

JIŘÍ CETL

KOŘENY BURŽOAZNÍHO ANTROPOLOGISMU

Soudobý filosofický antropologismus má zcela nepochybně nejen svoji historii, ale i prehistorii. Problém člověka byl přece v rozmanitých podobách a významech explicitně nebo implicitně tematizován snad všemi historickými filosofiemi. Proto se zdá, že se soudobý antropologismus může vykázat široce rozvětveným a hluboko do minulosti sahajícím rodokmenem, který by mohl být argumentem pro nadhistorickou existenci a platnost antropologismu.¹ Avšak s touto proměnou prehistorie antropologismu v historii, s tímto ztotožněním každé tematizace problému člověka ve filosofii s filosofickým antropologismem, jenž je tematizací specifickou,² nelze zásadně souhlasit. Početná galerie legitimních (a snad ještě častěji: nelegitimních) předků nesmí zastřít výraznou soudobost antropologismu, jeho svázanost se skutečností moderní epochy, se světem kapitalismu XIX. a XX. století.³

Problém člověka se stal naléhavým problémem moderní filosofie nikoli v důsledku působení tradice, nýbrž proto, že se člověk stal naléhavým problémem moderního buržoazního světa, že se v tomto světě stal problematickým. Problematickou, tj. nejistou, ohroženou, krizovou se stala sama skutečnost člověka, tj. jeho postavení v moderní buržoazní společnosti. Ve světle této situace se pak ukázaly jako problematické všechny dosavadní způsoby chápání člověka, a to jak všechno existující vědění o člověku i tradiční metody jeho poznávání, tak zejména všechna dřívější určení smyslu lidského života i se svými předpoklady axiologickými a ideově teoretickými — tedy ve světle této situace se výrazně ukázala i problematická filosofie, která se sama octla v krizi.

¹ V podstatě takto soudí většina předních buržoazních představitelů a teoretiků antropologismu, např. B. Groethuysen: *Philosophische Anthropologie*, 1928; M. Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928, a *Mensch und Geschichte*, 1929; W. Brünning: *Philosophische Anthropologie*, 1960; M. Landmann: *Philosophische Anthropologie*, 1964, a *De homine*, 1962, apod.

² Viz má stat *O třech historických dimenzích filosofie člověka*, SPFFBU 1968, B 15.

³ Jestliže i někteří západní autoři, např. H. Plessner: *Conditio humana*, 1964 a jiné práce nebo J. Habermas: *Philosophische Anthropologie*, 1965 (Fischer-Lexikon), uznávají soudobost antropologismu, vidí v něm jen jev „moderní doby“ bez bližšího společensky třídního určení.

A právě v těchto skutečnostech — v krizi člověka, v krizi poznání člověka, v krizi filosofie — pak záleží kořeny soudobého antropologismu: kořeny sociálně třídní, kognitivně gnoseologické a teoreticko-filosofické.

I

Objasňovat problematičnost, nejistotu, ohrožení atd. jako určující znaky postavení člověka v buržoazní společnosti do jisté míry znamená opakovat loci communes marxismu o historické povaze a dynamice kapitalismu, o jeho odlidšťujícím působení apod. Omežím se tu proto jen na několik poznámek a odkazů.

Lidská osobnost je v kapitalistické společnosti, v tomto odlidštěném a odlidšťujícím světě, neustále ohrožována působením neosobních společenských sil, deformována vládou peněz, degradována na pouhé zboží atd. To přesvědčivě prokázaly již klasické analýzy zakladatelů marxismu, ať už v podobě raných soudů o povaze a mechanismech odcizení (např. v *Marxových Ekonomicko-filosofických rukopisech z roku 1844*) anebo (v *Kapitálu* a dalších dílech Marxových i Engelsových) ve formě vědeckého důkazu dehumanizace jako procesu plynoucího ze základních zákonů kapitalismu. Prokazuje to i další bohatá marxistická literatura, která již může registrovat postupné proměny krize člověka, a vyznačovat prohlubování a nové formy této krize jako důsledky vývojových proměn kapitalistického systému.⁴ Odlidštění člověka v „moderním světě“ (který je ovšem světem moderního kapitalismu) dokazuje přímo nebo nepřímo i velká řada soudobých buržoazních autorů, třebaže jejich bohatý obraz fenomenologie odlidštění je takřka vždy podáván — a zejména komentován a interpretován — jednostranně a falešně.⁵

Již ve slavných marxovských analýzách kapitalistické společnosti jako „nejnelidštějšího vyvrcholení“ životních podmínek, v nichž „člověk ztratil sám sebe“ a zakouší „svou bezmoc“ a skutečnost „nelidské existence“,⁶ spočíval zvláštní, ovšem jen domnělý paradox. Marx velmi plasticky líčí, že odlidšťující účinky kapitalismu se projevují nejvýrazněji, ba nejdrastičtěji v postavení proletariátu, v němž „je prakticky dovršena abstrakce od veškeré lidskosti, i od zdání lidskosti“.⁷ Pro marxistické pojetí krize člověka (na rozdíl od sentimentálně „sociálních“, v podstatě reformistických

⁴ Z této rozsáhlé literatury uvádím alespoň: J. A. Zamoškin: *Krizis buržuažnogo individualizma i ličnost*, Moskva 1966; I. S. Kon: *Sociologija ličnosti*, Moskva 1967 (česky Praha 1971); V. S. Semenov: *Kapitalizm i klassy*, Moskva 1969; G. K. Ašin: *Doktrina „massovogo občestva“*, Moskva 1971; z české literatury v první řadě práce J. Filipce a R. Richty.

