

MILENA MANOVÁ

ČLOVĚK V POHLEDU SOCIOLOGICKÉ ANTROPOLOGIE

Sociologická antropologie reaguje na ty problémy, které ostatní sociologické směry v podstatě neřeší nebo záměrně přehlížejí. Jde zejména o reflektování a analýzy lidského konání ve společnosti, čili o svéhybnou veličinu, vytvářející společenskou strukturu, která se může nazývat osobností, integrovanou aktivní jednotkou apod. Hlavní nedostatek, který sociologická antropologie vytýká sociologickému bádání, spočívá v tom, že se pokouší v sociálním zachycovat pouze determinální veličiny, že chce odhalovat pouze zákonitosti společenského dění, že ji takřka nezajímá to, co se nedá měřit (přesto, že některé antropologie samy upadly do tohoto exaktního postupu – viz např. měření typů a jejich vliv na pohyb ve společnosti), a že se tímto systemizováním vytváří ze společnosti mechanismus, který má svou hybnost kdesi mysticky utajenu a je ochuzen, zbaven toho, co společnost dělá společností – lidské aktivity. Je zbaven poukazu na lidskou činnost. Mohlo by se sice namítnout, že se těmito problémy zabývá sociální psychologie, ale i ta vidí v člověku většinou jakýsi výsledek vnějších sil, člověk se nakonec stává skladbou vyjadřující tyto síly a už vůbec se ztrácí jako aktivní tvůrce skutečnosti.

Sledování, jak člověka ovlivňuje společenská skutečnost, samozřejmě nelze hodnotit jako zkoumání, které se snad zabývá něčím neskutečným, nýbrž pouze jako takové, jež v realitě preferuje pouze jednu stránku, nebo dokonce pouze jednu stránku vidí. Neboli není analyzován a nahlížen ten proces, jímž člověk realitu tvoří, nýbrž pouze jak tato realita svého tvůrce zpětně ovlivňuje. Podotýkáme ovšem, že sice je nazírána tato sekundární stránka, avšak ne ve smyslu toho, jak vytvořené působí na svého tvůrce, nýbrž jako něco transcendentního. A právě to bychom chtěli vyzvednout jako nejdůležitější poukazy sociologické antropologie. Musíme jim však upřít autorství, neboť tyto poukazy poprvé vyjádřil pro sociologii hodnotným a použitelným způsobem již Karel Marx.

Chceme-li se zabývat problematikou sociologické antropologie, měli bychom si ujasnit nejdříve, co se vlastně rozumí pod pojmem antropologie. Budeme-li se však pokoušet o jednoznačné zodpovězení této otázky, octneme se v rozpacích, neboť existuje celá řada nejrůznějších pojetí od nejšířšího, podle kterého je antropologie prostě věda o člověku, až po chápání antropologie v úzkém, speciálním smyslu, majícím na zřeteli člověka a jeho zkoumání pouze z určitých speciálních hledisek.

Ale i když existuje v současné literatuře mnoho zaměření, i když je předmět antro-

pologie vymezen velmi nejednotně, v jednom se přece všechna pojetí shodují: že totiž vědeckým ústředním tématem je člověk. Člověkem se však zabývají i mnohé jiné vědy, a proto nás ani tolik nepřekvapí, že někteří autoři pokládají antropologii za jeden ze tří základních biologických oborů (spolu se zoologií a botanikou), jiní ji nazývají přírodní vědou studující změny lidského organismu v čase a prostoru, a opět podle jiných je to hraniční věda mezi vědami přírodními a vědami společenskými; problémy antropologie se řeší na základě zákonitostí přírodních i společenských. Předmětem antropologie jsou pak vzájemné vztahy mezi biologickou povahou lidí a sociálními procesy.

Podle některých antropologů zaujímá klíčové postavení antropologie tzv. fyzická, zabývající se studiem biologie lidstva. Původ a vývoj lidských plemen, stanovení a klasifikace jednotlivých antropologických typů a jejich rozšíření v minulosti i přítomnosti jsou předmětem etnické antropologie. Takzvaná antropogeneze nebo prehistorická antropologie nebo paleoantropologie se zaměřuje na studium původu a vývoje lidstva na zemi. Kulturní antropologie studuje existenci a činnost člověka v různých geografických a klimatických podmínkách a přimyká se k etnologii a etnografii.

Vývojem člověka a duchovní kultury se zabývá sociální antropologie. Předmětem studia jsou problémy vztahů, společenských organizací, rodinných vztahů, forem sexuálního života, řeší se otázky vnitřní stavby společnosti v závislosti na biologickém a společenském vývoji člověka. Tím se velmi blíží sociologii a psychologii.

V novější době se zavádí pro antropologii označení biologie obyvatelstva.¹⁾ V Německu představuje sociální antropologie humánní biologické zaměření výzkumu, zatímco v anglosaské literatuře označuje sociálně antropologickou sociologii přírodních národů neboli tzv. etnosociologii.

