

Horyna, Břetislav

Helmut Plessner

In: Horyna, Břetislav. *Počátky filosofické antropologie*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 1999, pp. 26-32

ISBN 8021021055

Stable URL (handle):

<https://hdl.handle.net/11222.digilib/127768>

Access Date: 30. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

MUNI
ARTS

Masarykova univerzita
Filozofická fakulta

Digital Library of the Faculty of Arts,
Masaryk University
digilib.phil.muni.cz

jímat svět nepodmíněně, pojímat ho v jeho čistém bytí, tzn. otevírat stále nové horizonty v tom, co člověka obklopuje.

Na to navazuje kvalitativní určení *Weltoffenheit*: Jakožto bytost nadaná duchem je člověk schopen zpředměťovat nejen jevy obklopujícího prostředí, nýbrž též sám sebe. Dokáže zpředmětnit i své organické stavy nebo svou pudovost, tzn. umí od nich zaujmout odstup. A jestliže z nich dokáže učinit předmět svého světa – čili o nich ví, má je ve svém vědomém držení – dokáže také jednat proti nim, v rozporu s nimi. Dokáže tudíž jednat *nezávisle* na faktorech a podnětech, které ho udržují v životním kontextu s jeho bezprostředním prostředím. Člověk se stává člověkem zvyšováním míry této nezávislosti: Nakolik dokáže zpředměťovat jevy a věci prostředí a své vázanosti na prostředí (*Umwelt*), natolik se zároveň vymaňuje z jeho dimenzí. Zbavuje se bezprostřednosti obklopujícího prostředí a jeho prostřednictvím se dostává k postihování bytí světa, jeho čistého bytí jako celku. V míře tohoto postihování bytí světa se také stává člověkem.

Helmut Plessner

Spekulativním pilířům Schelerovy *Weltoffenheit* se zdají odporovat zejména stanoviska Helmuta Plessnera. Dle něj je základním znakem všeho živého způsob, jakým se organismus nachází v prostředí. Z něj plyne vztah k sobě samému a k životnímu prostředí, který je tímto způsobem předurčován. Plessner toto umístění organismu ve světě označuje jako *pozicionalitu* (*Positionalität*),²⁴ jež existuje ve dvou modifikacích. Buď je centrická, což je typické pro nižší stupně organického, nebo excentrická, vlastní člověku.

Pojmem *centrická pozice* charakterizuje Plessner stav, kdy organismus prožívá sám sebe jako *pozicionalní střed*, tzn. pociťuje sám sebe jako živé tělo, ale nedisponuje přitom sebeuvědomováním. To mu znemožňuje překračovat hranice pouhého pociťování vlastní těles-

²⁴Srv. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin – Leipzig 1928, s. 127.

nosti. Pro Plessnera jsou typickým příkladem centrické pozicionality vyšší živočišné druhy: „*Zvíře žije ze svého středu, užívá se do svého středu, ale nežije jako střed. Prožívá obsahy svého okolí, cizí a vlastní, je s to ovládnout své vlastní tělo, vytvářet systém, uzpůsobený sobě samému, ale neprožívá sebe*“.²⁵ Tohoto prožitku je schopen až člověk, který centrickou hranici dokáže překračovat tím, že je schopen zaujímat distanci sám od sebe. Člověk jakožto živý subjekt ví ve své existenci o tomto středu, prožívá jej, a proto je schopen vyjít nad něj.

Tento rozdíl mezi postavením živočichů a člověka ve světě vystihuje Plessner pojmem *excentricity*. „*Je-li život zvířete centrický, pak je život člověka, i když centricnost nemůže nikdy prolomit, zároveň nad ní, je excentrický. Excentricita je charakteristickou lidskou formou frontálního postoje vůči životnímu prostředí*“.²⁶

Analogicky k Schelerovi pojímá Plessner člověka jako akt uskutečňování, jako proces stávání se (*Werden*) člověkem. Zvýrazňuje prvek aktivního ovládání podmínek životního prostředí. Osobnost jako excentrická pozicionalita se utváří v kontextu vztahů se světem, se sociálními strukturami a s vlastním Já. Teprve syntéza všech těchto vztahů se stává náplní rámce daného excentrickou schopností distance a sebereflexe. Člověk není, ale stává se. „*Jeho excentricky organizovaná existence musí ze sebe to, čím již je, teprve udělat*“, apeluje autor na restaurativní interpretaci člověka a lidských dějin.²⁷