⁵ Viz rozmanité filozoficky, sociologicky nebo sociálně psychologicky orientované „analýzy epochy a člověka“ takových autorů, jako např. Arendtová, Aron, Dahrendorf, Freyer, Friedmann, Fromm, Gehlen, Horkheimer, Marcuse, Mills, Riesman, Schelsky, Whyte aj. Viz níže.

⁶ Viz K. Marx — B. Engels: *Svatá rodina, Spisy 2*, Praha 1958, str. 50–51.

⁷ Tamtéž, str. 51. Viz i pasáže o odcizené práci a jejích důsledcích v *Ekonomicko-filosofických rukopisech z roku 1844*, ale také např. čtrná místa v Engelsově *Postavení dělnické třídy v Anglii*, v *Marxově Kapitálu* aj. pracích, místa, která nápadně předvádějí nepředstavitelnou míru vykořisťování dělníků, hrůzné pracovní podmínky, utrpení dětí zotročených prací apod.

a maloburžoazních vidění „dělnické bídy“) je však podstatné, že odlidštění a odcizení neztotožňuje s děsivou bídou a všeobecnou pauperizací, třebaže právě ty odlidštění přináší a manifestuje v nich. Z toho pak vyplývají dva důsledky. Předně odcizení a odlidštění nemíží s omezením bídy dělníka, např. se zvýšením mezd, se zlepšením životních a pracovních podmínek, s odstraněním dětské práce aj. proměnami životní situace, které si v některých vyspělých zemích proletariát postupně vybojovává. Za druhé — a to je nyní pro naši souvislost nejdůležitější — odcizení a odlidštění nikdy necharakterizuje jen společenský pól chudoby a bezmocnosti, ale i onen pól buržoazní společnosti, kolem něhož se hromadí bohatství a moc. Marx ukazuje, že se odcizení projevuje nejen v ochuzování člověka, v tom, „že můj životní prostředek je někoho jiného, že to, co je mým přáním, je nedostupným majetkem někoho jiného“, nýbrž i v tom, že věci a činnosti nabývají jiné povahy a významu a že „vůbec vládne nelidská moc“. A výslovně k tomu dodává: „A to platí i pro kapitalistu“.⁸ Z protikladu mezi buržoazií a proletariátem vyplývá „nejen nenormální, nelidský“ způsob, jakým ovládaná třída uspokojuje své potřeby“, nýbrž i omezenost a nelidskost buržoazie: proto „omezenost vývoje záleží nejen v tom, že je z něho jedna třída vyloučena, nýbrž i v omezenosti třídy, která druhou třídu vylučuje, a ‚nelidské‘ se tedy vyskytuje i u vládnoucí třídy“.⁹

A tu jsme u onoho domnělého paradoxu. Odlidštění postihuje tak nebo onak obě základní třídy a koneckonců všechny vrstvy buržoazní společnosti, avšak v jistém smyslu doléhá na neproletářské vrstvy podstatněji, trvaleji, nevývratně, třebaže zprvu „majetné třídě je v tomto sebeodcizení dobře a cítí se jím utvrzena, vidí v odcizení svou vlastní moc a má v něm zdání lidské existence“.¹⁰ Jestliže proletariát — jakmile se stává třídou pro sebe a mění se z třídy trpící v třídu bojující — nalézá, ba je donucen nalézat východisko k budoucímu osvobození z nadvlády odlidšťujících sil, když se stává „odlidštěním, které je si vědomo svého odlidštění, a proto samo sebe ruší“,¹¹ pro buržoazii a koneckonců pro neproletářské vrstvy vůbec nemůže být východiska. „Krise člověka“ bude od toho okamžiku především krizí buržoazního člověka, třebaže poměrně dlouho v jeho vědomí nereflektovanou: to, že se tento člověk zprvu „dobře cítí“ v odcizení, vysvětluje, proč buržoazní antropologické koncepce budou v 19. století ještě optimistické (naturalismus, evolucionismus).

„Cizí moc“ a neosobní síla neúprosných zákonů kapitalismu dopadala drtivě ovšem již v epoše kapitalismu volné soutěže nejen na proletariát, nýbrž i na početné skupiny neproletářské — na drobné podnikatele, maloburžoazii a vůbec na takzvané střední vrstvy, které podléhaly v boji všech proti všem, propadaly sítím „přirozeného výběru“, ztrácely nezávislé postavení a nezadržitelně klesaly na dno společnosti v procesu proletariizace. Existenční nejistota člověka spjatého s buržoazním světem se však stupňuje — a také vyjevuje — zejména od momentu, kdy končí „optimistická fáze“ buržoazního vývoje a nastupuje údobí imperialismu. Teprve

⁸ *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, Praha 1961, str. 114–115.

⁹ K. Marx — B. Engels: *Německá ideologie, Spisy 3*, Praha 1962, str. 444.

¹⁰ K. Marx — B. Engels: *Svatá rodina, Spisy 2*, str. 50.

¹¹ Tamtéž.

nyří buržoazní člověk bude s to si uvědomit svou krizovost a bezperspektivnost.

