

---

## ČLOVĚK

Bohové existují jen pro toho, kdo je uznává. Za hranicemi země se přeměňují v pouhé dřevo, stejně jako král v prostého člověka. Proč? Protože bůh není dřevo, ale společenský vztah a produkt. Osvícenská kritika, která brala lidem náboženství a dokazovala jim, že oltáře, bohové, svatí, modlitebny nejsou „ničím jiným než“ dřevem a plátnem a kamením, stála filosoficky pod vírou věřících, neboť bohové, svatí, chrámy skutečně nejsou voskem či plátnem nebo kamením. Jsou společenskými produkty, nikoli přírodou; proto je příroda nemůže vytvořit ani nahradit. Tato naturalistická koncepce vytvořila zkreslenou představu společenské skutečnosti, lidského vědomí i přírody. Chápala lidské vědomí pouze jako biologickou funkci adaptace a orientace organismu v prostředí, charakterizovanou dvěma základními elementy: impulsem a reakcí. Tímto způsobem je možno vysvětlit vědomí jako společnou vlastnost všech vyšších druhů živočichů, ale specifika lidského vědomí jím postižena není. Lidské vědomí je aktivita subjektu, který vytváří společensko-lidskou skutečnost jako jednotu bytí a významů, reality a smyslu. Zatímco tradiční materialismus zdůrazňoval hmotnost světa a začlenění člověka do přírody, vyzvedal naopak transcendentalismus autonomii rozumu a ducha jako aktivity subjektu. Materiálnost byla odloučena od aktivity, protože hodnoty a významy nejsou vepsány v přírodě, a lidskou svobodu nelze vyvodit z kauzálního řetězu vedoucího od lišejníků a prvků k člověku. Zatímco idealismus izoloval významy od materiální skutečnosti a přeměnil je v samostatnou realitu, zbavil na druhé straně naturalistický pozitivismus realitu významů. Tím bylo dokonáno dílo mystifikace, protože skutečnost se mohla považovat za tím skutečnější, čím dokonaleji z ní byl eliminován člověk a lidské významy.

Ale „lidská skutečnost“, vyloučená z vědy a filosofie, nepřestává existovat. Jen tak si můžeme vysvětlit periodicky se opakující vlny „antropologismu“, které obracejí pozornost k „zapomenutému“ člověku a jeho problematice. Přichází se s názorem, že se člověk zabývá vším možným mezi nebem a zemí,

ale sebe zanedbává. Vypracovává se typologie, která má dokázat, že pouze epochy osamocení člověka jsou příznivé filosofické antropologii, tj. poznání člověka, kdežto extrovertní epochy mluví o člověku ve třetí osobě stejně jako o kamenech a zvířatech<sup>23</sup> a přehlížejí jeho specifiku. Potřeba a nutnost filosofické antropologie se zdůvodňuje domněnkou, že v žádném dějinném období nebyl člověk sám sobě tak problémem jako v současnosti, kdy o sobě nashromáždil nesrovnatelně více vědomostí než kdykoli předtím, ale zároveň daleko méně ví, kdo je, než kdykoli v minulosti.<sup>24</sup> A ve stejné době „antropologické“ kulminace se objevuje názor, že „antropologie“ není především a nejprve vědou o člověku (vědou ostatně problematickou a nesnadno definovatelnou), nýbrž daleko spíše „základní tendencí“ doby, která člověka zproblematizovala.<sup>25</sup>

Jestliže chce být „filosofická antropologie“ vědou o člověku a zkoumat jeho postavení ve vesmíru, vynořuje se především otázka, proč je člověk *více* člověkem v *osamocení*, kdy se zabývá sám sebou, než v „extrovertnosti“, kdy zkoumá všechno možné „mezi nebem a zemí“. Nezdůrazňuje „filosofická antropologie“ epochy bezdomovectví, osamocení a zproblematizování člověka jako nejpłodnější úseky antropologického myšlení proto, že problematiku člověka již *určitým* způsobem vykládá a za antropologickou problematiku považuje pouze *určité* aspekty člověka?

V zaměření na vnější svět a ve zkoumání zákonů přírodního dění není člověk o nic méně člověkem než v dramatickém tázání po sobě samém: „Quid ergo sum, Deus meus, quae natura mea?“ Jestliže „filosofická antropologie“ privileguje určité aspekty a problémy, dokazuje tím, že nevznikla jako tázání po bytí člověka a postavení člověka ve vesmíru, nýbrž jako reagování na určitou *historickou situaci* lidí ve 20. století.

Filosofická antropologie chce být filosofií člověka a postavit člověka za základ filosofické problematiky. Je tento nárok oprávněný? Poznamenejme především, že název „filosofie člověka“ je mnohoznačný. Filosofické problémy nejsou vepsány ve vesmíru, nýbrž klade je člověk. „Filosofie člověka“ zna-

<sup>23</sup> Martin Buber, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg, 1948, str. 9, 10.

