohatým zdrojem uvažování o člověku a najdeme v nich mnoho závažných myšlenek, které znovu objevili například zakladatelé psychoanalýzy, jakými byli Sigmund Freud či Carl Gustav Jung. Hlubokou symbolickou hodnotou se vyznačují příběhy zachycující různé aspekty fenoménu života, lásky a smrti, které tematizuje řada moderních i postmoderních myslitelů. Jedním z nejvýraznějších myslitelů 20.století, který se v této oblasti s pomocí sémiotických, fenomenologických, hermeneutických i kritických reflexivních přístupů často pohyboval, byl Paul Ricoeur⁵.

Nebudeme se však mýtům přírodních národů věnovat hlouběji, protože nesplňují základní podmínky pro filosofický antropologický diskurz, nejsou dějinné a nejsou filosofické. Dějiny vznikají ve své deskriptivní podobě ve starém Řecku, ve své preskriptivní a dynamické podobě v Izraeli. Filosofie vzniká v Řecku jako způsob logického, tedy diskurzivního, argumentativního myšlení. Domnívám se, že slibovat si od prozkoumání člověka přírodních národů, člověka v době vlády mýtů, něco zásadně nového, osmyslujícího svět člověka dnešního, je báčorečné, iluzorní, prozrazující hlubokou krizi současné doby. Vyjevuje krizi moderny, za jejíž hranice se neúspěšně toužila dostat postmoderna, mimo jiné novou integrací mýtů a kulturního relativismu všeho druhu.

2.2. Antropologické náběhy u předsókratiků

2.2.1. Dlouhé kojení (Anaximandros)

Tématem rané řecké filosofie byla nejprve příroda či příroda chápaná jako kosmos. Proto také byli první filosofové ve starší terminologii nazýváni fyzikové, nyní spíše kosmologové.

⁴ Srv. Frazer: *Zlatá ratolest*. Praha 1994; M.Eliade: *Dějiny náboženského myšlení I-III*. Praha 1995 ; C.Lévi-Strauss: *Smutné tropy*. Praha 1966

⁵ Srv. P.Ricoeur: *Symbol, pravda, život*. Praha 1993. P.Ricoeur: *Čas a vyprávění*. Praha 2000.

Člověk jako člověk začíná být tematizován až později. Zajímavé, sice více mýticky než filosoficky působící postřehy najdeme u Anaximandra, nicméně jeho konstatování dokazuje schopnost empirického pozorování:

Praví, že se na počátku zrodil člověk z živočichů jiného druhu, a to proto, že se ostatní živočichové brzy sami živí, zatím co jediný člověk potřebuje dlouhého kojení; kdyby byl býval takový již na počátku, nikdy by se nebyl udržel. (Zl. A 10 z Pseudoplutarchových Stromateis)⁶

V prvním známém doloženém filosofickém tvrzení se dovídáme, že bez kojení by člověk nepřežil. Domnívám se, že proti tomuto tvrzení by jistě neměla nic ani soudobá lékařská věda. Ve druhém známém zlomku uvažuje Anaximandros takto:

Anaximandros učí, že se lidé nejprve zrodili a vyrostli uvnitř ryb tak jako žraloci, a když se stali schopnými, aby si sami pomáhali, tehdy vystoupili a zmocnili se země.

(Zl. A 30 z Plutarcha)

Vidíme, že v obou zlomcích je člověk nazírán jako slabý a snadno zranitelný. V prvním zlomku sílu dostává kojením, v druhém zlomku mu sílu dává schopnost vzájemné pomoci. Uvedené antropologické postřehy svědčí o schopnosti starých Řeků propojovat empirické pozorování a teoretické závěry.

2.2.2. Člověk ne-moudrý (Pythagoras)

Pythagoras ze Sámu prý od Zarathustry přejal sexuální diferenciaci na mužský a ženský princip.

Vyprávějí, že přišel Pythagoras k Zaratovi (tj. Zarathuštovi) a ten mu vyložil, že jsou od počátku dvě příčiny jsoucna, otec a matka, a otec je světlem, matka tmou, části světla pak jsou teplo, sucho, lehkost a rychlost, části tmy chladno, vlhko, tíže a pomalost. Z nich se skládá celý vesmír, z ženského a mužského živlu.

(Zl. A 11 z Hippolyta)⁷

Lidí si mnoho nevážil. Jeho pohrdání lidmi mohlo poskytnout důvod těm, kteří jeho družinu pronásledovali a likvidovali.

Filosofii („lásku k moudrosti“) pojmenoval první Pythagoras a sebe nazval filosofem..., neboť prý žádný člověk není moudrý, jenom bůh.

(Diogenes, předml.12)⁸

Pohrdání člověkem ne-filosofem se naplno ukáže až v níže uvedeném zlomku, ve výše uvedeném se člověk vyznačuje pouze tím, že oproti bohu není moudrý. Ovšem mezi člověka a Boha staví filosofa, protože filosof se vyznačuje tím, že miluje moudrost a to mohlo také způsobovat zlou krev. Filosofové milují pravdu a jsou svobodní, ostatní lidé se honí za bohatstvím a slávou, jsou lidmi otrockými. Kdyby to pojal jako úkol pro filosofy, potom bychom to jistě mohli akceptovat, ale když už ze samého faktu diváckého pozorování vyvozuje nadřazenost filosofů, je to důvod k vážnému zamyšlení pro všechny, kdo se k hrdému jménu filosofa hlásí.

⁶ Zlomky předsokratovských myslitelů. Přel. K.Svoboda. Praha 1944. s. 10

⁷ Zlomky. s.13

⁸ Zlomky, s.15

Pythagoras pravil, že se život podobá shromáždění při hrách. Jako tam jedni přicházejí, aby závodili, druzí za obchodem a třetí, nejlepší, jako diváci, tak se v životě rodí jedni, lidé otročtí, jako lovci slávy i bohatství a druzí, filosofové, jako lovci pravdy. (Diogenes, VIII 8)

2.2.3 Člověk chápající (Alkmaion)

Pozoruhodné odlišení člověka od ostatních živočichů nalezneme u Alkmaiona, který tvrdí, že jediný člověk chápe, zatím co ostatní živočichové jen vnímají, nechápou.

Alkmaion praví, že se člověk liší od ostatních živočichů tím, že jediný chápe, zatím co ostatní jen vnímají, avšak nechápou ...
(Zl. A 5 z Theofrasta)⁹

Tomuto chápání bychom mohli rozumět jako jakémusi počátku koncepce a pojmu rozumu či rozumění. Setkáváme se s dvěma diferencemi vzájemně provázanými, tedy diferencí člověka a ostatních živočichů a diferencí vnímání a chápání. Podobně jako Pythagoras vede diferencí mezi člověkem a bohy, sebe jako filosofa však vidí jako jednoho z ostatních lidí. Druhý rozdíl oproti Pythagorovi spočívá v tom, že ten lidi vidí jen jako nemoudré, Alkmaion jim připisuje usuzování, to možná však jen díky tomu, že mají mezi sebou také filosofa.

... O neviditelných i o smrtelných věcech mají jasné vědění bozi, nám pak jakožto lidem je možno jen usuzovati.
(Zl. A 1 a B 1 z Diogena)¹⁰

2.2.4 Člověk vyrábí bohy (Xénofanés z Kolofonu)

S antropologickou problematikou, a to dokonce polemicky zaměřenou proti mýtu a mýtické teologii se setkáme u Xenofana. Zde máme celou řadu zlomků, kde jsou bohové ironicky kritizováni za nemorální jednání, za antropomorfní zobrazování a popisování bohů, za výrobu bohů – předvedenou se satirickým a sarkastickým výsměchem, za nemožnost přesného poznání bohů, za proměnu podoby bohů v lidském hledání.

Všechno to bohům v básních svých Homér a Hesiod přiřkli, všechno to, cokoli zdá se být u lidí hříchem a hanbou, krást i cizoložit a navzájem podvádět sebe. (Zl. B 11 ze Sexta)

Než lidé myslí o bozích, že rodí se, lidské že mají šaty a hlas i postavu lidskou.
(Zl. B 14 z Klementa)

Aithiopové svým bohům nos tupý a černou pleť přiřkli, Thrákové svým oči modré a vlasy dávají rusé.
(Zl. B 16 z Klementa)

Kdyby však volí a lvi a koně též dostali ruce anebo uměli kreslit i vyrábět tak jako lidé, koně by podobné koňům a volí podobné volům kreslili podoby bohů a právě taková těla jejich by robili, jakou i sami postavu mají.
(Zl. B 15 z Klementa)

Žádný nespatriil člověk a žádný nebude vědět o bozích přesného nic a o všem, co vykládám tuto. Byť snad i náhodou vyřkl, co zcela je zdařilé, přece sám o tom vpravdě neví; tak na všem spočívá zdání.
(Zl. B 34 ze Sexta a Plutarcha)

⁹ Zlomky, s.17

¹⁰ Zlomky, s.16

Xenofanes pravil, že jsou stejně bezbožní ti, kdo říkají, že bozi vznikli, jako ti, kdo říkají, že zemřeli; neboť v obojím případě se děje, že někdy bozi nejsou. (Zl. A 12 z Aristotela)

Bozi neukázali vše z počátku smrtelným lidem; ti však hledati musí a časem naleznou lepší.
(Zl. B 18 ze Stobaia)¹¹

Z těchto zlomků by čtenář mohl snadno udělat závěr, že Xénofanés byl bojovným, ironickým až sarkastickým ateistou. Není tomu tak. Pochybnosti o bozích a odhalení způsobu jejich výroby výstižným popisem jejich podob vedly Xénofana k načrtnutí spekulativní teologické ontologie (či ontologické teologie) založené na jednom bohu, který je radikálně odlišný od člověka a vyznačujícího se naprostou vše-vědoucností. Kořen spekulativní metafyziky, která slavila velké úspěchy ve středověkém teologickém myšlení bych hledal mnohem spíše zde než v židovské a rané křesťanské tradici.

Jeden jest bůh mezi bohy a lidmi největší, který smrtelníkům ni tělem ni myslí podoben není. Celý on vidí, celý též slyší, na témže místě stále on zůstává, aniž se pohne; nijak mu nesluší, aby snad přecházel tam nebo onam. Beze vší námahy všechno on koná myšlenkou ducha.
(Zl. B 23, 24, 26 a 25 z Klementa, Sexta a Simplikia)

Xenofanes ze svých pochybností a antropologických zkoumání ateistické závěry neudělal, udělali je však mnozí jeho čtenáři a interpreti, především Feuerbach a Marx.

2.2.5 Člověk a Logos (Herakleitos)

Kvalitativně nové setkání s člověkem jako člověkem nám umožňuje Herakleitos z Efezu. Čtá dvě diferenční linie, mezi člověkem a zvířetem a mezi člověkem a bohem. Tyto diferenční linie jsou v obou případech odůvodněny esteticky, mezi člověkem a bohem je nadto podtržen rozdíl v míře moudrosti, vidíme analogii k Pythagorovým aristokratickým sklonům. Herakleitos se dle Platónovy interpretace domnívá se, že difference jsou na obou stranách tak zásadní, že je nemožné je seriózně srovnávat.

Nejmoudřejší z lidí se bude zdáti proti bohu opicí v moudrosti, kráse i všem ostatním.
(Zl. B 83 z Platóna)

Nejkrásnější z opic je ošklivá, srovná-li se s pokolením lidským. (Zl. B 82 z Platóna)

Pro Herakleitovu filosofii je typické setkání s člověkem a zároveň s Logem jako s tím, co člověka určuje a zároveň s tím, co vede hranici mezi lidmi. Toto setkání však není zásadně jiné oproti setkání s člověkem u Pythágora, protože také Herakleitův člověk jako člověk je člověk nechápající, který se řídí zvláštním myšlením, které postrádá Logos, spí ve svém vlastním světě místo toho, aby bděl ve společném světě. Logos se těmto lidem zdá cizí, většina lidí nepoznává a žije jen zdáním, nedovedou slyšet, ani mluvit, jsou nechápaví, podobají se hluchým. Ten, kdo nerozumí Logu, je podle Herakleita tupý a to je dle dostupných zlomků drtivá většina.

Tuto řeč (logos) věčně jsoucí nechápou lidé, ani dokud ji neslyšeli, ani když ji slyšeli. Neboť ač se všechno děje podle této řeči, přece se podobají nezkušeným, když se pokoušejí o taková slova a díla, jaká já vykládám, rozbíraje každé podle jeho povahy a vysvětluje, jaké jest. Avšak ostatním lidem uniká, co dělají bdíce, tak jako zapomínají, co dělají spíce.

¹¹ Srv. Zlomky. s.18-20

(Zl. B 1 ze Sexta)

Je třeba řídit se společným, ale ač je rozum (logos) společný, žije většina lidí tak, jako by měli své zvláštní myšlení. (Zl. B 2 ze Sexta)

Herakleitos praví, že bdící mají jeden společný svět, ale spící se obracejí každý do svého vlastního. (Zl. B 89 z Plutarcha)

S rozumem (logos), s nímž se stále nejvíce stýkají, jsou v rozporu, a nač denně narážejí, zdá se jim cizím. (Zl. B 72 z M.Aurelia)

Nevšímá si toho většina těch, kteří se s tím setkávají, a nepoznává to, ač se tomu učila, nýbrž má jen zdání. (Zl. B 17 z Klementa)

Nedovedou ani slyšeti, ani mluvit. (B 19 z Klementa)

Slyší-li nechápaví, podobají se hluchým; přísloví jim dosvědčuje, že jsou přítomní jsou nepřítomní. (B 34 z Klementa)

Tupý člověk bývá zaražen při každé řeči (logos). (B 87 z Plutarcha)

Herakleitův logos má řadu významů. Činí člověka člověkem, je tím, co je lidem společné, co jim umožňuje rozumět, dorozumívat se, podle čeho se člověk může a má řídit. Logos dělá v Herakleitově filosofii svět společným světem, spojuje ho, integruje do jednoho srozumitelného celku, stojí oproti běhu času a permanentní proměně všech věcí. Zároveň se ovšem klade otázka, zda je logos přístupný každému, zda je něčím typicky lidským či pouze specificky filosofickým.

Vedle Logu, je člověk vymezen také bojem, boj je tím, co člověka zotročuje či osvobozuje. Boj Herakleitos pojímá jako základní pojem politické ontologie, jako formu společenského pohybu nahoru či dolů po společenském žebříčku.

Je třeba vědět, že je boj všem společný, že právo je svárem a že se vše děje ve sváru a podle nutnosti. (Zl. B 80 z Origena)

Boj je otcem všeho i králem všeho a jedny činí bohy, druhé lidmi, jedny dělá otroky, druhé svobodnými. (Zl. B 53 z Hippolyta)

Pro Herakleita se proměnlivost netýká jen věcí přírody, toho, co vzniká a zaniká, ale také lidských názorů a koncepcí. Rozumějící duše jsou pro Herakleita důležitější než oči a uši, kteří dle Herakleita dělají svou práci teprve v návaznosti na duše

Špatnými svědky jsou lidem oči a uši, mají-li barbarské (tj. nerozumějící) duše. (B 107 ze Sexta)

Herakleitos poukazuje na to, že splnění lidských přání může být pro člověka osudné. Zlomek ukazuje na Herakleitovu skepsi ohledně lidského sebe-porozumění.

Pro lidi není lepší, děje-li se, co si přejí. (B 110 ze Sexta)

2.2.6 Člověk a bytí (Parmenides)

I u Parmenida z Eleje jsou lidé ti, kdo nechápou, kdo jsou zmitáni, nic neznají, bloudí, jsou hluší a slepí a jejich domněnky jsou pouhá zdání. S pravdou se tu člověk může setkat jen jakýmsi božským nazřením a to je přístupno jen „vyvolenému“ ontologickému mysliteli. Parmenides navazuje problematikou bytí a jednoho na Xenofana, otevírá cestu spekulativnímu abstraktnímu a ontologickému myšlení, které má zásadní význam pro Platónovu, Aristotelovu, středověkou, Hegelovu a Heideggerovu filosofii, její filosofický antropologický přínos se mi nejeví jako zvláště přínosný, v přehledu antické antropologické filosofie by však Parmenides chyběl.

Třeba je říkat a myslit, že jsoucí jest, neboť bytí jest, kdežto nic věru není. To na mysl míti ti káži, od této cesty zkoumání chci tebe odvrátit předem. Avšak též od oné cesty, po níž se zmitají lidé neznalí ničeho, dvojhlaví, neb jim bezradnost v hrudi řídí bloudící jejich mysl a oni se ženou hluší a zároveň slepí, ti zmatenci, nesoudné davy, pro které bytí a nebytí touž je věcí i různou, pro které také ve všech věcech je zpáteční cesta. (Zl. B 6 ze Simplikia)

2.2.7 Člověk má ruce a může pozorovat (Anaxagoras)

Z předsókratovských myslitelů je nutno se zastavit u Anaxagory, který projevil silný antropologický smysl v níže uvedené větě. Věta je také dokladem schopnosti spojit empirické pozorování s teoretickým závěrem. Odpovědět na otázku, jaká je spojitost mezi rukama a rozumností a co vedlo Anaxagoru k závěru, že ruce vyvyšují člověka nad ostatní živočichy není nijak snadné, intuice nám však napovídá, že tento empirický i teoretický postřeh stojí za zaznamenání i za vážnější úvahu.