Nadlidské „věcné“ síly budou nyní zvláště markantně manifestovat svou nelidskost a „iracionální“ nevypočitatelnost a neúprošnost. Existenční nejistota odvozuující se z nebezpečné balance mezi hospodářskou prosperitou a krachem krizí se ještě vystupňovává v nejistotu samého fyzického přežití v imperialistických válkách, jež mají stále větší rozměry, nezůstávají ve vykázaném „bitevním poli“, předem vybraném a dohodnutém, a neberou životy jen profesi vojáků, nýbrž všech — v důsledku zvyšujících se technických možností vraždění jsou stále krvavější. (To pak sugeruje dojem, že vinu za tuto situaci člověka nese hypertrofický rozmach techniky, instrumentálního rozumu a vůbec racionality.) Protože však epocha imperialismu je také epochou proletářských revolucí, je člověk buržoazního světa — pokud stojí na půdě tohoto světa a spojuje svou perspektivu s jeho perspektivou — ohrožován nejen živelnými společenskými silami, rozporným a odlidšťujícím rozmachem techniky v rozporné a odlidšťující společenské organizaci, nýbrž i stále konkrétnější perspektivou definitivního konce buržoazních sociálních struktur. I když pak vítězství socialistické revoluce v Rusku odstraní kapitalismus pouze na části světa, perspektiva buržoazní společnosti (a tím i typu lidského života s ní spjatého) bude už definitivně problematická — a to tím spíše, že z mocných společenských otřesů dvacátého století vyjde kapitalistický systém oslaben (ať už vznikem socialistické světové soustavy nebo rozpadem koloniálního systému a emancipací tzv. třetího světa). Tím je pak předznamenána situace člověka v epoše všeobecné krize kapitalismu, a to zejména v jejich vyšších fázích; nejprůzračněji se tato situace utváří v těch kapitalistických zemích, které nabývají postupně vnější podoby „industriálních společností“,¹² tj. společností s vysoce rozvinutou výrobou i spotřebou.

Bouřlivý rozmach techniky stimulovaný pokrokem věd, ba přímo svérázné srůstání těchto věd s technikou (vědeckotechnická revoluce) sice umožňuje masové rozšíření spotřeby („konsumní společnost“), avšak nejen neodstraňuje základní rozpory kapitalismu a jeho nepřátelství vůči člověku, nýbrž přináší nové formy mechanismů odlidštění a odcizení člověka.

Rozmanité popisy a obrazy „masového člověka“, které přináší soudobá západní literatura,¹³ ukazují — třebaže jako v zrcadle značně pokriveném —

¹² Pojem industriální společnost je značně problematický a je zatížen ideologickými intencemi svých buržoazních původců, a to zejména tím, že má označovat společenský systém, který překonává kapitalismus a v němž buržoazní společnost konverguje se socialistickou. Marxistická kritika tohoto pojmu a jeho ideologického využití viz např. J. Filipec: *Člověk a industriální společnost* (ve sb. *Člověk a moderní doba*), Praha 1966 aj. jeho práce, dále práce Richtovy. Nejnověji L. Hrzal: *Kritika soudobých sociologických a sociálně filosofických teorií*, Praha 1973.

¹³ Viz zejména autoři citovaní v poznámce 5; jejich marxistická kritika viz autoři citovaní v poznámce 4 a 12. Souhrnně lze říci, že hlavní teoretická a ideologická omezenost obrazu „masového člověka“ „industriální společnosti“ je v tom, že tento lidský typ je prohlašován za příznačný a nutný pro „moderní svět“ vůbec, tedy i pro socialistickou společnost. V tomto směru i tento obraz — jakkoli v mnohém postihuje některé stránky postavení člověka v buržoazní společnosti poměrně přesně — obsahuje zřetelnou antikomunistickou intenci a může proto vyzbrojovat

člověka moderní buržoazní společnosti především jako konzumenta, který ve snaze nabývat stále více a lepších věcí podléhá stále výrazněji fetišismu věcí, a stává se zcela spotřebitelem, přestává být tvůrcem. Tak se zbavuje a je zbavován aktivity, přestává být činorodým a podnikavým. Ztráta této aktivity (potvrzovaná mj. i růstem pseudoaktivity) se týká zejména dimenze společenské a dějinné. Tento člověk již angažovaně nejedná, spíše se přizpůsobuje daným společenským a mocenským strukturám a ochotně dává sebou manipulovat, pro což jsou tu ostatně k dispozici mocné a účinné prostředky masového působení a ovlivňování, které nivelizují nejen informace, ale i pocity, postoje a ideály lidí. Tak pohasínání společenské a lidské aktivity jednání znamená i ztrátu individuality: člověk se mění — v důsledku byrokratizace společenského života, vyvolané „industrializací“ institucí a jejich aparatur — v manipulovatelný článek mohutných byrokratických útvarů, ve vyměnitelné kolečko systémů, v oběť nepřehledné anonymní superorganizace. Je vpravdě „mužem bez vlastností“ (Robert Musil), bez vlastních zniterněných názorů a hodnot. Je naplněn pouze vnitřní nejistotou, ba „difúzním strachem“ (David Riesman), že se ještě dokonale nepřizpůsobil a neplní některou ze svých společenských rolí tak, jak se od něho očekává: ohrožován neovládnutelnými vnějšími společensko-mocenskými procesy se všemi jejich nebezpečnými důsledky (hrozba atomové smrti, ale např. i ohrožení životního prostředí apod.), cítí se zároveň ohrožován i sám sebou, vnitřními mechanismy své „psyché“, nebezpečím svého vlastního „selhání“.

I když všechny tyto vnější a vnitřní odlidšťující a odcizující procesy, kterým je člověk „industriální společnosti“ vystaven a jimž podléhá, vystupují a působí ve zjevně a často nenápadné podobě („hygienicky provedené odcizení“ — Jürgen Habermas), nejsou méně brutální než dřívější mechanismy „klasického“ zbídačování. Dokonce lze soudit, že krizi a bezvýchodnost „lidského údělu“ ještě prohlubují.

II

Viděli jsme tedy, že ve všech fázích vývoje buržoazní společnosti je člověk, buržoazní člověk, v krizi, třeba by se jevově formy této krize proměňovaly sebevic. O postupném prohlubování tohoto krizového postavení člověka svědčí ne přímo i to, že si člověk svou krizovost a „problematičnost“ od určitého momentu uvědomuje — třebaže svérázně, nepřesně a s mnoha falešnými představami a iluzemi.¹⁴ Rozhodně je však nejen ohrožen, ale

i antimarxismus a revizionismus. Některé tendence ve filozofii a sociologii v údobí krizového vývoje u nás to prokázaly.