Další nedostatek jasného rozlišení jednotlivých zaměření či disciplín je směšování sociální antropologie s kulturní antropologií. V řadě zemí (mezi nimi ve Velké Británii a USA) je antropologie pěstována jako věda o člověku, jeho kulturním a sociálním vývoji.

V současné literatuře převládá širší výklad a pojetí antropologie. Člověk je v antropologii charakterizován již nejen jako živočich vyrábějící nástroje, ale jako tvor společenský, kulturní, sociální a morální. Předmětem antropologie se pak stává obecná rovina lidského jednání a lidských vztahů. Člověka však nelze chápat jen jako společenského tvora na různých stupních sociability, ale i jako jednotlivce, který sice pod vlivem společnosti, ale na základě svých biopsychologických zvláštností utváří svou psychiku vědomí, svoji osobnost.

Rozhodně nelze vědu o člověku rozpracovat jen na rovině jednotlivých společenských věd, neboť tyto vědy nestačí objasnit problematiku člověka a společnosti. V systému věd o člověku náleží významné místo filosofii a sociologii. V každém sociálním systému se vyskytuje problém abstraktního člověka, jeho totality a místa

¹⁾ Das Fischer Lexikon-Anthropologie, Frankfurt 1959, str. 296.

v přírodě, ale i problémy konkrétního člověka jako individua i příslušníka určité skupiny. Člověk ve své složitosti, dynamice a dialektice dějin se postupně humanizuje, seberealizuje a projektuje do budoucna, a tím vytváří svůj zvláštní lidský svět v kosmu. Člověk není jen jednotlivec, individuum, izolovaný sociopsychický element, ale je především příslušník určité sociální skupiny, třídy, je produktem kultury, je ohraničený nejen svým sociálním prostředím, ale i daným stupněm historického vývoje. Filosofie odhaluje podstatu existence člověka, sociologie mluví o člověku jako a společenském tvorů vyskytující se v různých rolích, dokreslit jeho obraz složité sociokulturní aktivity ještě reálněji je úkolem sociologické antropologie. Tato disciplína má odhalovat tvář člověka jako tvůrce, aktivního herce svého životního dramatu.

Vznik antropologie se klade do daleké minulosti. Za jejího zakladatele bývá pokládán Aristoteles, neboť ten první užil tohoto názvu. Přesto však, že se antropologie spojuje již s Aristotelovým jménem, je to disciplína stále nehotová. Její vývoj je záležitostí velmi mnohoznačnou. Zdá se, že antropologie v sociologii je vlastně požadavek, nikoliv realita. Je to konstruování hlavně z torz starší filosofie a biologie.

Teorii nebo ideu člověka měla evropská filosofie velmi dlouho společnou s teologií. Bylo to vlastně až v 17. století, kdy se filosofie emancipovala od teologie. Až do té doby nelze mluvit o filosofické antropologii, otázka člověka se řeší v rámci biologie. Nejde zde o zkušenostní vědu. Člověk ve smyslu teologickém a tak, jak byl viděn ve scholastické filosofii, je výtvor boží. Bůh člověka bezprostředně stvořil tím, že s materiálním tělem spojil duchovní individuální a nesmrtelnou duši.

Descartem se filosofie v 17. století emancipovala od teologického svazku, aniž by byla ateistickou. Ve smyslu přírodních věd interpretovala tělo člověka jako těleso proti jinému tělesu. Přišlo se k přísnému dualismu: Lidskou duší se zabývala psychologie, jejími formami vyjadřování jazykověda, logika a jiné duchovědy. Toto dualistické schéma bylo mimořádně dlouho živým a použitelným. V Německu byl tento vývoj přerušen díky německému idealismu, filosofické epoše, která je spojena se jmény Kant, Fichte, Hegel, Schelling. Nefilosofovali dualisticky, nýbrž spiritualizovali člověka, neboť nechtěli filosofii znovu podříditi teologii.

V okamžiku, kdy se filosofie počíná osvobozovat od teologie, je třeba otázku: co je člověk? vyjádřit a zodpovědět v nových kategoriích. To učinil Descartes svou formulí, že „člověk je stroj, ve kterém sídlí nesmrtelný duch“. Tato odpověď se projevila jako aplikovatelná na dualistickou organizaci přírodních věd i duchověd.

Pod názvem filosofické antropologie se představovaly velmi různé a navzájem sotva srovnatelné snahy. Antropologie v pragmatickém pojetí Kanta měla být systematicky nastíněným populárním úvodem k poznání světa.²⁾

Fichtova antropologie je učením o lidské duši. Od psychologie ji však odlišuje

2) A. Gehlen, Studien zur Anthropologie und Soziologie. Zur Systematik der Anthropologie, Darmstadt, 1963, str. 11.

