

Změna paradigmatu ve 20. století

Začal-li vývoj novověké antropologie tím, že člověk byl myšlen jako subjekt a tím byl vyvázán z nutnosti určovat se v souladu s daností řádu, získala v dalším pohybu antropologického myšlení převahu otázka, co člověku toto zvláštní postavení dává. Filosofie se ptá, co je tím zvláštním a vyjímečným, jež činí člověka-subjekt člověkem. V průběhu dvou století prošlo toto tázání mnoha konkretizacemi. Zvláště bohaté bylo v tomto směru 19. století. Pro antropologii to byl věk hypostazí: „něco“, co dělá člověka člověkem, dostává téměř samostatnou existenci a stává se hybatelem člověka a jeho dějin. Projevuje se úporná snaha naplnit Kantovo transcendentální Já konkrétním obsahem. Jak málo vůbec mohlo být konkrétní dokládá nejlépe A. Schopenhauer (1788–1860).

Teprve s vrcholícím 19. stoletím a na počátku našeho věku se mění povaha tázání na člověka. Pod určitým vlivem L. Feuerbacha (1804–1872), K. Marxe (1818–1883) a W. Diltheye (1833–1911) přestává být člověk zařazován do souřadnic kosmického řádu, kde by se mu předkládal problém *adequatio intellectus ad rem* jen proto, aby se vymanil ze zajetí křesťanské *adequatio rei ad intellectum*. Naopak je utvrzováno jeho pojetí jako subjektu, který „má“ svět a s ním konstituuje i sám sebe; ve vztazích k ostatním lidem, jejich činností, k materiálním, ekonomickým, politickým okolnostem, k tradici, ke kultuře a k jazyku. Vztahy k... jako vztahy mezi... a především spojnice tohoto mezi... se stávají základním problémem moderní antropologie.

Nahlíženo z určitého úhlu bylo toto mezi přítomné ve filosofických a teologických názorech na člověka již hluboko v 18. století. A ovšem už tam se z relationality postavení člověka ve světě začínala utvářet perspektiva *světového názoru*, která komplikuje antropologickou otázku po člověku ideologizovaným zdůvodňováním příčin, možností a důsledků afirmace určité a výlučné vize světa. Tato perspektiva hrozila proměnit problematiku antropologického vymezování místa člověka ve světě v kolbiště světónázorových půtek. Na nich se soustřeďují

různé pokusy, jak učinit z člověka rozhodující intenci bytí světa. Předpoklad, že obraz světa daný intencionalitou názoru člověka o světě je jediný platný, se zpětně přenesl do určování vztahů determinujících postavení člověka ve světě. V 19. a 20. století se z tohoto předpokladu stávala antropologická paralogie, která v důsledcích likvidovala možnost individuálního sebeurčení člověka i celospolečenskou humanitu a kulturní étos.

E. Husserl se domníval, že objasnění krize vědy (a tedy i krize věd o člověku jakožto nezbytném předpokladu filosofické antropologie) musí vycházet z analýzy *lebensweltu*. Východisko spatřoval v tom, co lze považovat za odhalení paralogií vizí světa v konstituci světových názorů z perspektivy „*vždy již daného světa každodenního života*“ (*stets vorgegebene Welt des alltäglichen Lebens*).¹⁸ Podobný motiv nacházíme v *Sein und Zeit* M. Heideggera, které se antropologií stává předmětem své otázky po bytí, člověkem. Protože Heidegger nestaví na otázce bytí jsoucího, ale na vztahu bytí a jsoucího, tematizuje explicitně vztah lidské existence k bytí. Tím uvádí antropologickou problematiku. Důvod, proč je tolik sporných názorů na přiřazení tohoto filozofa k filosofické antropologii, má i s odhlédnutím od jeho osobních negativních stanovisek reálný základ. Otázka po specificky lidské existenci je samozřejmě nesmyslná bez otázky po bytí; čepem každé interpretace lidského určení a humanity vůbec musí být metafyzika. Pak samozřejmě platí, že „*pokud však zůstávají ontologicky neurčité i cogitationes, příp. pokud jsou opět mlčky brány 'samozřejmě' jako něco 'daného', čeho 'bytí' není žádným problémem, zůstává antropologická problematika ve svém rozhodujícím ontologickém fundamentu*

¹⁸Srv. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Husserliana Bd. 6, den Haag 1954, s. 107. Český překlad této práce neuzívá sjednocenou terminologii pro Husserlovy výrazy; pro uvedenou souvislost uplatňuje překlad „předvědecký svět našeho života“. Srv. E. Husserl, *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Praha 21996, s. 146 et passim.

neurčitá“.¹⁹ Porozumět bytí (tzn. konstituovat fundamentální ontologii) tedy není možné bez analýzy vlastního bytí lidské existence, bez analýzy vztahu, který člověk zaujímá k vlastnímu bytí.

Klasická odpověď zní, že klíčem k pochopení antropologické polohy *Dasein* je v návaznosti na husserlovskou intonaci *lebensweltu* vybudovaná koncepce bytí člověka ve světě (*In-der-Welt-Sein*). V *In-der-Welt-Sein* se vrací základní antropologická problematika. Naopak ale od bytí ve světě vede přímá spojnice k existenci, kterou Heidegger užívá pro osvětlení možnosti ptát se na celek bytí, tj. na bytí a *Dasein*. Tato otázka nemůže mít antropologickou podobu, je vždy otázkou metafyziky; proto i pojem existence, obsahující v sobě nutnost poznání různých historicky konkrétních a prokazatelných forem *Dasein*, vede ke kritickému postoji vůči úvahám o „podstatě“ člověka.

Teorie zvláštního postavení člověka v kosmu

Ve vymezování existence a jejího smyslu v časovosti se zřejmě skrývá rozhodující motiv Heideggerovy kritiky antropologie. Je to kritika, která postihovala rovněž představitele vrcholných koncepcí filosofické antropologie 20. a 30. let, jež shodně představovaly člověka jako bytost s nadčasovou, neměnnou a lidskému poznání dostupnou „podstatou“. Těmito filosofy jsou M. Scheler, H. Plessner a raný A. Gehlen, kteří zanechali dalšímu vývoji filosofické antropologie odkaz svých teorií *zvláštního postavení člověka* v jsoucnu. Jejich koncepce mají řadu společných znaků, ale zásadní odlišnost spočívá v ústřední kategorii, kterou zdůvodňují zvláštnost postavení člověka : Scheler staví na pojmu *otevřenost člověka ke světu* (*Weltoffenheit*), Plessner se soustředí na *excentrickou pozicionalitu* (*exzentrische Positionalität*), kdežto Gehlen uvádí člověka jako *bytost nedostatku* (*Mängelwesen*).

¹⁹Srv. M. Heidegger, *Bytí a čas*, Praha 1996, s. 68 (*Sein und Zeit*, Tübingen 1960, s. 49).