Anaxagoras říká, že člověk je ze všech živočichů nejrozumnější, ježto má ruce“
(A 102 z Aristotela)

U Anaxagory se setkáváme s uvažováním o smyslu života a o svobodě zkoumajícího badatele. Když k tomu doplníme skutečnost, že byl učitelem Sókratovým, může se nám leccos vyjasnit nejen ve vztahu k Anaxagorovi, ale i ve vztahu k Sókratovi.

Anaxagoras prý říkal, že cílem života je pozorování a z něho vznikající svoboda“
(A 29 z Klementa)

Smysl lidského života vymezil i způsobem, který nám může poprávu připomenout mnohem pozdějšího slavného osvícenského myslitele.

Komusi tážícímu se, proč by člověk spíše zvolil naroditi se než se nenaroditi, prý odpověděl: „Proto, aby spatřil oblohu a pořádek v celém světě“
(A 30 z Aristotela)

2.2.8 Člověk je mikrokosmos (Démokritos)

Pro **Démokrita** je člověk mikrokosmem. Tímto světem v malém či obci v malém je také pro Platóna, u kterého tuto funkci přebírá duše. Démokritos otevírá a počíná reflektovat otázku světa, který není vnější, ale který je vnitřní v tom smyslu, že je v člověku. Abychom byli přesnější, tak si všimněme, že Démokritos neříká, že svět je v člověku, ale že člověk je tím světem a vzhledem k obecnosti tvrzení můžeme dokonce vyvozovat, že každý člověk je malým světem sám o sobě. Otázku, jak jdou dohromady, jak korespondují naše malé světy a

svět, v němž se tito lidé - světy nacházejí, Démokritos neřeší, ale svou stručnou větou otevírá. Umožňuje nám lámat si hlavu nad problémem subjektu a subjektivity, vztahu člověka a světa, vztahu malého a velkého světa atd.

Člověk je malým světem podle Demokrita.

(Zl. B 34 z Davida)

2.3 Antropologický obrat

2.3.1 Protágorova antropologie

Antropologický obrat nastává u sofistů a u Sókrata. Nejznámější sofistický výrok charakterizující tento obrat pochází od **Protágora**.

„Člověk je mírou všech věcí, jsooucích, že jsou, a nejsoucích, že nejsou.“ (Zl. B 1 ze Sexta)

Sókratés a po něm Platón chápali tento výrok jako typický příklad sofistického relativismu. Tento výklad je samozřejmě možné podpořit i řadou dalších výroků a Protágorovou filosofií, tak jak ji známe z literatury, především z Platóna. Protágoras však patřil k těm sofistům, kteří se ke svému sofistickému přístupu veřejně hlásili, což představovalo v jeho době výjimku a svědčí to o jisté míře odvahy a otevřenosti. V tomto smyslu byl Protágoras sofistickým filosofem. Doklad Protágorova filosofování představuje stejnojmenný Platónův dialog, který patří k nejobsažnějším, především však v něm najdeme pasáže, které můžeme směle považovat za první seriózní filosofickou antropologii. V náčrtu své antropologie (převyprávěné Platónem) postupuje Protágoras dvojí cestou. Cestou mýtu a cestou logu. Projdeme postatnou částí první cesty.

Byl kdysi čas, kdy bozi byli, ale smrtelných rodů nebylo. Když pak i těmto přišel usouzený čas vzniku, vytvoří je bozi uvnitř země, smísivše je ze země a z ohně a z těch látek, které se slučují s ohněm a zemí. Když pak je chtěli vyváděti na světlo, přikázali Prométheovi a Epimétheovi¹², aby je vystrojili a každého druhu aby udělili schopnosti, jak se sluší. Tu Epimétheus žádá Prométhea, aby směl sám provést rozdělení; „až provedu rozdělení,“ pravil, „podívej se na to“. A tak jej přemluvil a rozděluje. Při tom rozdělování jednům dával sílu bez rychlosti, slabší pak vystrojoval rychlostí; ty ozbrojoval, těm zase dával bezbrannou přirozenost, ale opatroval jim nějakou jinou schopnost k záchraně. Neboť které z nich odíval malostí, těm udílel útěk na křídlech nebo bydlení pod zemí; které pak zveličil rozměry, tím samým je chránil: i ostatní vlastnosti takto vyrovnáváje rozdílel. Toto pak zařizoval z opatrnosti, aby žádný rod nebyl vyhlazen. ... A protože Epimétheus nebyl příliš moudrý, ani nezpozoroval, že rozdal všechny vlastnosti mezi zvířata, zbýval mu ještě nevystrojen rod lidí, a byl na rozpacích, co s ním. Za těchto rozpaků přijde k němu Prométheus podívat se na rozdělení a vidí, jak ostatní živokové mají všeho v náležitě míře, ale člověka vidí nahého, bez obuvi, bez pokrývky a bezbranného; a již také přišel usouzený den, kdy měl i člověk vyjít ze země na světlo. Tu Prométheus dostav se do nesnázi, jakou záchranu by našel pro člověka, ukradne Héfaistovi a Athéně řemeslnou dovednost spolu s ohněm – neboť nebylo možno, aby se bez ohně stala něčím majetkem nebo prospěchem – a tak ji daruje člověku. Tímto způsobem tedy člověk nabyl dovednosti k udržení života, ale občanské moudrosti neměl, neboť ta byla u Dia. Prométheovi však již nestačil čas vejít do Vyšehradu, Diova obydlí – kromě toho tam byly i hrozné strážce Diovy – ale podaří se mu tajně vstoupit do společného příbytku Athény a

¹² Pro-métheus znamená „napřed myslící“, Epi-métheus znamená „pozdě myslící“.

Héfaista, v kterém se zabývali svými řemesly, a ukradnuv ohňové umění Héfaistovo i to druhé Athénino dá je člověku. A od té doby má člověk hojně prostředků k živobytí, avšak Prométhea stihl později, jak se vypravuje, kvůli Epimétheovi trest za krádež.

Když pak se stal člověk účasten božského údělu, nejprve skrze svou sourodnost s božstvem jediný z živoků počal uctívat bohy a jal se stavěti oltáře i sochy bohů; potom si brzy svým uměním rozčlenil řeč a jména a vynalezl si obydlí, oděv, obuv, lože i potravu ze země. Takto jsouc opatřeni bydlili lidé zpočátku porůznu a měst nebylo. I hynuli od šelem, protože byli ve všem všudy slabší než ony, a řemeslné umění jim sice bylo dostatečnou pomocí k opatrování potravy, ale k boji s šelmami bylo nedostatečné, neboť ještě neměli politického umění, jehož částí je umění válečné. Hleděli tedy se shromažďovati a zachraňovati tím, že zakládali města; a tu, kdykoli se shromáždili, ubližovali si vespolek, protože neměli politického umění, takže se zase rozptylovali a hynuli. Tu Zeus, pojav strach o náš lidský rod, aby zcela nevyhynul, pošle Herma, aby uvedl mizi lidi stud a spravedlnost, aby byli udržovateli řádu a pouty spojujícími přátelství. Tu se táže Hermés Dia, jakým že způsobem by dal lidem spravedlnost a stud: „Zdalipak mám jim rozdělit i tyto schopnosti tak, jako jsou rozdělena umění? Jsou pak rozdělena takto: jeden, který se vyzná v lékařském umění, stačí na mnoho neodborníků, a tak i jiní odborníci; mám takto uložit mezi lidmi i spravedlnost a stud, či je mám rozdělit mezi všechny?“ „Mezi všechny“ pravil Zeus, „a všichni ať jsou jich účastni; neboť by nevznikly obce, kdyby jich bylo účastno jen několik málo jednotlivců jako jiných umění; a dej mým jménem zákon, že ten, kdo není schopen mít podíl studu a spravedlnosti, má být usmrčen jako nákaza obce.“¹³

Ve druhé cestě, kterou Protágoras nazývá rozumovou úvahou, ukazuje, vykládá a pokouší se dokazovat význam spravedlnosti a občanské zdatnosti pro obec jako celek i pro jednotlivce v obci žijící. Politické umění je podmínka, bez které by člověk nebyl schopen přežít, bez něhož by vůbec nemohl žít na světě. Člověk je už zde charakterizován jako tvor politický. Obec je tím, co umožňuje i naplňuje jeho lidství. Na druhé straně jsou to jednotliví lidé, kdo svou účastí, pěstováním své občanské zdatnosti a úsilím o spravedlnost umožňují a tvoří obec.

2.3.2 Sofisté – logický a společenský relativismus

Kulturní relativismus je typický pro současnou kulturní a sociální antropologii. Pokud nám chybí kritérium, které bychom mohli k jednotlivým společnostem a kulturám přiložit, potom nám nezbyvá nic jiného, než dané společnosti a kultury popsat, vyložit a vzájemně je porovnat, vyhnout se však hodnocení. Tato metoda byla objevena a začala být vypracovávána sofisty. Sofisté cestovali od města k městu, seznamovali se s jednotlivými městskými státy, zvyky, podobnostmi i odlišnostmi, porovnávali je a začali dělat ony relativistické závěry, s nimiž seznamovali své žáky, pocházející většinou z bohatých aristokratických rodin. Základní větu logického relativismu si můžeme přečíst v prostém Protágorově zlomku:

Protágorovo ohlášení: slabší důvod (logos) činiti silnějším. (Zl. A 21 a B 6b z Aristotela)

Není tu zkoumáno, zda je ten důvod správný, nesprávný, pravdivý, nepravdivý, spravedlivý, nespravedlivý, jde pouze o řečnickou techniku, obratnost, chytrost, tedy posílit to slabší, ať už je to cokoli. Protágoras rovněž položil základ logické dialektiky:

Protágoras první říkal, že jsou o každé věci dva výklady navzájem protivné. (Zl. B 6a z Diogena)

¹³ Platón: Protágoras. Praha 1994. s.26-28

Skepse spojená s logickým relativismem dovedla Gorgiu až k ontologii nihilismu, která má mnoho rovin. My však zde zmíníme pouze první Gorgiovu větu jako doklad paradoxního domýšlení možných logických předpokladů i důsledků.

Ve spise nadepsaném „O nejsoucím“ čili „O přírodě“ dokazuje Gorgias postupně tři zásady, jednu a první: nic není; druhou: je-li něco, nemůže to člověk poznati; třetí: lze-li to i poznati, nelze to přece s bližním sdělit a jemu to vyložiti. ... (Zl. B 2 ze Sexta)

Nejtypičtější příklad etického relativismu pochází od Anonyma Iamblichova, který ve „Dvojí řeči“ o dobru a zlu ukazuje a popisuje, jak může být jedna a táž věc pro někoho dobrem a pro jiného zlem. Jeho pozorování je na jedné straně velmi přesné, na druhé straně se musíme ptát, zda tento způsob uvažování nevede k závěru, že nelze rozlišit mezi dobrem a zlem. Pokud by nebylo možné mezi nimi rozlišit, nabízí se další otázka, proč tyto pojmy vůbec užívat.

Dvojí řeč mluví v Řecku filosofové o dobru a zlu, neboť jedni říkají, že je něco jiného dobro a něco jiného zlo, druzí však, že je to totéž a že je to jedním dobrem a druhým zlem, ano i témuž člověku jednou dobrem, po druhé zlem. A já se k nim také přidávám a mohu to viděti z lidského života, kdo pečuje o jídlo, pití a pohlavní lásku, neboť pro nemocného je to zlem, pro zdravého však a pro toho, kdo toho potřebuje, dobrem. A dále nemírnost v tom je pro nemírné zlem, pro ty však, kdo s tím obchodují a si vydělávají, dobrem. Dále nemoc je pro nemocného zlem, ale pro lékaře dobrem. Dále smrt je pro zemřelé zlem, ale pro obchodníky s pohřebními potřebami a pro hrobníky dobrem. Také orba, která přinese dobrou úrodu, je pro rolníky dobrem, pro obchodníky však zlem. Dále ztroskotání a rozbití nákladních lodí je pro majitele lodí zlem, pro stavitele lodí však dobrem. ... (Iamblichos, Protreptikos, kap.1 a 6)¹⁴

Sofisté často tematizovali rozdíl mezi zákony a přírodou. Svobodu často chápali jako něco přirozeného, daného nám přírodou, kdežto zákony pro ně byly umělé a násilné. Domnívám se, že se v tom projevuje anarchistický pre-romantický prvek sofistického myšlení. Druhým momentem je přesvědčení, že strach před chaosem je původcem víry v bohy.

Hippias: Zákon, jsa tyranem lidí, vynucuje mnohé proti přírodě. (Zl. C 1 z Platóna)¹⁵

Alkidamas: Bůh dal všem svobodu; nikoho neučinila příroda otrokem. (Scholia k Aristotelově Rétorice I 13)¹⁶

Kritias: Ze „Sisyfa“

*Byl čas, kdy život lidí nespořádan byl i zvířecký a jenom síle poddaný,
Kdy ani řádným lidem žádné odměny se nedostávalo ni trestu lidem zlým.
A zdá se mi, že potom lidé zákony si dali za mstitele, aby právo jim všem stejně vládlo,
Zpupnost sobě podrobíc. Ted' trestán byl, do něčeho se dopustil.
Pak zákony jim sice zabraňovaly, by zjevně nepáchali činy násilné, než páchali je potají;
Tu zdá se mi, že vynalezl lidem bázeň před bohy kterýs muž chytrý, moudrý,
aby měli zlí strach také tehdy, kdyby něco v tajnosti bud' činili, neb mluvili, neb myslili.*

¹⁴ Zlomky. s.134-135

¹⁵ Zlomky. s.122

¹⁶ Zlomky. s.132

Ted' tedy božstvo zavedl a víru tu, že démon jest, jenž vzkvétá věčným životem a duchem slyší, vidí, myslí úsilně i na svět hledí a má božskou povahu. Ten všechno slyší, co si lidé říkají, a všechno může viděti, co dělají. ... (Zl. B 25 ze Sexta)¹⁷

Domnívám se, že nejvýrazněji ze sofistického hlediska postihuje rozdíl mezi přírodou a zákony Antifon v zachovaném úryvku díla „Pravda“

...Spravedlnost je tedy nepřekračovati zákony obce, v níž je někdo občanem. Pro sebe nejprospěšněji by tedy užíval člověk spravedlnosti, kdyby si před svědky vážil zákonů, beze svědků však požadavků přírody. Neboť požadavky zákonů jsou umělé, požadavky přírody však nutné a požadavky zákonů jsou smluvené, ne přirozené, požadavky přírody však přirozené, ne smluvené. Přestupuje-li tedy někdo zákony a unikne-li pozornosti těch, kdo si je smluvili, je zbaven hanby i trestu; neunikne-li, není zbaven. ... Zkoumání o těchto věcech se pak podniká vůbec proto, že většina z toho, co je spravedlivé podle zákona, je nepřátelská přírodě. ... Nuže přírodě není o nic milejší ani bližší to, od čeho zákony lidi odvracejí, než to, k čemu je vybízejí. Zato život a umírání náleží přírodě a život je z věcí lidem prospěšných, umírání z věcí neprospěšných. Prospěšné pak věci, jsou-li určeny zákonem, jsou poutem přírody, a jsou-li určeny přírodou, jsou svobodny. (Zl. B 44 z papyru III.stol. po Kr.)¹⁸

Nelze však obecně říci, že sofisté považují zákony jen za něco omezujícího, zotročujícího, člověku neprospívajícího a nabádají k neveřejnému nezákonnému jednání jako výše uvedený autor. Anonymos Iamblichos, kterého jsme už jednou citovali, dokáže na rozdíl od Antifona zákonnost ocenit a naopak ukázat neblahé důsledky, k nimž vede stav nezákonnosti.