“ztělesnění duše“. Tělo je pojímáno jako reálné vyjádření duše, přičemž duše se jeví zcela metafyzicky jako individuální bytí, jako konečná substance.

Tělo je podle Fichta představou vnitřního organického „předobrazu“, ve kterém se vyjadřuje duše. Tato myšlenka se objevuje i u Herdera a znovu ji můžeme nalézt v romantismu až k četným dnešním autorům. Základem celé školy je teze, že vnější je výrazem vnitřního. Je zde představa těla jako „výrazového pole“ duše. Podle Herdera není člověk „nechybujícím strojem“ v rukou přírody, ale stává se sám sobě účelem a cílem sebezpřetváření. To, že člověk vytváří kulturu, odlišuje ho od každého zvířete a zároveň hu určuje, zdůrazňuje Gehlen.³⁾

Výchozím bodem je lidské konání. Člověk ve své možnosti existence je odkázán na určitá konání, z nichž nejdůležitější jsou předvídající, plánovitě změny věcných obsahů, konání sloužící životu, akty a stanoviska vůči jednotlivým předmětům a brzdám, které zasahují až do podnětové sféry. Tam, kde u zvířete můžeme mluvit o prostředí (Umwelt), je u člověka kulturní sféra. Zvíře se cítí v prostředí jistěji než člověk ve svém obydlí.

Až do poloviny 19. století se teoretický zájem o člověka soustředil na pokusy vyjádřit člověka jako součást světa. Filosoficky je vyvrcholením těchto pokusů Hegel. V pohegelovské filosofii se zájem o člověka rozdělil do dvou proudů. Izolované individuum a svět lidských vztahů jsou vysuzovány z pojmu individuality. Reprezentanty prvního se stávají Feuerbach a Kirkegaard. Druhý proud, představovaný Marxem, přináší ideu zakořenění individua v procesu společenské práce. Je zde rozvíjena myšlenka, jak tento proces tvoří přirozenou základnu k osvobození člověka. Souběžně se rozvíjí i obecná orientace na biologii člověka, obecná antropologie a sociologie.

Jedním z moderních směrů je antropologie filosofická. Tomuto zaměření je odpírán status antropologické disciplíny. Filosofická antropologie je pokládána za disciplínu filosofickou. Vzhledem ke specifické člověka je nebezpečí extrémů při řešení této problematiky buď z hlediska filosofie nebo z hlediska zoologie, jakož i nebezpečí diletantismu, které je způsobeno zvláštním postavením člověka mezi přírodními vědami a vědami o kultuře. Gehlen vysvětluje, že filosofická antropologie se dosud neprosadila jako samostatný a metodicky uvědomělý výzkumný obor proto, že filosofie, zvláště v Německu, se dosud neoddělila od metafyzických tendencí.⁴⁾ Metafyzická antropologie však nutně končí v ontologických výpovědích, tj. vztahujících se na totalitu světa. Zcela otevřeně metafyzickým a konečně ontologickým způsobem byla ještě pojata podle Gehlena antropologie Maxe Schelera, který patří k nejvýznamnějším představitelům současné filosofické antropologie.⁵⁾ V r. 1928 se objevila kniha Maxe Schelera Die Stellung des Menschen im Kosmos.

³⁾ A. Gehlen, Studien zur Anthropologie und Soziologie. Zur Systematik der Anthropologie, cit. dílo, str. 22.

⁴⁾ A. Gehlen, Anthropologische Forschung, Reinbek 1961, str. 141.

⁵⁾ Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, München, 1947.

Člověka neinterpretoval Scheler ve srovnání nebo ve vztahu k bohu, nýbrž tím, že se ptal na podstatný rozdíl mezi člověkem a zvířetem. Ptal se na rozdíl v podstatě těchto dvou způsobů bytí. A tím byl opět zaveden do otázky po člověku biologický problém. Právě ten problém, který antropologii přenechával obvykle lékařům a zoologům jako tzv. fyzickou antropologii. Podle Schelera to, co dělá člověka člověkem, není ve srovnání s inteligentními zvířaty ani inteligence, ani představivost, ani paměť, neboť ve všech – v inteligenci, představivosti, paměti, schopnosti volby, v používání nástrojů spočívá rozdíl ve stupni mezi nejvyššími zvířaty a lidmi, ale žádný principiální rozdíl. Zvláštní lidský princip, znamenající rozdíl v podstatě, se nazývá duch. Bytost mající ducha není spoutána pudy, nemá stejný vztah k prostředí jako zvíře. Je schopna postavit se do protikladu vůči prostředí, distancovat se od něho. Zdůrazňuje věcnost, vnitřní svobodu, určenost lidského poznání a jednání. Scheler říká: Člověk má svět, má otevřenou sféru věcí kolem sebe, je „weltoffen“, i sebe sama může člověk zpředmětnit, má sebevědomí. Je „Neinsager“ k životu v sobě. Schelerův dualismus nespočíval mezi „tělem“ a „duší“, nýbrž mezi „duchem“ na jedné straně a oduševnělým tělem na druhé. Proti duchu stavěl život.