V Plessnerově tezi se kříží dvě roviny. Na první je nutná, protože biologicky daná centrická pozice člověka stupněm organického: Člověk žije, jeho bytí je bytím tělesného jsoucna, jehož vlastností je excentrická pozicionalita, avšak ze samotného organického bytí se člověk nemůže stát tím, čím je. V něm může pouze prodlévat (*verweilen*). Druhá rovina odhaluje instrumentální zaměření excentrické pozicionality. To člověka nutí, aby překonával přirozené danosti bytí tvorbou umělé *druhé přírody*, kultury v širokém slova smyslu. O druhé pří-

²⁵ *Tamtéž*, s. 228.

²⁶ *Tamtéž*, s. 291.

²⁷ *Tamtéž*, s. 309.

rodě samozřejmě mluvil také Scheler a do ohniska zájmu se dostala též u Gehlena. Dle Plessnera získává člověk ve světě umělé kultury rovnováhu. Excentrické určení ke konstituování sama sebe se naplňuje prostřednictvím tvorby věcí. Tím se celá Plessnerova filosofická antropologie dostává pod značnou mravní zátěž. Není vůbec zřejmé, jaký ideál humanity postavit před člověka ve světě předmětů, není zřejmé, jaké jsou rysy osobnosti, kterou ze sebe má člověk udělat při vytváření světa mimopřírodní kultury, nevíme, jak může být odpovědný, jak může komunikovat sám se sebou. Ani v pozdějších dílech (např. *Philosophische Anthropologie*, 1970) nebyl Plessner v těchto otázkách konkrétnější a antropologické zakotvení problému mravnosti a odpovědnosti zůstalo – zřejmě záměrně – vždy otevřené.

Excentricita dle Plessnera také charakterizuje lidské jednání. Během evoluce se člověk stává schopným vidět střed a smysl jednání nejenom v sobě (což je typické pro další živočichy), ale zároveň i mimo sebe (což je typické pouze pro člověka). Schopnost excentricity znamená schopnost *sebereflexe*, a jejím prostřednictvím lze vysvětlit mechanismus, na jehož základě člověk zaujímá odstup od prostředí a posléze sám od sebe. Excentricita je přesazení do jiného bytí, v jehož průběhu člověk objektivizuje, zpředměťňuje jevy svého prostředí a nakonec sám sebe v dimenzi bytí světa jakožto celku. Na rozdíl od Schelerovy *Weltoffenheit* ale excentricita není podmíněná nábožensky. Pro Plessnera je to modifikace života, jíž člověk dosahuje evolučně.

Obsah pojmu excentricita vychází z toho, že v člověku se shromažďují určité dispozice, které omezují jeho jednání. Tyto dispozice se získávají dvojím způsobem: Jsou vrozené, tzn. získávají se evolučně, nebo mají sociální původ, tzn. získávají se v sociální evoluci. Dispozice se projevují tím, že vedou člověka k určitému typu jednání, vynucují si určité, pro člověka charakteristické zvěčňování, zpředměťňování skutečnosti. Omezení ze strany těchto vrozených a sociálním stykem získaných dispozic existuje v člověku vždy *v principu*. Vedle toho ale člověk podrobuje tato omezení *sebereflexivnímu vyhodnoco-*

vání: Na základě sebereflexe dokáže rozeznávat, že všechny horizonty, na které se svým životem, svým bytím dostává, jsou *partikulární*, neúplné a dílčí. Má snahu je opět (a opět partikulárně) překonávat, dostávat se nad ně k něčemu úplnějšímu, k jakémusi celistvějšímu obrazu světa. Dle Plessnera jsou tedy *omezující dispozice* místo, kde začíná (1) reflexivní překonávání danosti jeho životního prostředí, a (2) sebereflexivní sebepřekračování partikularity člověka. Pro tento proces „překonávání“ toho, co je dáno kolem člověka, je termín *Weltoffenheit* nepoužitelný. Jeho význam není v otevřenosti člověka ke světu, nýbrž v nečasovém, nedějinném přechodu člověka k božskému protějšku. *Weltoffenheit* u Schelera tak umožňuje *transcendenci člověka* k něčemu, co mu v bytí odpovídá, ale neumožňuje permanentní *sebetranscendenci* nad každý už dosažený horizont bytí. A právě to má umožnit či vysvětlit kategorie excentricity.