<sup>24</sup> „...zu keiner Zeit der Geschichte ist sich der Mensch so problematisch geworden wie in der Gegenwart,“ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928, str. 14.

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929, str. 199—200.

mená především, že filosofuje a filosofické problémy klade pouze člověk. Filosofie je jednou z činností člověka. V tomto smyslu je „filosofie člověka“ každá filosofie a zdůrazňování lidského charakteru filosofie zvláštním názvem je zbytečné. Ale „filosofie člověka“ má ještě druhý význam: *všetchna* filosofická problematika je v podstatě problematikou antropologickou, protože člověk antropomorfuje *všetchno*, s čím přijde prakticky nebo teoreticky do styku. Všechny otázky a odpovědi, všechny pochybnosti a poznatky vypovídají hlavně a především o člověku. Veškerým svým konáním, od praktického obstarávání až ke zkoumání dráhy nebeských těles, definuje člověk především sám sebe.

„Filosofická antropologie“ se odvolává na Kantovy známé otázky:

1. Co mohu vědět?
2. Co mám dělat?
3. V co smím doufat?

K těmto třem otázkám připojuje Kant ještě čtvrtou otázku: Kdo je člověk? Na první otázku odpovídá metafyzika, na druhou morálka, na třetí náboženství a na čtvrtou antropologie. Ale Kant výslovně podotýká, že vlastně i první tři otázky patří do antropologie, protože se všechny vztahují k otázce čtvrté.<sup>26</sup> Kdo je ona bytost, která se ptá, co může vědět, co má dělat a v co smí doufat?

V závislosti na tom, *kam* se položí důraz, mohou být Kantovy otázky interpretovány ve smyslu konečnosti člověka (Heidegger) nebo ve smyslu lidského podílu na nekonečnu (Buber). Ale nezávisle na interpretacích je prvními třemi otázkami *předurčeno* zodpovězení otázky čtvrté. Člověk je bytost, která poznává, co může poznat, která poznává, co má dělat, která poznává, v co má doufat. Třemi prvními otázkami je člověk definován jako *poznávající* subjekt nebo jako subjekt poznání. V takto narýsovaném myšlenkovém obzoru provádějí další generace doplňky či upřesnění a dospívají k závěru, že člověk je bytost nejen poznávající, ale také prožívající a jednající: člověk je subjekt poznání, subjekt prožívání, subjekt jednání. V důsledném domyšlení tohoto nárysu se objevuje svět jako projekt člověka: svět je zde jen potud, pokud existuje člověk.

V tomto druhém významu vyjadřuje „filosofie člověka“ stanovisko lidské

<sup>26</sup> „Im Grunde könnte man all dies zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.“ Kant, Werke, Bd. IX, str. 24.

subjektivity: základem a výchozím bodem filosofie není člověk, člověk vůbec, ale určitá *koncepce* člověka. Filosofická antropologie je filosofií člověka potud, pokud chápe člověka jako subjektivitu.

Filosofie člověka má však ještě další, třetí význam. Je programovou disciplínou, která se má zabývat zanedbávanými otázkami, jako je odpovědnost jedince, smysl života, konfliktní charakter morálky apod. Filosofie člověka je název pro zapomenuté a opomenuté, pro zakázané a zanedbané. Chápe se jako nezbytný *dodatek*, kterým musí být dosavadní filosofie doplněna, aby byla na výši doby a dávala odpověď na všechny problémy. Ponecháváme-li stranou zcela prozaický fakt, že se honosným názvem pojmenovávají problémy etiky, trpí programová koncepce „filosofie člověka“ nepřeklenutelným vnitřním rozporem. Potřeba „filosofie člověka“ jako *doplňku* filosofie vyjevuje neujasněnost nebo problematičnost základních principů filosofie domáhající se „antropologického dodatku“. Filosofie v základním nárysu a rozvrhu skutečnosti člověka *vynechala* nebo jej zahrnula jen potud, pokud ho přeměnila na ne-člověka, tj. redukovala na matematicko-fyzikální veličinu, a pod dojmem *vnější* nutnosti pociťuje potřebu takto rozvrženou filosofii doplnit něčím chybějícím — člověkem. K filosofii skutečnosti bez člověka se přidává jako doplněk — filosofie člověka. Máme zde dva krajní póly: na jedné straně koncepci, podle níž je skutečnost *skutečností člověka* a svět lidským projektem; na druhé straně koncepci skutečnosti, v níž svět je autentický a objektivní jen potud, pokud je rozvrhován jako svět *bez* člověka. Ale tento svět bez člověka *není* autentickou skutečností, nýbrž pouze *jedním* z rozvrhů lidské subjektivity, jedním z možných způsobů, jímž si člověk osvojuje (a duchovně reprodukuje) svět. Fyzikální obraz světa realizovaný v moderní přírodovědě od Galileiho po Einsteina je jedním z prakticko-duchovních přístupů ke skutečnosti: jedním ze způsobů teoretického rozvržení (duchovního reprodukování) a praktického ovládnutí skutečnosti. Jestliže se tento obraz ontologizuje (což je vyloučeno pro materialistickou filosofii, která chápe poznání jako duchovní reprodukci skutečnosti), tj. považuje se za skutečnost samu, a člověk hledá svůj vztah a své místo v této „skutečnosti“, vyřeší kladně tento úkol jen tehdy, jestliže se buď přemění sám na matematicko-fyzikální veličinu, tj. propočitatelnou součást rozvrženého systému, nebo pokud se přiřadí či připočítá k takto rozvrženému systému jako subjekt, tj. jako teoretik, fyzik, matematik.

