

Cetl, Jiří

O třech historických dimenzích filosofie člověka

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1968, vol. 17, iss. B15, pp. [7]-24

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106815>

Access Date: 01. 03. 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.

JIRÍ CETL

O TŘECH HISTORICKÝCH DIMENZÍCH FILOSOFIE ČLOVĚKA

Vyjdeme z několika obecných, často uváděných tvrzení. Bývá konstatováno, že filosofie je ve všech svých nejrozmanitějších podobách vždy „v jistém smyslu“ filosofií člověka.¹ Není darem bohů, zjevením, ani neexistuje někde mezi nebo za přírodními jevy, odkud by ji stačilo vyzvednout: je specifickým útvarem duchovní kultury, *vytváří ji historický člověk* — a pouze člověk — jako vnitřně zformované a teoreticky zformované sebevědomí jisté doby a jisté společnosti nebo společenské skupiny (to ostatně vypovídá známá marxistická teze o filosofii jako „formě společenského vědomí“). Tento historický člověk si filosofii *buduje pro sebe sama*, aby v ní pochopil, učlenil a sloučil, co ví, i to, oč usiluje a co očekává: skrze filosofii, jež je jistým věděním, avšak nikoli jen jím, dává smysl svým zájmům a potřebám, ozřejmuje si v ní své možnosti a své cíle (to v podstatě vyjadřuje známá teze o filosofii jako jednotě poznávacího a ideologického). Konečně je pak každá filosofie filosofií člověka i potud, že vlastně *vždy filosofuje o člověku*, že v tomto smyslu „všechna filosofická problematika je v podstatě problematikou antropologickou“², že „v každé filosofické otázce se explicitně nebo implicitně klade jako otázka člověk sám“³; přinejmenším v tom smyslu, že není-li antropologie přímo tajemstvím filosofie, má rozhodně každý filosofický problém vysokou antropologickou relevanci a každý obecně filosofický soud lze transponovat do roviny soudů antropologických.⁴

Uvedená tvrzení o antropologickém *původu, smyslu (funkci) i obsahu filosofie* není možno brát v pochybnost. Zdá se však, že v oné všeobecnosti, se kterou vystupují, nemožnou vyjádřit nesporné rozdíly v tom, jakým způsobem, tj. s jakou hloubkou, intenzitou i mírou reflektovanosti a záměrnosti, jakými prostředky a s jakými důsledky byl a dosud bývá problém člověka exponován v konkrétních historických filosofiích. Má-li být proto nějak racionálně a postižitelně formulován sám vztah filosofie a problému člověka (a tím naznačen pojem, možnosti a meze filosofického antropologismu jako takového), musí být — na základě proměn samotného zájmu o problém člověka i rozdílu v možnostech jej exponovat — rozlišeny jisté základní historické způsoby či alternativy kladení problému

¹ Viz např. Karel Kosík, *Dialektika konkrétního*, Praha 1963, 170.

² Tamtéž.

³ Ludwig Landgrebe, *Philosophie der Gegenwart*, Bonn 1952, 21.

⁴ Viz Michael Landmann, *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Freiburg—München 1962, XI—XIII.

člověka ve filosofii, jakési základní možné dimenze filosofie člověka. Typologie, která tak vzniká, musí být ovšem typologií historickou, jež by jistým přehledným způsobem umožnila rekonstruovat (ovšem pouze ve zkratce, v mnohém poněkud schematické), postupné formy, v nichž se v průběhu dějin evropské filosofie stává člověk, respektive lidská skutečnost, tématem filosofické otázky.⁵

I

Východzímu tvrzení o antropologickém původu, obsahu a smyslu veškerého filosofování se zdají odporovat velmi četné a významné filosofické soustavy a proudy: právě ty, které zpravidla pokládáme za historicky nejpůvodnější i za filosoficky nejautentičtější. Ve svých východiscích si nekladou otázku lidského bytí, problém podstaty, perspektiv, smyslu atd. člověka, nepřitahuje je primárně téma lidské skutečnosti. Předmět svého dotazování vidí v bytí jako celku, a rozumějí jím pouze nebo především „objektivní“ či „absolutní“ bytí, tj. bytí mimolidské, ať už je traktováno jako „kosmos“, „svět“, „příroda“ apod., která se ve svých jedinečných projevech nabízejí empirií, nebo ať se tu mluví o metafyzických entitách (ideje či podstaty, rozum, prajedno, bůh, duch atd.), které — skryty empirií — tvoří „základ“ a princip jednoty celku bytí. Hlavním cílem těchto filosofii je přitom uchopení „objektivního“ či „absolutního“ řádu tohoto bytí, který má platit univerzálně a bez výjimek, a má proto zavazovat vše partiální a jedinečné. Právě tím, že takto s velkolepou důsledností hodlají zajišťovat nároky filosofie na univerzalitu, zdají se být filosofiemi nejvlastnějšími, nejryzejšími.

Sotva lze popřít, že takto utvářené filosofické tázání je historicky nejpůvodnější, nejranější, a že zakládá patrně nevlivnější tradici evropských myšlenkových dějin. (Tou měrou vlivnou, že se dodnes zdá být jednou z trvalých alternativ filosofického postoje.) V duchu orientace na mimolidskou (či nadlidskou) totalitu bytí se přece konstituovaly — za prvé — samy počátky evropského filosofování, nejranější řecká spekulace kosmologická. Odtud vycházejí — ať už oprávněně nebo na základě zúžené interpretace⁶ — ty teoretické postoje, které ono mimolidské bytí ztotožňují s „přírodou“: je to v prvé řadě linie *evropské přírodní filosofie*, která kulminovala nejprve v myšlení renesančním a poté (arci po četných modifikacích) v plodných fantaziích německé naturfilosofie; je to však i onen proud evropské teoretické tradice, v němž se konstituovaly základní principy novodobé přírodovědy (k tomuto proudu se pak váží i příslušné filo-

⁵ I když tím článek nadhazuje jistou koncepci dějin filosofie člověka anebo spíše dějin filosofie nazíraných z hlediska antropologického problému, nejde a nemůže tu jít o vypracování takových dějin — už proto nikoli, že tu sledujeme jen rozdíly v kladení a v exponování problému člověka a nemůžeme postihnout vývoj věcného zodpovídání a řešení antropologické problematiky. — O dějiny filosofie člověka, které postuloval Max Scheler (viz např. jeho stať *Mensch und Geschichte* ve sb. *Philosophische Weltanschauung*, Bonn 1929), se pokusil např. M. Landmann a jeho spolupracovníci v díle cit. v pozn. 4; v marxistické literatuře viz Bogdan Suchodolski, *Narodiny nowożytniej filozofii człowieka*, Warszawa 1963, první svazek široce založených dějin novodobé filosofie člověka (věnovaný koncepcím renesančním), nebo i — arci tematicky vyhraněný — spis Milana Sobotky, *Člověk a práce v německé klasické filosofii*, Praha 1964.

⁶ Např. nesprávným ztotožněním řeckého KOSMOS a FYSIS — viz Jan Patočka, *Úvod do Husserlovy fenomenologie*, Filosofický časopis 1966 (XII), 5, 696—697.

sofické formulace — naturalismus, scientismus a pozitivismus).⁷ V obdobném směru byla duchem zacílení na univerzalitu mimolidského prostoupena — za druhé — *myšlenková kultura křesťanská* a s ní filosofie, které se jí ať už přímo nebo zprostředkovaně inspirují anebo se jí výslovně snaží teoreticky fundovat. Tento křesťanský teocentrismus, jenž rozhodně nezůstal uzavřen ve své historické doméně středověké, a jehož vliv je neméně konstitutivní pro pojem evropského filosofování, ovšem vedl k chápání mimolidského v religiózním smyslu jako divinálního. Konečně za třetí se onen duch orientace na mimolidskou univerzalitu manifestuje v tradici bez obou předchozích proudů nemyslitelné, v tradici *klasické evropské metafyziky* (= ontologie); ta se utváří nejprve v řecké „filosofii podstaty“, pokračuje v jejích středověkých transpozicích do křesťanského ducha a vrcholí v klasických systémech XVII. století (přínejmenším v jejích substancionalismu), a pak ovšem i v německé spekulativní filosofii XIX. století, nakolik je „vítěznou a obsažnou restaurací“⁸ metafyziky. Filosofie XVII. století a zejména pak ovšem německá klasická filosofie však již v mnohem dokáží překonat orientaci na mimolidské nebo ji alespoň vyvážit souběžnými tendencemi jinými — jak o tom bude ještě řeč.