Člověk jako excentrická bytost, *jsoucí extra se*, je schopen nepřetržitého zvěčňování, nepřetržité objektivace bytí. Ta zasahuje nejen jej samého jako subjekt, ale v principu každý životní horizont, na nějž se člověk dostává během individuálního vývoje i rodové evoluce. Samo postavení člověka ve světě má pak u Plessnera charakter *dějin*, historicky založeného shledávání člověka se sebou samým. K němu dochází stálým osvojováním nových souvislostí, vztahů nebo komplexů vztahů a jevů v prostředí, jímž je obklopen. Tím vytváří jakési horizonty, do nichž se nepřetržitě přesazuje. Každý takový horizont znamená vlastně další, novou úroveň, na níž se původně cizí a odlišný svět stává světem pro člověka, dostává se do lidského držení. Současně s tím, kdy tohoto horizontu dosahuje, kdy se daný horizont bytí stává světem pro člověka, nad něj člověk dál vystupuje, překračuje ho k nějaké nové souvislosti, jež dotýčný horizont, a tím i momentálně danou úroveň bytí člověka *překračuje*.

Vědomí překračování všeho, co člověk dosáhl, je právě vědomím excentricity. Na určitém horizontu má člověk bytí sebe sama, ale současně si je vědom sebe sama jako *jiného bytí*: toho, které se skrývá na dalších úrovních zvěčňování jsoucna. Excentricita tedy znamená

vědomí trvalé *jinakosti bytí*. Toto vědomí se v člověku zprostředkovává na úrovni *bytí sebe sama jako jiného bytí*: excentrická pozicionalita tak obsahuje a zároveň vysvětluje moment lidské *sebetranscendence*. Sebetranscendence se dál rozvíjí v dějinách individua, zvláště ale lidského rodu, kde se kumulují a zobecňují zkušenostně dosahovaná zpředmětnění. Rozvíjení sebetranscendence je základní znak a charakteristika toho specifického a zvláštního, které odděluje *lidskou existenci* od *existence živočišné* (která je vázaná navýsost pudově). Sebetranscendence *bytí sebe sama k jinému bytí, k bytí v jiném a v jiných* je hlavní znak *sebeuskutečňování člověka v dějinách*.

Sebeuskutečňování jakožto forma postavení člověka v dějinách se řídí tzv. *základními antropologickými zákony*. Lidské postavení vychází z premisy, že člověk má schopnost *sebeodlišení* od světa věcí, světa přírodních daností a od omezujících dispozic, které si jako tělesná bytost nese v sobě od přírody. Toto sebeodlišení je základní struktura lidského jednání a chování ve světě a je samozřejmě formulováno negativně (je to negativní princip ve vztahu ke světu), avšak je to princip s výrazně pozitivním významem. Pozitivním proto, že vysvětluje zprostředkování mezi člověkem a světem, tzn. říká, že člověk nežije podobně zvířeti v „bezprostřednosti“ s obklopujícím prostředím (*Umwelt*), ale ve zprostředkování se světem. Z kategorie *zprostředkování* Plessner vyvozuje své antropologické zákony.

1. *Zákon přirozené umělosti (natürliche Künstlichkeit)*, který se, zjednodušeně řečeno, vztahuje na lidskou tvorbu umělé, nepřirozené přírody. Člověk nežije a nemůže žít v bezprostřednosti přirozeného prostředí, ale musí, řečeno s Plessnerem, volit *okliku přes umělé věci*. Lidskou přirozeností se pak stává život v umělém světě. Ten je jeho „přírodou“: vytváří nástroje, zbraně, sídliště, řečnické pulty, výčepy, čili souhrn umělých věcí, jimiž zprostředkovává své bytí ve světě.

2. *Zákon zprostředkované bezprostřednosti (Das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit)* se soustřeďuje kolem dvou základních pojmů, *imanence* a *expresivity*. Imanence se týká toho, že člověk je jakožto biologický organismus odkázaný na *bezprostřednost přírodní da-*

nosti. Je odkázaný na přírodu, která je pozadím lidského sebeuskutečňování: To souvisí s přírodním původem člověka a rovněž s působením *omezujících dispozic*, které člověk fylogeneticky i ontogeneticky překonává, a tím se, jak myslela klasická antropologie, humanizuje. Rovina expresivity se vztahuje právě na překonávání přirozených daností lidského života. Během něj se vytváří *svět člověka*, lidský svět konstituovaný na základě excentrického přesazování bytí sebe sama do jiného bytí. Člověk tak prostřednictvím své činnosti, svého poznání a své tvorby umělého světa nepřetržitě zprostředkovává mezi danostmi přírody a svým vlastním světem.