Skutečnost není (autentickou) skutečností bez člověka, stejně jako není (pouze) skutečností člověka. Je skutečností přírody jako absolutní totality, která je nezávislá nejen na vědomí člověka, ale i na jeho existenci, a skutečností člověka, který v přírodě a jako součást přírody vytváří společensko-lidskou skutečnost, přírodu přesahující, a v dějinách si definuje své postavení ve vesmíru. Člověk nežije ve dvou sférách ani neobývá jednou částí své bytosti dějiny a druhou přírodu. *Jako člověk je vždy současně a najednou v přírodě i v dějinách.* Jako dějinná, a tedy společenská bytost přírodu humanizuje, ale také ji poznává a uznává jako absolutní totalitu, jako soběstačnou *causa sui*, jako podmínku a předpoklad humanizace. V kosmologické koncepci Herakleitově a Spinozově poznal člověk přírodu jako absolutní a nevyčerpatelnou totalitu, vůči níž si v dějinách znovu a znovu definuje svůj vztah: ovládnutím přírodních sil, poznáním zákonitostí přírodního dění, v mýtech, poezii atd. Ale ve veškeré proměnlivosti lidských postojů k přírodě, ve veškerém pokroku lidského ovládnutí a poznání přírodních procesů trvá a existuje příroda jako absolutní totalita.

Jestliže v průmyslu, technice, vědě a kultuře existuje příroda pro člověka jako *humanizovaná* příroda, nevyplývá odtud, že by příroda vůbec byla „společenskou kategorií“. Poznání přírody a ovládnutí přírody je společensky podmíněno, a v *tomto* smyslu je příroda historicky se měnící společenskou kategorií, ale absolutní existence přírody není podmíněna ničím a nikým.

„Člověk, pro něhož by se příroda zcela přeměnila v objekt lidské, hospodářské nebo výrobní činnosti a přestala by existovat ve své nedotknutelnosti jako příroda, zbavil by se podstatné stránky svého lidského života. Kultura, která by naprosto vyhnala ze života přírodu, by zničila sama sebe a stala by se nesnesitelnou.“<sup>27</sup>

Člověk není zazděn v subjektivitě rasy, sociálnosti a subjektivních projektů, v nichž by různými způsoby vždy definoval jen sám sebe, nýbrž svým bytím, jímž je praxe, má schopnost překračovat svou subjektivitu a poznávat věci, jak jsou. V bytí člověka se neprodukuje pouze společenskoolidská skutečnost, ale reprodukuje se také duchovně skutečnost ve své totalitě. Člověk existuje v totalitě světa, ale k této totalitě patří i člověk se svou schopností totalitu světa duchovně reprodukovat.

<sup>27</sup> Rubinštejn, cit. práce, str. 205.

Až bude člověk *zahrnut* do nárysu skutečnosti a skutečnost bude chápána jako totalita přírody a dějin, vytvoří se předpoklady pro řešení filosofické problematiky člověka. Jestliže je skutečnost neúplná bez člověka, je člověk stejně fragmentární bez světa. Povaha člověka nemůže být poznána ve filosofické antropologii, která uzamyká člověka do subjektivity vědomí, rasy, sociálnosti a radikálním způsobem jej odděluje od vesmíru. Poznání vesmíru a zákonitostí přírodního dění je *vždy*, přímo či nepřímo, také poznáváním člověka a jeho specifiky.

V bytí člověka se zvláštním způsobem setkává a střetává dění společensko-lidské a mimolidské skutečnosti. Člověk je bytost, jejíž bytí je charakterizováno praktickou produkcí společenskoolidské skutečnosti a duchovní reprodukci lidské i mimolidské skutečnosti, skutečnosti vůbec. V praxi se otvírá přístup jak k člověku a jeho pochopení, tak k přírodě a jejímu vysvětlení a ovládnutí. Dualismus člověka a přírody, svobody a exaktnosti, antropologismu a scientismu nemůže být překlenut ze stanoviska vědomí nebo hmoty, nýbrž na základě praxe, chápané ovšem v uvedeném smyslu.

Dialektice jde o „věc samu“. Ale „věc sama“ není obyčejnou věcí, a dokonce není věcí vůbec. „Věc sama“, kterou se zabývá filosofie, je člověk a jeho postavení ve vesmíru, nebo, což jinými slovy vyjadřuje totéž: totalita světa odkrývaná v dějinách člověkem a člověk existující v totalitě světa.