... Především vzniká ze zákonnosti vzájemná důvěra, která velmi prospívá všem lidem a je velikým dobrem, neboť se jí stávají peníze společnými a tak, i když je jich málo, přece stačí obíhající a bez ní nestačí, i když je jich mnoho. ... A to, co působí lidem největší strasti, totiž válka, která vede ke zkáze i k otroctví, i to se přihází více tam, kde žijí bez zákonů, a méně tam, kde žijí se zákony. I mnoho jiného dobrého je v zákonnosti, co z ní vzniká jako pomoc pro život a jako útěcha v obtížích. A z nezákonnosti pocházejí tyto strasti. Především nemají lidé kdy na práci a starají se o věc nejnepříjemnější, totiž o veřejné věci a ne o své práce, dále shromažďují peníze pro nedostatek důvěry i oběhu a nesdílejí je s jinými, čímž nastává nedostatek peněz, i když je jich hojně. (Iamblichos, Protreptikos 20, 6n.)¹⁹

2.3.3 Člověk - Filosof versus polis (Sókratés)

Sókratés je Cicerem charakterizován jako ten, kdo stáhl filosofii z nebe na zem a přivedl ji do měst, mezi lidi. Sókratés filosofuje v obci a tematizuje ústřední hodnoty aténské obce, tedy pravdu, dobro, krásu, zdatnost, zbožnost, spravedlnost, moudrost, rozumnost. Sókratés klade aténským občanům otázky, na které neznají odpověď, tedy co činí dobro dobrem, krásu krásou, atd. Odpovědi nezná ani Sókratés, ale to ho neodrazuje od dalšího tázání a hledání. Sókratés je obžalován z toho, že kazí mládež a že nevěří v bohy, v které věří obec, nýbrž v jiná nová daimonia.²⁰ Sókratés se hájí před soudem, hájí se před obcí. Hájí se však anebo spíše obžalovává žalobce, obžalovává obec? Nám jde o pohled z hlediska filosofické antropologie. O jakého člověka tu jde? O člověka, který žije v souladu s obcí či o

¹⁷ Zlomky. s.130

¹⁸ Zlomky. s.126-129

¹⁹ Zlomky. s.133

²⁰ Platón: *Obrana Sókrata*. Praha 1934. s.52

člověka, který se staví proti obci? Je poslední otázka postavena správně? Podívejme se nejprve na Sókratovo pojetí filosofie. Abychom byli korektní, musíme dodat, Sókratova filosofie v Platónově pojetí. Sókratés rozmlouval s politiky, básníky a řemeslníky a jeho rozhovor měl v zásadě následující strukturu:

A tu, když jsem ho prozkoumával – nepotřebuji ho totiž uvádět jménem, ale byl to jeden z politiků, u kterého se mi něco takového stalo, občané athénští, když jsem ho zkoumal a rozmlouval s ním – nabyl jsem mínění, že se tento muž zdá moudrým, jak mnohým jiným lidem tak obzvláště sám sobě, ale že moudrý není; a potom jsem se pokoušel mu ukazovat, že se domnívá, že je moudrý, ale že není. Tu jsem si tím zneprátelil i jeho i mnohé z přítomných; avšak odcházeje uvažoval jsem sám u sebe, že proti tomuto člověku jsem já opravdu moudřejší; skoro se totiž zdá, že ani jeden ani druhý z nás neví nic dokonalého, ale tento se při svém nevědění domnívá, že něco ví, kdežto já ani nevím, ani se nedomnívám, že vím; podobá se tedy, že jsem nad něho moudřejší aspoň o něco málo, právě o to, že co nevím, ani se nedomnívám, že vím.²¹

Základ Sókratovy filosofie spočívá ve zkoumání, jehož startovním bodem je nevědění, vědomí tohoto nevědění, nesmíření se s tímto nevědění, ale hledání formou otázek v dialogu. Sókratés klade otázky druhým, ale každou otázku, kterou položí, bere zároveň jako otázku, kterou klade sám sobě, protože když druhý nezná odpověď, tak se Sókratés pokouší odpověď najít sám. Samozřejmě v případě, když druhý najde odpověď, která je chybná či problematická, tak Sókratés poukáže na její chybnost či problematičnost a v prozkoumávání otázky pokračuje. Není to však tak, že by se Sókratés stavěl proti obci svévolně. Sókratés za obec bojoval v bitvách a respektoval zákony obce. Filosofii však chápe jako úkol od boha: prozkoumávat sebe i druhé:

Když mě velitelé, které jste vy zvolili k velení nade mnou, stavěli do šiku u Poteidaie, u Amfipole, u Delia, tehdy jsem vytrvával tam, kam mě oni stavěli, stejně jako kdokoli jiný, a podstupoval jsem nebezpečství smrti: když mi však ustanovoval místo bůh, jak jsem se domníval a jak jsem usoudil, že totiž mám věnovat svůj život filosofii a zkoumání sebe i ostatních, tu bych se byl, občané athénští, dopustil hrozného činu, kdybych byl to své místo opustil, zaleknuv se buď smrti nebo některé jiné věci. To by bylo věru hrozné a právě tehdy by mě mohl někdo po právu pohnat před soud, že nevěřím v bohy, když neposlouchám věštby a bojím se smrti a domnívám se, že jsem moudrý, ač nejsem. Neboť báti se smrti, občané, není nic jiného než domnění moudrosti bez moudrosti skutečné: je to totiž domnělé vědění o věcech, kterých člověk neví. Neboť nikdo neví o smrti ani to, zdali snad není pro člověka ze všeho největší dobro, a bojí se jí, jako by dobře věděli, že to je největší zlo.²²

Člověk by dle Sókrata neměl dělat špatné věci ze strachu ze smrti. Filosofický postoj zaujímá i vůči smrti. Mohli bychom namítnout: A co pud sebezáchovy? Člověk je přece schopen rozpoznat a posoudit nebezpečné a zvláště smrtelně nebezpečné situace. Nemá člověk i povinnost vůči sobě? Navíc takřka žádný člověk není úplně sám. Každý člověk se nachází v nějakých rodinných a společenských vztazích, takže když mu jde o život, tak se to netýká jen jeho samého, ale i příbuzných, přátel, spolupracovníků. Tato námitka je závažná a nelze ji brát na lehkou váhu. Povinnost vůči sobě i vůči druhým však platí i naopak, tedy že blízké či přátele mohou poškodit nesprávným jednáním. Navíc je tu poukaz na svobodu rozhodování a jednání, která nám umožňuje jednat jinak než jak jedná většina, jinak, než se

²¹ Obrana. s.48-49

²² Obrana. s.58-59

od nás očekává, jinak, než by pro nás bylo výhodné a prospěšné. Sókratés dopředu odmítá možnost osvobození za podmínky, že by přestal filosofovat.

„Děkuji vám, občané athénští, a mám vás rád, ale budu poslouchat více boha nežli vás, a pokud budu dýchat a budu schopen, buďte jisti, že nepřestanu filosofovat a domlouvat vám a vykládat každému, s kýmkoli z vás se kdy potkám, po svém obvyklém způsobu: „Ty výborný muži, jsi Athénčan, občan obce, která je největší a nejproslulejší svou moudrostí a mocí, a ty se nestydíš starat se o peníze, abys jich měl co nejvíce, i o pověst a čest, avšak o rozum a pravdu a o duši, aby byla co nejlepší, se nestaráš ani nepečuješ?“ A jestliže to někdo z vás popře a bude tvrdit, že se stará, nepustím ho hned a neodejdu, nýbrž budu se ho dotazovat a budu ho zkoušet i usvědčovat, a jestliže se mi bude zdát, že nedosáhl dokonalosti, ale říká, že ano, budu ho kárat, že si nejcennějších věcí váží nejméně, a malichernějších více.²³

Námítky, že svým postojem uškodí nejen sobě a filosofii, ale i svým přátelům proti Sókratovi vznese Kritón, který se pokouší Sókrata přesvědčit, že by měl z vězení uprchnout. Sókratés však z vězení neuprchne, protože se domnívá, že svým útekem by poškodil nejen svou obec, jíž vždy respektoval a sloužil, ale ještě více zákony své obce. Platón nechává Sókratovými ústy promlouvat samotné zákony. Zde mají na rozdíl od sofistů zákony jednoznačnou přednost před přírodou.

My, které jsme tě přivedli na svět, vchovaly, vzdělaly, které jsme tebe i všechny ostatní občany učinily účastnými všech dobrých věcí, pokud jsme mohly, přece dáváme volnost každému z Athénčanů, kdo si přeje, a prohlašujeme, že když je přijat mezi dospělé občany a uvidí veřejný život obce i nás, zákony, jestliže bychom se mu nelíbily, že může vzít své věci a odejít, kamkoli chce. A žádný z nás zákonů nestojí v cestě a nezakazuje, jestliže někdo z vás chce jít do některé zahraniční osady, když bychom se mu my a obec nelíbily, nebo chce-li někam do ciziny a tam žít jako metoik, i tam může jít, kamkoli chce, a to i se svými věcmi. Ale kdo z vás zde zůstane, máje možnost viděti, jakým způsobem my soudíme a vůbec spravujeme obec, ten se s námi již, jak tvrdíme, skutkem dohodl, že bude dělat to, cokoli bychom přikazovaly, a kdo neposlouchá, o tom tvrdíme, že se trojnásobně proviňuje, a to že neposlouchá nás, svých rodičů, že neposlouchá nás vychovatelů, a ačkoli se s námi dohodl, že nás bude poslouchat, že nás ani neposlouchá, ani se nepokouší změnit naše přesvědčení, jestliže bychom něco nedělaly dobře; a přece my jen navrhuje, a ne abychom krutě přikazovaly dělat, co poroučíme, a ačkoli připouštíme jedno z dvojího, buď aby se snažil změnit naše přesvědčení, nebo aby to plnil, nedělá to ani ono.²⁴

2.3.4. Korespondence člověka a polis (Platón)

Platónův člověk je člověk žijící v obci a obec představuje organický celek, který je stejně složen a uspořádán jako lidská duše. Platóna především zajímá dokonalá obec. Dokonalou obec musí řídit dokonalý člověk. Dokonalým člověkem je dokonale vzdělaný a vychovaný filosof, který nazře ideu dokonalé obce, stane se politikem a podle nazřené ideje vytvoří obec odpovídající obrazu ve své duši.

2.3.5 Antropologické difference (Aristoteles)

Aristoteles v *Politice* vymezuje člověka dvojím způsobem, který shrnuje předchozí vývoj řeckého filosofického antropologického myšlení. Logos jako řeč, myšlení či rozum jako

²³ Obrana. s.60

²⁴ Platón: *Kritón*. Praha 1934. s.104

to, co má zásadní význam pro člověka, tematizuje už Herakleitos, člověka jako tvora žijícího v obci pojímá Platón (či už Sókratés). U Aristotela je však zároveň důležitý důraz na to, že člověk je zoon, tedy živý tvor, živočich příbuzný s ostatními zvířaty. Logos a život v obci představují v Aristotelově pohledu dvě klíčové antropologické diference. Přiblížme si tyto diference v Aristotelově podání:

Z toho jest tedy zřejmo, že obec jest útvar přirozený a že člověk jest bytost přirozeně určená pro život v obci, a že ten, kdo od přirozenosti a ne jenom náhodou žije mimo obec, jest bytostí buď špatnou anebo lepší než člověk, jako také muž o němž Homeros s výtkou poznamenal: „Bratrstva, práva i krbu se zřiká takový člověk.“ Neboť takový člověk zároveň jest podle své přirozenosti chtivý války, ježto žije osaměle jako zaběhlý kamínek ve hře.

Jest zjevno, proč člověk jest bytostí určenou pro pospolitý život, více než každá včela a každý stádový živočich. Neboť příroda, jak říkáme, nečiní nic bezúčelně. Ze živočichů jenom člověk má řeč; hlas jest známkou pocitu nelibého a libého, proto jej mají také ostatní živočichové – neboť až k tomu dospěla jejich přirozenost, že mají pocit bolesti a libosti a navzájem si je dávají najevo -, řeč však jest určena k tomu, aby naznačovala, co jest prospěšné a škodlivé a tudíž také, co jest spravedlivé a nespravedlivé; tj. zajisté vlastní člověku před ostatními živočichy, že jediný má smysl pro dobro a zlo, pro právo a bezprávi a pro podobné věci; společenství těchto věcí pak vytváří domácnost i obec.²⁵

Když se zamyslíme nad Aristotelovým vymezením člověka jako přirozeného občana a člověka užívajícího řeč, tak si všimneme, že Aristoteles popisuje obec jako něco, co je člověku dáno od přírody a že člověk nežijící v obci by byl buď jakýmsi podčlověkem či naopak nadčlověkem a upozorňuje, že člověk osamělý chce válku. Podle toho, co víme o Stalinovi a Hitlerovi, tak jejich popis osamělců vytržených ze společenských vazeb, kteří touží po válce, odpovídá Aristotelovým zkoumáním a závěrům. V Aristotelově pojetí řeči je pozoruhodné, že Aristoteles rozlišuje hlas, který je známkou libosti a nelibosti a pochází z jejich přirozenosti jako u ostatních zvířat a naopak řeč, která naznačuje prospěšnost a škodlivost, spravedlnost a nespravedlnost, smysl pro dobro a zlo, pro právo a bezprávi. Podle tohoto úryvku teprve ona naznačující řeč plně činí člověka člověkem, protože jestliže obec patří k člověku od přirozenosti, potom je více věcí přírody než něčím typicky lidským. Obci však nemusíme myslet pouze politickou obec, ale i přátelské či pracovní společenství, společnost, která má už jiný charakter než Platónova a Aristotelova obec.

Základní literatura:

Zlomky předsókratovských myslitelů. Praha 1944

Platón: *Protágoras.* Praha 1993

Platón: *Obrana Sókrata.* Praha 1934

Platón: *Ústava.* Bratislava 1980

Aristoteles: *Politika.* Praha 1941

2.4 Biblická antropologie

Bible, Starý i Nový zákon, je antropologicko – teologická kniha. Někteří teologové z ní dělají pouhou teologii – řeč o Bohu či dokonce řeč Boží, jiní filosofové z ní dělají pouhou antropologii – řeč o člověku čili čistě lidskou řeč. Bible je příběhem o člověku, který se stýká a zápasí s lidmi i s Bohem.

²⁵ Aristoteles: *Politika.* Praha 1939. s. 4-5

Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, muže a ženu je stvořil. A Bůh jim požehnal a řekl jim: „Plodte a množte se a naplňte zemi. Podmaňte ji a panujte nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem, nade vším živým, co se na zemi hýbe. (První Mojžíšova 1,27-28)²⁶

Člověk byl podle Bible stvořen šestý, poslední pracovní den. Člověk byl stvořen k obrazu Božímu, byl stvořen ve dvou podobách, tedy jako muž a žena. Obě podoby jsou v této starší zprávě pojímány rovnocenně. Diference a specifika se vyskytují až ve druhé zprávě. Druhá zpráva obsahuje dramatický příběh, který měl a má zásadní vliv na euroamerické pojetí muže a ženy. Příběh se odvíjí od božího zákazu jedění ovoce ze stromu poznání dobrého a zlého, přes hadovo navádění a svádění ženy, ženino podání ovoce muži, poznání nahoty, mužovy výmluvy na ženu a Boží potrestání všech zúčastněných. Trestem je vyhnání z ráje, ze zahrady hojnosti do světa, kde se nenávidí žena a had, žena musí v bolestech rodit a poslouchat muže, muž musí v potu tváře pracovat. Oddíl je zakončen „Prach jsi a v prach se navrátíš“. Příběh je nabitý mnoha symbolickými významy, které ponecháme otevřeny. Jen chci poznamenat, že kulturní vzorce obsažené v symbolických významech zvláště co se týče vztahů muže a ženy přes svou barvitost a přesvědčivost nelze brát doslova, rozhodně bychom je neměli považovat za Slovo Boží, kterým se musíme řídit.

Bible představuje jiný typ řeči než řecká filosofie. Skládá se z pověstí, historických příběhů a událostí, básní. Biblické příběhy jsou plné pádů a opětného zvednutí se člověka. Pyšný člověk padá z mimořádně velké výše. Pád je tak zásadní pro vymezení člověka, že příběh o Adamovi (člověku) a Evě bývá nazýván příběhem o prvním pádu člověka. Poté následují další pády. Jimi jsou bratrovražda ze závisti, potopa jako trest za rozšíření zlovůle člověka, záchrana spravedlivého Noa, smlouva mezi Bohem a člověkem, stavba babilónské věže, která měla sahat až do nebe a kterou Bůh zmařil.

Tu řekli si vespolek: „Nuže vybudujme si město a věž, jejíž vrchol bude v nebi. Tak si učiníme jméno a nebudeme rozptýleni po celé zemi.“ I sestoupil Hospodin, aby zhlédl město i věž, které synové lidští budovali. Hospodin totiž řekl: „Hle, jsou jeden lid a všichni mají jednu řeč. A toto je teprve začátek jejich díla. Pak nebudou chtít ustoupit od ničeho, co si usmyslí provést. Nuže, sestoupíme a zmateme jim řeč, aby si navzájem nerozuměli.“ I rozehnal je Hospodin po celé zemi, takže upustili od budování města. Proto se jeho jméno nazývá Babel (to je Zmatek), že tam Hospodin zmátl řeč veškeré země a lid rozehnal po celé zemi.²⁷

Prvních jedenáct kapitol Genesis se vedle zprávy o stvoření zaměřuje i na první domnělé kroky člověka. Toto první tematizování člověka mělo zásadní význam pro evropské dějiny, v nichž a prostřednictvím nichž působilo nejprve na židy, později na křesťany a na Evropu či přesněji vytvořilo, spoluvytvořilo Evropu jako specifický duchovní útvar. Evropa se však vyprazdňuje, zaplňuje jinými kulty a spiritualitami, tento svůj původ v půli 19.století začala odmítat, nyní ho spíše zapomíná.