Zvláštnost postavení člověka v přírodě spočívá také v tom, že člověk je fyzicky nedostatečně vybaven organickými ochrannými prostředky, jistotou, instinkty. Člověk by se svou vrozenou fyzis, se svým nedostatkem instinktu byl neschopen života, kdyby tento nedostatek nebyl kompenzován schopností změnit přírodu tak, aby mu sloužila. Vzpřímená chůze, ruce, jedinečná schopnost učení, plastičnost jeho pohybů, inteligence, věcnost, otevřenost umožní člověku, aby se dovedl pohybovat i v pralese.

Významné místo mezi filosofickými antropology zaujímá také Helmut Plessner,⁶⁾ který popsal excentricitu člověka v odlišení od zvířete a od rostliny. K filosofické antropologii směřoval Erich Rothacker, jiným představitelem byl Klages, který pojal ducha jako moc vněvitální, životu nebezpečnou. Leopold v. Wiese se zařadil svou prací „Homo sum“ mezi sociologické antropology. Za zakladatele moderní sociální antropologie je pokládán James Frazer. A. Ploetz rozlišuje antropologickou sociologii a sociální antropologii. Ve shodě s Nietzschem je u něho člověk pojat jako „Neinsager zum Trieb“. Podobně jako Freud zaměřuje pozornost na neurotiky, poukazuje na jejich zvětšený rádius působení a upozorňuje na to, že okrajové neurotizace jsou možné i u normálních lidí při těžkém situačním tlaku, a mohou proto být důležité sociálně dynamicky, jako masový jev struktury. Vlastní stabilita osobního způsobu bytí člověka má však být v každém případě vůči nim zajištěna. Hildebrand⁷⁾ staví pospolitost (Gemeinschaft) výrazně do protikladu k organismu. Gemeinschaft tvoří osoby jako samostatné jednotky. Části jsou před celkem, neboť osobnost, která se vyskytuje jen jako jednotlivec, má sama vlastní substanciální charakter, sebevědomí

⁶⁾ O některých představitelích soudobé sociální a filosofické antropologie pojednává F. Keiter, Mensch und Gesellschaft, sborník Handbuch der Soziologie, W. Ziegenfuss, Stuttgart, 1956, str. 247.

⁷⁾ W. Ziegenfuss, Wesen und Formen Soziologie, cit. sborník, str. 247.

a vnitřní bytí (Innesein), které chybí pospolitostem a které na ně jako celek nepřecházejí. V analogii prostor – vnější svět osoby tvoří ve svém styku navzájem interpersonální prostor, který je mezi nimi vlastním médiem. I nenávist probíhá v médiu interpersonálního prostoru. Jestliže postoje jako láska nebo nenávist jsou mezi dvěma osobami, pak dochází k formálnímu nejvyššímu bodu duchovního styku, k vzájemnému vztahu lásky nebo nenávisti.

Dále můžeme v současné literatuře o člověku pozorovat dvojí proud. Jeden vychází ze studia praktické akce člověka, z jeho chování v závislosti na situaci i na jeho dispozicích. Tento proud sleduje vývoj člověka spíše s vývojem ostatní živé přírody. Zaměřuje se na určité vnější reakce člověka vzhledem k popudům, které jsou dány. Proti tomuto behaviorálnímu zaměření stojí v opozici proud antropologický, usilující o podání jisté specifické charakteristiky člověka a zdůrazňující především jeho odlišnost od živé přírody. Snaží se vystihnout psychické obsahy lidského jednání, životní pocit člověka, jeho prožitek světa atd. Proklamuje se zásada, že je nutno pojímat lidské jednání jako klíčový fenomén. Viktor v. Weizsäcker užil termínu, který se ukázal velmi užitečný: Handlungskreis. Jednání jako klíčové téma člověka. Jednání jako komplexní kruh pohybu. Americkým pragmatistům, jako např. Johnu Deweyovi, patří v tomto ohledu trvalá zásluha, neboť si vzali za základ člověka jako jednající bytost. V poslední době kniha H. Arendta *Vita activa* přináší cenné podněty v tomto směru.

Vlastní potíže filosofické antropologie s empirickou metodou se však projeví teprve tehdy, když se jasně ukáže, že zde musí jít o integrující vědu. Na nový trend integrování věd upozornil W. Schölgen. Jako příklad uvedl sociální vědy, a také zdůraznil, že onen nový typ integrujících věd se ve vědeckých kruzích setkává ještě se zásadní nedůvěrou a odmítáním.