¹⁴ Mluvíme-li tu o tom, že si „člověk uvědomuje“ svoje krizové postavení, nelze to chápat doslova. Neznamená to, že by si svoji problematičnost uvědomovali všichni, kdož se ocitli v krizi. Některé analýzy naopak upozorňují, že právě situaci odcizení charakterizuje to, že „odcizený člověk“ o ní neví, že je šťasten ve svém odlidštění. Krizovost, ohroženost a problematičnost člověka v buržoazní společnosti si ovšem uvědomují v první řadě ti, kdož jsou — již ve smyslu dělby práce — povoláni k tomu, aby si uvědomovali a chápali i to, co je v člověku a na člověku, tj. ve společnosti vůbec, latentní, a dávali tomu výraz — ideologové, teoretici, umělci. Nelze ovšem přitom nevidět, že právě tito příslušníci inteligence si do onoho po-

i naplněn pocitem ohrožení. Ztratil jistotu své existence, přestal chápat smysl svého života, „neví již, co je, ale zároveň ví, že to neví“¹⁵ a pocituje tuto svou nevědomost bolestně a tragicky. Je tím hnán do mučivé sebereflexe. Ponořuje se do ní tím hlouběji, čím více ztrácí životní perspektivu, i když samozřejmě je pak tím méně schopen dát úvahám o sobě samém náležitou dimenzi. Přesto však věří, že tato sebereflexe mu přinese pochopení smyslu vlastního bytí a že vyzbrojen tímto pochopením — jakousi „definicí člověka“ — zruší nejistotu svého postavení. (To ovšem zároveň svědčí o iluzornosti a idealistické fundamentaci této myšlenkové polohy.) Kdyby se konečně nalezla „definice člověka“, říká jedna hrdinka antropologicky a humanisticky zaměřeného románu francouzského spisovatele Vercorsa „*Nepřirozená zvířata*“, vznikla by „rázem základna pro všechny naše činy, pro naše lidské činy. Jednou provždy by spočinuly ne už na písečných přesypech úmyslů, (...) na nezachytitelných příznacích dobra a zla, ale na nezaměnitelně žule toto, co jsme“.¹⁶

Sebepochopení krize člověka jako pocit ztráty jistoty, perspektív a smyslu lidského života implikuje ovšem i přesvědčení o krizi vědění o člověku: vše, co se o člověku dosud vědělo nebo věřilo, zdá se být otřesenou, nepostačující a neužitečné, ne-li přímo falešné a nepravdivé.

Zklamaly tradiční koncepce člověka, které se zdály platit po věky: v první řadě křesťanský názor na člověka jako na věrný, třeba pokleslý obraz boží, jako na bytost, která poslušně a s důvěrou a trpělivostí naplňuje plán prozřetelnosti zde na zemi a připravuje se tak na vlastní bytí zásvětné. Desavuoval se však i tradiční spiritualistický idealismus: ukázal se jako pouhá sekularizace křesťanského pojetí, která svou představou člověka jako ryze duchovní bytosti harmonicky včleněné do ideálního řádu a sítě věčných hodnot nemůže zodpovědět skutečné problémy pozemského člověka. (Křesťanství i tradiční idealismus ovšem přežije tento svůj otřes a najdou právě v oblasti antropologické otázky nové pevné pozice v buržoazním vědomí; budou se však muset podstatně proměňovat a přizpůsobovat situaci.) Zejména od nástupu epochy imperialismu se však přežívá i optimisticky racionalistické pojetí abstraktního člověka, které vytvořilo osvícenství: předpoklad neměnné lidské přirozenosti, v podstatě racionální, víra v samospasitelnost rozumu a v jeho lineární vzestup se stávají stále neudržitelnější.

Také devatenácté století bude arci — alespoň v jedné důležité variantě svého buržoazního sebevědomí — stále ještě naplněno optimismem a pokrokářstvím, které jakoby byly prodlouženým pokračováním osvícenství: jen s tím rozdílem, že na místo Rozumu byla postavena Věda. Proto se mohlo po určitou dobu stále ještě věřit, že tak jako vědecké poznání vyřeší všechny problémy a odstraní všechny potíže vůbec, musí hravě rozluštit všechny otázky, které si kdy může položit člověk o sobě samém, a odstranit

chopení nezřídka promítají problémy svého vlastního, specifického postavení, např. své romantizující iluze, svoji intelektuální výlučnost apod. To ovšem jejich „svědectví“, pokřivená již ideologicky (viz poznámka 12 a 13), ještě dále deformuje.

¹⁵ Max Scheler: *Philosophische Weltanschauung*, Bonn 1929, str. 15.

¹⁶ Vercors: *Les animaux dénaturés*, Paris 1952; cit. podle českého překladu Praha 1958, str. 88.

všechny otazníky, které by mohly vzniknout nad jeho přítomností i budoucností. Vždyť „přírodovědecké“ devatenácté století vytvořilo ve stadiu své zralosti širokou paletu disciplín, které se zabývají člověkem, a uplatnilo v nich ty nejdokonalejší, nejexaktnější metody, které byly v té době k dispozici — ty metody, které slavily tak pronikavé úspěchy v přírodních vědách a vedly k rozsáhlým aplikacím technickým a praktickým. Jakmile se však dostaví vědomí krize člověka, pocituje se, že naděje, vkládané ve speciální, přírodovědecky orientované vědění o člověku nedocházejí naplnění.