3. *Zákon utopického stanovité (Das Gesetz des utopischen Standorts)* se týká psychologie mechanismu excentricity: Tím, že člověk zaujímá odstup vůči všemu, čeho ve světě dosahuje, a posléze i vůči sobě samému (tj. chápe se jako předmět mezi předměty), začíná pociťovat a uvědomovat si *nicotnost* všeho, čeho dosahuje, včetně vlastní nicotnosti. To v něm probouzí potřebu najít nějaký pevný základ, zdůvodnění nebo celkovou smyslovou souvislost. Hledání takového posledního základu světa je dle Plessnera východisko veškeré religiozity: Touha po něčem pevném, absolutním, posledním ve světě je „*apriorní, v lidské životní formě dané jádro, jádro vší religiozity*“.²⁸ Naděje na konečný smysl vší lidské sebetranscendence je ale utopická: V tom smyslu, že je antropologicky nezdůvodnitelná, její potvrzení nevyplývá z antropologického vymezení člověka jako excentrické bytosti. Zdůvodnitelná může být pouze teologicky, pomocí dodatečných mimoantropologických argumentů.

Z těchto tří zákonů hraje nejvýznamnější roli zákon o zprostředkované bezprostřednosti, podle kterého se v Plessnerově interpretaci vůbec konstituuje lidské bytí. To je zprostředkováno skrze svět (člověk se stává sám sebou jenom v celku světa a své dějinné, sociální, osobnostní, jazykové, ad. zkušenosti se světem). Na druhou stranu ale je svět člověka, jenž takto vzniká, zprostředkováván člověkem a pro člo-

²⁸ *Tamtéž*, s. 342.

věka. Jinak řečeno, dle této koncepce člověk „není tím, kdo má zprostředkování mimo sebe, ale kdo je sám tímto zprostředkováním“, jak uvádí Hegel ve *Fenomenologii ducha*. Plessner i někteří další antropologové přejímají tuto základní konstrukci včetně významu základních pojmů právě od Hegela. Je to již Plessnerovo pojetí excentricity, na němž je zřejmé, že mimoschelerovská moderní filosofická antropologie je čisté hegelianství; včetně toho, že zprostředkování od světa danosti ke světu člověka potřebuje nutně *negaci* bezprostřednosti.

Arnold Gehlen

Scheler i Plessner přijímají ve svých teoriích tzv. stupňovité či stadiální schéma organického. Poslední ze zakladatelů moderní filosofické antropologie, Arnold Gehlen, je odmítl. Neviděl v něm dostatečně radikální prostředek pro vysvětlení zvláštního postavení člověka ve světě, které podle něj nevzniklo závisle na stupňovitém vývoji nástrojů orientace živých organismů v prostředí (od instinktů až po ducha), ale podléhalo zcela jinému organizačnímu principu. Svůj nově zaváděný prvek organizace života nazval Gehlen *nedostatek* (*Mangel*) a člověka *bytostí nedostatku* (*Mängelwesen*). Ze srovnání nižších forem života a člověka odvodil, že člověk není schopen existovat v nepřizpůsobeném prostředí se svou čistě přírodní výbavou smyslů, regulace tělesné teploty, přirozenými zbraněmi (zuby, nehty), nedostatečnou rychlostí pohybu apod. Z toho plyne: „*Morfologicky je člověk na rozdíl od všech vyšších savců určen především nedostatkem, který lze v exaktně biologickém smyslu označit jako nepřizpůsobenost, nespécializovanost, jako primitivismus, tzn. jako nerozvinutost*“.²⁹

Z vymezení člověka jako bytosti nedostatku Gehlen odvodil důležitý antropologický aspekt. Existence v nedostatku je nutně existencí otevřenou světu (*welttoffen*). Protože člověk není přizpůsoben na určité prostředí (*Umwelt*) a jeho orgány jsou na přirozené pod-

²⁹Srv. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Frankfurt a M. 1966, s. 33.