



INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

METODOLOGIE ANTROPOLOGICKÝCH TEORIÍ

JELENA PETRUCIOVÁ

**PODPORA TERCIÁRNÍHO VZDĚLÁVÁNÍ STUDENTŮ SE SPECIFICKÝMI
VZDĚLÁVACÍMI POTŘEBAMI NA OSTRAVSKÉ UNIVERZITĚ V OSTRAVĚ
ČÍSLO PROJEKTU OP VK CZ.1.07/2.2.00/29.0006.**

OSTRAVA 2013

Studijní opora je jedním z výstupu projektu ESF OP VK.

Číslo Prioritní osy:	7.2
Oblast podpory:	7.2.2 – Vysokoškolské vzdělávání
Příjemce:	Ostravská univerzita v Ostravě
Název projektu:	Podpora terciárního vzdělávání studentů se specifickými vzdělávacími potřebami na Ostravské univerzitě v Ostravě
Registrační číslo projektu:	CZ.1.07/2.2.00/29.0006
Délka realizace:	6.2.2012 – 31.1.2015
Řešitel:	PhDr. Mgr. Martin Kaleja, Ph.D.

Tento projekt je spolufinancován Evropským sociálním fondem a státním rozpočtem České republiky.

Název: Metodologie antropologických teorií
Autor: Jelena Petrucijová

Studijní opora k inovovanému předmětu: *KAS/MCLOT Metodologie antropologických teorií*

Jazyková korektura nebyla provedena, za jazykovou stránku odpovídá autor.

Recenzent: *Doc. PhDr. Jaromír Feber, CSc.*

© Doc. PhDr. Jelena Petrucijová, CSc.
© Ostravská univerzita v Ostravě
ISBN 978-80-7464-442-9

OBSAH

ÚVOD	4
KAPITOLA 1. Vědění o člověku. Vymezení předmětů různých antropologií.....	5
1.1 Odlišné pohledy na svět a člověka. Specifikace forem vědění	5
1.1.1 Filozofie	6
1.1.2 Věda	7
1.1.2.1 Normativního a nenormativního poznání sociální reality	13
1.1.3 Filozofie a věda (komparační analýza)	16
1.1.4 Náboženství	20
1.1.5 Filozofie a náboženství (komparační analýza)	24
1.2 Společensko-vědní reflexe člověka, společnosti a kultury	26
1.3 E.Coreth o vztahu filozofické antropologie a speciálně vědních antropologií	29
KAPITOLA 2. Filozofická reflexe problému člověk. Rozmanitost přístupů	34
2.1 Základní metodologické přístupy k filozoficko-antropologickému pojetí člověka ...	34
2.2 Dílčí podoby esencialismu v pojetí člověka	35
2.3 Existenciální přístup k pojetí člověka	42
2.4 Obrat k jazyku a pojetí člověka	46
KAPITOLA 3. Speciálně vědní reflexe problému člověk	58
3.1 Měníme a/nebo zachováváme paradigmatata?	58
3.1.1 Esenciální přístup k pojetí člověka v kulturně antropologickém myšlení	60
3.2 Identita, úvodní poznámky	61
3.2.3 Peter L. Berger a Thomas Luckmann, sociální konstruování identit	65
3.2.2 Identita jako vyprávění	67

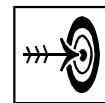
ÚVOD

Kurz je založen na syntéze poznatků z oblasti různých antropologií: filozofické a speciálně vědních (fyzické, sociální a kulturní). Seznamuje posluchače se základními metodologickými přístupy k pojetí člověka v kontextu různých paradigmatických tradic. Kurz je snahou o všestranné studium člověka, usiluje o dosažení celostního poznání struktury a podstaty člověka jako bytosti bio-psych-socio-kulturní, jeho činnosti i kořenů sociálních jevů.

Student získá odborné způsobilosti, které jsou nezbytné pro zvládnutí studovaného okruhu témat. Procvičí si dovednosti interpretační a argumentační. Vlastním diskusním vystoupením prokáže, že je schopen koncepčně analyzovat daný problém, syntetizovat závěry a aplikovat je na probírané látce. Samostatná práce s texty prohloubí dovednost kritické analýzy problému. Na základě samostatné práce s texty a syntézy získaných poznatků zpracuje 2 písemné úkoly, což prospěje rozvoji jeho kompetenci v oblasti práce s IT.

1 VĚDĚNÍ O ČLOVĚKU. VYMEZENÍ PŘEDMĚTŮ RŮZNÝCH ANTROPOLOGIÍ

Cíl kapitoly: vymezení předmětů různých antropologických oborů, určení jejich vzájemných vztahů a následné vymezení základních pojmů, jejichž prostřednictvím se dá lépe pochopit specifika přístupů jednotlivých antropologií k pojetí a studiu člověka, společnosti a kultury.



V této kapitole se dozvíte:

- V čem spočívá specifika filozofického pohledu na svět a člověka;
- V čem spočívá specifika vědeckého pohledu na svět a člověka;
- V čem spočívá specifika náboženského pohledu na svět a člověka;
- Co je předmětem filozofické antropologie;
- Jaký je vztah filozofické antropologie k jiným antropologiím a vědám o společnosti a kultuře;
- Co je předmětem sociální a kulturní antropologie.