V klimatu univerzality těchto jinak velmi rozdílných filosofických tradic je zpravidla poměrně málo smyslu pro individualitu, parcialitu a subjektivitu (třebaže samo univerzální tu může být pojato jako bohatě diferencované) a s tím pak i nedostatečné docenění významu lidské skutečnosti a její specifičnosti v celku bytí. Nicméně ani tyto filosofické doktríny nejsou osvobozeny od nutnosti odpovídat na otázky — souhrně a ovšem ne zcela přesně řečeno — antropologické. A tak i ony přináší — leckdy jakoby mimoděk — jistá pojetí člověka a lidské skutečnosti, ostatně v historickém smyslu důležitá a vlivná.

Již samo rozhodnutí o povaze onoho „objektivního“, „absolutního“, krátce onoho mimolidského (či „nadlidského“), zahrnuje přece nesporně jisté, třeba zamlčené rozhodnutí o „subjektivním“, tj. lidském, a to již proto, že lidské se tu chápe jako „část“, podřízený produkt nebo moment oné vyšší „nadlidské“ univerzální jednoty. Tím se přínejmenším určuje „místo“ člověka či lidské skutečnosti v tom, co se pokládá za „telek“ bytí a definují se síly, kterým lidské bytí podléhá. V tomto smyslu umísťuje přírodní filosofie člověka do kosmického, přírodního řádu; jestliže se přitom zpočátku objevuje člověk v kosmu a nadto se již přece jen vyznačuje a zvýznamňuje (např. řeckou racionalitou dávající člověku možnost kosmos a jeho řád myšlenkově reprodukovat), bude pozdější myšlení objevovat kosmos v člověku (viz např. renesanční idea mikrokosmu — minima a jeho dialektiky s maximem — makrokosmem). Kosmocentrismus tedy nebude trvale vylučovat cestu k antropocentrismu, jakmile se k tomu utvoří předpoklady. — Křesťanský názor pak přiděluje člověku „místo“ v nadlidském, absolutním řádu božím, půjde však ve zvýznamnění člověka a v pochopení lidského dokonce v jistém smyslu dále než původní řecká přírodní filosofie: bude klást člověka — arci spíše prostředky věroučnými než teoreticko-filosofickými —

⁷ Tato linie orientující se na mimolidské bývá charakterizována jako „ionská linie“ v dějinách filosofie. Viz např. Adam Schaff, *Filozofia człowieka*, Warszawa 1962, 11 aj. Podle našeho názoru má však filosofie mimolidského ještě další formy, neodvoditelné z postoje přírodně filosofického. Viz níže.

⁸ Karel Marx — Bedřich Engels, *Spisy* 2, Praha 1958, 144–145.

alespoň částečně nad přírodní řád a tím se ho pokusí vydělit z anonymity přírody. Tedy ani křesťanský teocentrismus nevyklučuje jistý teologický zaručený a z teocentrismu vyvozený antropocentrismus. (Nemluvě už o oněch formách, které budou východisko k božskému řádu hledat v hlubinách lidské subjektivity, v prožitku, a tím tuto subjektivitu ještě více zvýrazní.) — Konečně tradiční evropská (předkritická) metafyzika umísť člověka do „substancionálního“ řádu, avšak lidské vyznamená tím, že i je substancionalizuje (viz např. antropologický smysl ontologického dualismu). Jakmile se pak pokusí o vyznačení jisté korespondence „substancionálního“ řádu bytí s řádem rozumu nebo přímo o zdůvodnění konstituce řádu bytí z řádu rozumu (přičemž rozum už nebude jen nedokonalým odleskem Rozumu), narazí na dialektiku lidského a mimolidského, nadhodí neodvoditelnost lidského z mimolidského. I když přitom ono „lidské“, reprezentované „rozumem“, bude stále jakousi zvěcnělou substancionalizací lidského (k tomu jen abstraktně pojatého), nesporně se tu vytvoří možnosti pro překonání hlediska mimolidské univerzality, překonání, které ve vrcholech klasické metafyziky, v systémech XVII. století, bude realizováno alespoň předběžně, v německém idealismu pak dokonce podstatným způsobem.⁹

Tendencí ke konstituci řádu bytí z řádu rozumu (vědomí), tj. tendencí k vyvozování mimolidského z lidského (a nikoli tedy již obráceně), však metafyzika zároveň prozradí — řečeno feuerbachovsky — základní tajemství veškeré filosofie mimolidské univerzality, tedy i historicky „nižších“ stupňů, přírodní filosofie a křesťanského myšlení; naznačí tím další stránky antropologismu filosofie mimolidského — její antropologické či dokonce antropomorfní východisko. Umožní totiž pochopit, že vlastně všechna obsažná určení mimolidského v těchto filosofických elementárně představují jisté formy objektivizovaných projekcí lidského mimo toto lidské, projekce uskutečněné cestou antropomorfizace nebo hypostazování (ontologizace). V tomto smyslu pak lze dešifrovat všechno domněle mimolidské a nadlidské, zejména odhalit elementárně lidský základ všech klíčových pojmů mimolidského.¹⁰

Tak se např. ukazuje, že „kosmos“ a analogické pojmy, jimiž chtěla počáteční řecká přírodní filosofie postihnout totalitu a univerzalitu mimolidského a nadlidského a jimž chtěla podrobit lidské, jsou zřetelně antropomorfního nebo sociomorfního původu.¹¹ (Do značné míry to platí i o jiných analogických pojmech pozdější přírodní filosofické spekulace.) — Představa křesťanského boha, jehož neomezená moc měla zajišťovat a symbolizovat univerzální řád celku bytí, byla zase získána — jak je zřejmé od dob Feuerbachových — absolutizací a teoretickou sublimací lidské podstaty.¹² — Konečně i metafyzické entity,

⁹ Tuto cestu od metafyziky XVIII. století jako „noetická filosofie“ k antropologismu německé klasické filosofie plastically líčí Milan Sobotka, *Člověk a práce v německé klasické filosofii*, Praha 1964, viz i níže.

¹⁰ To plně pochopila a uskutečnila — po náběhu L. Feuerbacha — teprve moderní kritika „metafyziky“, tj. metafyziky v pozitivistickém slova smyslu (jako cesty k transcendenci), počínaje Comtem; velký význam v tomto směru mají analýzy příslušníků Vídeňského kruhu, v nejnovější době pak např. práce Ernesta Topitsche, *Von Ursprung und Ende der Metaphysik*, 1958, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, 1961 apod.

¹¹ Viz Michel Landmann, *De homine*, 11.

¹² Viz Ludwig Feuerbach: „Osobnost boží je vlastně jen odcizená, zpředmětná osobnost člověka.“ *Podstata křesťanství*, Praha 1954, 281.

kteře měly být „posledními“ základy předmětného, absolutního bytí jako takového, ukazují se této úvaze jako pouhé hypostaze útvarů lidského myšlení, představivosti nebo dokonce jen emocionalit. (Otázku, proč podobné pojmy, vyslovené antropomorfního původu, přesto něso věčného či dokonce podstatného postihovaly, tu nemůžeme řešit.) Nejde nám nyní o to, že se tím velmi povážlivě otrásají univerzální aspirace a pretenze filosofii mimolidského (kteře tedy v podstatě o onom mimolidském mohly vědět jen to, co věděly o lidském). Pro naši souvislost je podstatné to, že ono absolutizované lidské, vystupující s nároky na platnost mimolidského, je nejen zpředmětněným a absolutizovaným, ale také odcizeným lidským, a že proto vůči svému elementárnímu východisku, lidskému, může nyní vystupovat jako vnější síla: čím více moci nabývají tyto předmětné absolutizace lidského, tím bezvýznamnější a chudší se jeví samo lidské, a tím menší význam se mu také přiděluje ve filosofické koncepci.

Ukazuje-li se nám tedy, že i tyto filosofie mimolidské univerzality jsou „filosofiemi člověka“, nelze nevidět, že jejich pochopení člověka lze charakterizovat jako pouze i m p l i c i t n í.¹³ Přitom nejde však jen o to, že se v nich filosofické koncepce člověka a lidské skutečnosti podávají jen nepřímou a nepropracovaně, nýbrž hlavně o to, že se tu lidské — jak jsme naznačili — chápe deformovaně a ochuzeně, zpravidla skrze jediné, jednostranné a „vnější“ určení. O člověku se tu prohlašuje, že není „nic než“ něčím mimolidským. Tak přírodní filosofie (a přírodní věda) v podstatě nepřekračuje stanovení, že člověk *není než* bytostí přírodní; křesťanské myšlení bude vždy bytostně lpět na tezi, že člověk *není než* dílo stvořitelského aktu božího, výtvar modelovaný — arci s nižší mírou dokonalosti — podle vzoru božské bytosti; metafyzika se pak spokojí s určením člověka jako abstraktní racionality, neprohlásí-li přímo, že člověk *není než* nahodilým modem substance.