Otázkou integrální antropologie se zabývali i naši antropologové a sociologové. Za předmět integrální antropologie pokládají totalitu obecných problémů věd o člověku. Integrální antropologie nemůže být podle jejich názoru samostatnou vědní disciplínou. Je badatelským oborem pracovníků různých věd spolupracujících za společným účelem.⁸⁾

V případě filosofické antropologie má samozřejmě platit, že „modelová“ představa člověka musí být s to zahrnout disciplíny morfologie, fyziologie, psychologie, jazykovědy atd. Pojmy a představy, kterých se u takového modelu člověka používá, musí platit pro „člověka“ specificky a přitom být tak obecné, že jsou použitelné pro stránku fyzickou i psychickou, což platí např. pro pojem jednání. Základní antropologický pojem jako jednání není rozvinut v žádné jiné vědě. Každá empirická teorie se osvědčuje svou schopností uspořádání skutečností a pojmů a fyziologická antropologie empirická měla ještě být s to povznést se nad schematickou modelovou představu lidí a přinejmenším integrovat v sobě základní fenomény sociálních vztahů, dějiny

⁸⁾ K. Mácha, Sborník prací k otázkám integrální antropologie, red. Josef Wolf, Praha 1968.

rozvoje kultury, a měla se rovněž zamyslet nad klíčovým postavením institucí jako manželství, vlastnictví, panství i nad podstatou a pojmem institucí vůbec.

Příkladem kulturně sociologické koncepce je teorie kultury Pitirima Sorokina. Předmět kulturní antropologie je podle něho koncepce člověka. Člověk a jeho kultura je základní charakteristika člověka. Smyslem a funkcí antropologie fyzické je být bází a východiskem antropologie kulturní.

Filosofická antropologie dosáhla svého vrcholu ve svém hlavním představiteli A. Gehlenovi. Gehlen vychází z německé předválečné sociologie, v níž se odrážejí vzájemné ovlivňování sociologie a psychologie. Tato tendence byla pro německou sociologii charakteristická stejně jako sociologie kultury, vycházející od Vierkandta, a věda o sociálních interakcích, jejímiž představiteli byli Alfréd Weber a Alexandr von Rüstow. Neméně důležitá byla i sociologie vědění, představovaná původně Mannheimem, později rozvíjená T. W. Adornem, N. J. Lieberem, Koblerelem aj. Adorno a Max Horkheimer vytvořili obecné teorie společnosti a jejími následovníky byli H. Plessner, H. Freyer a A. Gehlen. Ve svém díle věnuje Gehlen pozornost dějinám antropologie, zabývá se problematikou fyzické, sociální a kulturní antropologie, otázkami ras, odcizení, charakterizuje člověka a zaměřuje se na jeho vztah ke svobodě.

Jeho práce *Anthropologische Forschung*⁹⁾ a *Zur Geschichte der Anthropologie*¹⁰⁾ se snaží vysledovat původ a pojetí antropologie. Pokouší se o rozlišení antropologie fyzické a filosofické, určuje hlavní znaky i vývoj obou. V knize *Geschichte der Anthropologie* připomíná, že již dávno existovala fyzická antropologie jako doplněk zoologie. Zpočátku je vlastně jednou stránkou zoologie. Studuje lidské tělo. Tato věda byla na počátku pěstována jako nauka o rasách (*Rassenkunde*). V jejím rámci se rozvíjí etnologie. Pozornost se však zaměřuje na cizí a vzdálené národy. Kant ve svém spise *Anthropologie* mluví o různých rasách a národech – je to konglomerát fyzického a etnologického zkoumání. Tento etnologický zájem je tak starý jako západní kultura, poznamenává Gehlen.

Stránka etnologická se spojila se sociologií a anatomií a byla založena Berlínská společnost pro antropologii, etnologii a prehistorii. Pro tuto dobu je charakteristická spolupráce lékařů, národopisců, prehistoriků, statistiků. Tato úzká spolupráce zůstala zachována ještě dnes v USA. Nastalo však dělení, štěpení, vznikaly nové specializace. Osamostatnila se genetika. Jako jiná samostatná větev se rozvíjelo učení o původu lidstva. Vlastní rasová teorie vyžadovala téměř umělecký pohled na kvalitu tvarů a forem. Jako nová disciplína se vyčlenila sociální antropologie. Zabývala se zkoumáním souvislostí mezi společenskou vrstvou, dědičností a nadáním, dědičnými nemocemi a kriminalitou.

V USA zůstalo většinou zachováno staré spojení etnografie, vědy o kultuře, sta-

⁹⁾ A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, cit. práce.