Konfrontace výsledků věd o člověku s výsledky a důsledky přírodních věd a techniky není pro vědy o člověku lichotivá. Vychází tu najevo ona proslulá „kulturní mezera“: pocituje se nejen, že se toho o člověku stále ještě ví příliš málo a s malou jistotou, ale že i to málo, co se o člověku ví, je málo užitečné, že se vzpírá „technické aplikovatelnosti“ a nepřináší praktické důsledky. A tak se bude postupně rýsovat kritický postoj ke speciálnímu přírodovědeckému antropologickému poznání, postoj, který bude argumentovat asi takto:

Speciální vědy, které precizně a nezaujatě zkoumaly jednotlivé stránky člověka stejným způsobem jako studovaly živočichy a přírodní útvary vůbec, nedospěly dál než ke konstatování, že člověk je „nepřirozené zvíře“, sice vrchol vývojové řady živočichů, ale přece jen živočich, jehož zvláštnosti jsou podmíněny nejrůznějšími vnějšími i vnitřními okolnostmi a mechanismy. Může však mít tento typ poznání, jemuž za jednotlivými stránkami a momenty zmizel člověk jako celost, za shodami a paralelami se zvířetem specifičnost člověka, nemající obdoby nikde v přírodě, za pravidelnostmi a zákonitostmi člověk jako neopakovatelné a neredukovatelné individuum, za tisícovým *jak?* jedině a závažné *proč?* — tedy může mít tento typ poznání nějaký význam pro ono pochopení člověka a jeho poslání, jak to požaduje daná situace krize člověka?

Tato argumentace nepostrádá své dobré důvody a v jistém smyslu postihuje situaci, která se utvořila v okamžiku, kdy je naturalistický koncept člověka konfrontován s krizí člověka. Nelze však zapomenout na dvě důležité okolnosti, které způsobují, že se oprávněné momenty této argumentace v jistém směru samy omezují, a že jich má být využito k problematickým cílům.

Předně. Kritický postoj prezentuje stav teoretické a ideové reflexe postavení člověka jako kognitivní, metodologické a koneckonců světové názorové selhání vědy a racionality vůbec — ač ve skutečnosti nešlo o selhání racionálního vědění či vědeckého poznání jako takového, nýbrž o selhání jistého typu racionality neadekvátně uplatňované, přesněji řečeno: o zcela nutně a příznačně selhání jednostranné koncepce vědy a vědeckosti — naturalistického a objektivistického scientismu. Tato absolutizace není nahodilá. Kritika vědy a racionality — za druhé — motivuje potřebu jakéhosi nového, „hlubšího“ poznání člověka, poznání, které se má ve všech rozhodujících bodech lišit od dosavadních způsobů a forem vědění o člověku, zejména od scientistického naturalismu, ač nemá znamenat návrat k tradičnímu teologickému providencialismu nebo spekulativnímu spiritualismu.

Jestliže byly až dosud (1) analyzovány převážně jen jednotlivé stránky člověka a byl-li tím člověk více nebo méně atomizován, má se nyní usilovat o celostní pojetí. Jestliže (2) byl až dosud člověk obzírán zvnějška jako

„pouhý“ objekt analogický jiným objektům, má být nyní postihován jako subjekt, tj. jako bytost cítící, myslící, rozhodující se, jednající atd., i jako subjektivita – to znamená má se obrátit pozornost vědění ke složitému a rozporuplnému vnitřnímu světu člověka a právě jeho prostřednictvím má být pochopena jedinečnost a neopakovatelnost lidského bytí. Jestliže se až dosud (3) poznání člověka omezovalo na empirický, nazíravý a konstatující popis, má se nyní pokročit k podstatě člověka, jejíž odhalení by mělo zároveň znamenat nalezení smyslu člověka, „horizontu jeho úkolů“.

Tento ideál a program poznání člověka, sám o sobě náročný a zajímavý není ovšem v perspektivě buržoazního myšlení realizovatelný bez příslušných jednostranností metodologicko-teoretických a bez nových deformací poznání člověka, motivovaných ideologicky.¹⁷ Velmi výmluvné je již to, co tento program přímo nebo nepřímou suguje jako své nutné důsledky v rovině teoreticko-ideové. Nakolik roste z kritiky racionalismu a racionality, směřuje k zdůvodňování oprávněnosti iracionalismu, jehož metodologii ve svých rozhodujících pozicích přijímá a rozvíjí (zejména jde o onu metodologii, která byla vytvořena v linii tzv. filosofie života). Nakolik předpokládá překonání nazíravosti a objektivismu, vyslovuje se pro subjektivismus, jehož uplatnění bude ovšem musit bohatěji diferencovat, aby se mu neproměnil v absolutní libovůli a svévoli, které by byly koncem jakékoli smysluplnosti poznání člověka. Nakolik zahrnuje odmítnutí naturalismu, který ztotožňuje – samozřejmě nesprávně – s materialismem, přijímá hledisko ducha a duchovosti, tedy explicitě nebo implicitě filosofický idealismus, i když se bude bránit postavit se otevřeně na pozice tradičního idealismu, který – jak jsme viděli – se právě tváří v tvář krizi člověka ukázal jako falešný a neúčinný. (To se pak projeví odmítnutím objektivního idealismu, nikoli však subjektivního, třebaže i ten bude možno přijmout jen v opraveném vidu: bude muset být odsunuta jeho gnoseologicky argumentující verze.)¹⁸ Nakolik pak program vyhláší nekompetentnost specializovaného, „atomizujícího“ vědění ve věci „hlubšího poznání“ člověka, staví se za práva vědění nejuniverzálnějšího – filosofie.¹⁹ Je ovšem zřejmé, že filosofie člověka, která se tímto programem postuluje a inauguruje, nebude mít po dobu tradiční filosofie; zejména pak ovšem to nebude filosofie,

¹⁷ Splnění racionálního jádra tohoto programu je možné jen v rámci a na půdě marxistického myšlení, jehož intervence v buržoazním myšlení je však nepřipustná. To se projeví v pozdějším vývoji buržoazního antropologismu v pokusech o využití marxistické koncepce, či některých jejích stránek, arci deformované a s četnými implikacemi idealistickými. Viz má stať *Vývojové proměny buržoazního antropologismu*, Filosofický časopis XXII, 1974, č. 3, zvl. str. 332–333.