Tyto jen implicitní filosofie člověka, v nichž se lidské pojímá deformovaně, se ovšem nerozvíjely náhodou. Samo nepřímé položení problému člověka ve filosofii, respektive s ním spjaté teoretické představy o „vevazanosti“ člověka, jsou totiž více méně nutným důsledkem jistých reálných procesů a reflektují jistou skutečnou situaci člověka. Jen implicitní kladení a exponování problému člověka je totiž — jak jsme viděli — typické pro filosofické postoje epoch, v nichž lidská skutečnost mohla mít jen relativně malý význam v celku bytí, v nichž historická nerozvinutost individuality člověka byla jen druhou stránkou faktu organického, avšak i pasivního, bezprávného a fatálního začlenění člověka do širších sfér bytí, do řádů přírodního i společensko-institucionálního. Jinými slovy: implicitní kladení problému člověka a vůbec vytváření filosofii mimolidského je typickým znakem antické a křesťanské středověké epochy vývoje evropského myšlení.

To však samozřejmě také znamená, že ono jen implicitní antropologické tázání filosofii mimolidského, determinující odpovědi o člověku ve smyslu, který se

¹³ Termín implicitní (a ovšem i explicitní) antropologie je vcelku běžný. Používá jej např. Landman, zdůvodňuje jej ovšem poněkud jinak, než jak jej chceme chápat v tomto článku. Implicitní antropologii rozumí Landman „nevyslovené a mnohostranně lomené lidské sebezochopení“ (*De homine*, XI.), jež je obsaženo nikoli jen ve filosofii, ale v celé kultuře národa a epochy; Landmannovo pojetí je tedy značně širší než naše. Jako synonyma používá Landmann termínu „unausdrückliches Menschenbild“. O „explicitním antropologismu“ viz níže.

nám dnes jeví jako ochuzené a deformované pojetí člověka, mohlo být v jistých historických hranicích více méně oprávněné. Bylo pravdou o historické situaci člověka v tom smyslu, že adekvátně vystihovalo, nejen zač tento člověk sama sebe pokládal, nýbrž i to, čím skutečně byl. Přitom ovšem nelze nevidět, že za hranicemi této historické situace se oprávněnost tohoto jen implicitního exponování problému člověka ve filosofii ztrácí. Přetrvává-li i za touto mezí, pak se vždy absolutnost mimolidského a podřazenost, včleněnost lidského do mimolidského jistým způsobem oslabuje (viz případ klasické metafyziky XVII. století). Zejména však implicitní kladení problému člověka nebude již za hranicemi své historické oprávněnosti vystupovat jako jediné a autentické, nýbrž jen vedle jiných, pro svoji dobu autentičtějších způsobů antropologického tázání. Zůstane v platnosti jen jako jistá alternativa, jejíž existence bude značně problematická. Proč tento typ antropologismu může ještě vůbec nalézat své přívržence? Udržuje se nepochybně silou tradice, avšak patrně i silou své pravdy, jež je ovšem — třeba vystupuje v absolutizované podobě — jen částečná: člověk je přece stále vevázan do něčeho vyššího, vždy je tu něco silnějšího než člověk sám atd. Tím tento typ antropologismu udržuje vědomí významu nadlidského, transcendence, a je trvalou výzvou ke skromnosti člověka před tváří velikosti mimolidského bytí. Nicméně nyní už sám tento způsob exponování člověka ve filosofii nutně vede k neautentickému postihování lidského bytí. A nejen to: ve svých důsledcích znamená nyní i deformované a ochuzené pojetí samotného bytí. Tam, kde je člověk se svou aktivitou vylučován z rozvrhu bytí, kde je člověk zapomenut, ztrácí se možnost autentického postihování bytí prostě proto, že lidské bytí je jeho neodmyslitelnou konstitutivní složkou.¹⁴ (Ba lze říci, že „podíl“ lidského bytí na bytí jako takovém stále vzrůstá.) Jen implicitnímu antropologismu filosofii mimolidského tak hrozí nebezpečí, že se promění ve filosofii světa bez člověka, nebezpečí, jež se ostatně v moderním myšlení realizovalo zejména v postojích naturalistického scientismu pozitivistické provenience.¹⁵

II

Jakkoli se tedy filosofie mimolidské univerzality zdají být filosofiemi nejpůvodnějšími, nejrozšířenějšími a nejvlivnějšími, ba — pokud jde o epochu antického a středověkého myšlení — naprosto převládajícími, nepředstavují jediný možný způsob tematizování problému člověka ve filosofii. Dokonce i ve jmenovaných epochách se objevovaly pokusy přece jen učinit lidské, člověka a jeho skutečnost, předmětem filosofické úvahy, ba učinit z této látky výchozí, významnou nebo dokonce hlavní filosofickou otázku. Tak po raných řeckých „kosmologických filosofích“ dochází ke známému „antropologickému obratu“ (sofisté, Sókrates, tzv. malé sókratovské školy), po platónské a aristotelovské „filosofii podstaty“ (v jejímž rámci ostatně problém člověka není opomenut) k preferování prakticko-morálního tázání (epikureismus, stoicismus), vedle úvah o bohu a božském se v křesťanské filosofii exponuje i problém lidské subjek-

¹⁴ Viz Karel Kosík, *Dialektika konkrétního*, 172.

¹⁵ Což ovšem neznamená, že tu mohl chybět jistý koncept člověka. Upozorňuje na to např. Jiřina Popelová, *Dvě antropologické tendence v porevoluční západní filosofii a jejich počátky v XIX. stol.*, *Filosofický časopis* 1986, 2.

tivity a dějin (Augustinus), zájem o lidské se dočasně a ovšem nepřímou stupňuje i v různých směrech středověkého myšlení (např. v nominalismu), ba i klasická scholastika rozvíjí, arci v rámci systému nadlidského božství, relativně ucelené učení o člověku (Tomáš) atd.

Je ovšem třeba podtrhnout, že tím ještě není překonáno hledisko filosofie orientované na mimolidské bytí. Především již proto nikoli, že se tu člověk tematizuje většinou jen zprostředkovaně: odsunutím otázek ontologických či metafyzických, které jsou typickým předmětem filosofii mimolidského, do pozadí a soustředěním pozornosti na problémy „lidského světa“. V zásadě se tu uplatňují tři tematické dimenze, v nichž se lidské stává předmětem filosofické úvahy: nejprve dimenze eticko-axiologická, v níž se člověk dostává na pořad filosofování skrze svět svých hodnot a platností (zejména etických), za druhé dimenze společensko-historická, která vypovídá o člověku tím, že si klade problém dějin nebo společenských útvarů, respektive světa lidských kulturních výtvorů, a teprve naposled, za třetí, dimenze psychologicko-noetická, která již tematizuje méně zprostředkovaně, tj. nikoli jen v podobě petrifikovaných výsledků činnosti lidí, nýbrž lidskou činnost samu, avšak přece jen omezeně, totiž s výhradním zaměřením na poznání nebo na ostatní duševní „mohutnosti“ člověka. (I když se všechny tyto tři dimenze větší nebo menší měrou uplatnily v pokusech o filosofii lidského již v etapách, v nichž jinak převládal jen implicitní antropologismus filosofii mimolidského, vystupovaly tu obvykle jen jako podřízené složky výstavby univerzálního systému mimolidského, a nestaly se ani východiskem ani centrem filosofování. Poměrně nejradiálněji se tu prosadila jen ona prvá dimenze, tj. axiologicko-etická. Uvidíme ještě, že ovšem právě dimenze poslední, noeticko-psychologická, se stane východiskem nového exponování člověka.)

Hlavní důvod, proč pouhá tematická orientace na eticko-axiologickou, společensko-historickou nebo gnoseologicko-psychologickou problematiku nemusí ještě znamenat překonání onoho typu filosofického tázání, které tu nazýváme filosofii mimolidského, však nespočívá jen v tom, že se tu lidské tematizuje jen zprostředkovaně. Všude tam, kde se problémy mravnosti a hodnot vůbec, společnosti, dějin a kultury, poznání nebo duševního života řeší v naturalistické a naturalizující perspektivě přírodní filosofie, v rámci postoje křesťansko-teologického nebo prostředky tradiční metafyziky, ocitáme se vlastně teprve na pomezí filosofie mimolidského a lidského. Lidské se tu sice již stává výslovně otázkou, avšak v podstatě zodpovídanou prostředky a principy filosofie mimolidského. Lidské tu ještě není pochopeno jako specificky autenticky lidské. Tak mravní normy tu vystupují jako produkty přírody (pudu), jako příkazy boží anebo jako momenty absolutního; společnost, dějiny a kultura se vykládají jako živelné, přirozené útvary a procesy, v nichž jen pokračuje tvoření přírody, jako realizace záměru božské prozřetelnosti, jako petrifikovaná explikace metafyzického principu; konečně se pak poznání a duševní aktivity vůbec vysvětlují jako přírodně biologické reakce, jako dar božstva nebo osvětlení člověka bohem, jako funkce a předem zajištěné momenty mimolidského a nadlidského Rozumu či Bytí. V tom smyslu nemají autentický charakter filosofii lidského např. ani Démokritovy úvahy o kultuře, ani sókratovské hledání mravních hodnot, ani etické a životně filosofické úvahy filosofii helenistických, ani meditace augustinovské atd., byť v nich a podobných může pozdější interpretace — totiž interpretace vybavená

již vyvinutějším „antropologickým senzoriem“ — odhalit mnohé anticipace pozdějších forem antropologismu nebo i zdánlivý souzvuk s nimi. Tematizace na lidské ve filosofii až do prahu novověku (tj. do epochy renesance) lze označit nanejvýš za přípravu vyhraněnějšího antropologického myšlení a za náběh k němu (tuto funkci mají zejména některé myšlenky sofistiky, Epikuros, Augustinus apod.).