Ve Starém Zákonu jde o vztah k Bohu a k druhým lidem, to je hlavní náplní desatera přikázání. Kněží opatrují kult, který je spojen s obětováním Bohu a proroci volají lidi, národ, aby nezapomněli na svůj úkol, na své poslání. Starý Zákon počítá s vyvoleným národem, národem odděleným Bohem od jiných národů a s jediným Bohem, který žárlivě miluje svůj lid. Starý Zákon je o osvobození a osvobozování člověka Bohem. Ve Starém Zákonu proroci zvěstují budoucí příchod Mesiáše. Židé ho očekávají dodnes.

²⁶ Bible. Písmo svaté starého i nového zákona. Ekumenický překlad. Ekumenická rada církví v ČSR 1984. s.18

²⁷ Bible, s.24-25

V Novém Zákonu dochází k univerzalizaci lásky k bližnímu – za hranice vyvoleného národa. Ježíšova antropologie je uložena v podobenstvích, v nichž jde především o mezilidské vztahy, klíčovým bodem je víra, která člověka vede i uzdravuje. Podstatná část podobenství je o království Božím, které přichází, a které je jistým způsobem už přítomno. Český protestantský novozákonní teolog J.B.Souček, blízký přítel Patočkův, to nazýval dvojí či rozlomenou eschatologií. Eschatologie je nauka o posledních věcech člověka, o budoucím (konečném) bodu, kam svět směřuje. Nový zákon pozitivně (láska k bližnímu) formuluje to, co starý zákon formuloval negativně (co by člověk neměl dělat). Na člověka je kladen absolutní nárok - člověk má druhého člověka (bližního) bezpodmínečně milovat.

Základní literatura:

Bible. Písmo svaté starého i nového zákona. Ekumenická rada církví v ČR 1984

3. Empirická a transcendentální antropologie (Kant)

Mezi biblickou antropologií a Kantovou filosofií se rozevírá nepřehlédnutelná časová propast. Pokud by tato filosofická antropologie byla psána jako historické dílo, bylo by možné proti ní užít uvedený (dis)kontinuitní argument. To však není náš případ. Netvrdím, že se mezi biblickým a Kantovým pojednáním člověka nic pozoruhodného nedělo – dělo – bylo by možné popřemýšlet nad Augustinovými, Akvinského či Hobbesovými pojetími člověka, která jsou nejen zajímavá, ale hrají značnou roli v současném filosofickém antropologickém diskuru. V těchto skriptech ponecháme zmíněné myslitele stranou, vědychtiví čtenáři necht' sáhnou po jiné antropologické literatuře.

Jeden z nejznámějších úryvků Kantovy filosofie jsou čtyři otázky, prostřednictvím nichž Kant vymezuje to, co svou filosofií zkoumá. Tyto otázky zní:

1) Co mohu vědět? 2) Co mám dělat? 3) Co smím doufat? 4) Co je člověk? První otázku zodpovídá metafyzika, druhou morálka, třetí náboženství, a čtvrtou antropologie. V základu by ale člověk mohl toto všechno počítat k antropologii, protože se tři první otázky vztahují k poslední“
(Úvod k Logice)

Podle tohoto klasického oddílu²⁸ by člověk mohl soudit, že antropologie je klíčovou disciplínou Kantovy filosofie. Není tomu však tak. Kantův spis *Antropologie v pragmatickém ohledu* patří spíše k okrajovým spisům. Kant na něm začal pracovat ještě v předkritickém období, antropologii začal přednášet v zimním semestru 1772/1773 a od té doby každý zimní semestr až do roku 1796, kdy ukončil svou učitelskou činnost. *Antropologii* pak publikoval v roce 1798. Z tohoto úvodu však můžeme vyvodit více než co vyvodíme z Kantovy konkrétní *Antropologie*. Jestliže se první tři otázky vztahují k otázce čtvrté, potom je celá Kantova filosofie antropologií. Kantův člověk je člověk teoreticky myslící, užívá teoretický rozum a zkoumá jeho možnosti a meze, prakticky myslí a jedná na základě svobodné vůle, užívá praktický rozum a doufá, věří nejen v možnostech pouhého rozumu, jak píše. Naopak se nám nabízí otázka, zda je Kantův člověk ještě něco jiného než to, co je obsaženo v prvních třech otázkách, tedy člověk myslící, jednající a doufající.

Kant v předmluvě *Antropologie* tvrdí, že všechny pokroky v kultuře, jimiž člověk vytváří svou školu, mají cíl, užít získané znalosti a dovednosti pro svět. Nejdůležitějším předmětem, na který se člověk může zaměřit, je člověk, protože on sám je svým posledním

²⁸ Dosud jsem se neseťkal s žádnou filosofickou antropologií, v níž by nebyl citován tento text.

účelem. Učení o poznání člověka, systematicky pojato (antropologie) může být pojato buď ve fyziologickém nebo v pragmatickém ohledu.

Fyziologické poznání člověka se zaměřuje na vyzkoumání toho, co příroda dělá z člověka, pragmatické na to, co člověk jako svobodně jednající bytost činí sám ze sebe, nebo může a má dělat.
(Antropologie v pragmatickém ohledu)

O antropologii Kant mluví jako o poznání světa (Weltkenntnis), které není pragmatické, pokud je poznáním věcí ve světě, jakými jsou zvířata, rostliny a minerály, ale je pragmatické, když obsahuje poznání lidí jako světoobčanů. Pragmatickým poznáním světa pro Kanta není ani poznání lidských ras, které jsou produktem hry přírody, to Kant počítá k teoretickému poznání světa. K prostředkům rozšíření antropologie Kant počítá cestování, i když je také jen čtení cestovních popisů. Obecná (generální) znalost má dle Kanta přednost před lokální znalostí. Nicméně takto získané poznání není dle Kanta nic jiného než fragmentární t'apání kolem (Herumtappen) a žádná pořádná věda. Pomocnými prostředky antropologie jsou pro Kanta světové dějiny, biografie, i divadelní hry a romány. Nicméně se domnívá, že u dvou posledně jmenovaných nejde o zkušenost a o pravdu, ale o zbásnění a přehánění charakterů a situací, v nichž je ovšem podle něj člověk usazen jako ve snovém obraze.

Kant rozumí antropologii v užším významu jako empirické vědě na jedné straně, na druhé straně tvrdí, že k ní přistupuje kritická filosofie podřízená nové metafyzice. V celku systému filosofie Kant na několika místech v poznámkách mluví o „morální“ nebo „praktické antropologii“. Člověk je v Kantově antropologii definován mimo jiné jako „pozemská rozumová bytost“, je otázka co by mělo a mohlo být tou ne-pozemskou nerozumovou bytostí. Když si člověk ale projde obsah Kantovy „Antropologie“, tak zjistí, že jsou v ní poměrně detailně rozebrány lidské smysly, vlastnosti, schopnosti a vášně, takže se to jeví tak, že empirická stránka lidské bytosti daleko převažuje stránku rozumovou, podle Kanta transcendentální, apriorní. Kantova „antropologie“ se mnohem spíše jeví jako empirická psychologie než jako transcendentální antropologie, již bychom u Kanta hledali a očekávali.

Se zajímavou Kantovou antropologií se setkáme rovněž v *Domnělém začátku lidských dějin*, kde Kant začíná zkoumání lidských dějin u Adama a u Evy. Člověk je v něm vymezen prostřednictvím svobodné vůle na jedné straně a prostřednictvím záměru přírody na straně druhé. Člověk je jakýmsi průsečíkem, na kterém pracuje příroda, který však také může sám na sobě pracovat, tedy opět se setkáváme s přírodní, fyziologickou, empirickou stránkou na jedné straně a pragmatickou, kulturní, lidsky činnou stránkou na straně druhé.

Kantova napsaná antropologie zůstává před-kritickou, empirickou antropologií. Kritická, transcendentální antropologie zůstala skrytá jako jistá a na několika místech naznačená, ale nerealizovaná možnost. Tato antropologie by mohla a měla obejmout celou Kantovu kritickou filosofii. Tuto antropologii se pokusili dotáhnout o kousek dál někteří pozdější interpreti jako například M.Niquet.²⁹

Základní literatura:

I.Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Reclam. Stuttgart 1983

K.O.Apel / M.Niquet: *Diskursethik und Diskursanthropologie*. Freiburg/München 2002

²⁹ M.Niquet: *Die Identitäten des Menschen*. Kapitola: *Kant: Transzendente Anthropologie und die Begründung der praktischen Philosophie*. s.150-180. In Apel / Niquet: *Diskursethik und Diskursanthropologie*. Alber Freiburg/München 2002

4. Teologie je antropologie (Feuerbach)

Feuerbach vydal v roce 1841 dílo, které se jmenovalo *Podstata křesťanství*³⁰ a způsobilo v tehdejší Německu značně velký poprask, protože Feuerbach se v něm pokusil vyvrátit křesťanství. Hlavní teze díla je v nadpisu. Nicméně pozoruhodné je, že teologii Feuerbach vyvrací jistou negativní teologií a tato negativní teologie se zabývá takřka shodnými otázkami a problémy, které traktovala a do značné míry traktuje teologie pozitivní. Dílo stojí za pozornost, protože představuje důležitý vklad do filosofické antropologie.

Náboženství pro Feuerbacha představuje antropologickou konstantu, protože Feuerbach hned v první větě konstatuje: „Zvířata nemají náboženství.“ Další diferencí, kterou Feuerbach v rozlišení člověka a zvířete formuluje, zní: vědomí. Vědomí pro Feuerbacha znamená rozdvojení. Tvrdí, že zvíře má pouze jednoduchý život, kdežto člověk má vnitřní a vnější život. Věda zde znamená vědomí rodů. Člověk podle Feuerbacha myslí, mluví sám se sebou, člověk je sobě Já i Ty. Náboženství je pro něj totožné s podstatou člověka, se sebeuvědoměním člověka, s vědomím člověka o jeho podstatě. Je vědomím nekonečna. Člověk je konečná bytost, která si je vědoma své konečnosti. Hranice bytosti jsou hranicemi vědomí. Podstata člověka spočívá v rozumu, vůli a srdci. Nejvyššími silami jsou chtění, láska a myšlení. Feuerbach se ptá: Může citlivý člověk odolat citu, milující člověk lásce a rozumný rozumu? Má člověk lásku anebo má spíše láska člověka?

Vědomí je u Feuerbacha zaměřeno na předmět. Člověk je určen, dán předmětem. Člověk dokonce není ničím bez předmětu. Na předmětu si člověk uvědomuje sám sebe. Vědomí předmětu je sebeuvědoměním člověka. Z předmětu poznáš člověka, v něm se ti jeví jeho podstata. Feuerbach tvrdí, že dokonce i slunce a hvězdy volají na člověka Gnóthí seautón, poznej sám sebe. Prvními filozofy byly astronomové, nebe prý člověku připomíná, že je určen nejen k jednání, ale i k pozorování. Moc předmětu nad člověkem je moc jeho vlastní podstaty. Vědomí je účast na sobě samém, přisvědčení sobě samému, láska k sobě samému. Každé omezení rozumu prý spočívá v klamu, omylu. Náboženství je vyvozováno z citu. Bůh je čistý, neomezený, svobodný cit. Feuerbach tvrdí, že se člověk leká náboženského ateismu svého srdce a z toho strachu rozvrací jednotu citu se sebou samým. Cit je pro něj nejnaternější a zároveň od jedince se lišící, na něm nezávislá moc, je v člověku i nad ním, je to objektivnost v člověku, nejvlastnější podstata, je to jeho osobní bůh.

Boha vymezuje jako vnitřní náboženský předmět. Feuerbach zjevně navazuje na Augustina a také na něj odkazuje. Vědomí boha je sebeuvědoměním člověka, poznání boha je sebepoznání člověka. Člověka prý poznáš podle jeho boha a naopak, podle člověka poznáš jeho boha. Každý pokrok v náboženství je hlubší poznání sebe sama. Náboženství je vztah člověka k sobě samému, ke své (subjektivní) podstatě. Božská bytost je prý očištěná, osvobozená podstata člověka, oddělená od hranic individuálního, tělesného člověka a je nazírána a uctívána jako jiná, od něho odlišná, samostatná, zpředmětněná bytost. Náboženství se zřiká samo sebe, zřekne-li se bytosti boha. Feuerbach tvrdí: Čím více je smyslové popíráno, tím smyslovější je bůh, jemuž je smyslové obětováno. Člověk popírá u sebe to, co vkládá do Boha. Co je dáno Bohu, dává člověk sám sobě, vypovídáním o Bohu, vypovídá člověk sám o sobě. Člověk je sám sobě účelem v Bohu a skrze Boha. Bůh je odlišená a vydělená, nejsubjektivnější, nejvlastnější podstata člověka. Čím je Bůh subjektivnější, lidštější, tím více se člověk odcizuje své subjektivitě, svému lidství. Feuerbach sleduje posun od izraelity ke křesťanovi a zpět. „Co ještě včera bylo náboženství, dnes již není, a co dnes platí za ateismus, platí zítra za náboženství“.

Feuerbachova základní teze zní, že podstatou člověka je láska. Feuerbach se snaží vyložit a ukázat rozpor mezi vírou a láskou. Domnívá se, že dokázal, že boží moudrost je lidská

³⁰ L. Feuerbach: *Podstata křesťanství*. Praha 1954

moudrost, že tajemstvím teologie je antropologie. Náboženství si prý neuvědomuje a nepřiznává lidskost svého obsahu. Nejvyšším a prvním zákonem má být láska člověka k člověku. Za zvláštní pozornost stojí rozlišení „Náboženství ve svém souhlasu s podstatou člověka“ a druhé velké rozlišení „Náboženství ve svém rozporu s podstatou člověka.“ Pozoruhodný je nábožensky antináboženský a teologicky protiteologický tón a zaměření celého spisu, kde přesto, že se už v první větě spisu tvrdí, že teologie je ve skutečnosti antropologií, tak vlastního antropologického zkoumání v něm najdeme překvapivě málo, na druhé straně se v něm nachází řada teologických výkladů, byť s negativním předznamenáním. Je to náboženství bez Boha, antropologie založená na sekularizované teologii.

Základní literatura:

L.Feuerbach: *Podstata křesťanství*. Praha 1954

5. Člověk dělá člověka (Marx)

Marx přirovnává Feuerbachovu kritiku. Vytýká Feuerbachovi, že zůstává na příliš abstraktní, posvátné úrovni. Nestačí mu Feuerbachova kritika nebe, požaduje ještě kritiku země, tedy kritiku současných společenských poměrů. Feuerbach se dle Marxe zastavil u kritiky náboženství, kdežto pro Marxe je kritika náboženství prvním krokem, který má být učiněn k osvobození, emancipaci současného člověka.

Základem nenáboženské kritiky je: člověk dělá náboženství, náboženství nedělá člověka. Náboženství je totiž sebevědomí a sebedůvěra člověka, který se buďto ještě nenašel nebo se už sám sobě ztratil. Ale člověk, to není abstraktní bytost trůnící někde mimo tento svět. Člověk, to je svět člověka, stát, společnost. Tento stát, tato společnost produkují náboženství, převrácené vědomí světa, protože jsou samy převráceným světem...Náboženství je fantastickým uskutečněním lidské podstaty, protože pravou skutečností lidská podstata nemá. Boj proti náboženství je tedy nepřímým bojem proti onomu světu, jehož je náboženství duchovním arómatem. Náboženská bída je jednak výrazem skutečné bídy, jednak protestem proti skutečné bídě. Náboženství je povzdech utlačeného tvora, cit bezcitného světa, duch bezduchých poměrů. Je to opium lidu. Zrušit náboženství jako iluzorní štěstí lidu znamená žádat jeho skutečné štěstí. Požadavek vzdát se iluzí o svém postavení je požadavek vzdát se postavení, v kterém je zapotřebí iluzí. Kritika náboženství je tedy v zárodku kritikou tohoto slzavého údolí, jemuž náboženství tvoří svatozář.

