

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).

Tyto základní kategorie moderních, ve vlastním slova smyslu antropologických projektů, jsou formulovány účelově. V jejich pozadí je osobnostní chápání člověka (člověk se stává osobností tím, že aktualizuje trvale přítomný potenciál humanity) a pojetí člověka jako *aktu uskutečňování*. To je založeno na přesvědčení, že o člověku nikdy nelze říci, že *je*, nýbrž vždy pouze to, že *se stává*. Rozpracování této ideje převedlo filosofickou antropologii na novou úroveň: vedle definitivního filosofického začlenění poznatků dalších (převážně empirických) věd o živých organismech a o člověku, které získalo tvářnost tzv. *stadiální antropologie (Stufenanthropologie)* s člověkem jako nejvyšším stupněm života,²⁰ se to projevilo především koncipováním kritické a etizující antropologie vycházející z teleologie humánního. Právě tento rys později, na přelomu 50. a 60. let, přebrala kritická filosofie člověka, zejména u Jürgena Habermase. Kromě toho zůstal už natrvalo podnětný pro teologickou antropologii.

Max Scheler

M. Scheler založil moderní filosofickou antropologii prací *Postavení člověka v kosmu* (1928). Byl žák E. Husserla, jeden z těch, kteří vyšli z požadavku raného Husserla popisovat a analyzovat bezprostředně daný fenomén a kteří se s Husserlem rozešli v okamžiku, kdy začal klást otázku po tom, jak se konstituuje předmět, jev, v našem vědomí. Scheler pokračoval v prvotní fenomenologické intenci, tzn. v rozvíjení fenomenologické metody při výzkumu ontologických, hodnotově filosofických a antropologických otázek. Dle něj se psychický život utváří v několika stupních. Rozvíjí se od prostého pocítování, přes instinkty, asociativní paměť, inteligenci, až po uvědomovanou relativní svobodu volby a rozhodování. Nižší stupně zůstávají přitom účinné i ve vyšších formách organizace života. Na nejnižší úroveň

²⁰Odráz můžeme sledovat v dobové antropologické literatuře; např. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin - Leipzig 1928.