¹⁸ Idealistická podstata je ovšem zašifrovaná už v samé intenci tohoto programu – ve víře, že nová teoretická reflexe člověka a jeho situace může změnit jeho reálné postavení, překonat jeho faktickou krizi atd.

¹⁹ To ovšem neznamená, že by se tím zcela vylučovala možnost a oprávněnost speciálního poznání člověka a lidské skutečnosti. Půjde spíš o to, aby toto speciální poznání bylo sladeno s teoretickometodologickými (a ovšem i ideologickými) předpoklady tohoto filozofického antropologismu. Skutečně se pak utvoří řada humanitních, „duchovně“ orientovaných disciplín, které budou se stejným patosem popírat scientismus, mechanicismus, naturalismus, materialismus, objektivismus, empirismus atd. a budou se jevit jako jakýsi pedant filozofického antropologismu, jako vědění, které jím bylo iniciováno a které jej zase naopak funduje.

kteřá by měla něco společného nejen s filosofickým materialismem, ale i s tradicí racionalismu, s orientací scientisticko-pozitivistickou apod.

Tento program poznání člověka se pak pokusila realizovat ona důležitá vrstva buržoazního antropologismu, která počíná v antropologických implikacích tzv. filosofie života a vrcholí v integrálním antropologismu filosofie existence. Tento program bude ovšem postupně ztrácet svou aktuálnost a závaznost, jakmile se krize člověka v buržoazní společnosti dostává do nových souřadnic sociálních a kognitivních, tj. v dalších historických vrstvách všeobecné krize kapitalismu, v nichž se také mění teoretické, poznávací a metodologické možnosti buržoazního vědomí. V této situaci se pak dosud vládnoucí antropologismus existencialistický bude jevit jako antikvovaný: nejen proto, že svou nevěcně přeexponovanou poetickou tragikou, teatrálním pesimismem a aristokratickým individualismem nemůže adekvátně interpretovat a ideologicky zvládat právě jsoucí podobu krize člověka, ale i proto, že svým obsahem neodpovídá poznatkům, jichž mezitím dosáhly četné vědní obory zabývající se člověkem a lidskou skutečností, případně i nově založené nebo nově metodicky orientované vědy. Zhruba od padesátých a šedesátých let našeho věku bude proto buržoazní antropologismus musit tñhnout k jistému zkonkrétnění, ke speciální fundamentaci — tedy koneckonců k jakémusi zvědečtění, které ovšem bude jen domnělé, protože jednostranné: projeví se znovuoživením naturalismu, tendencemi k objektivismu a přihlédáním ke sciencismu pozitivistické provenience.²⁰

III

Rozhodující význam pro vznik, formování a rozvíjení buržoazního filosofického antropologismu měla nepochybně skutečnost krize člověka v kapitalistické společnosti a její reflex — krize poznání člověka; tedy sociálně třídní a gnoseologicko-kognitivní kořeny antropologismu. Jejich závažnost a primárnost by však neměla vést k tomu, aby kvůli nim byly zcela zapomenuty i ty příčiny, které ač tkvěly jen v samotné filosofii, v potřebách a možnostech jejího vývoje — přece spolupodnítily a stimulovaly utváření filosofické podoby antropologismu.

Vznik antropologismu jako filosofie určené těmi okolnostmi a podmínkami, o nichž byla řeč, zapadá velmi zajímavým způsobem do logiky vývoje buržoazní filosofie v devatenáctém (a pak i ve dvacátém) století. Antropologismus přichází v momentu, jenž je pro tento vývoj velmi závažný, a to, že přichází, dává filosofii jisté možnosti a šance, které nevyhnutelně potřebovala. Z tohoto hlediska lze říci, že antropologismus je nutný nejen pro buržoazní společnost a její vědomí: je nutný i pro buržoazní filosofii. Je nejen pokusem o řešení krize buržoazního člověka, nýbrž i jistým řešením krize filosofie.

Ve druhé třetině devatenáctého století, po pádu vlivu metafyzických systémů pokantovského idealismu v době vítězného tažení speciálně vědeckého (zvláště přírodovědeckého) poznání a ovšem i v době věcnosti

²⁰ Viz Jiří Cetl: *Vývojové proměny buržoazního antropologismu*, Filosofický časopis, roč. XXII, 1974, č. 3.