Postoj filosofie mimolidského může být překonán teprve v důsledku proměn v reálném postavení člověka ve světě. Člověk se může stát výslovně objektem filosofické otázky teprve od okamžiku, kdy se reálně vyděluje z absolutního pohlcení v mimolidském a z vazeb, které ho poutají, a kdy se stává reálným subjektem s určitou mírou moci, a proto také sebeuvědomění i sebevědomí. Zvýšený podíl lidské skutečnosti na celku bytí i ono rozrůstající se sebevědomí člověka může proto v tomto smyslu vyjádřit teprve *filosofie novověká*. Teprve ona může dospět k novému kladení a exponování problému člověka, které bychom chtěli označit — v protikladu k implicitnímu antropologismu — jako antropologismus explicitní¹⁶; samu tuto filosofii pak souhrně pojmenujeme — na rozdíl od dřívějších filosofii mimolidského — filosofii lidského.¹⁷

Tento nový typ filosofického tázání i nový typ filosofie člověka se pak rozvíjí stupňovitě. Jeho předehrou je výrazně člověkostředný humanismus renesance, který programově prostupuje všechny směrové a tematické proudy této epochy,¹⁸ je však v mnohém právě jen programový. Za nesporný první stupeň explicitní filosofie člověka je proto třeba pokládat až výchozí vrstvu myšlení autenticky novověkého — *gnoseologickou filosofii XVII. a XVIII. století*.¹⁹ Jsou to filosofické postoje, které souvisejí — přinejmenším v jedné linii — s klasickými útvary evropské metafyziky a značnou měrou jsou vytvářeny právě v nich (tedy v systémech, které jsme tu přiřadili ještě k filosofiím mimolidského). Je však nesporné — jak už naznačeno výše —, že sama tradiční metafyzika tu doznává jiných posunů, jistým způsobem se „antropologizuje“; přestává být totiž naukou o prvních principech bytí a stává se učením o prvních principech lidského poznání (Descartes). V tom plně koinciduje se druhou, tj. antimetafyzickou linií této noetické filosofie (Locke). Lidské (arci v podobě poznání, vědomí) se přitom nejen ocitá ve východisku filosofické úvahy, ale počíná být nazíráno jako jakési „první“ bytí, které nelze odvodit z mimolidského — spíše právě naopak

¹⁶ M. Landmann v cit. práci rozumí explicitními antropologiemi ty, v nichž „obraz člověka netvoří jen substrukci, není v nich jen spoluptsobícím činitelem, nerezultuje jen z nich, nýbrž sám se tu činí úkolem“ (XIII). Nám tu však jde o to, aby pojem explicitní antropologie neznamenal jen jakoukoli specializovanou tematizaci lidského ve filosofii, jen odpovědná otázka „co je člověk?“, nýbrž aby byl vyhrazen pro ty typy filosofického tázání, které exponují problém člověka a lidského tak, že lidské umísťují do východiska filosofie a chápou toto lidské jako lidské.

¹⁷ Novověká filosofie (počínaje Descartem) bývá proto, že dává výraz lidské autonomii a probuzené subjektivitě, charakterizována celkem běžně jako „filosofie subjektivity“. Viz např. Ludwig Landgrebe, *Philosophie der Gegenwart*, Bonn 1962, 23–24; Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris 1960, 191–194 aj.

¹⁸ Viz uvedená práce B. Suchdolského.

¹⁹ Viz analýzy Milana Sobotky, *Člověk a práce v německé klasické filosofii*, Praha 1964, zvl. kap. I. Sobotka ukazuje, že právě tu se „uskutečnil obrat od vnějšího bytí k lidskému bytí a člověk, či spíše vnitřní svět člověka, vědění, byl uznán za filosofické východisko“ (5). Jde o filosofii, „v jejímž středu již nestojí idealisticky pojímané jsoucno, nýbrž jedině se svými společensky a univerzálně zdánlivě nepodmíněnými postoji“ (17).

mimolidské se teprve zdůvodňuje, ba konstituuje tímto lidským. Lidské se tu ovšem nechápe jako reálný historický člověk a jeho svět, nýbrž jako vědomí, jako gnoseologický subjekt, který je nejen abstraktní, tj. zaujímající k realitě pouze neosobně abstraktní poznávací vztah,²⁰ nýbrž je dokonce ještě pojat ve smyslu substance (Descartes); ostatně další vývoj racionalismu pak ještě více svědčí o tom, že ontologismus tradiční metafyziky tu zdaleka nebyl překonán. Vedle toho ani tam, kde se noetismus cílevědoměji odvrací od metafyziky, substancionalismu apod. (linie empirismu), neprojevuje se umístění člověka do východiska filosofického myšlení dosud „jinak než principem imanence vědomí a metodicky zásadou primátu gnoseologie před ontologií“.²¹ — Noetické přestrojení antropologického i rezidua metafyzické tradice (arci právě noetismem překonávaná) budou zprvu charakterizovat i druhou historickou vrstvu filosofie lidského, která ovšem mnohem výrazněji a uvědoměleji učiní východiskem filosofie přímo člověka a jeho lidský svět, — *německou klasickou filosofii*. Filosofické myšlení se tu radikálně obrací ke zkoumání subjektu a usiluje postihnout jeho aktivitu (tj. subjekt tu dospívá ke svým obsahům svou vlastní činností, nikoli již na základě předem dané korespondence s bytím). Tento činný subjekt se pak postupně — tou měrou, jak přestává být pouhým subjektem gnoseologickým, uzavřeným do imanence vědomí — počíná chápat nejen jako nootvorný, nýbrž i jako ontotvorný, a jeho předmětné seberealizace se stále explicitněji stávají synonymy tvůrčí a praktické aktivity člověka, polidšťujícího přírodu a vytvářejícího lidský svět i sebe sama.²² Objevuje-li se tu přitom tendence pokládat aktivní subjekt za výhradního a svévolného konstitutivního činitele bytí, je tato tendence vzápětí nejrůznějšími způsoby omezována nebo vyrovnávána; např. tak, že se hledají reálné předpoklady (respektive okolnosti vzniku) subjektivity samé, anebo častěji tím, že se tato subjektivita včleňuje do nadsubjektivních vazeb a souvislostí objektivně idealistické povahy (čímž se zároveň překonává noetické rozdvojení subjektu a objektu). Přitom dialekticky položený a řešený problém vztahu subjektu a objektu nereflektuje již jen odpovědi na otázku vztahu člověka a světa jako „vnější“ objektivity, ale i člověka (jako „rodu“ i jako individua) a dějin, dějinné sféry sociální, lidských produktů apod. I když však se tím německá klasická filosofie dostává k explicitnímu exponování problému člověka a lidského, a i když v řešení tohoto problému nesporně spa-

²⁰ Sobotka, cit. práce 18.

²¹ Sobotka, cit. práce 47. — Nelze tu ovšem ani naznačit celou dynamiku a vyústění této noetické filosofie a všech jejích linií. Jednu z těchto linií, důležitou pro naše téma, sleduje Sobotka v cit. práci, totiž linii, vedoucí z empirismu XVII. stol. k Humovi; Sobotkovi se pak Hume jeví jako iniciátor „překonání striktního noetismu“ (25) ve směru k antropologismu. Jinou linií, směřující od empirismu XVII. století (Locke) k francouzskému materialismu XVIII. století, zejména k jeho úsilí o sepětí filosofické problematiky s reálně existujícím člověkem studuje zase Bronislav Baczko ve stati *Filozofia francuskiego oswiecenia i poszukiwanie człowieka konkretnego* (ve spise *Człowiek i światopogląd*, Warszawa 1956, 46–89); předpoklad abstraktní „lidské přirozenosti“, jakýsi ústřední pojem antropologismu těchto koncepcí, je tu sice narušován průnikem ke „konkrétnímu člověku“, avšak explicitní zájem o člověka a lidské tu ještě neznamená exponování člověka a lidského v onom smyslu, který spojujeme s pojmem explicitního antropologismu: lidské je v osvícenském myšlení chápáno víceméně v duchu naturalistického typu filosofii mimolidského.