(K.Marx: Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva)³¹

Kritika náboženství v Marxově interpretaci zbavuje člověka iluzí, umožňuje mu, aby myslel, jednal a tvořil novou skutečnost jako člověk. Úkolem dějin je nastolit pravdu tohoto světa. Jde o odhalení nejen posvátné podoby sebeodcizení člověka, ale odhalit sebeodcizení i v neposvátných podobách, tedy prostřednictvím kritiky práva a politiky. Marx se domnívá, že člověk odpoutáním se od náboženství, bude novou sociální skutečností tvořit bez iluzí, svobodně a tvořivě. Je člověk bez Boha, bez víry v Boha více člověkem? Je tento emancipovaný člověk lidštější, svobodnější? Jde především o to, čím Marx nahrazuje to, co nazývá iluzí, také jde o to, co myslí „pravdou tohoto světa“. Za „pravdou tohoto světa“ je skryta na první pohled nenápadná metafyzika profánního světa práce a výroby. Marx nemá daleko k tomu, aby svou kritiku chápal jako zbraň a to zbraň velmi účinnou. Filosofie jako

³¹ Viz. K.Marx: *Odcizení a emancipace člověka*. Praha 1967. s. 57

zbraň je ovšem mnohem spíše ideologií než filosofií. Sociální kritice náboženství nelze upřít originalitu a pronikavost. Když čteme tyto texty, měli bychom si uvědomit, že v myslích mnoha marxistů Marx zaujal místo Boha a na prvomájových průvodech a oslavách 25. února byly nošeny obří obrazy Marxe, Engelse a Lenina (v nejhorších padesátých letech i Stalina) jako podobizny svatých dělnického hnutí.

Kritika strhla z okovů imaginární květy, ne proto, aby člověk vlekl dál bezútešné okovy, nezkrášené fantazií, nýbrž aby tyto okovy odhodil a utrl živý květ. Kritika náboženství zbavuje člověka iluzí proto, aby myslel, jednal, tvořil svou skutečnost jako člověk, který se zbavil iluzí a přišel k rozumu, aby se pohyboval kolem sebe, a tím kolem svého skutečného slunce. Náboženství je jen iluzorní slunce, které se točí kolem člověka, dokud se člověk nepohybuje kolem sebe. Je tedy úkolem dějin, když zmizela pravda onoho světa, nastolit pravdu tohoto světa. A prvním úkolem filosofie, která slouží dějinám, je, aby poté, když byla odhalena posvátná podoba sebeodcizení člověka, odhalila toto sebeodcizení i v jeho neposvátných podobách. Kritika nebe se takto mění v kritiku země, kritika náboženství v kritiku práva, kritika teologie v kritiku politiky.

(K.Marx: Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva)³²

Marxova antropologie se nezastavuje u kritiky náboženství. Kritika náboženství naznačuje Marxovu antropologickou ontologii, která je založena v lidské příslušnosti k přírodě a k lidskému světu, který je světem práce a kultury. Marxův člověk je jednak člověk mezilidských vztahů, jednak člověk práce a výroby, člověk dělný (Homo faber). Člověk se prací vyděluje z přírody, ale s touto přírodou zůstává spjatý. Marx člověka pojímá především jako rodovou bytost, tedy na prvním místě netematizuje člověka jako jedince, ale jako specifický rod.

Člověk je rodová bytost, nejen tím, že prakticky i teoreticky činí svým předmětem rod, jak svůj vlastní, tak i rod ostatních věcí, nýbrž – a to je jen jiný výraz pro touž věc – i tím, že se sám k sobě staví jako k přítomnému, živému rodu, tím, že se k sobě staví jako k univerzální, a proto svobodné bytosti.

Rodový život, u člověka i u zvířete, záleží fyzicky za prvé v tom, že člověk (tak jako zvíře) žije z neorganické přírody, a čím je člověk univerzálnější než zvíře, tím univerzálnější je oblast neorganické přírody, z které žije. Tak jako rostliny, zvířata, kamení, vzduch, světlo atd. tvoří teoreticky část lidského vědomí, jednak jako předměty přírodní vědy, jednak jako předměty umění – jeho duchovní neorganickou přírodu, prostředky jeho duchovního života, které teprve musí upravit, aby je mohl užívat a strávit – tak i prakticky tvoří část lidského života a lidské činnosti. Fyzicky žije člověk jen z těchto produktů přírody, ať už se jeví v podobě potravy, otopu, oděvu, obydlí atd. Univerzálnost člověka se prakticky projevuje právě v univerzálnosti, která z celé přírody dělá své neorganické tělo, jednak pokud je 1) bezprostředním prostředkem k životu, jednak pokud je 2) hmotou, předmětem a nástrojem jeho životní činnosti. Příroda je neorganickým tělem člověka, totiž příroda pokud není sama lidským tělem. Člověk žijící z přírody znamená: příroda je jeho tělem, s nímž musí zůstat spjat ustavičným procesem, aby nezemřel. Že fyzický a duševní život člověka souvisí s přírodou, nemá jiný smysl, než že příroda souvisí sama se sebou, neboť člověk je část přírody.

(K.Marx: Odcizená práce)³³

Marxův člověk je člověk žijící v přírodě a z přírody, který přírodu přetváří a zároveň na ní zůstává závislý. Člověk přírodu polidšťuje a vytváří lidský svět, lidskou společnost a

³² Tmt. s.57

³³ Viz Odcizení a emancipace člověka. s.85

kulturu. Člověk Marxe zajímá právě v momentu činnosti, v praxi, v jednání. Lidská praxe je založena na mezilidských, společenských vztazích a ty jsou právě dle Marxe pokřiveny nerovným postavením, nespravedlivým přístupem k lidské práci samé a k jejím produktům. Marxova kritika pracovních a sociálních poměrů je založena na základní ontologii důvěry, která umožňuje a zakládá rovné a spravedlivé mezilidské a společenské vztahy.

Předpokládáš-li člověka jakožto člověka a jeho vztah k světu jako vztah lidský, pak můžeš lásku vyměnit jen za lásku, důvěru jen za důvěru atd. Chceš-li vnímat umění, musíš být člověkem působícím na druhé lidi opravdu podnětně a povzbudivě. Každý z tvých vztahů k člověku – a k přírodě – musí být určitým, předmětu tvé vůle odpovídajícím projevem tvého skutečného individuálního života. Miluješ-li, a přitom nevyvoláš opětovanou lásku, tj. nevytváří-li tvé milování jakožto milování opětovanou lásku, jestliže svým životním projevem jakožto milující člověk neuděláš ze sebe člověka milovaného, pak je tvá láska nemohoucí, je nešťastná.
(K.Marx: Ekonomicko-filosofické rukopisy z r. 1844)³⁴

Z tohoto předpokladu Marx rozvíjí svou kritiku lidské společnosti, jejího nerovného a nespravedlivého uspořádání, provádí kritiku zneužívání moci, neoprávněného přivlastňování si výsledků lidské práce těmi, kdo nepracují. Provádí analýzu toho, jakým způsobem mění peníze mezilidské vztahy, jakou moc dávají svým majitelům. Marx svou kritiku efektně a barvitě ironicky líčí s pomocí parafráze Shakespeara a Goetha.

Co pro mne jest s pomocí peněz, co mohu zaplatit, tj. co mohou peníze koupit, to jsem já, sám majitel peněz. Jak velká je síla peněz, tak velká je má síla. Vlastnosti peněz jsou mé vlastnosti a bytostné síly – patří mně, majiteli peněz. To, co jsem a co dokážu, není tedy ani dost málo určováno mou individualitou. Jsem ošklivý, ale mohu si koupit nejkrásnější ženu. Nejsem tedy ošklivý, neboť účinek ošklivosti, její odstrašující síla je zničena penězi. Jsem chromý – pokud jde o mou individualitu – ale peníze mi opatří čtyřicet nohou; nejsem tedy chromý; jsem špatný, nečestný, nesvědomitý, duchaprázdný člověk, ale peníze jsou v úctě, tedy i jejich majitel. Peníze jsou nejvyšší dobro, statek (Gut), jejich majitel je tedy dobrý (gut), a navíc mi peníze ušetří námahu, aby byl nečestný; předpokládá se o mně tedy, že jsem čestný; jsem duchaprázdný, ale peníze jsou skutečným duchem všech věcí, jak by tedy mohl být jejich majitel duchaprázdný? Navíc si ještě může koupit duchaplné lidi, a co je moc nad duchaplnými, je přece ještě duchaplnější než duchaplný!
(K.Marx: Ekonomicko-filosofické rukopisy z r. 1844)³⁵

Kritika moci peněz patří do širšího rámce Marxovy kritiky uspořádání lidské společnosti, tedy Marxovy ekonomické, sociální a politické teorie. Marxova filosofie přechází do utopické ideologie, ideologie komunismu, budoucího možného uspořádání lidské společnosti. Utopickou a ideologickou stránkou Marxovy filosofie se už nebudeme zabývat. Nám zde šlo pouze o poukázání na antropologické předpoklady a důrazy Marxova filosofického myšlení. Domnívám se, že Marxova kritika náboženství i kapitalismu ústí do extrémní a nebezpečné ideologie, která byla realizována na jedné třetině Země a která se stala a dosud je (Čína, Kuba) příčinou utrpení mnoha lidí. Tato kapitola se však v těchto skriptech nachází proto, že nás Marx upozornil na důležité antropologické vrstvy přírodního, pracovního a společenského původu člověka a lidského světa.

Základní literatura:

K.Marx: Odcizení a emancipace člověka. Praha 1967

³⁴ Odcizení a emancipace člověka. s.110

³⁵ Tmt. s.108-109

6. Člověk mezi zvířetem a nadčlověkem (Nietzsche)

Nietzscheho filosofie je velkým protestem proti metafyzice, řecké, středověké i novověké a proti židovství a křesťanství. Nietzscheho filosofie se točí kolem člověka. Člověka však nepojímá staticky. Člověk není člověkem, ale člověk se stává člověkem. Nietzsche člověka vyzývá: „Staň se, kým jsi!“ Člověka přirovnává k provazu nad propastí nataženému mezi zvířetem a nadčlověkem. Nietzscheho člověk je Aristotelovým osamělcem, který je méně než člověk nebo více než člověk. Pro Aristotela to byl neúplný člověk, pro Nietzscheho je to romantický hrdina, vzor nadčlověka, který má nahradit Boha. Nietzsche odhaluje v člověku to zvířecí, přírodní, tedy pudy a vášně, bolesti a radosti a kritizuje metafyziku a křesťanství, že pudy a vášně znehodnotily. Nietzsche dává nový smysl tělu, lidské tělesnosti, činnosti smyslů. Tělo přirovnává k velkému rozumu, oproti duchu, který je prý jen malým rozumem, pouze slovem, něčím na těle. Tělem promlouvá jakási prapodstata, na níž stojí Nietzscheho koncepce těla a tělesnosti. Na druhé straně sní a básní o nadčlověku, který je smyslem země, cílem pro člověka, tím, čím má být člověk překonán.

Nejvyšším filosofickým principem je pro Nietzscheho život. Život se projevuje radostmi a bolestmi, pudy a vášněmi. Nietzsche svou filosofií oslavuje život a pokouší se mu přitakat. Největším nepřítelem života jsou metafyzikové a kněží, protože ti život znehodnocují, upřednostňují nemoc a smrt. Jejich nástrojem se prý stává hřích. Křesťanství a metafyzika nevěří smyslům, Nietzsche naopak nevěří rozumu, ten nás prý klame, ne smysly. Nietzscheho symbolickými zvířaty jsou orel a had. Touží se vznést co nejvýše jako orel, být stejně silný a rychlý jako on a zároveň chce být chytrý a lstivý jako had. Rozum je pro Nietzscheho pouze lstivostí, tím se z něj stává pouhá vlastnost, která často není chápána jako typicky lidská vlastnost, protože bývá připisována i zvířatům.

Nietzsche filosofuje kladivem. Poklepává na sochy, na modly, které zastupují evropské, tedy křesťanské a metafyzické hodnoty a dochází k tomu, že jsou duté a prázdné, takže je začíná rozbíjet, destruovat. Nietzsche se nespokojí s okrajovou kritikou, ale hlásá heslo: Přehodnocení všech hodnot. Můžeme se ptát, s jakými novými hodnotami Nietzsche přichází. Jsou to síla, zdraví, život, vznešenost. Nietzsche je aristokrat a hlásá aristokratickou morálku. Nestaví proti sobě dobré a zlé, správné a špatné, ale vznešené a nízké, aristokratické a plebejské. Nietzsche sebe samozřejmě počítá k aristokratům ducha a s opovržením a pohrdáním pohlíží na „demokratická“ stáda unifikovaných lidí, konformních mas.

Dnes je pro nás obzvlášť zajímavé Nietzscheho antropologické hodnocení vztahu mezi muži a ženami. Muž je aktivní, tvořivý, formující, žena je pasivní, tvárná, přijímající. Nietzsche to opírá o biologické a fyziologické vybavení muže a ženy. Není si však asi úplně jistý, zda ženy budou chtít tuto roli přijmout, proto doporučuje muži, který jde za ženami, aby si vzal bič. Na druhé straně obdivuje ženy – tanečnice, tanec je vůbec pro Nietzscheho jedním z vrcholných symbolů lehkosti a tvořivosti ducha. Podobně přesvědčivě vyznívají Nietzscheho postřehy:

Spokojenost chrání i před nastuzením. Nastudila se kdy žena, jež byla přesvědčena, že je dobře oblečena? – Předpokládám, že skoro nebyla oblečena. (Soumrak model)³⁶

Nietzsche člověka vymezuje prostřednictvím několikerého určení zvířete. Člověk je zvíře, které uctívá (tedy člověka polidšťuje mýtus a náboženství), člověk je zvíře, které nedůvěřuje (zde člověka polidšťuje skepse, kterou nestaví jen proti víře prostřednictvím filosofie, ale i do nitra křesťanství samého), člověk je zvíře, které slibuje (Ten, kdo slíbí a slib

³⁶ F.Nietzsche: *Soumrak model*. Votobia 1995. s.13

dodrží, vytváří stálou hodnotu, drží normu, k níž se přihlásil, pronáší slovo, které trvá garancí slibujícího).

Ve *Zrození tragédie z ducha hudby* Nietzsche protestuje proti klasickému Řecku. Staví dionýstvi jako symbol vína, zpěvu, tělesné lásky a bujného veselí proti apolinství jako symbolu uměřenosti, mírnosti, světlosti, harmonických vztahů. Něco z této rané divoké filosofie zůstává ve *Filosofii v tragickém období Řeků*. Nietzsche protestuje proti staré i nové metafyzice, počátek filosofie hledá v době předsókratovské, Platónem, či už dokonce Sókratem začíná úpadek filosofie. Sókratés je dialektik, vrchol neslušnosti, Platón je příkladem smíšeného filosofa, který má příliš mnoho různých myšlenek, ne jednu jedinou jako předsókratoci. Nejsilnějším předsókratovským myslitelem je pro něj Herakleitos. Herakleitova dialektika Nietzschemu nevalila, protože je to filosofie proměny a zániku a Nietzsche miluje vše, co se proměňuje, hýbe a zaniká.

Nietzschova filosofie je do značné míry anti-platonismem, je v ní obráceno postavení duše (ducha) a těla. Nietzsche zdůrazňuje tělo, tělesnost a smyslovost proti filosofické metafyzice i teologické metafyzice. Metaforicky se však Nietzsche k duchu permanentně vrací. Jedním z nejsilnějších a zároveň nejvýmluvnějších míst je Zarathustrova řeč o třech proměnách ducha:

Tři proměny vám jmenuji ducha: jak duch se stává velbloudem, lvem velbloud a dítětem posléze lev. ... Co je těžké? tak se táže nosný duch, tak pokleká, podoben velbloudu, a chce, aby se mu hodně naložilo. ... Tvořiti nové hodnoty – toho ani lev ještě nesvede: ale svobodu si stvořiti k novému tvoření – to dovede síla lvi. Svobodu si stvořiti a posvátné Ne i k povinnosti: k tomu, bratři moji, je třeba lva. ... Nevinností je dítě a zapomenutím, je novým počítím, je hrou, je kolem ze sebe se roztáčejícím, je prvním pohybem, je posvátným Ano. Věru ke hře tvorby, bratři moji, je třeba posvátného Ano: svou vlastní vůli chce potom duch, svůj vlastní svět si zbuduje, světu jsa ztracen.
(Tak pravil Zarathustra)³⁷

Základním kořenem metafyziky je pro Nietzscheho platonismus, který symbolizuje znehodnocení reality, rozdělení světa na zdánlivý a pravý. Nietzscheho klíčovým ontologickým výkonem je popření dvou světů, například v aforistické úvaze „Kterak se pravý svět stal bajkou“. Provádí fenomenologicko genealogický výklad toho, jak došlo k rozdělení světa na pravý a zdánlivý. Výsledkem „bajky“ je Nietzscheho zrušení obou světů – je ovšem otázkou, v jakém světě po „vyvrácení“ obou světů žijeme. Nacházíme se tedy v jednom společném světě? Myslím, že ne, že naopak se vyskytujeme v nekonečné pluralitě různých světů, z nichž žádný není ani pravý ani zdánlivý. Lze v takové vířivé a permanentně se proměňující pluralitě světů dobře žít? Domnívám se, že by se o tom dalo s úspěchem pochybovat.