¹⁰⁾ A. Gehlen, *Zur Geschichte der Anthropologie*, *Anthropologische Forschung*, cit. práce, str. 7.

tistiky a sociologie. Pouze anatomie připadla fakultám. Z tohoto starého konglomerátu se vyvinulo něco, co se nazývá kulturní antropologie. Toto zaměření dalo možnost využití pro výzkum malých společností, hlavně primitivních, a tzv. přírodních národů. Američané však poskytují příklad tohoto kulturně antropologického směru výzkumu i v jeho aplikaci na velký, moderní, vysoce civilizovaný národ.

Protipólem fyzické antropologie je antropologie filosofická, která rovněž navazuje na starší tradice a od poloviny dvacátých let se živě rozvíjí různými směry. Existenciální filosofický směr se koncentroval rovněž na téma člověka. Důležitým úkolem filosofické antropologie bylo určení jejího vztahu k psychologii. Snaží se pojmut obě stránky člověka: duševní i tělesnou. Podstatný rozdíl mezi obrazem člověka minulosti a tím, který se nyní rozvíjí díky trpělivé práci mnohých, vidí Gehlen hlavně v tom, že již nevysvětlujeme na člověku buď ducha, nebo pudy, že jsme dostali smysl pro pluralistické v člověku a zároveň ho vidíme na pozadí daných společenských poměrů. Každé učení o člověku je třeba vidět na pozadí jeho doby. V tom je velký rozdíl mezi Freudem a Gehlenem. Antropologický pojem osobnosti můžeme chápat jen v úzké souvislosti s pojmem institucí, které dávají vlastní kvalitě osoby vývojovou šanci.

Nejnámějším Gehlenovým dílem je *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*.¹¹⁾ Tato kniha je ukázkou antropologie v jejím moderním pojetí. Antropologii zde definuje jako vědu o člověku ve smyslu přírodovědeckém i sociálním, jako vědu o člověku jako svébytné, zvláštní bytosti, a přitom současně identické s prostředím, ve kterém žije, existuje, působí a tvoří. Takto pojatá antropologie je přirozeným východiskem sociálních věd, uměnovědy i filosofie. Distančuje se od teologického i biologického pojetí, které jsou v protikladu, od metafyzických koncepcí člověka i od nesprávně pochopené filosofické antropologie. Zaujímá kritické stanovisko k Schelerovi. Klade si za úkol vytvořit vlastní koncepci, snaží se o postižení problematiky člověka v protikladu determinismu a svobody. Zdůrazňuje nutnost spolupráce různých specializací a badatelských tendencí, neboť to je nutným předpokladem pro pochopení člověka v jeho totalitě, je to hledisko nové antropologie.

Zdá se, že Gehlen chápe sociální podstatu člověka jako zvláštní způsob jeho přírodního bytí. Důležitou stránkou jeho antropologie zůstává ocenění přirozených stránek lidské bytosti.¹²⁾ Na rozdíl od zvířete je člověk bezbranný, bez instinktu, nespecializovaný. Nedostatek instinktivních, vysoce specializovaných orgánů, svět jako neomezená, nekonečně otevřená sféra jeho existence a nutnost žít, to jsou podle slov Gehlena jen různé stránky jedné a téže lidské základní situace. Proto je neobyčejně důležitá schopnost člověka jako učící se bytosti.¹³⁾ Může se naučit i těm nejsložitějším pohybům, naučil se desítkám tisíc různých povolání. Chybí mu ale vrozená správnost

¹¹⁾ A. Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Athenäum Verlag, Bonn 1950.

¹²⁾ A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, cit. práce, str. 33.

¹³⁾ A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, cit. práce, str. 10.

instinktivních pohybů. Zvíře však nemá plastičnost a šíří smyslových konání, které člověku nahrazují chybějící vrozenou jistotu začlenění do skutečnosti. Tyto stránky člověka předpokládají kulturu, tj. změněnou, zpracovanou, inteligentním konáním nově formovanou přírodu. Sem patří i rodina, manželství, sociální uspořádání.

Všechny lidské společnosti, říká Gehlen, znají celkovou interpretaci světa a vlastní úlohu člověka na tomto světě, která se vztahuje na konání. Podařilo se biologické pojetí znovu spojit s kulturně historickým, aniž bychom museli zavádět dualistické schéma, a tím opět metafyziku. Pojetí člověka jako jednající bytosti pokládá Gehlen za velmi užitečné a důležité. Neboť se tak klade most mezi biologickým pojetím člověka a pojetím kulturně vědeckým. Žijeme v době, kdy již není problematické panství nad přírodou. Gehlen vyzvedává lidskou inteligenci, nazývá ji velkou, svobodnou a vůči všemu otevřenou, je to inteligence, která zná věci, správně soudí, ví, co se stalo, aniž by to všechno zkusila. To je vědění. Existuje vyšší identita svobodného myšlení s událostmi a skutečnostmi a jen úplným oddělením myšlení od života se dosáhne vnitřního souladu obou.¹⁴⁾

Ve stati „Das Ende der Persönlichkeit“¹⁵⁾ si všímá různých pojetí člověka v současnosti i v dávné minulosti právě vzhledem k lidské aktivitě. Pro antiku je člověk racionální konatel. Podle starokřesťanského pojetí je lidské konání slepé, člověk jedná ve tmě, nezná záměry boha, neví, jaký plán bůh sleduje, když jedny státy vytváří, jiné nechává zanikat, jedny krále povolává, jiné nechává odcházet. Teprve Descartes – jak jsme již výše uvedli – se utkal s teologií. Myšlenka, že člověk je konatel, nezanikla. Stoikové ukazovali, jak proti chaosu stála vždy svoboda jednání.