²² Viz spis Sobotkův, který postihuje — sledováním postupného rozvíjení idealistického konceptu práce — společný antropologický motiv a zájem německé klasické filosofie; tím nachází i předpoklad její vnitřní jednoty.

třuje nejvlastnější cíl svého úsilí,²³ naprosto tím nepohasíná její zájem metafyzický. Antropologický motiv se tu neustále snoubí s motivem ontologickým či ontoteologickým, ba zdá se, jakoby se (zejména od onoho bodu, v němž se subjektivita znovuzatleňuje do nadsubjektivního řádu) nároky absolutního konce zvyšovaly. V tomto smyslu se v pohybu klasického německého myšlení dají konstatovat nejenom rezidua, ale i jisté znovuoživení klasického postoje metafyziky, a tedy i onoho postoje, který jsme nazvali stanoviskem mimolidské univerzality. Tak to bude zejména cítit jedna z nejpodstatnějších linií vyústění německé filosofické klasiky — „*filosofie konkrétního člověka*“, jak bychom tu chtěli souhrně nazvat ony různotvárné filosofické snahy, které — bezprostředně nebo volněji seskupeny kolem hegelovské levice²⁴ — vytýčují explicitní antropologismus přímo jako svůj program a představují nám tak třetí (a poslední) vývojový stupeň filosofie lidského. Těmto snahám je společný požadavek, aby se východiskem a základním principem filosofie stal „konkrétní člověk“;²⁵ tento požadavek se tu klade ve vědomé opozici vůči německému idealismu (zejména vůči Hegelovi), který ve smyslu metafyziky absolutního „odcizil člověka jemu samotnému“, když jej pojal jako „abstraktního člověka“, jako ideální racionalitu, jako pouhý moment ve vývoji absolutna apod. Samotné heslo „konkrétnosti“ člověka se tu však naplňuje velmi rozmanitě: jednou znamená smyslově a tělesně existující bytost (Feuerbach), podruhé jedinečné, vpravdě izolované individuuum, racionálně nepostižitelné v neopakovatelnosti svého prožívání (Kierkegaard), potřetí předmětnou bytost, realizující se společenskou prací (Marx). I když se zde takto chápaný člověk stal výhradním předmětem zájmu, nebyl přitom zdaleka vyčleněn z širších souvislostí a dimenzí své existence: Feuerbach jednoznačně podtrhuje jeho příslušnost do přírody; Kierkegaard mu ponechává svázanost s bohem (třeba zajišťovanou osobním kontaktem z prostoru subjektivity); Marx jeho vazbu s mimolidským prostředkuje skrze vazby společnosti jako vlastního „světa člověka“.²⁶

²³ Výrazně to vyjadřuje Kant ve spise *Streit der Facultäten*: „V Kritice čistého rozumu jsem učil, že filosofie není vědou o představách, pojmech a ideách, nebo vědou všech věd nebo ještě něco podobného; nýbrž je vědou o člověku, jeho představování, myšlení a jednání; má zobrazovat člověka ve všech jeho složkách, jak jest a má být, tj. jak v jeho přirozených určeních, tak také v jeho vztahu k moralitě a svobodě.“ Cit. podle L. Menzel, *Kantova filosofie dějin jako předpoklad jeho kriticismu*, Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et historica, 1964, No. 1, 113).

²⁴ Pro analýzu těchto konceptů má stále zásadní význam práce K. Löwitha, *Van Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart 1964 (5. Aufl.), byl sleduje zlom v pohegelovském myšlení ze zcela jiného zorného úhlu, než o který nám jde zde: vychází z předpokladu, že vývoj hegelovské levice představuje postupné fáze rozkladu křesťanského konceptu člověka a humanity. Křesťanství má být nejprve nahrazeno humanitou uvolněnou z vazby na křesťanství (Feuerbach, Hüge, Marx), což vede k nedůvěře k humanitě (Stürner, Kierkegaard, Nietzsche) a posléze k „dehumanizaci člověka“ (viz zvl. 333).

²⁵ „Nová filosofie dělá člověka včetně přírody, jakožto základny člověka, jediným universálním a nejvyšším předmětem filosofie.“ L. Feuerbach, *Základy filosofie budoucnosti...*, Praha 1959, 138).

²⁶ Antropologické překonání „metafyziky absolutního“ má ovšem u Feuerbacha ráz naturalistický, u Kierkegarda subjektivistický; oba pak společně, třeba z opačných pozic, ztrácejí — na rozdíl od Marxe — podstatné a cenné dimenze, kterých nabyl problém člověka v německé klasické filosofii. Feuerbachova verze filosofie člověka však měla značný význam pro formování koncepce Marxovy. Viz M. Sobotka, cit. práce, 133–153. — Kierkegaardův antropologismus pak značnou měrou přerušuje meze filosofie lidského a předznamenává pozdější formy antropologismu. Viz níže.

Sled hlavních forem toho, co tu nazýváme explicitním antropologismem filosofii lidského, se nám tedy ukazuje jako postupný proces, v němž se stále výrazněji dostává otázka člověka do východiska a centra filosofického tázání. Avšak — snad s výjimkou některých tendencí ve „filosofii konkrétního člověka“ v procesu vyústění německé klasické filosofie — se zde ústřední problém nestává ještě bezvýhradně problémem jediným. Navenek to nejprve vyhlíží tak, jakoby filosofie mimolidského ještě zcela a ve všem nemohly přetít pupeční šňůru, historicky je pojící s filosofiemi mimolidského. Vykazují vždy momenty a prvky, které se zdají být jakými rezidui postojů tradiční filosofie mimolidského, tj. ať už přírodně filosofického naturalismu, náboženských postojů křesťanských anebo metafyziky, ač autentické přezívání naturalismu, křesťanské myšlenky či metafyziky bude zpravidla vystupovat samostatně a nadto v polemice s filosofiemi lidského. Ona rezidua však nebudou vlastně vždy jen skutečnými rezidui, ale vnějším výrazem snahy o udržení racionálního jádra filosofii mimolidského. Tak filosofie lidského charakterizuje stále napětí mezi tendencí k absolutizaci postavení problému člověka ve filosofii, a nemožností tuto absolutizaci realizovat, má-li být problém člověka kladen ještě ze situace tzv. novodobého člověka a má-li se autenticky tato situace ve filosofii reflektovat. Ona domnělá rezidua mimolidského ve filosofii lidského jsou pokusem — třeba často složitě zašifrovaným — o postžení lidského v jeho dialektice s mimolidským.

Za těchto okolností ovšem přesun tematického těžiště od mimolidského k lidskému tu nikterak neznamena ani zúžení ani ztrátu autentické univerzálnosti filosofického tázání, nýbrž její obnovení a hlubší fundování v nové historické perspektivě. Vědomou orientací na lidské se totiž v jistém smyslu i rozšiřuje a obohacuje obsažnost filosofické výpovědi o bytí: v dosud málo diferencovaném prostoru bytí se vyhledává a vyznamenává specificky lidské (anebo: historicko-společenské) bytí, jež není jen jednou oblastí z mnoha jiných nebo snad oblastí redukovatelnou na jiné, nýbrž stává se východiskem a sjednocujícím činitelem „bytí vůbec“. Tak filosofie lidského může poskytovat koncepci, jež nyní v oné historické perspektivě sebevědomí a autonomie člověka jediná může být smysluplná. Teprve odtud se mohl vést rozhodující útok k vydobytí vědění nejen o tom, co je člověk, nýbrž i o tom, co je bytí jako takové. Tak jsou filosofie lidského — ve srovnání s filosofiemi mimolidského — nejen více filosofiemi člověka, nýbrž více filosofiemi vůbec.

Byl-li ovšem postupný vývoj explicitního antropologismu procesem stále intenzivnějšího a radikálnějšího přesouvání těžiště filosofického tázání k problematice lidského, třeba lidské bylo vždy začleňováno do širších souvislostí a vazeb s mimolidským, bylo nutné očekávat, že tento proces dospěje v jistém okamžiku k bodu, v němž onen explicitní antropologismus filosofii lidského bude překonán. Jakmile se totiž postoj explicitního antropologismu důsledně domyslí, musí se úsilí o postžení podmíněnosti lidského mimolidským jevit právě jen jako reziduum filosofii mimolidského. Odtud je pak již jen krok k odhození těchto (domnělých) rezidui a k požadavku „konkrétnějšího“ postihování lidského v novém způsobu kladení otázky člověka ve filosofii. To bude ovšem možné až za hranicemi situace „novodobého člověka“, tj. teprve poté, až bude nové tázání po člověku podníceno novou reálnou situací člověka v „moderním světě“.