Tak jako byl Nietzsche proti metafyzice, obracel se proti židovství a křesťanství. Bůh Židů je pro něj kmenovým Bohem, je milující a nenávidějící. Bůh Židů, který byl prý původně přírodním božstvem se stal nepřirozeným. Židé se stali úskoční, lstiví, prostřednictvím křesťanství vyvrátili Římskou říši. Byl jediný křesťan a tím byl Ježíš. Apoštol Pavel udělal z křesťanství ideologii, dle Nietzscheho dysangelium – něco zcela opačného Ježíšovu evangeliu. Bůh umřel na kříži – kříž se stal hlavním argumentem. Došlo k vítězství slabých nad silnými. Byly znehodnoceny, poraženy a vyvráceny silné hodnoty Říma a Římanů.

Nietzscheho lékem je přehodnocení všech hodnot a vůle k moci. Cestou k tomuto má být nihilismus. Nietzsche hlásá dvojí nihilismus, nihilismus slabých, těch, kdo ničemu nevěří a nihilismus silných, těch, kteří tvoří budoucnost. Nietzsche se obrací na své budoucí čtenáře a žáky. Nietzsche brojí proti morálce konce 19.století, morálka slabých, nízkých stojí v jeho

³⁷ F.Nietzsche: *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc 1992. s.20-21

filosofii v ostrém protikladu k morálce silných a vznešených. Nietzsche popírá každé závazné, normativní myšlení, filosofie má být mimo dobro a zlo a přitom Nietzsche permanentně užívá etické pojmy – lži, podvodu, nepoctivosti, atd.

Základní literatura:

F.Nietzsche: *Radostná věda*. Praha 1992

F.Nietzsche: *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc 1992

F.Nietzsche: *Soumrak model*. Olomouc 1995

F.Nietzsche: *Ecce homo*. Praha 1910

Nietzsche a člověk. Kořeny filosofické antropologie v myšlení Friedricha Nietzscheho. Praha 2005

7. Kosmologická antropologie (Scheler)

Max Scheler³⁸ považoval za nejdůležitější filosofickou otázku, otázku po člověku a jeho poslední životní ambicí bylo založit novou filosofickou antropologii. Tuto antropologii však nepovažoval za nic samozřejmého, naopak k ní přistupuje s největší skepsí a fenomenologickou nepředsudečností.

*Vzhledem k tomu, že autor tohoto pojednání se dlouhá léta důkladně zabýval problémem člověka, je snad oprávněn prohlásit, že názory na podstatu a původ člověka nebyly v žádné době tak nejisté, neurčité a zmatené, jako je tomu v době naší. Ve zhruba desetitisíciletých dějinách jsme prvním věkem, kdy **člověk** sám sebe naprosto „zproblematizoval“, kdy už vůbec **neví, co je, nicméně chápe, že to neví**. A jen pokud se odhodláme ponechat stranou veškerou dosavadní tradici, jež se vztahuje k této otázce, a přistoupíme k ní jako k naprosto tabula rasa a na bytost zvanou člověk se naučíme pohlížet v nejvyšší metodické odcizenosti a údivu, budeme moci znovu dospět k udržitelným náhledům.* (Člověk a dějiny)³⁹

V této krátké úvaze se zaměříme především na hlavní Schelerovu studii *Místo člověka v kosmu*⁴⁰ Scheler rozumí současnému Evropanovi (dvacátá léta dvacátého století) prostřednictvím tří myšlenkových okruhů. První okruh se týká židovsko-křesťanské tradice s vyprávěním o Adamovi a Evě, o stvoření, ráji a pádu, druhý je řecko-antický, kde jde o sebevědomí člověka, „rozum“, logos, fronesis, ratio, mens; vesmír je založen na nadlidském rozumu, na němž člověk participuje, třetí okruh pokrývá oblast přírodních věd a genetické psychologie, člověk je zde pojímán jako velmi pozdní výsledek vývoje Země, od zvířete se odlišuje jen stupněm složitosti.⁴¹ Scheler nám tímto způsobem nabízí své pojetí teologické, filosofické a přírodovědecké antropologie. První odlišení se týká vztahu člověka k rostlině, dále ke zvířeti a nakonec půjde o zvláštní metafyzické postavení člověka.

Scheler si klade otázku po podstatě člověka v poměru k rostlině a zvířeti. Rostlina se vyznačuje pudem k rozmnožování a smrti, disponuje počítkem a informací. Zvíře je schopno

³⁸ Studoval filosofii a sociologii u W.Diltheye a G.Simmela. Habilitoval se u filosofa života R.Euckena. 1901 se setkal s E.Husserlem, jenž ho inspiroval svou fenomenologickou metodou, s níž také volně pracoval. Dílo: *Formalismus v etice a materiální hodnotová etika, O převratu hodnot (1911-1914), Génius války a německá válka (1915), Příčiny německé nenávisti (1917), O věčném v člověku (1921), Spisy k sociologii a teorii světových názorů (Moralia, národ a světový názor, křesťanství a společnost), Formy vědění a společnost (1922-1923), O studu (1923), Místo člověka v kosmu (1928), Filosofický pohled na svět (1929)*

³⁹ M.Scheler: *Můj filosofický pohled na svět*. Praha 2003. s.120

⁴⁰ M.Scheler: *Místo člověka v kosmu*. Praha 1968. s. 44-109

⁴¹ *Postavení člověka v kosmu*. s.44

vedle instinktu i „aha“ prožitku (náhlé pochopení situace, v níž se člověk či zvíře ocitli, které nejlépe vystihuje obrat „aha“), a lze u něj pozorovat praktickou inteligenci. Poukazuje na zajímavé výsledky při pokusech s opicemi, banány, bednami a tyčemi, kdy jsou opice schopny použít velmi komplikovanou soustavu beden a tyčí, aby se dostaly k banánům. Na druhé straně naopak opice požívá pouze neoloupaný banán, který si sama oloupe, oloupaný zahodí, protože velmi pravděpodobně neví, co s ním. Scheler při analýze prožívání pudového jednání, dochází k závěru, že nejen člověk, ale i zvíře prožívá⁴²

Scheler si klade otázku, co člověka odlišuje od zvířete, pokud už zvíře užívá inteligenci. Člověka chápe především jako Homo faber, člověka činného. Člověka dle něj činí člověkem rozum či duch, které jsou protikladné životu. Duch otevírá svobodu, existenciální odpoutanost od organična, odpoutanost od závislosti na životě i od vlastní pudové inteligence.⁴³ Člověk je duchovní bytostí, která se liší od zvířat svou otevřeností světu. Má „svět“. Každá živá bytost má ontické centrum, které zajišťuje časoprostorovou jednotu a individualitu, samo sebe ohraničuje rostlina i zvíře, oproti tomu člověk má své centrum v sobě a tím je osoba.⁴⁴

Zvířeti dále chybí „prostor světa“. Člověk má časové a prostorové nazírání světa apriori. Člověk je schopen ideace, abstrakce, takže je například schopen abstrahovat ze tří věcí číslo 3. Jedním ze základních projevů lidského ducha je dle Schelera schopnost říci Ne, vzepření se skutečnosti. S tím je spojen prožitek odporu světa. Ne světu řekli, příslušný odpor si prožili a vše teoreticky rozdílně zpracovali Buddha, Platón i Husserl. Člověk jako bytost, která umí říci Ne, je asketem života, věčně protestujícím proti každé pouhé skutečnosti. Podle Freuda je člověk potlačovatel pudů a umí sublimovat svou pudovou energii v duchovní činnost. Negativní teorii člověka Scheler nachází především u Buddha, Schopenhauera a Freuda.

Klasickou teorii ducha najdeme u Řeků, tedy především u Platóna a Aristotela, už u nich se nacházeli naturalističtí teoretikové pudů, jako byl Epikuros, v novějších dějinách to byli Hobbes, Machiavelli, Lamettrie, Schopenhauer, Marx, Freud. Člověk jako živá bytost vnáší do světa „přírodní zákonitost“, kterou pak rozum zaznamenává. Chaos stojí za zákonem formálně mechanického druhu. Marxe interpretuje tak, že ideje, za nimiž nestojí žádné zájmy a vášně, tzn. moci z vitální a pudové sféry člověka, se v dějinách neodvratně „blamují“. Svět jako dějiny, to je právě člověk, lidská osoba, lidské srdce, které jsou součástí transcendentního procesu. V člověku se stává logos, podle něhož je svět utvářen, spoluuskutečnitelným faktem.

Základní literatura:

M.Scheler: *Místo člověka v kosmu*. Praha 1968

M.Scheler: *Můj filosofický pohled na svět*. Praha 2003

8. Excentrická pozicionalita člověka (Plessner)

Druhým zakládajícím klasikem antropologické filosofie je vedle Schelera Helmuth Plessner (1892-1985)⁴⁵, Jako antropolog Plessner není ani metafyzik jako Scheler, ani

⁴² Tmt. s.64

⁴³ Tmt. s.67

⁴⁴ Tmt. s.70-71

⁴⁵ Prvním Plessnerovým učitelem byl biolog a filosof Hans Driesch, který výrazně ovlivnil a nasměroval našeho filosofa Emanuela Rádlu. Drieschovi Plessner věnoval svůj první filosofický spis *Vědecká idea. Rozvrh její formy* (1913). V téže roce vyšly Husserlovy *Ideen* a Husserl se stal druhým Plessnerovým filosofickým učitelem. Plessner původně působil na univerzitě v Kolíně spolu s M.Schelerem. Zpočátku se nacházel v jeho stínu. S vydáním své první velké knihy věnované antropologii měl problémy. Scheler byl v té době uznávaný profesor a Plessner vydával svou první velkou knihu *Stupně organického a člověk. Úvod do filosofické*

naturalista jako Gehlen ani existenciální ontolog jako Heidegger, spíše navazuje na Diltheyův pojem života, který pojímá a rozvíjí životně-hermeneuticky, ve smyslu „život rozumí životu“. Pro jeho filosofii je však typický fenomenologický postup, který je věrnější Husserlově přesnému a přísnému filosofování než v případě Schelera. Stručně se seznámíme se třemi základními tezemi Plessnerovy fenomenologické antropologie:

- 1) Teze o nutném omezení otevřenosti světa a vázanosti na osvětí
- 2) Teze o excentrické pozicionalitě člověka
- 3) Teze o světě odemykající, zpředměťující, představení umožňující funkci řeči mezi systémy ruky a oka.

Ad 1) Podle Schelera je člověk konstitutivně založen na otevřenosti světa. Princip ducha člověka nahýbá přes každý uzavřený životní kontext a činí ho schopným transcendence. V Schelerově antropologii je otevřenost světu prostřednictvím ducha neomezená. Plessner polemizuje s Schelerovým konceptem neomezené otevřenosti a namítá, že otevřenost světu je sama „pro člověka specifickou formou vázanosti na osvětí“ a člověk vykonává v tomto omezení „kulturně zvýrazněný rámec pobytu“ své existence. Plessner považuje duchovní výbavu skládající se z řeči, hodnot, statků a mravů za do značné míry uzavřenou a nepřenositelnou, zároveň však také ven otevřenou – mezi řečmi existuje možnost překladu. Tato možnost tvoří mosty k duchovním výbavám předcházejícího času i spolusvěta, garantuje průhledy do cizího života ducha, zřetelně se odklání od na osvětí vázaného čistě vitálního a emocionálního charakteru, v kterém člověk se svou hlubinnou bytostí žije předvědomě, afektivně, instinktivně. Podle Plessnera člověk není nikdy doma, nýbrž vždy již před sebou. Tento předstih prozrazuje inspiraci Heideggerem. Člověk se vyznačuje omezenou strukturou bytí vždy již před sebou, nedostizitelnosti člověka ve vždy vlastním kulturně vyznačeným osvětí. Člověk sám sebe nezakládá, je sobě samému skrytý, právě tak jako svět a život, dokonalá transparence není dosažitelná. Plessner o člověku mluví jako o Homo absconditus. Filosofická antropologie stanovuje a zároveň nechává otevřené to nezaložené lidského života a sice ve smyslu jak formálního, tak obsahového určení bytnosti člověka. Jde mu o určení toho, čím a jak člověk je, že jsou faktické a dějinně pozorovatelné prvky rozmanitosti individuálních a sociokulturních forem života nazírány jako stejně oprávněné. Plessner tvrdí, že nezrušitelná omezenost otevřenosti světa a vázanost na osvětí je konstitutivním dvojím aspektem dvojí bytnosti člověka.

Ad 2) Plessner je přesvědčen, že člověk se nenachází v žádném biologickém pevně daném postavení vůči svému osvětí, nýbrž ho klade a zároveň ho transcenduje. V kladeném osvětí je kladoucím i stojícím. První vztah je přímo žitý, zároveň však výkon kladení světa a sebe samého prostředkuje – teoreticky pojímá člověka ve svém vlastním životním výkonu. Pozice člověka je excentrická, protože se vyznačuje kladením i reflektováním imanence v transcendenci a transcendence v imanenci. „Udání excentrické pozice v člověku ... stojí v centru svého stání. Tvoří bod zprostředkování mezi jím a polem okolo a je v tomto bodu kladen. V protikladu ke zvířeti nejde člověk „centricky“ ve své funkci kladeče a prostředkovatele. Excentrická pozicionalita zakládá možnost schopnosti reflexe.

Ad 3) Pro Plessnera je ústředním antropologickým pojmem řeč. Řeč jako nástroj, orgán a médium prostředkujícího odemykání světa. Otevřenost i vázanost světa je jazykově prostředkované. Řeč představuje paradigma „zprostředkované bezprostřednosti“, které se nachází mezi uchopující a utvářející rukou, orgánem vzdálenosti a jejího přemostování a okem jako orgánem bezprostředního zpřítomňování. Řeč obě tyto funkce spojuje, uchopuje a uchopené činí zjevným a evidentním. Řeč je rukou i okem v jednom. Řeč je reprezentujícím médiem v labilně-ambivalentním vztahu mezi člověkem a světem. Člověku v ní přirůstá další

antropologie v roce 1928, tedy ve stejném roce, kdy Scheler vydal *Místo člověka v kosmu*. V roce 1933 odešel do exilu v Holandsku kvůli svému židovskému původu. Za války a po válce působil na univerzitě v Groningen, od roku 1951 v Göttingen a od roku 1965 do roku 1972 v Curychu.

orgán, který ostatním orgánům nic neubírá, ale odlehčuje jim. Excentrická pozicionalita je vždy řečově prostředkovaná.

Základní literatura:

H. Plessner: *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*. Stuttgart 1983

9. Personalismus a dialogická filosofie

Pojímat člověka jako osobu bylo důležité téma už Kantovy filosofie. Filosofickým programem se to stalo v poválečné francouzské filosofii, jež si podle důrazu na osobu a osobnost člověka dala název personalismus. Dva důležité představitelé personalismu se jmenovali: Jean Lacroix a Emmanuel Mounier. Lacroix deklaroval, že personalismus chce subjektivní filosofii znovu ponořit do fyzického a sociálního světa. Prováděl kritiku existencialismu, usiloval o přiblížení racionalistické a reflexivní filosofii. Pokoušel se prokázat odpovědnost subjektu a vyjádřit jeho místo v přírodě a v dějinách. O marxismu tvrdil, že nespočívá v tom, že dějiny činí vědou, ale v tom, že z každé vědy dělá dějiny. Lidský úděl charakterizoval tak, že člověk existuje jen v dějinách. Vyznačuje se tím, že se vztahuje zároveň k času a věčnosti, osoba musí každopádně projít přírodou, aby se realizovala. Lacroix tvrdil, že chováme v sobě dějiny lidstva, jinak bychom byli jen střelkou kompasu, kterou zběsile mává okamžik. Člověk má prý právo na objektivnost přírody a dějin. Jakákoli konstrukce, jež si činí nárok být definitivní, je nedostatečná. Personalismus se zaměřuje na projekty, předpovědi, upozorňuje, že budoucí dějiny nejsou obsaženy v minulosti. Mounier vidí hlavní filosofický úkol ve filosofickém smíření Karla Marxe a Sörena Kierkegaarda.

Francouzští personalisté začínají filosofovat u subjektu, tedy u Cogita. V tomto Cogito jsou pro ně přítomni bližní. Pochybnost i znepokojení, lidské myšlení i lidská činnost vyvěrají z duchovní svobody. Svobodu chápou podobně absolutně jako Sartre. „Jsem svoboden, protože mám moc odpoutat se od objektu, odložit svůj úsudek o něm, popřít ho nebo ho „zničit“ (Sartre). Být svobodný znamená moci říci ne.

Odmítají Kierkegaardovo téma osamocení. Personalismu jde o vyhnutí se izolaci, jež by vedla k solipsismu. My nevyplývá ze souhlasu několika „Ty“, naopak je s nimi současné. Varuje před nebezpečím osamocení, personalismus je pospolitý, odmítá individualismus. Protestují proti scientismu, protože se domnívají, že člověk není vyloučen z přírody, není pouhým pozorovatelem, spolu s ním tam jsou i jiná vědomí a bůh.