a operativnosti porevolučního grydérství, střízlivosti buržoazního rozumu v procesu rozmachu průmyslové revoluce se zdá, že filosofie — podobna Shakespearovu králi Learovi, jenž rozdělil celé své království svým dcerám — je vládkyní bez království a je odkázána na žebráckou hůl. Krize buržoazní filosofie je ovšem především krizí metafyziky, nejtradičnějšího, ale ovšem i nejdůležitějšího — a podle některých i nejvlastnějšího — chápání (a zároveň problémového okruhu) filosofie. Zdá se přitom, že právo na existenci má nyní jen afilosofický scientismus „přírodovědeckého názoru světového“ anebo nanejvýše filosofie, která se pokouší vyhovět dobovým požadavkům tím, že si přisvojuje titul pro filosofii nyní jediné přijatelný, titul „vědecké filosofie“ — totiž pozitivismus. I když i tento pozitivismus bude koneckonců pokusem o jakousi „záchranu“ filosofie, bude to záchrana a obnova, která nejen vyloučí „metafyziku“: bude znamenat oslabení, ba přímo opuštění fundamentálně filosofického rozměru filosofie.²¹ Bude-li za této situace filosofie chtít obhájit tento svůj rozměr, bude muset nejen nově promýšlet svůj vlastní předmět, ale přímo dokázat oprávněnost své existence, dokázat, že má co nabídnout. Pod tímto tlakem a pod dojmem dobových hesel vznikají nejprve pokusy o (nepozitivistické) budování „exaktních“ filosofických soustav, ba „exaktní metafyziky“, která se opírá o přírodovědecká fakta. I když i v těchto pokusech zůstává filosofie — stejně jako v pozitivismu — v podstatě jen uspořádaným celkem výsledků věd, přece jen má mít své specifické poslání v tom, že vědy „doceluje“, aby poskytla nerozporný světový názor, jenž „uspokojí rozum i cit“; také „jde dále“ než vědy, když si klade úkol „doplňovat skutečnost (...) vstupem od toho, co je dáno ve zkušenosti, ke vzdálenějším základům, které nejsou dány“.²² Ale i tyto snahy jsou nutně odsouzeny k neúspěchu: nemohou nenabízet jisté ontologické konstrukce, které se ocitají v rozporu se speciálními pohledy věd, jdou-li „za ně“. Anebo působí alespoň jako dublování onoho poznání bytí, které ve svém souhrnu podávají vědy, a jsou tedy pokládány za zcela nadbytečné. Poukazy, že sama speciálně vědecká práce potřebuje jakési „docelení“ obecně filosofické, chápe dobové vědomí naturalistického scientismu spíše jako argument ad hominem, jako pouhou snahu filosofů obhájit své řemeslo. A tak filosofie musí hledat jiný předmět a jiné poslání.²³ Optimální by byl přitom takový předmět, na nějž si vědecké poznání — alespoň domněle nebo alespoň v dané formě naturalistického scientismu (viz výše) — nemůže činit nárok.

A tady přichází antropologismus jako na zavalanou. Filosofie (metafyzika) zdiskreditovaná a nežádaná jako obecná teorie světa se obrací ke světu člověka, dějin, duchovní kultury. Zde najde své uplatnění, svůj nový předmět a smysl, protože — jak jsme viděli — v určitém momentu se filosofická reflexe těchto realit stává aktuální a potřebnou. Možnosti filosofie v této oblasti jsou tak značné, že se právě tu může rekonstruovat dokonce

²¹ Viz Jiří Cetyl: *Základní určení pozitivismu*. SPFFBU 1969, B 16.

²² Viz Wilhelm Wundt: *Logik I²*, 1893–1895, str. 421.

²³ Protože zde nám jde pouze o začlenění antropologismu do vývojové logiky buržoazní filosofie v epoše krize filosofie a jejího překonávání, nepodáváme tu celkový obraz této krize ani výčet všech pokusů o její překonání. Zejména tu chybí zmínka o pokusu nejdůležitějším, o obnově filosofie cestou její gnoseologizace.

i jako metafyzika. Ovšem místo tradiční metafyziky bytí (tj. bytí jako takového) půjde o metafyziku lidského bytí (a teprve skrze ni — jak ještě uvidíme — o metafyziku „bytí vůbec“). Rozsáhlejší projekty metafyziky lidského bytí se masověji budou realizovat teprve později, až ve dvacátém století (v antropologismu existenciálně filosofickém). Ale předpoklady pro tuto možnost jsou dány už ve století devatenáctém v antinaturalistickém, iracionalistickém proudu tzv. filosofie života — třebaže zde této možnosti bylo zprvu využito jen zlomkovitě a aforisticky (např. Friedrich Nietzsche).

Antropologismus se nám tedy v této souvislosti jeví jako jistá forma a fáze snah o záchranu filosofie jako metafyziky, jako jeden z čelných pokusů o zdůvodnění oprávněnosti, ba nutnosti filosofie v buržoazním vědomí.

Nelze ovšem nevidět, že antropologismus „zachraňuje filosofii“ za jistou cenu — za cenu podstatných deformací filosofie, její výstavby, tematického záběru, hledisek, a ovšem i za cenu vyprazdňování jejího poznávacího obsahu. Tak třeba pokud jde o vnější formu filosofie: obvyklá struktura filosofie je rozmetána a s ní souvislost filosofických problémů, témat, disciplín. Problematika v této filosofii kladená se zúžuje, některá témata sice bytní, ale pouze proto, že pohlcují jiná. Některé problémy se stávají jen podřízenými momenty jiných. V podstatě se tu prosazuje tendence k tomu, aby všechna filosofická témata byla postavena do závislosti na tématu jediném — na problému antropologickém. Nejnázorněji to vyjádří nejradikálnější forma antropologismu — antropologismus existenciálně filosofický. V něm nejen ontologie ustupuje „existenciální analýze“, tj. ontologii člověka („Dasein“); i gnoseologie — v jiných proudech buržoazního myšlení tak význačná, ba základní oblast výstavby filosofie — tu ztrácí svůj význam a smysl a je fakticky likvidována. To proto, že gnoseologie nutně předpokládá dualismus člověka a světa, třeba by vystupoval jen v podobě dualismu gnoseologického subjektu a gnoseologického objektu. Filosofie existence však tento dualismus neuznává, svět, bytí se jí manifestuje jen v „bytí-zde“, tj. v člověku, který je vždy zase naopak dán jako „bytí-ve-světě“. Podobně jako gnoseologická problematika odpadá pro existenciálně filosofický antropologismus i problém etický (a axiologický vůbec), problematika společnosti, dějin atd.