III

Tak dospíváme ke třetímu historicky se uskutečnivšímu způsobu exponování problému člověka ve filosofii, ke způsobu, který tu chceme pojmenovat „*antropologická redukce*“.²⁷ Jde tu — jak už naznačeno — o jisté vyústění explicitního antropologismu filosofii lidského — o absolutizaci, jež je analogická oné, která hrozila jen implicitní antropologismus filosofii mimolidského proměnit ve filosofii „světa bez člověka“. Tato absolutizace je však právě opačná: znamená radikální antropologizaci filosofie. Člověk se tu stává nejen základním východiskem, tématem i cílem veškerého filosofování, nýbrž stává se přímo východiskem, problémem a smyslem jediným. Vystává tu neblahá možnost filosofie „člověka bez světa“ anebo filosofie „člověka svět do sebe pohlcujícího“.

Tento způsob kladení problému člověka ve filosofii mohl mít své nesporné historicky závažné předchůdce či anticipátory (Augustin, Montaigne, Pascal atd.), avšak — jak už naznačeno — je to záležitost ryze moderní doby. Uskutečňuje se v okamžiku, kdy novodobý subjektivismus — po celá dvě století ukazující pouze své pozitivní stránky (a v tomto smyslu také chápaný) odhaluje svoji druhou tvář, své stránky negativní.²⁸ Redukce filosofie na člověka je totiž jen z jedné strany dalším projevem a stupněm růstu sebevědomí člověka — tj. onoho procesu, nad nímž si již ve 20. letech našeho století — tedy dříve než mohl znát jeho nejradikálnější formy — položil Max Scheler otázku, jde-li o „proces, v němž člověk stále hlouběji a pravdivěji chápe své objektivní postavení a situaci v celkovosti jsoucna...“ nebo znamená-li „růst a stupňování nebezpečného bludu — symptomů postupující choroby?“²⁹ Pro antropologickou redukci je zejména příznačné, že reflektuje proces, který se jen vnějškově kryje s tímto „stupňováním sebevědomí člověka“ — totiž proces, v němž se novodobá emancipace člověka postupně mění v moderní osamocení.³⁰

Antropologická redukce pak ovšem není akt jednorázový — je to spíše proces postupně se radikalizující, vždy znovu však obsahující tendenci ke svému popření. Tento proces se začíná tam, kde končí předchozí historický typ tázání o člověku: v závěrečné vrstvě filosofie lidského. „Filosofie konkrétního člověka“ již totiž mimoděk v některých směrech narýsovala nejzákladnější motivy antropologické redukce. A přece pohyb této redukce nezačíná od toho myslitele, který jí byl nejbližší, tj. od Kierkegaarda. *První fáze* filosofie antropologicky redukováné jakoby učinila svým patronem spíše Feuerbacha. V podstatě *naturalistický model antropologismu* bude totiž ona doba „organického“ růstu buržoazní společnosti — druhá polovina XIX. století — pokládat pro sebe za nejpříměřejší, za nejbližší naturalistickým a evolucionistickým tendencím tohoto „přírodovědeckého“ věku. Nenlí však tento naturalistický antropologismus již vlastně spíše antropologismem přírodovědeckým, rozhodně tu bude člověk exponován jen ve

²⁷ O dvou formách této antropologické redukce filosofie, tj. o antropologizaci filosofie a filosofické antropologii viz J. C e t l, *Ob antropologických tendencijach v buržoaznoj filosofii*, *Sborník prací fil. fak. Brno B 10 (1963)*, 10—11.

²⁸ Viz L. L a n d g r e b e, cit. práce, 23—24.

²⁹ *Mensch und Geschichte*, Philosophische Weltanschauung, Bonn 1929, XX.

³⁰ O sociálních a teoretických okolnostech procesu antropologické redukce viz *stat. cit. v pozn. 27.*

své přírodní dimenzi jako člen biologické řady. Na otázky: Odkud přicházíme? Kdo jsme? Kam spějeme?³¹ se tu odpovídá výhradně ve smyslu přírodní určenessi člověka, a to ve víře, že začlenění člověka do přírody vskutku uspokojí veškeré antropologické tázání. A tak i přes nebývalý růst zájmu o člověka, o podmínky a formy jeho existence — a tento zájem se zdál být reálným vyústěním (či nahrazením dřívější) filosofie — je tu více zájmu o přírodu než o člověka. Výklad člověka pak vystupuje vlastně jen jako vítězné dovršení výkladu přírody.³² Tento antropologismus je tedy vpravdě popřením antropologismu; antropologická redukce je prozatím odložena. Jde tu vlastně jen o obnovu postoje filosofie mimolidského. Přece však i tento „antropologismus“ musíme pokládat za počáteční vrstvu antropologické redukce; již proto, že jen jako opozici k němu lze plně pochopit druhou fázi této redukce.

Tato druhá fáze antropologické redukce, směřující od tzv. filosofie života (v závěru XIX. stol. a na jeho přechodu ke století XX.) k filosofii existence (situované mezi 20. až 50. léta našeho věku), tedy vyrůstá z popření naturalisticko-evolucionistického, zároveň i objektivisticky mechanistického výkladu člověka (a bytí vůbec). Přitom odhazuje i scientismus, racionalismus a optimismus (jak ani není jinak možno v době, kdy se již hroutí iluze vzestupné fáze kapitalismu). Odmítnutí naturalismu má ovšem zpočátku specifickou podobu a není zcela jednoznačné: tzv. filosofie života je zprvu značnou měrou orientována biologicky (Nietzsche, Bergson), a proto neguje naturalismus jen jako mechanicismus. Současně ovšem pokračuje v polemice se spiritualistickým idealismem a absolutismem, nyní především proto, že jde o směry, které podrobují člověka racionálnímu schématu, nedoceňují „plnost“ jeho života apod. Teprve přesun od této biologicky vitalistické verze filosofie života k tzv. verzi duchovědné (Dilthey) bude znamenat popření naturalismu, avšak také podstatný krok v koncentraci na antropologické: poznání člověka tu již nespočívá v odhalování tajemných sil života jako biologického faktu, nýbrž v postihování života jako faktu dějinného, společenského. Dilthey sám přitom příštímu výkladu člověka dodává důležité metodologické prostředky (hermeneutika, vciťování a porozumění, historismus, vztah člověka a kultury apod.). Jen o málo později se tu dostavuje jiný, avšak stejně antinaturalistický a antiobjektivistický podnět — Husserlova fenomenologie, jejíž pomocí bude možno nejen jemněji a niterněji zkoumat člověka a jeho vnitřní svět, ale která také sama vytvoří (nejprve ovšem jen nepřímou) pozoruhodnou koncepci člověka, zejména ovšem teprve v závěru Husserlova díla. (Husserl ovšem později bude také patronem jemně propracované fenomenologické psychologie a antropologie.) Zde však jsme zatím u procesu postupné realizace antropologické redukce, nikoli ještě v jejím středu. Prvním výslovně o fenomenologii opřeným antropologismem, již směřujícímu k „antropologické redukci“, je antropologický projekt M. Schelera (husserliánská fenomenologie se tu ovšem v mnohém překračuje, mimo jiné i využitím některých tendencí životně filosofických; projevuje se to zejména obratem k iracionálním

³¹ Ludwig Büchner umísťuje tyto otázky do podtitulu spisu *Der Mensch und seine Stellung in der Natur*, Leipzig 1872.

³² Analýza tohoto naturalistického pojetí člověka viz také ve stati J. Popelové, cit. v pozn. 15.

sférám člověka). Skutečnou realizací, výslovným centrem a zároveň vrcholem (avšak vzápětí i zlomem) této druhé fáze antropologické redukce je pak filosofie existence — filosofie výrazně a jednoznačně zantropologizovaná, která využívá podnět Kierkegaardův, dosud vlastně zcela ležící ladem.³³ Zde se vytváří typ filosofování, který bude takřka ve všech základních určeních přímo protikladný nejen postojí filosofie mimolidského, ale i hlediskům filosofie lidského: místo úsilí o vyjádření objektivního tu vystupuje tužba postihnout „plnost“ subjektivního, proti absolutnosti se klade „konečná“ relativita, proti abstraktnosti principů se postuluje maximální konkrétnost, živel univerzality má být nahrazen neopakovatelnou individuálností apod. Avšak vyvrcholení tohoto pohybu antropologické redukce se stává vlastně negací antropologismu. Hlavní reprezentanti (zejména německé) filosofie existence dávají najevo, že jejich zájem není antropologický, ale ontologicko-metafyzický (třeba jde o ontologii i nadále maximálně zantropologizovanou). Tento postoj se pak výrazně dokumentuje zejména v jejich dalším vývoji.³⁴ Na druhé straně nejvlivnější reprezentant francouzského existencialismu, J. P. Sartre, pokusí se rovněž překročit hranice antropologické redukce existencialistického typu, ovšem otevřeným příklonem k marxovské verzi antropologismu.³⁵ Antropologická redukce tak nebo onak popírá sebe samu.