Evolucionistický optimismus je podle nich nebezpečný v tom, že si myslí, že čas sám vstřebá zlo, jim jde naopak o odpovědnost člověka a spolu s ní o jeho transcendenci a transcendenci boha. Jsou přesvědčeni, že dějiny a svět mají svůj smysl. Bůh je pro ně smyslem světa a svět mluví boží. Příroda ani dějiny nejsou dokončeny. Dějiny mají smysl, když je transcendujeme, když se podílíme se vši odpovědností na jejich vytváření. Také lidstvo není samozřejmě dáno, je nutno udělat. Personalismus nemá být filosofickým systémem, ale samou intencí lidstva.

Mounier tvrdí, že úvahy se zrodily z krize roku 1929. Duchovní krize je krizí klasického evropského člověka, zrozeného spolu s buržoazním světem. Mounier chce uniknout marxismu (změňte ekonomiku, nemocný se uzdraví) i moralismu (změňte člověka a lidská společnost se uzdraví). Usiluje o teorii personalismu, jež by zachovávala zároveň prvotnost ducha a jeho vtělenost. Vychází z toho, že prvotní zkušenost osoby je zkušenost o druhé osobě. Akt lásky je největší jistotou člověka, je nevyvratným existenciálním Cogito. Milují bytí a život stojí za to, aby byl žit. Lacroix se obával nebezpečí, že personalismus upadne a že se rozptýlí v eklekticismu. Mounier se snaží spojit Marxův materialismus s

demystifikujícím realismem Tomáše Akvinského a svatého Pavla. Jde mu o pojetí duše neoddělitelné od těla. Materialismus existuje jako nepřevoditelná existence, existence autonomní, nepřátelská k vědomí. Personalisté velebí hmotu, svatou hmotu. „Hmota je vzpurná a nejenom pasivní, je ofenzivní a nejenom nehybná“.

Svoboda je především odmítnutí a volba. Člověk je celý a vždy vnitřně svobodný, když chce. Zároveň je svobodou v situaci, stejně jako tělo se pohybuje kupředu jen překážkami. Není ničím více než vědomím nutnosti. Svoboda vnitřní se stává svobodou dějinnou a sociální. Personalismu jde o vyrovnání se s celkovým řádem reality. Uveřejněná myšlenka je veřejná, každý se stává jejím soudcem. Filosofie je proměnou události ve zkušenost silou ducha. Život myšlenky vzniká konfrontací a prohlubováním „zkušeností“. Cílem personalismu je, méně filosofií, ale vybudovat v sobě i v bližním osobnost, lidstvo.

Hlavním představitelem dialogické filosofie byl Martin Buber. Dialogičnost jeho filosofie je založena v hlavním díle *Já a Ty*. Buber však je také autorem útlé filosofické antropologie jednoduše nazvané *Problém člověka*. Tato antropologie není rozsáhlá rozsahem, neopominutelná obsahem. Buber si klade antropologickou otázku v dějinách i v současnosti. Buber v dějinách vidí dvě zásadně odlišné linie. V rámci jedné se staví pohodlný dům, kde je si člověk sebou jistý, je chápán jako předmět, jako on, tuto linii mu reprezentují filosofie Aristotelova, Akvinského a Hegelova, v druhé linii nemá „ani čtyři kolíky na to, aby si postavil stan“, člověk je sám sobě otázkou otázkou, problémem, je nejistý, osamělý, hledá odpověď ve svém nitru. Představiteli druhé linie jsou Augustin, Pascal a Kierkegaard.

Rozhodující antropologickou otázku dle Bubera klade Kant. Dějinně antropologicky Buber zkoumá tázání po člověku mezi Aristotelem a Kantem, u Hegela a Marxe, u Feuerbacha a Nietzscheho. Hegel, Marx ani Feuerbach však zásadně nezpochybňují vlastní lidské bytí, považují ho za samozřejmé. Feuerbachovi však Buber přiznává, že tematizuje člověka nejen jako Já, ale i jako Ty. Nepostupuje však dále než k tomuto správnému konstatování. Feuerbachovu filosofii přiléhavě charakterizuje jako antropologickou redukci, Marxovu jako sociologickou redukci. Nietzsche se podle něj ptá nejradikálněji po člověku od Kanta, umísťuje člověka zpět mezi zvířata. Člověk je podle něj „dosud nevymezené zvíře“, „nevysvětlitelné zvíře“, „stádní zvíře“, „nemocné zvíře“, „zvíře, které smí slíbit“, „zvíře, které dosud nemělo smysl“. Nietzsche podle Bubera klade velmi dobré otázky, na tyto otázky však dává velmi špatné odpovědi. Nejhorší odpovědí je ona vůle k moci, kterou Nietzsche přebírá od Burckhardta, aniž by zároveň naslouchal Burckhardtovým varováním před tím, jak moc na člověka negativně působí a „postupně mu bere i zálibu ve velkých cílech“. Buber se Nietzscheho ironicky ptá, jak „nevysvětlitelné zvíře“ dokáže samo sebe vytáhnout z bláta své dvojznačnosti a vyšlechtit v nadčlověka, který teprve bude skutečným člověkem. Podobně Nietzsche nedokáže vysvětlit, jakým způsobem člověk vzešel a vystoupil ze zvířecího světa.⁴⁶

Buber svou vlastní otázku klade ze situace své doby, z krize moderní doby, která se vyznačuje rozkladem organických forem lidského soužití, tedy rodiny, pracovního společenství, vesnické a městské obce. Člověk nedokáže ovládat svět, který vytvořil. Z ruky se mu vymkly technika, hospodářství i politické dění. Filosofickými průvodci v krizi se mu stávají Husserl a Kierkegaard. Člověk je v moderní době stále osamělejší, svět se člověku stal cizí a strašlivý. Po Nietzscheho výroku „Bůh je mrtev“ se už člověk nemůže vztáhnout k Bohu. Z toho také vychází Heideggerova filosofie, která tematizuje pouze sebevztah člověka. Heideggerovu filosofii Buber považuje za uzavřený systém, u Kierkegaarda se člověk bytostně vztahuje k Bohu i k druhému člověku, byť ten vztah k člověku u něj zůstává nenaplněný. Heideggerův člověk dělá krok k propasti, kde začíná nicota.⁴⁷ Podobně kriticky se Buber vztahuje k Schelerově antropologii, v jehož koncepci hraje hlavní roli pojem ducha. Když je však tento duch popisován pojmy bezmoci, nemoci, bolesti, potom nám nemůže

⁴⁶ M. Buber: *Problém člověka*. Praha 1997. s. 70

⁴⁷ Srv. *Problém člověka*. s. 115

pomoci dostat se z krize, jež je podle Bubera především krizí důvěry. Buber se ptá, jak se může nemocný člověk vyléčit, jestliže předpokládáme, že nemocný člověk je člověk sám, normální člověk, člověk vůbec.

Člověk není plně člověkem ani v rámci individualismu, který chápe jen část člověka, ani v rámci kolektivismu, který chápe člověka jen jako část. Tyto moderní populární názory vyúsťují do kosmického a sociální bezdomoví, úzkosti ze světa a z života do existenciální osamělosti. Buberovo vlastní řešení je, že pouze člověk s člověkem je celý člověk. Člověk potřebuje být Já se vztahem k Ty. Důležitá je sféra mezi, kterou reprezentuje rozhovor, zakládá mezilidské dění, umožňuje živý vztah. Člověk je pro Bubera bytost, který uskutečňuje a poznává v dialogickém bytí.

Základní literatura:

R.Garudy: *Perspektivy člověka*. Praha 1964

M.Buber: *Problém člověka*. Praha 1997

10. Symbolická interpretativní antropologie (Geertz)

Americký antropolog Geertz (1923 - ...) je sice známější jako antropolog než jako filosof, ale ač sbíral a důkladně studoval empirický materiál, k jeho zpracování přistupoval filosoficky. Svoji interpretativní antropologickou teorii shrnul ve stručné, hutné a výstižné studii „Zhuštěný popis: K interpretativní teorii kultury“⁴⁸

Člověk je pro něj zvířetem, které visí zavěšené v pavučině významů, kterou si samo upletlo. Touto pavučinou je kultura, která se vyznačuje symbolickým charakterem člověka. Kulturu nazývá symbolickým systémem, který činí člověka člověkem a tak jako je na jedné straně člověkem vytvářena a je na něm závislá, tak na druhé straně teprve ona kterou si sa tvoří a člověk by se bez ní člověkem nestal. Přístup k této kultuře je interpretativní neboli hermeneutický. Interpretativní charakter mají dle Geertze už přírodní kultury. Symboličnost kultur Geertz analyzuje prostřednictvím významů, které nemají v jeho pojetí statický, ale dynamický charakter. Význam a symbol nejsou pevně danými a definovanými pojmy, ale mnohem spíše vzory jednání, návody k organizaci a zpracování skutečnosti. Dynamický symbolický charakter ukazuje už na nejnižší úrovni komunikace, když předvádí rozdíl mezi tikem a mrknutím. Tik dělá člověk nevědomě, mrknutím komunikuje. Tik představuje jeden pohyb. Mrknutím člověk dělá prostřednictvím jednoho pohybu dvě věci, tou druhou něco někomu sděluje, komunikuje.

*Ten, kdo mrká, komunikuje a to dokonce přesným a specifickým způsobem: 1) úmyslně, 2) s někým určitým, 3) aby předal určitou zprávu, 4) podle společensky uznávaného kódu a 5) bez vědomí dalších přítomných. ... Úmyslné přivírání oka v situaci, pro kterou platí veřejný kód, podle něhož se jedná o spiklenecké znamení, je mrknutí. A to je všechno: kapka chování, zrnko kultury a – voila! – gesto.*⁴⁹

Geertz své teoretické pojednání rozvíjí jednak na uvedeném příkladu mrkání jednak na příběhu krádeže ovčích stáda, které se odehrává mezi Cohenem (židovský obchodník), berbery z oblasti Marmuši a Francouzi (koloniální správa) ve středním Maroku v roce 1912. Dramatický konflikt i jeho interpretace stojí na střetu různých antropologických vzorců a jejich důsledků. Z kritického interpretativního zhodnocení původního konfliktu, jeho popisu a

⁴⁸ Clifford Geertz: *Interpretace kultur*. Slon. Praha 2000.

⁴⁹ Interpretace kultur. s.16

interpretace v rámci různých antropologických teorií vychází Geertzovo pojetí antropologické teorie kultury.

Kultura, tento hraný dokument, je tedy veřejná, jako karikující mrknutí nebo předstíraná krádež ovčího stáda. Přestože je ideační, neexistuje v něčem mozku; přestože je nefyzická, není tajuplnou entitou. Nekonečná a nikdy nekončící antropologická diskuse o tom, je-li kultura „subjektivní“ nebo „objektivní“, stejně jako vzájemná výměna intelektuálních nadávek („idealisto!“ – „materialisto!“; „mentalisto!“ – „behavioristo!“; „impresionisto!“ – „pozitivist!“), která ji doprovází, jsou zcela špatně chápány. Jakmile se k lidskému chování přistupuje jako k symbolickému jednání (neboť ve většině případů jsou tiky skutečné) - ... ztratí smysl otázka, je-li kultura vzorem se řídící chování, či rámec myšlení nebo dokonce tyto dvě věci navzájem propletené. ... To, na co je třeba se ptát, je, v čem spočívá jejich důležitost: co je jejich prostřednictvím sdělováno – zda výsměch či výzva, ironie či zloba, snobství či pýcha.⁵⁰

Geertz vychází na jedné straně z antropologických pozorování a popisů, z velké části vlastních, na druhé straně podniká kritickou filosofickou reflexi antropologických teorií vycházejících z těchto popisů s pomocí Cassirerovy filosofie symbolických forem, Husserlových fenomenologických analýz významu i lingvistických analýz Wittgensteinových *Filosofických zkoumání*. Kriticky poukazuje na to, že antropologové se nedostanou ke skutečnosti samé, ale vždy už skutečnost nějak interpretují. Skutečnost je ovšem jistým způsobem interpretována aktéry samými.

Stručně řečeno, antropologické spisy jsou samy o sobě interpretace, a to ještě druhého a třetího řádu. (Samozřejmě, že pouze „domorodec“ činí interpretace prvního řádu: je to jeho kultura.) Jsou to tedy fikce; fikce v tom smyslu, že jsou „něco udělaného“, „něco vytvořeného“ – v původním významu slova fictio – ne, že by byly něco falešného, neoprávněného nebo pouze „jakoby“ myšlenkové experimenty.⁵¹

Geertz tvrdí, že antropologická díla založená na jiných antropologických dílech a zde zmiňuje klasika moderní antropologie Léviho-Strausse, mohou být interpretace čtvrtého či ještě vyššího řádu a upozorňuje na to, že už informátoři, jejichž interpretace jsou známy jako „domorodé interpretace“, obvykle činí interpretace druhého řádu – v podávané informaci totiž už podávají určitou interpretaci domorodého jednání, které už samo má interpretativní symbolický charakter.

Ne vždy si antropologové tento fakt dostatečně uvědomovali: že zatímco kultura existuje v obchodní stanici, horské pevnosti nebo ovčím stádu, antropologie existuje v knize, článku, přednášce, muzejní výstavě nebo někdy ve filmu. Uvědomit si toto znamená pochopit, že reprezentaci a substantivní obsah nelze v případě kulturní analýzy oddělit, stejně jako to nelze učinit v případě malby; a tato skutečnost se zase naopak zdá ohrožovat objektivní status antropologického poznání, neboť naznačuje, že jeho zdrojem není sociální realita, ale vědecká vynalézavost. ... To vede k určitým závažným problémům, jak verifikovat nebo – je-li „verifikace“ příliš silné slovo pro tak měkkou vědu (já sám bych dal přednost termínu „ohodnocení“) – co je dobrý popis a co popis špatný. ... Přesvědčivost našich vysvětlení neposuzujeme na základě srovnání s masou neinterpretovaných dat, radikálně rozředených

⁵⁰ Interpretace kultur, s.20-21

⁵¹ tmt. s.26

popisů, nýbrž na základě síly vědecké představivosti umožnit nám pochopit životy cizích lidí. Jak říká Thoreau, nestojí za to obeplout svět, abychom spočítali kočky v Zanzibaru.⁵²

Na základě tohoto pojetí Geertz definuje kulturu jako symbolický systém sestávající z klíčových symbolů a ideologických principů a tento se vztahuje a konfrontuje se skutečným životem. Geertzovi jde o to udržet tuto vazbu a interakci, vědět o nich.

Je-li antropologická interpretace konstruováním výkladu toho, co se děje, potom oddělit ji od toho, co se děje – od toho, co v určitou chvíli a na určitém místě určití lidé říkají, dělají, co se jim děje, od celého velkého dění života – znamená oddělit ji od její aplikace a učinit ji prázdnou. Dobrá interpretace čehokoliv – básně, člověka, historie, rituálu, instituce, společnosti – nás zavede do jádra toho, čeho je interpretací.⁵³

Geertzovi jde o to, aby antropologie nebyla odtržena na jedné straně od aktuálního společenského, vědeckého a politického dění, na druhé straně od disciplín, které se oním děním systematicky zabývají.

Znamená to jenom to, že antropolog se obvykle k takovým širším interpretacím a abstraktnějším analýzám dostává prostřednictvím čím dál lepší obeznámenosti s nesmírně drobnými záležitostmi. Potýká se se stejnými velkými skutečnostmi, s nimiž se ostatní – historici, ekonomové, politologové, sociologové – potýkají na zlověstnějších dějištích: Moc, Změna, Víra, Útlak, Práce, Vášeň, Autorita, Krása, Násilí, Láska, Prestiž; ale potýká se s nimi v kontextech natolik obyčejných – jako je Marmuša a Cohenův život – že je může psát s malým písmenem. ... Ale to je právě výhoda. Na světě už je dost hlubokých myšlenek. ... Pro vědu zrozenou v indiánských kmenech, na tichomořských ostrovech a v afrických rodech a posléze zachvácenou většími ambicemi toto musí představovat velký metodologický problém, který je většinou velice špatně zvládnut. Modely, které antropologové sami vypracovali, aby ospravedlnili svůj přechod od místních pravd k obecným představám, přispěly ve skutečnosti k neúspěchu jejich snah stejně jako to, co proti nim vymysleli jejich kritici – sociologové posedlí velikostmi vzorků, psychologové posedlí měřením nebo ekonomové posedlí agregovanými veličinami.⁵⁴

Podrobuje kritice dva modely, které měly či ještě mají v antropologii značnou odezvu, a to model „mikrokosmu“, tedy že na konkrétním příkladu jedné typické vesnice či města můžeme poznat podstatu národního společenství, náboženství či civilizace a model „experimentu v přirozeném prostředí“. Žádné lidské společenství není laboratoř, není v něm ani jeden manipulovatelný parametr. Klade otázky za materiálem získaným z dlouhodobých kvalitativních, zúčastněných výzkumů v omezených kontextech, jímž jde o to, aby poskytly určitý druh „rozumné skutečnosti“ významům typu „legitimita, modernizace, integrace, konflikt, charisma, struktura“ pocházejícím ze sociálních věd. Na druhé straně se domnívá, že „zakořeněný hřích interpretativních přístupů“ spočívá v odolování pojmovému vyjádření a systematickým způsobům vyhodnocení. Tedy máme se pokusit dospět k závěrům, naším úkolem je konceptualizovat materiál kulturních interpretací, který má charakter v Geertzově podání „zhuštěného etnografického popisu“, tedy uchovává konkrétní a jedinečná etnografická fakta. Geertz ho s oblibou přirovnává ke „zprávě v lahvi“⁵⁵

⁵² tmt. s.27

⁵³ tmt. s.28-29

⁵⁴ tmt. s.32

⁵⁵ tmt. s.39

Možnosti a meze kulturních analýz a jejich teoretického zpracování Geertz velmi dobře ukazuje na anglickém vtipu.