Tyto deformace vnější formy a výstavby filosofie jsou však v antropologismu jen druhotným projevem a nutným důsledkem deformací elementárnějších a závažnějších — deformací obsahu filosofie. Filosofie je tu budována výlučně jako subjektivně omezená vize individua. Faktická univerzální perspektiva tím z filosofie nenávratně mizí a je nahrazována perspektivou pseudouniverzální: hlediskem člověka, který se ocitl v krizi. Právě v tom je pak základ všech slabín a selhání tohoto typu antropologismu jako filosofie i jako filosofie člověka. Nejde přitom ani tak o to, že se tu člověk nevykládá ze „světa“, nýbrž „svět“ z člověka, jako spíše o to, že se tu člověk vyčleňuje ze všech svých konstitutivních souvislostí a daností. Nejde dále ani tak jen o to, že se ruší objektivita (nebo „objektálnost“) bytí, že se místo bytí hledají (lidské) významy bytí atd., jako spíše o to, že se tu člověk neodvolatelně a tragicky zadržává do své subjektivity, která sice je něčím, co člověk nemůže přeskocit, skrze co se však přece dostává do světa,

jenž zdaleka není jen jeho světem. Zejména tu však jde o to, že se tu deformovaně reflektuje zcela specifické vidění zcela specifické, historicky podmíněné, krize člověka, avšak prezentuje se jako nadhistorické, metafyzické určení člověka, jako jeho věčný, nezrušitelný úděl. Tak sice může tento existenciálně filosofický antropologismus plnit svoje funkce ideologické, tj. dramaticky ospravedlňovat krizi člověka v buržoazní společnosti, avšak nemůže být obsažnou koncepcí světového a životního názoru. Není konkrétním poznáním světa, jež by mělo nadindividuální platnost. Je spíše člověkostřednou expresí, jež nakonec neposkytuje předmětné, nadindividuálně platné poznání ani o onom člověku, který je jejím podnětem i předmětem.

A tak se postupně stále zřetelněji ukazuje, že existenciálně filosofický antropologismus, jehož antikvovanost — jak jsme viděli — vyšla najevo i tváří v tvář nové situaci krize člověka i vědění o člověku, nesplňuje to, co se zdál slibovat: není záchranou filosofie jako metafyziky, nýbrž dalším stadiem její krize, jejím rozkladem i individuální expresí. Protože však krize člověka — a s ní i aktuálnost antropologismu — trvá, musí nastoupit jako nová záchrana filosofie jiná forma antropologismu. Ta ovšem nebude vystupovat jako tak radikální destrukce filosofie; nebude znamenat antropologizaci filosofie, nýbrž pokus o vybudování tzv. filosofické antropologie.²⁴

Filosofické antropologie chtějí podat filosofické učení o člověku, aniž by přitom nutně anektovaly celou filosofii a pohltily ostatní filosofické problémy a disciplíny. Toto filosofické učení o člověku se samo chápe jako jakási filosofická disciplína vedle jiných (ontologie, gnoseologie, filosofie dějin atd.). Byť se zpravidla nad ostatní disciplíny vyvyšuje, cítí svou souvislost s nimi, ba cítí se jimi více nebo méně určena, je vůči nim „otevřená“ a podobně „otevřená“ může být i vůči speciálním vědám, které mají co činit s člověkem. Leckdy se považuje za syntézu věd o člověku, většinou se však pokládá za jakousi „základní vědu“ („Grundwissenschaft“), která je jim nadřazena a má těmto vědám poskytnout „poslední filosofický základ a zároveň jisté cíle jejich bádání“.²⁵

I když však vnější podoba a formální výstavba filosofických antropologií naznačují, že tu nepůjde o tak extrémní antropologismus jako v případě zantropologizované filosofie existencialismu, ani filosofické antropologie nejsou překonáním antropologismu. To znamená, že i ony jsou destrukcí filosofického poznání člověka, jež je specifickou reakcí buržoazního filosofického vědomí na krizi člověka v moderní kapitalistické společnosti, reakcí, která tuto krizi interpretuje z hlediska tohoto vědomí a této společnosti. Na tom nic nemění ani „otevřenost“ filosofické antropologie vůči vědám o člověku: výsledky těchto věd (ostatně také antropologických) může filo-

²⁴ Přísně chronologicky vzato první iniciativní programy i první realizace filozofické antropologie (viz pozdní práce Maxe Schelera a práce raného Helmutha Plessnera) nejsou pozdější než antropologismus existenciálně filozofický. Avšak vládnoucí formou antropologismu se stane filozofická antropologie teprve poté, až se přežije antropologismus existenciálně filozofický. V tomto smyslu je filozofická antropologie jednoznačně postexistencialistická, je korektivem totální antropologizace filozofie.

²⁵ Max Scheler: *Philosophische Weltanschauung*, str. 15.

sofická antropologie přijmout jen pokud jsou slučitelné se základní intencí a motivací tohoto antropologismu — se snahou onu krizi člověka, kterou není možno na půdě buržoazní společnosti překonat fakticky, zvládnout ideologicky.

*

Viděli jsme tedy, že soudobý antropologismus má své kořeny sociálně třídní, své kořeny gnoseologicko-kognitivní a konečně i své příčiny specificky filosofické. Žádný z nich nemůže být opomenut. Toto trojí podmínění má však jisté nezaměnitelné pořadí důležitosti, které určuje jejich vztahy a strukturu. Sociální kořeny a jejich ideologické reflexy iniciují pohyb poznání a ten opět aktualizuje změny specificky filosofické. V tomto smyslu vývojové kořeny antropologismu nejsou jen svébytným a do sebe uzavřeným dobrodružstvím myšlenky, rozvíjející své vnitřní možnosti. Avšak nejsou ani něčím, co by nemělo svou specifickou logiku filosofického pohybu a co by nebylo zprostředkováno logikou, potřebami a možnostmi vývoje poznání, arci sociálně a třídně podmíněného a fungujícího.