Třetí fáze pohybu antropologické redukce pak vede *od filosofie existence k filosofické antropologii* a je vyjádřena novým růstem filosofického antropologismu v letech následujících po druhé světové válce (tento pohyb nelze dosud pokládat za ukončený). Zdá se, že tento růst nebere své podněty jen z reminiscencí na situaci člověka ohroženého válkou a stojícího uprostřed hrůzy a barbarství; to arci postihla — přímo nebo mimoděk — válečná a poválečná filosofie existence nebo ještě spíše existencialismus (viz jeho široký ohlas v letech bezprostředně po druhé světové válce). Třetí vlna vystupňovaného antropologismu bude asi výrazem jiného, navenek méně drastického procesu ohrožení člověka — totiž jeho ohrožení podmínkami průmyslové společnosti; tedy procesu, který předválečná filosofie existence nesporně anticipovala, který se však teprve nyní plně odhaluje. Nový rozmach antropologismu se přitom do značné míry stýká s četnými „kritickými“ obory humanistiky, které si také kladou ve své speciálnější rovině otázku situace a perspektiv moderního člověka a vyúsťují tak do jakési filosofie společnosti, kultury, techniky, člověka atd.³⁶ Poválečná filosofická antropologie³⁷ se sice po teoretické stránce opře hlavně o tradici existenciálně filo-

³³ Otázku, zda filosofie existence (speciálně Heidegger) nepřijímá i kryptopodněty marxovské koncepce člověka nebo alespoň nevykazuje jisté paralely s ní, vyslovil poprvé Max m i l i a n B e c k, *Referat und Kritik von Martin Heidegger, Sein und Zeit*, Philosophische Hefte I, 1928—29, 9.

³⁴ Zejména je to patrné v pozdějších spisech M. Heideggera, tj. v těch, které vznikly po „Kehre“.

³⁵ Viz zejména metodologický úvod k jeho *Critique de la raison dialectique*, česky jako *Marxismus a existencialismus*, Praha 1966.

³⁶ Tento proud „kritické humanistiky“ lze charakterizovat jmény Erich Fromm, Ch. Wright Mills, David Riesman aj. Viz J. C e t l, *Člověk v soudobé sociologii*, Sborník prací fil. fak. Brno B 12 (1965).

³⁷ Filosofická antropologie má ovšem své zakladatele a reprezentanty již v době předválečné (zejména zakladatelský význam tu mají Max Scheler a Helmuth Plessner, z dalších J. P. Landsberg aj.) i válečné (A. Gehlen, O. F. Bollnow aj.). Viz J. H a b e r m a s, *Philosophische Anthropologie*, Fischer-Lexikon: Philosophie, Frankfurt a. M. 1965 (7. Aufl.).

sofickou; i když však bude vydatně využívat jejích podnětů a bude cítit svoji souvislost s ní, brzy se ukáží diference, a vzájemná distance se bude prohlubovat. Nejprve půjde o problémy formální, zejména o nesouhlas s existenciálně filosofickým popíráním oprávněnosti filosofické antropologie.³⁸ Přitom se zaktualizuje Schelerův program filosofické antropologie, tj. ani ne tak Schelerovo řešení problému člověka nebo jeho světové názorové a etické snahy, jako spíše jeho náměty k metodologii a konstituování filosofické antropologie (např. jeho pojetí vztahu k vědám, jeho názory na funkci filosofické antropologie jako Grundwissenschaft apod.). Spolu s tím se však filosofická antropologie stále zřetelněji distancuje i od ideově obsahového smyslu filosofie existence: vytýká jí nejen spekulativnost, abstraktnost a nehistoričnost, nýbrž i přeexponovanou tragičnost a pesimismus. Dává se najevo, že při vši své podnětnosti a antropologické obsaženosti je filosofie existence jen parciální, jednostranná.³⁹

Poválečný antropologismus filosofických antropologií pak charakterizuje — vedle formální snahy vybudovat se jako úplné, byť ne uzavřené učení o člověku — úsilí o komplexnost a konkrétnost. Teprve nyní se filosofická antropologie sbližuje s onou připomínanou humanistikou, tj. s filosofií dějin, filosofií kultury, filosofií společnosti, sociální psychologií atd., zejména s onou, která je výslovně duchovědně pojata a obsahuje „analýzu epochy“ a kulturní kritiku vůbec; filosofická antropologie navazuje kontakty i s ostatními vědami o člověku, ať už vznikají v tradici duchovědné (např. psychologie osobnosti), fenomenologické (fenomenologická psychologie) nebo empirické (sociologie osobnosti a lidských vztahů, srovnávací psychologie, human biology apod.). Přitom vystupuje do popředí úsilí řešit problémy metodologie antropologismu, zejména ve smyslu „syntézy“ metod (viz např. Plessner, fenomenologové, H. Wein aj.). Úměrně tomu se výrazně prosazuje snaha zhodnotit a využít všech modelů antropologismu, které přinesl jak postupující pohyb „antropologické redukce“, tak ostatní antropologické přístupy (tj. starší formy, které přežívají).⁴⁰ Odtud zřetelný rys eklekticismu v soudobé filosofické antropologii. (Přitom je zajímavé, že se nyní — do značné míry již uvědoměle a explicitně — využívají a zpracovávají i podněty marxovské koncepce člověka; stávají se nejen objektem polemiky, ale i pozitivním východiskem — zvláště tzv. mladý Marx.)

Na rozdíl od obou předchozích fází antropologické redukce obrací se filosofická antropologie k tématu člověka zcela důsledně. Redukce filosofie na člověka tu dosahuje svého vrcholu. Avšak i tu — anebo dokonce: právě tu — je obsažen moment zrušení filosofického antropologismu; tentokrát ohrožením jeho dimenze filosofické. V soudobé filosofické antropologii se totiž objevuje — přes četné výhrady a často zcela neuvědoměle — tendence k proměně ve vědu o člověku, arci ve vědu poněkud zvláštní povahy, vědu syntetickou, „vědu mnoha věd“, v jakousi „základní vědu“ všech disciplín dotýkajících se člověka. (Tento proces

³⁸ Viz např. O. F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt 1941, XX.

³⁹ Viz např. M. Landmann, *De homine*, 542.

⁴⁰ Je charakteristické, jakým způsobem jsou zpravidla budovány spisy o filosofické antropologii: vykládají se rozmanité typy antropologismu (od náboženských a přírodovědných až po soudobé obrazy člověka u jednotlivých autorů a škol) a konfrontují se tak, aby vlastní řešení bylo „syntézou“, která překonává „jednostrannost“ přístupu, pouhou „alternativnost“ apod. Viz např. Landmann, Brünning, Schoeps, Rothacker aj.

„zvědečtění“ je ovšem teprve v začátcích, a to hlavně proto, že předpokládá obtížnou integraci koncepcí metodicky a světově názorově velmi rozmanitých, ba často protikladných, i rozmanitých disciplín, speciálních antropologií, svým předmětem i metodologií si velmi vzdálených.)⁴¹ Mohlo by se zdát, že sám tento proces je jevem velmi progresivním, že tu stojíme před okamžikem, kdy odpověď na otázku „co je člověk“, bude obsahovat plnou pravdu o člověku, garantovanou autoritou vědy. Je nesporné, že souhrn všech jednotlivých filosofických antropologií, o sobě velmi jednostranných a odporujících si, představuje již dnes (zejména je-li do něho zahrnuta i práce četných speciálních antropologií) velmi plastickou a zajímavou zprávou o situaci moderního člověka, a že tedy má svoji aktuálnost, obsažnost i svoji historicky platící pravdu. Zdá se však, že zároveň tu uniká možnost podat onu pravdu o člověku, o kterou tu právě musí jít. Nelze totiž nevidět, že tou měrou, jakou bude antropologie pozbývat charakteru filosofické teorie, bude stále více ztrácet ze zřetele odhalování a koncipování smyslu člověka, jeho perspektiv, vůdčích hodnot, horizontu jeho úkolů a cílů, a bude stále více zřavována možností a prostředků k tomu, aby tak mohla činit, neboť ze sebeúplnější a sebeexaktnější analýzy fakticity moderního člověka nelze vyvodit to, co tuto fakticitu transcenduje. Ztrátou smyslu pro smysl by ovšem antropologie pozbyla své nejujavnější *raison d'être*.