Jaké je dnešní přesvědčení člověka o sobě samém? Společnost, civilizace, technika, to jsou faktory, které utvářejí člověka v jeho specifickém smyslu. Gehlen ukazuje na jejich vliv a snaží se spravedlivě zvážit dobré i špatné, co přinášejí. Vidí nejen dehumanizační vliv techniky, ale i ten, který identifikuje člověka se světem. Jen částečně lze souhlasit s tvrzením, že masová kultura ohrožuje osobnost, neboť ještě nikdy nebyla tak diferencovaná a vyjádřeníschopná subjektivita. Ještě nikdy nebyli lidé vybaveni tak jemnými anténami, ujišťuje Gehlen. Na jedné straně však můžeme hovořit o velké znalosti subtibility individuálního nitra, která vrcholí Nietzsche a Freudem, na druhé straně lze pozorovat uniformování duší. Uniforma se nosí vědomě a právě tak subjektivita. Kriticky se staví Gehlen k dalšímu znaku moderního světa, k rutínérství a rutínérům, které pokládá za typické jako osobnosti společnosti orientované zcela na výkon; jiným negativním prvkem je, že všechna veřejnost je pod hypnózou sociálního. Každá instituce, která musí usilovat o moc, podřizuje se diktatuře představ, které máme o sociálním. Jiným nebezpečím je zjednotštění. V žádném případě nemůže být přehlédnuto, že práce stojí v moderním světě na prvním místě. Páteří života je povolání. Je však také profesionální deformace, která, jak se zdá,

¹⁴⁾ A. Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit*, Berlin 1933, str. 163.

¹⁵⁾ A. Gehlen, *Das Ende der Persönlichkeit*, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, cit. práce, str. 329.

je podle jeho názoru naprosto nevyhnutelná. Se specializací souvisí ztráta osobnosti. Stáváme se sami sobě odcizeni.

Osobnosti hrozí nebezpečí. Gehlen upozorňuje na výrok Hanse Freyera, který zdůraznil, že moderní člověk nežije, ale je žit. Je nesen proudem stoupající produkce a iluzemi masových sdělovacích prostředků. Tento člověk by však měl být jednoho dne probuzen.

Gehlenu zajímala otázka svobody člověka. Této problematice věnoval samostatnou práci *Theorie der Willensfreiheit*.¹⁶⁾ Chápání člověka jako jedináčeho subjektu úzce souvisí s problémem svobody. Proto zkoumání této otázky přikládá Gehlen velkou důležitost.

Nejvyšší svoboda není svoboda morální, prohlašuje Gehlen.¹⁷⁾ Kdyby se lidé narodili svobodní, neměli by pojem dobra a zla, neboť jednotu svobody a nutnosti, která je splněna v pravdivém myšlení, v pravdivém konání, nazýváme tím tvořivým, co je v souladu se sebou samým. Specificky lidskou kvalitou je pochopit sebe sama jako subjekt, říká Gehlen. Člověk není pouze subjektem o sobě a pro sebe, ale naopak, stává se sám pro sebe objektem, a to je podstata jeho racionality. Antropologie, která chce postihnout lidskou podstatu člověka, přichází tedy k závěru o dialekticky protikladné jednotě lidského já, což však vyjádřil svým způsobem již Hegel. Dále se zabývá problémem fyzické svobody vůle a moci, vnitřní jednoty rozumu a vůle; poukazuje na dialektický vztah k zákonitosti, řeší vztah svobody a nutnosti. V této práci se objevuje opět aspekt historický, Kantovo a Fichtovo pojetí svobody. Kant a Fichte zkoumají svobodu ve vztahu k zákonu a zákonitosti. Zvláště je zde patrné navazování Gehlena na Fichta. Kantovské a fichtovské pojetí svobody rozvádí ve stati *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*.¹⁸⁾ Cítuje Fichta, který ve svých spisech vypracoval představu, že člověk realizuje svobodu tím, že znovu nabývá vlády nad produkty své samostatnosti, jež se mu vymkly. Od Fichta vede nit k Marxovi a jeho chápání odcizení, které spočívá v tom, že vlastní díla a produkty lidské činnosti a spolupráce se takřka osamostatňují a nabývají převahy a ovládají pak chování lidí spíše samy ze sebe, než aby byly ovládány lidmi.¹⁹⁾ Gehlen se snaží dokázat, že „materialistické nebo idealistické přestrojení“ je zde lhotejné, že jen na povrchu existuje mezi Fichtovým filosofickým idealismem a materialistickým dynamismem Marxovým protiklad.²⁰⁾

Pokusme se nyní ujasnit si to základní, to podstatné, oč Gehlenovi v jeho díle jde. Zdá se nám, že když Gehlen podnikal mohutnou výpravu po oceánech filosofie, aby si opatřil základnu pro své vykročení, ponořil své síť příliš hluboko a příliš široce je

¹⁶⁾ A. Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit*, Berlin, 1933.