Jeden indický příběh – alespoň mně byl podán jako indický příběh – vypráví o Angličanovi, který se poté, co mu řekli, že svět stojí na plošině, která stojí na zádech slona, který zase stojí na zádech želvy, zeptal (možná, že to byl etnograf; ti se tak chovají), na čem stojí želva. Na další želvě. A ta želva? „Ach, sahíbe, potom jsou to až dolů samé želvy.“⁵⁶

Při interpretaci tohoto vtipu Geertz pojmenovává nejen problém „čisté“ teoretické antropologie, ale také problém každé možné „čisté“ teoretické filosofie i možné „čisté“ filosofické antropologie.

Nebezpečí, že kulturní analýza při hledání příliš hluboko ležících želv ztratí kontakt s pevným povrchem, na němž probíhá život – s politickými, ekonomickými, stratifikačními realitami, v nichž jsou lidé všude zakotveni, a s biologickými a fyzickými potřebami, na nichž tento povrch spočívá, - je všudypřítomné. Jedinou možnou obranou proti němu, i proti převádění kulturní analýzy do jakéhosi sociologického estetismu, je především zdokonalovat tuto analýzu na takovýchto realitách a takovýchto potřebách. A právě takto píšu o nacionalismu, násilí, identitě, lidské přirozenosti, legitimitě, revoluci, etnicitě, urbanizaci, statusu, smrti, čase a nejvíc ze všeho o konkrétních pokusech konkrétních lidí umístit tyto věci do jakéhosi srozumitelného, smysluplného rámce.⁵⁷

Geertz je excelentní vypravěč, interpret i teoretik, což ukazuje jak na popise takových fenoménů, jako jsou kohoutí zápasy na Bali, tak při kritice Lévi-Strausse psanou na jedné straně s velkou mírou úcty a porozumění, na druhé straně s potřebným teoretickým odstupem, tak při teoretických pojednáních věnovaných například problému ideologie. Od Geertze se filosofická antropologie má čemu učit, či lépe právě v jeho díle je při díle v nejlepším slova smyslu.

Základní literatura:

Clifford Geertz: *Interpretace kultur*. Praha 2000

11. Diskurzivní antropologie (Apel)

Základem Apelovy diskurzivní antropologie je jeho diskurzivní etika. Apel vychází z toho, že člověk se vyznačuje tím, že se nachází v určité situaci. Tato situace je pro něj etickým problémem, etickou výzvou. Kritickým momentem současné etické situace pro něj koncem osmdesátých let byla možnost zničení lidstva jako celku jadernou válkou a ekologická krize. V roce 2002 základní problémy člověka vidí ve vynálezech lidské kultury, v kulturní evoluci, v selekčních výsledcích tržního hospodářství, v konkurenčním boji o přežití. Apel sice v obou koncepcích vychází z odlišných východisek, nepostupuje však dále odlišnou metodou a nedochází k odlišným výsledkům.

Nejprve vyjdeme ze starší koncepce, která je obsažena v *Diskurs und Verantwortung* (1988). Apel z možnosti zničení lidstva jako celku a ekologické krize, která se týká rovněž celku lidstva, z etologických a antropologických úvah, které zkoumají člověka jako přírodní a kulturní druh a také z filosofí, které z tohoto hlediska zkoumají lidský rod (např. K. Marx),

⁵⁶ tmt. s.40

⁵⁷ tmt. s.42

odvozuje nutnost založení makroetiky. Úkolem makroetiky je zabývat se konáním člověka v celoplanetárním rozměru.

Apelova rekonstrukce etické situace člověka začíná Biblií. Tato situace se konstituovala dědičným hříchem prvních lidí. Zde máme krásný příběh, prostřednictvím něhož lidé poznají rozdíl mezi dobrem a zlem. Apel upozorňuje na to, že evolučně-teoreticky tuto událost interpretoval už Kant, tedy jako „přechod ze surovosti čistě zvířecího stvoření do lidskosti, z vodítka instinktu k vedení rozumu, z poručnictví přírody do stavu svobody.“ (*Domnělý počátek lidských dějin*) Von Uexküll a moderní etologie soudí, že člověk vynálezem nástrojů a zbraní zrušil organicky podmíněný soulad mezi „nazíraným světem“ smyslové zkušenosti a „činným světem“ možných výsledků svého konání. Apel se domnívá, že dochází k tomu, že možný účinek chování předstihuje principiálně možnou kontrolu chování. Zvláště to prý platí o spouštění reziduálně – instinktivních zábran zabíjení. V tomto smyslu už pěstní klín mohl znamenat technickou a morální revoluci, protože umožnil Kainovu bratrovraždu a zároveň úděs pachatele před následky činu, z čeho vyrostlo nábožensko-etické vědomí hříchu.

Apel z toho vyvozuje, že překračování organicky podmíněných hranic instinktů ze strany „homo faber“, zasahování do přírodního prostředí prostřednictvím nástrojů a smrtící používání zbraní na zvířata a bližní: vedlo už v mýtické epoše ke vzniku morálního svědomí ve smyslu nutnosti pokání, odplaty a smíření. V osově době (Jaspers)⁵⁸ euroazijských kultur to pak vedlo k etice světových náboženství a filosofie. V epoše vědy a techniky se propast mezi jednáním a následky jednání radikálně prohloubila. Prostorový a časový dosah kolektivního jednání člověka v podobě průmyslově-technických aktivit a válek dosáhl takových rozměrů, že instinktivní vědomí hříchu muselo být nahrazeno odpovědností rozumu. „Homo sapiens“ musí uznat, že ho „homo faber“ předstihl, a že jeho úkolem je vzniklou propast vyrovnat (kompenzovat). Pomocí „praktického rozumu“ má dát odpověď na situaci, kterou vytvořil na základě technického rozumu. Apel nazývá člověka propuštěncem přírody, který navenek jako „homo faber“, vnitřně jako potenciální „homo sapiens“ vykročil za rámec oblasti determinované přírodními zákony a proto je odkázaný na normativní principy etiky a rozumu.

Apel si metodicky a teoreticky nejprve klade otázku, jak je možné z aktuální situace člověka odvodit něco takového jako je nutnost etické odpovědnosti. To by přece vedlo k naturalistickému mylnému závěru. Apel naopak vychází z předpokladu, že existuje fundamentální etická norma a tu musí uznat každý, kdo filosofuje, nezávisle na empiricky kontingentní situaci. Apel tvrdí, že teprve předpoklad, že existuje základní norma etiky, umožňuje historickou rekonstrukci lidské situace. Teprve tato rekonstrukce, hermeneutická a kritická, může utvářením konsensu mezi zúčastněnými vést ke konkrétním a na situaci se vztahujícím normám. Rozmanitost historicky a sociokulturně rozlišitelných podmínek jednání není pro Apela argumentem pro etický relativismus. Naopak Apel tvrdí, že rozmanitost jednotlivých norem vztahujících se na situaci se dá dobře sloučit s předpokladem základní etické normy a ta zní, že ten, kdo filosofuje, seriózně argumentuje, už ji musel uznat. Tedy pokud je schopen reflektovat smysl svých argumentů, musí pochopit, že už předpokládá, že všechny požadavky lidí na smysl a pravdivost se v principu musí dát řešit v neohrazeném komunikativním společenství na základě argumentů – a jen argumentů. Tím zároveň uznává, že jako argumentující člověk předpokládá ideální komunikativní společenství všech lidí jako rovnoprávných partnerů, tedy komunikativní společenství, ve kterých by se měly všechny názorové rozdíly, i ty, které se týkají praktických norem, v principu řešit jen na základě argumentů schopných dospět ke konsensu. Základní etická norma spočívá v závaznosti metanormy argumentačního utváření konsensu před normami, které se vztahují na situaci.

⁵⁸ Karl Jaspers umístil osovou dobu do let 800 – 200 před Kristem, v Řecku byl Homér, Hesiodos a všichni významní filosofové, v Izraeli byli proroci, v Číně Lao C, Konfucius, v Indii vznikly upanišady, v Persii působil Zarathustra. Viz: K.Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München 1949

Apel vychází z předpokladu, že existuje intersubjektivně sdělitelný (jazykový) smysl a intersubjektivně sdělitelná pravda. Transcendentální nevyhnutelnost logu metodicky předchází smysluplnému mluvení o kontingentních předpokladech našeho bytí-ve-světě. Reflexivní zkoumání transcendentálních předpokladů logu našeho bytí-ve-světě, včetně předpokladů základní normy etiky, metodicky předchází každému možnému konstatování bytostně-dějinných podmínek našeho bytí-ve-světě. Apel polemizuje s Heideggerem ve věci, že ten, kdo tvrdí, že pojmový smysl „smyslu“ a „pravdy“ podléhá v konečném důsledku „dění“ nebo „osudu“, že tedy *logos* našeho diskurzivního nároku na smysl a pravdu je podřízený času, vlastně ruší nárok na smysl a pravdu své řeči a ukazuje, že údajnou zapomenutost bytí v tradiční filosofii zaměnil za zapomenutost logu. Apel z toho odvozuje metodický primát transcendentální filosofie vůči primátu dějinnosti bytí.

Okolnost, že existují lidé jako svéprávné rozumné bytosti a že jsou schopné reflexivně zjistit normativní podmínky argumentace, může být též považováno za kontingentní fakt evoluce a lidských dějin. Tato okolnost souvisí s hermeneutickou a kritickou rekonstrukcí vzniku lidské situace od počátku člověka až po současnost. Z této okolnosti vyplývá, že argumentačnímu apriori jako metodickému apriori vědecké rekonstrukce dějin musí odpovídat kontingentní fakt dějin, dějinná rekonstrukce musí brát v úvahu dějinný vývoj svých vlastních předpokladů. Apel odkazuje na Habermase, který vytyčil čtyři požadavky platnosti lidské řeči: srozumitelnost (principiální hermeneutické vyjasnění každého nesrozumitelného či temného diskurzu), hodnověrnost (subjektivní sféra osobního vyprávění či uměleckého díla), pravda (objektivní sféra věd a logiky) a morální správnost (intersubjektivní sféra morálního rozhodování a jednání v mezilidských a sociálních vztazích)⁵⁹. Apel to nazývá postulátem sebedostihování v rekonstrukčních vědách.

Teoretici musí dle Apela předpokládat nejen možnost ideálního komunikativního společenství ve smyslu základní etické normy, ale jeho existenci dokonce kontrafakticky anticipovat už tím, že argumentují. Kontrafaktická anticipace představuje předem daný normativně zdůvodněný telos a ten není totožný s realitou současného stavu společností rekonstruktérů, ale se stavem, o který usiluje každé možné argumentační společenství. Kontrafaktická anticipace ideálního komunikativního společenství odkazuje na budoucnost ve smyslu regulativní ideje morálního pokroku, kterou v každé sociokulturní podmíněné situaci může uznat každý, kdo argumentuje. Apel tvrdí, že to je podmínka možnosti dorozumívání a tolerance v neeuropocentricky orientovaném chápání jednoty a rozmanitosti lidských kultur. Druhou stránkou je dopředu daná situace reálného komunikativního společenství, ve kterém žijí badatelé. Klíčovou otázkou vztahu homo sapiens k homo faber je, zda je člověk svým etickým rozumem schopný kompenzovat nedostatek instinktu a odpovědět na výzvu situace, kterou sám vyvolal jako homo faber.

Konference, na kterých se rozebírají otázky růstu obyvatelstva, zásoby surovin a energie a jejich kooperativní využívání, otázky zatížení prostředí i omezení zbrojení nejsou ideální argumentační diskurzy, ale zprostředkování strategických záležitostí s výhledem na možný konsensus je lepší než lhostejnost nebo spokojenost s disensem. Apel se domnívá, že je dobré konání těchto konferencí, protože se tím oddaluje možnost ekologických i vojensko-politických katastrof a naopak se hledají možná řešení nejrůznějších současných krizových situací.

Základní literatura:

K.O.Apel: *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt a.M. 1988

K.O.Apel: *Situácia človeka ako etický problém* in *Za zrkadlom moderny*. Bratislava 1991

K.O.Apel / M.Niquet: *Diskursethik und Diskursanthropologie*. Freiburg/München 2002

⁵⁹ Podrobně rozpracováno in J.Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns I-II*. Frankfurt 1988. Stručný informativní výtah in D.Horster: *Jürgen Habermas*. Praha 1995

12. Závěr

Cílem této učebnice bylo projít a interpretovat klíčové texty a autory významné pro konstituci filosofické antropologie. Chybí tu řada textů i autorů, kteří zásadně formují filosofické antropologické myšlení přítomnosti. Za všechny bych zde zmínil Levi-Strausse, Konrada Lorenze, C.F.Weizsäckera, Teilharda de Chardina. Tito autoři nepochybně mají co říci v rámci současného filosofického diskurzu. Lidský čas je konečný, proto se tyto autoři nedostali do tohoto učebního textu, ač jsem s nimi původně počítal. V rámci kurzu filosofické antropologie však budou výše uvedení autoři zmíněni a studenti budou podporováni v jejich studiu. Učebnice představuje inspirativní návod, jak a kde se seznámit s filosofickým antropologickým diskurzem a další kroky musí podnikat studenti sami.

V úvodu byly zmíněny tři základní oblasti, bez nichž by člověk nemohl být člověkem. Je to oblast přírody, lidského světa a oblast transcendence. Co se týče přírody, tak Aristotelem počínaje, filosofové vymezují člověka jako zvíře, které se od jiných zvířat odlišuje specifickou diferencí. Aristoteles mluví o člověku jako o zvířeti s logem a zvířeti společenském a člověka jako specifické zvíře pojímá především Nietzsche, zvířecí původ a analogie důkladně studují klasikové filosofické antropologie 20.století – Scheler, Plessner, Gehlen, pozoruhodně etolog Lorenz, člověk je zvíře s významy pro Geertze, Apel a Niquet člověka nazývají zvíře s diskurzem. S naturalistickým pojmáním člověka bychom se setkali i u Hobbese, v novější době u Darwina či filosofujícího liberálního ekonomu Hayeka.

Kulturní a společenský původ a význam člověka hrál rozhodující roli v Sokratově a Platónově antropologii, v podstatné části sofistiky, v Aristotelově druhé filosofie, v Kantově transcendentální antropologii, v personalismu a v dialogické filosofii, v symbolické interpretativní antropologii, v diskurzivní antropologii.

Téma transcendence zůstalo v těchto skriptech spíše na okraji, ale mohli bychom ho hledat v celé oblasti filosofického antropologického diskurzu. Nachází se přímo v pojmenování Kantovy transcendentální antropologie, ovšem u Kanta nesmíme v žádném případě směřovat pojmy transcendence a transcendentálního myšlení. Transcendence je přítomna především v Kantově praktické filosofii a na tu do značné míry navazuje Kantem projektovaná, i když neprovedená transcendentální antropologie. Antropologická filosofie 19.století (Feuerbach, Marx, Nietzsche) náruživě protestuje proti transcendenci a považuje vše, co s tím souvisí za to, co člověka zotročuje a znevolňuje. Tato transcendence je intenzivně přítomna prostřednictvím svého popírání. Ve filosofické antropologii současnosti se objevuje silněji u Schelera či Bubera, slaběji u Plessnera či Geertze, prakticky u všech však prostřednictvím sebereflexe a částečné otevřenosti člověka a jeho světa.

Takřka všichni antropologičtí filosofové hledají rozhodující diferencí, jíž se člověk odlišuje od zvířete. Pro Aristotela je touto diferencí logos a obec, pro Platónova Protágoru je to stud a spravedlnost (či politické umění), pro Feuerbacha je těch diferencí celá řada - náboženství, vědomí, předmět, láska. U Nietzscheho je to slib, nevymezenost, nemoc. Pro Schelera diferencí zastupuje duch, pro Plessnera excentrická pozicionalita, pro Bubera dialogický vztah Já – Ty, Apel diferencí vidí v diskurzu.

Tímto uzavírám tuto malá zkoumání filosofického antropologického diskurzu. Jsou prozatím prvním rozvrhem budoucího rozsáhlejšího, bohatšího a lépe propracovaného učebního textu uvádějícího do filosofického antropologického diskurzu.