Antropologická redukce jako teoretické osamocení člověka, v němž se reflektuje osamělost člověka, i nejvyšší stupeň této redukce, filosofická antropologie, je nesporně nutným vyústěním antropologického myšlení v daných historických podmínkách. Avšak tato nutnost filosofické antropologie se zároveň ukazuje jako její nemožnost.

*

Pokusme se nakonec položit si otázku, jaký závěr lze z historického pohledu na antropologický problém vyvodit pro pochopení soudobých možností a mezí filosofie při tematizování problému člověka. Odpověď může být ovšem jen velmi povšechná a přibližná.

Viděli jsme, že si ve svém vývoji filosofie postupně vytvořila tři typy exponování problému člověka, že tyto typy byly podmíněny historicky, jistou reálnou situací člověka, jeho postavením ve světě atd. Ukázalo se nám však také, že přítomný nejrozšířenější způsob antropologického tázání, filosofická antropologie, nejlépe vyjadřující situaci soudobého člověka, neplní své poslání být *filosofií* člověka. K tomu pak lze dodat jen to, že tento fakt vede k jisté aktualizaci dřívějších typů kladení problému člověka ve filosofii, tj. k oněm, které jsme tu charakterizovali jako implicitní antropologismus filosofii mimolidského a explicitní antropologismus filosofii lidského. Zdá se však, že z obou těchto typů si životnost a podnětnost zachovává pouze typ druhý – v negativním smyslu to dokazují některé přezívající naturalistické, metafyzické a zejména nábožensky orientované koncepce: nabízejí „transcendenci“, řád absolutních hodnot atd., tedy to, co chybí ve filosofické antropologii, avšak vcelku působí dnes již jako

⁴¹ O problémech vytváření univerzální antropologie jako vědy viz Ivan Sviták, *Modely člověka*, Filosofický časopis 1967, 2.

anachronismus.⁴² Tedy pouze explicitní antropologismus filosofií lidského jako postoj umožňující vytvářet dialektiku lidského a mimolidského a dovolující zachovat obecně filosofickou dimenzi problému člověka se ukazuje jako plodné východisko antropologického tázání i dnes. Může však jít vskutku jen o východisko. Ani k tomuto typu kladení problému člověka se nelze prostě vrátit, pominout celou tzv. antropologickou redukcí a nevzít v úvahu její cenné výsledky nebo situaci, která jí dala vznik a nebyla dosud překonána. Nemělo by tedy jít o návrat před antropologickou redukcí, ale o její překonání, pro něž bude explicitní antropologismus jen základnou a které vlastně bude znamenat vytvoření *nového* způsobu kladení otázky člověka ve filosofii. Sotva lze odhadnout podobu tohoto nového typu antropologismu — tak jako sotva lze odhadnout novou situaci člověka, ze které vznikne. Chtěl bych však vyjádřit přesvědčení, že se ani v budoucnu antropologický problém nevydělí z filosofie a neodcizí se jí. Jeho osud bude i nadále tak nebo onak spjat s osudem filosofie; vždyť možnost skutečného antropologického vědění zdá se být stejně podmíněna filosofickou dimenzí jako filosofie sama svou dimenzí antropologickou.

⁴² Tyto antropologické koncepce jsem se pokusil charakterizovat jako „antropologie determinismu“ v čl. cit. v pozn. 27; zvl. 12–14.

ÜBER DREI HISTORISCHE DIMENSIONEN DER PHILOSOPHIE DES MENSCHEN

Die vorliegende Studie setzt sich zum Ziel, die sukzessiven Formen, in denen der Mensch (bzw. die menschliche Wirklichkeit) im Verlaufe der Geschichte der europäischen Philosophie zum Thema der philosophischen Frage wird, wenigstens schematischweise und übersichtlich zu rekonstruieren. Sie unterscheidet dabei drei Grundtypen der Thematisierung vom Menschen in der Philosophie, Typen, die immer die real gegebene historische Stellung des Menschen in der Welt reflektieren.

Erstens ist es der Ansatz, der hier als der *implizite Anthropologismus* bezeichnet werden soll, der in den „*Philosophien des Außermenschlichen*“ ausgedrückt und namentlich durch die Tradition der (griechischen) Naturphilosophie, durch die Gedankenwelt des Christentums und durch die Linie der traditionellen europäischen Metaphysik repräsentiert wurde. Wenn auch diese Philosophien größtenteils unausgedrückte anthropologische Ausgangspunkte enthalten (das Außermenschliche = das hypostasierte und entfremdete Menschliche) und wichtige und einflußreiche Konzeptionen des Menschen bieten, wird darin die Frage nach dem Menschen nicht bewußt exponiert und sehr einseitig beantwortet — der Mensch wird hier größtenteils durch eine einzige äußere Bestimmung definiert. Charakterisierte diese Thematisierungsweise des Menschen in der Philosophie die Epochen, in denen der reale Mensch organisch, aber auch passiv und fatal in umfassenderen Seinsphären, in die Ordnung der Natur oder der Gesellschaft und der Institutionen eingegliedert wurde, entsteht die Möglichkeit einer anderen anthropologischen Fragestellung erst dann, wenn der Anteil der menschlichen Wirklichkeit an der Totalität des Seins gesteigert wurde, wenn sich der Mensch aus der bisherigen Gebundenheit zu emanzipieren und seine Autonomie durchzusetzen begann. Dieser zweite historische Thematisierungstypus des Menschen in der Philosophie, der *explizite Anthropologismus*, entwickelt sich dann in der sog. neuzeitlichen Philosophie: nach dem Auftakte im Denken der Renaissance macht sich dieser Anthropologismus zuerst in der gnoseologischen Philosophie des XVII. und des XVIII. Jahrhunderts, dann in der deutschen klassischen Philosophie und zuletzt — im höchsten Grade — in der „*Philosophie des konkreten Menschen*“ (Feuerbach, Kierkegaard, Marx) geltend. In diesem Sinne rücken diese „*Philosophien des Menschlichen*“ stufenweise und immer deutlicher den Menschen in den Ausgangspunkt und in das Zentrum des philosophischen Fragens, heben im bisher wenig differenzierten Raum des Seins das spezifisch menschliche Sein hervor und machen dieses menschliche Sein zum Einigungsfaktor des „Seins überhaupt“; sie verlieren jedoch nicht die universalphilosophische (ontologische) Perspektive und behalten das Bewußtsein der philosophischen Grundbedeutung von Dialektik des Menschlichen und Außermenschlichen. Der Verlust dieser Perspektive und dieses Bewußtseins ist ersichtlich erst dann in den philosophischen Strömungen des XIX. und namentlich des XX. Jahrhunderts, welche den Prozeß, in dem die neuzeitliche Emanzipation des Menschen allmählich in seine moderne Vereinsamung verwandelt wird, reflektieren. In diesen Strömungen wird die dritte historisch gegebene philosophisch-anthropologische Fragestellung, die sog. *Anthropologische Reduktion* verwirklicht. Ihr Grundbestreben — den Menschen nicht nur zum Ausgangspunkt und zum Hauptthema, sondern direkt zum einzigen Ausgangspunkt und zum ausschließlichen Problem des gesamten Philosophierens zu machen — wird wieder stufenweise (immer aber mit der Tendenz zur Aufhebung der Reduktion) verwirklicht: zuerst im naturalistischen Anthropologismus des ausgehenden XIX. Jahrhunderts, dann in der Entwicklung von der sog. Lebensphilosophie zur Philosophie der Existenz, und endlich im Übergang von der Existenzphilosophie (als einer anthropologisierten Philosophie) zur philosophischen Anthropologie; diese letztgenannte kann zwar als ein notwendiger Ausgang des philosophischen Fragens nach dem Menschen, ja auch als eine inhaltsreiche und aktuelle Aussage über die moderne Situation des Menschen betrachtet werden, aber man muß einsehen, daß sie ihrer Grundbestimmung — *Philosophie vom Menschen zu sein* — untreu wird, und dazu tendiert, zu einer Einzelwissenschaft zu werden.

Auf dieses letzte Urteil ist dann auch die Schlußbetrachtung der vorliegenden Studie gestützt. Das Scheitern der anthropologischen Reduktion kann kaum die Ansprüche auf die Erneuerung der Gültigkeit der sog. impliziten anthropologischen Fragestellung, d. h. die Rückkehr zur „*Philosophie des Außermenschlichen*“, rechtfertigen. Vielmehr scheint es, daß als ein Ausgangspunkt zu einer neuen, eigentlichen Thematisierung des Problems vom Menschen in der Philosophie der explizite Anthropologismus der „*Philosophie des Menschlichen*“ angesehen werden kann; und zwar hauptsächlich dadurch, daß nur dieser Typus des Anthropologismus dem Problem des Menschen eine universalphilosophische Dimension gewährleisten kann.

Übersetzt von J. C.