¹⁷⁾ A. Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit*, cit. práce, str. 163.

¹⁸⁾ A. Gehlen, *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, cit. práce, str. 232.

¹⁹⁾ K. Marx: *Ekonomicko-filosofické rukopisy*, Praha, 1961.

²⁰⁾ A. Gehlen, *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*, cit. práce, str. 239.

rozestřel. Tuto skutečnost bychom nepovažovali za zásadně špatnou, naopak, autorovi se ovšem stalo, že to, co se mu podařilo získat, převyšuje jeho systematický habitus. Na Gehlenově myšlení jsou nesporně patrné vlivy Kanta, Fichta, Feuerbacha, Marxe, Freuda, a bychom jmenovali alespoň ty nejrepresentativnější, a všichni ho rozněčují a podněčují. Domníváme se však, že Gehlen nedokázal správně odhadnout konsekvence a korelace prací uvedených autorů, postřehnout zásadní neslučitelnosti mezi nimi, a dává tak mnohé do jedné řady, do řady, v níž se nemohou nacházet. Děje se tak např. u Fichta s Marxem, Hegela s Feuerbachem, Kanta s moderní lékařskou antropologií atd. Gehlen např. říká, že Feuerbach aplikuje fichtovsko-hegelovské schéma odcizení na teologii. Je sice pravda, že schéma si Feuerbach vypůjčil, ale již se zde neříká, že ve feuerbachovském schématu mnoho chybí a že to, co chybí, není zanedbatelné. Na to velmi správně poukazuje i Marx. Dále ještě považujeme za neúnosnou Gehlenovu domněnku, že protiklady mezi Marxem a Fichtem jsou víceméně povrchovým zdáním. Podle našeho názoru tyto protiklady tkví naopak v samém jádru již z toho prostého důvodu, že světové názory byly pilířem pro jejich teorie odcizení.

Zdá se nám, že Gehlenovým mistrem je více Fichte než Marx. Tuto domněnku nám potvrzuje zejména jeho práce *Theorie der Willensfreiheit*, kde se snaží dokázat existenci svobody, neboť bez svobody by člověk nevystupoval jako tvořivá aktivita. V tomto závažném spise je patrný fichtovský spekulativní přístup při řešení problému svobody a je zde abstrahováno od Marxova řešení této otázky totální praxí. Tento přístup je pro Gehlena charakteristický i v ostatních spisech. Z reflektovaných autorů vyloupl Gehlen úhelný problém odcizení a opětného vzkříšení člověka překonáním odcizení a ztotožnil se s ním. V tomto problému spočívá podle našeho názoru hlavní těžiště Gehlenova úsilí a zaměření. Z Fichtova odkazu přijímá Gehlen důležitou myšlenku, že podstatou člověka je jeho vlastní pochopení, a dodává, že je tomu tak přesto, že člověk je zároveň dědicem přírodních pudů, u nichž je zřejmé, že právě ony nás zbavují vlády nad sebou a způsobují, že jsme domněle svobodní ve svévoli. Marxův vliv je pak patrný na posunu fichtovské problematiky v poukazu na to, že člověka nelze analyzovat a chápat pouze jako vědomí sebe. Že nelze vidět v člověku jen pudy, ale že je nutné člověka chápat jako pluralitu na pozadí společenské reality. Neboli ve smyslu lidstva chápat lidství na pozadí jeho výtvorů, to znamená na více či méně odcizené realitě. Člověk pak, vypůjčíme-li si psychologickou terminologii, vystupuje v úsilí autora jako figura. A to by snad bylo možno zobecnit pro antropologii vůbec. Označení figura a pozadí se nám zdají dosti výstižnými, neboť, jak víme, figura a pozadí si mohou vyměňovat své role, takže pozadí nám může být též figurou pro případ jiného potřebného úhlu pohledu, a důležité pak je, že je-li společenská realita (např. jakožto instituce) figurou, našemu vnímání zůstává pozadí (člověk) a instituce se nestávají monstry nikoho. Tento přístup je již jistým krokem k překonání odcizení, dezalienaci, a o to sociologické antropologii podle našeho názoru převážně jde.