

Horyna, Břetislav

Arnold Gehlen

In: Horyna, Břetislav. *Počátky filosofické antropologie*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 1999, pp. 32-35

ISBN 8021021055

Stable URL (handle):

<https://hdl.handle.net/11222.digilib/127769>

Access Date: 21. 02. 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

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.

mínky naprosto nespécializované, musí si své životní prostředí vytvářet. *Člověk je nespécializovaný, proto je jednající*, a protože je jednající, může existovat. Podmínkou jeho existence je *přetvoření* přírody, vznik umělé přírody, kultury. Táž role, která u zvířete náleží přirozenému životnímu prostředí, patří u člověka jeho preparátu, tj. kulturnímu prostředí (*Umwelt - Kulturwelt*).

Nutnost jednat a jednaním vytvářet vlastní druhou přírodu jako výřez či preparát osvojovaného *Umweltu* je doprovázena nejistotou a rizikem. Kvůli jejich překonání se dle Gehlena rozvíjí lidská schopnost předvídat důsledky svého jednání. Aby člověk vůbec mohl zaujmout nějakou pozici, musí být vybaven předvídavostí.³⁰ Ta znamená schopnost myšlenkově zvládat, představit si množství možných budoucích situací, předem chápat možnosti vlastního bytí. Gehlen tuto vlastnost označuje jako *konstitutivní přebytek pudů* (*Antriebsüberschuß*), který člověka motivuje k tomu, aby vzdor momentálnímu uspokojení některého ze svých požadavků nebo potřeby (např. nasycení) uvažoval o budoucí situaci (např. o budoucím hladu). Své jednání pak člověk orientuje podle této představy, a nikoli podle aktuálního stavu. Otevřenost člověka ke světu tak získává zdůvodněnou produktivní stránku, která není založena pouze na individuálních motivech, nýbrž se může v případě sociálních nebo kulturních potřeb rozvíjet v nadindividuální úkoly „vyššího druhu“.³¹ Tím si Gehlen vytvořil předpoklady pro vysvětlení vzniku a rozrůzněnosti sociálních řádů.

Přebytek pudů staví člověka tvořícího sociální řád před novou úlohu. Sociálně (tj. z hlediska nutnosti konstruovat pro život uzpůsobenou *druhou přírodu*) neadekvátní pudy, které jsou základem agresivity, násilí, destrukce, musí být přeformovány. Rozvoj společnosti předpokládá, že nositelé takových pudů budou vystaveni výchovnému formujícímu působení (tzv. *Formierungszwang*). „*Formující působení, jemuž je v důsledku přebytku pudů vystaven vnitřní život člověka, je zvláštní podmínkou rozvoje pudů jednajících, předvídavé a soci-*

³⁰ „Der Mensch ist...vorsehend“; srv. A. Gehlen, c. d., s. 32.

³¹ *Tamtéž*, s. 58.

alizované bytosti“.³² I nejzákladnější vegetativní funkce člověka jsou dle Gehlena takto regulovány, tzn. jejich naplňování je omezeno zákony socializace.

Uvedené položky zvláštního postavení člověka ve světě, *bytí v nedostatku, otevřenost ke světu, přebytek pudů a tlak na formování (Mängelexistenz, Weltoffenheit, Antriebsüberschuß, Formierungszwang)* se střetávají v posledním znaku sociálního života, ve vzniku institucí. Podle Gehlena mají za úkol nahrazovat v lidské společnosti ony nedostatky, jež plynou z biologické konstituce člověka. Mají být formami, které člověka a celou společnost orientují v jejich činnosti. Stanovují definitivně platné normy, jimiž se lidské společenství stabilizuje jak ve vnějším, přírodním prostředí, tak i co se týká vnitřního života společenství. Sociologické Gehlenovy názory o vzniku a úloze institucí, které jsou ostatně pozdějšího data než jeho antropologická koncepce člověka jako bytosti nedostatku,³³ byly ostře kritizovány nejen antropologicky. Např. J. Habermas Gehlenovi vytýkal nemístná historická zevšeobecnění a nedostatek dějinnosti v jeho koncepci. Habermas (v díle *Philosophische Anthropologie*, 1973) zastával stanovisko, že Gehlenova antropologie vede přes popis archaického stupně socializace života a vzniku institucí v raných fázích vývoje lidské společnosti k antropologickému a sociologickému dogmatismu se všemi důsledky.

Tato interpretace sice byla podmíněna obavami z politického konzervativismu po nepokojích v roce 1968, avšak jisté důvody k ní dává sama Gehlenova práce. Schelerovu koncepci nebo sociálně politickou regulaci excentrické pozicionality u Plessnera by však bylo možno chápat stejně, ačkoli nemá smysl pochybovat o tom, že by konkrétní formy institucionalizace života lidského společenství nebyly historické, tj. proměnlivé. Na těchto teoriích je podstatné, že bytí člověka je a musí být koncipováno v řádu vytvořeném člověkem, a že změna, destrukce a nová konstituce řádu postihuje vždy bytí člověka jako celek.

³² *Tamtéž*, s. 59.

³³ Objevují se až po Gehlenově sociologické práci prováděné společně s Helmutem Schelskym. Srv. A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Hamburg 1961.

Tím je rozvíjena dominantní myšlenka celé modernistické antropologie, filosoficky akcentovaná už v 19. století: neexistuje daná podstata člověka, jakási ontologická substance, protikladná světu a jeho přirozenému řádu i sociálnímu řádu společnosti. Proto bylo pro tyto představitele tak důležité ono již zmiňované „mezi“, spojující člověka se světem. Ale právě toto „mezi“ zůstává nevyjasněné, sporné, schopné nabývat nejrůznějších forem, protože vždy musí vycházet z myšlenkových konstrukcí člověka a světa. Hodnotová nevázanost abstrakcí, na kterých stojí filosofická antropologie, tak přímo vybízí k systematizaci pod konkrétní světonázorová hlediska a mnohdy k ideologizaci.

Teologizace antropologie a antropologizace teologie

Teologie je také antropologií; každá systematická teologie (dogmatika) obsahuje rovněž učení o člověku. Tím však ještě nevzniká teologická antropologie. Znaky, které v předchozím ukazovaly proměnu antropologie ve filosofickou antropologii, determinují též koncipování teologické antropologie a její náplně jako disciplíny, která může být součástí systematické teologie. Teologické uchopování člověka v kontextu nauky Tomáše Akvinského a jeho novodobé rozvíjení, ani antropologický zájem (staro-)protestantské ortodoxie nebyly souladné s principy novověké antropologie. Ty naopak z valné části (akcentem na subjektivou svobodu, konativní složku osobnosti, zdůraznění neomezenosti poznávacích možností člověka, jeho autonomie apod.) koření v novověké osvícenské kritice náboženství. To ovšem nepředstavuje pro osamostatnění teologické antropologie závažnější problém. Při analýze souvislostí, v kterých tato disciplína vznikala, vystupuje do popředí něco jiného. Hlavní obtíží bylo zakotvení teologické antropologie do rámce celkových koncepcí systematické teologie, její pěstování při respektu k systematizujícím věroučným pravidlům.

Tato neshoda se projevovala tím, že snahu podat určitou teologickou výpověď o člověku zpravidla překryly výroky o Bohu a o stvoření.