Budete schopni:

- Odlišit filozofický a speciálně vědní přístup k pojetí člověka;
- Definovat specifika vědeckého poznání;
- Určit specifika náboženského přístup k pojetí člověka.

Klíčová slova této kapitoly: filozofie, věda, náboženství, antropologie, filozofická antropologie, fyzická antropologie, sociální a kulturní antropologie, metodologie, dílčí člověk.



Čas potřebný k prostudování učiva kapitoly: 3 + 4 hodiny (teorie + řešení úloh).

1.1 Odlišné pohledy na svět a člověka. Specifikace forem vědění

Etymologie slova **antropologie** prozrazuje, že se jedná o vědění o člověku: z řeckého *anthrōpos* člověk a *logos* sbírat, mluvit, počítat, slovo, řeč, rozum, posléze vědění, věda.

Člověk je vždy podmětem úvah a v některých oborech lidského vědění je také jejich předmětem. Tak E. Cassirer, německo-americký filozof tvořící v 1. polovině 20. století, v knize *Esej o člověku* (Cassirer, 1977) píše o třech disciplínách: náboženství, filozofii a vědě, z nichž každá chápe člověka odlišným způsobem. V náboženství se člověk jeví být ne vždy povedenou a dokonalou kreací Boha, která je si vědoma své nedokonalosti, a v důsledku svého utrpení a útrap je schopna odpouštět hříchy jiných lidí. Filozofie vychází z rozumnosti, svobody, autonomie poznávajícího Já, které ovládne skutečný svět nejprve na úrovni svého vědomí a následně prakticky. Věda naopak pohlíží na člověka jako sice na vrchol evolučního řetězce, ale zároveň jako na živou bytost, která vznikla, existuje a musí se podrobit zákonům evoluce. Tyto rozdílné přístupy se ještě „drolí“ na dílčí názory a koncepce.

Cassirerův přístup ukazuje, že existují různé antropologie a různá pojetí člověka, např. náboženské, filozofické a speciálně vědní. Naším úkolem je vyspecifikovat znaky, které jsou vlastní každé z antropologií. Proto se musíme zamyslet nad specifickými znaky filozofického, vědeckého a náboženského pohledu na svět a na člověka.

Vycházíme z toho, že existují dvě oblasti reality, k nimž se vztahuje člověk: (1) oblast empirické skutečnosti, proud změn stavů, kde si věci nejsou totožné a kde v každý okamžik je

svět jiný ve srovnání s předchozím. V tomto světě existuje člověk jako činná bytost vytvářející svět kultury; a (2) oblast bytí, kde nejsou změny stavů, kde můžeme nazírat to neměnné a věčné, co se nedá najít v empirické skutečnosti. Zde se nachází bod odpočtu reality. Úsilí empirického člověka jsou nasměrována z oblasti jsoucna do oblasti bytí. Člověk usiluje o zření Jediného, protože pouze v této oblasti je možné získat úplnou realitu, inteligibilní principy a totožnost nazíraného. Zmíněné oblasti reality se promítají do specifíků filozofického, speciálně-vědního a náboženského přístupů, které budeme rozebírat v následujících kapitolách.

1.1.1 Filozofie

Filozofie (z řečtiny láska k moudrosti, *filos* – milující, *sofia* – moudrost), snaha člověka, která je mu bytostně vlastní, o určitý přemýšlivý výklad světa i sebe sama, o vlastní utváření své podstaty a spojitosti se světem. (*Filozofický slovník*. 2009, s. 102). Historický to bylo (od Aristotela až do vzniku speciálních věd v novověku) synonymum vědy v nejobecnějším slova smyslu.

Český filozof K. Kosík vymezil předmět filozofie následujícím způsobem: „věc sama, kterou se zabývá filozofie, 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.“ (Kosík, 1963, s. 28) Kosík takto ve své definici rovněž organicky spojuje pojetí filozofie jako zkoumání světa vcelku s člověkem jako jeho ústřední postavou.

Poznávat svět jako „celek“ pak především znamená, že se filozofie nezaměřuje pouze na určitou dílčí část světa, jako to dělají speciální vědy. Speciální vědy si rozdělují svět na jednotlivé části, které zkoumají jako relativně autonomní oblasti. Protože se filozofie nespécializuje na určitou předmětnou oblast, je tradičně označována jako univerzální věda. Prioritně ji nezajímají jednotlivé části, nemá svou úzkou specializaci, ale v konečném důsledku se zaměřuje na kontext, ve kterém se jednotlivé součásti nacházejí.

Dějiny filozofie ukazují, že filozofie *vzniká* jako poznání, které je nasměrováno na vypracování celistvého pohledu na svět a na místo člověka v tomto světě, což souvisí s pojetím filosofie jako teoreticky vyjádřeného názoru. (Feber, Dolista, 2007). Původně je filosofie totéž co věda, tj. *theórie* (z řeckého *Theos* a *Oreín*, tj. „nazírání do sféry bohů“, při čemž „sféra bohů“ je mytologický výraz pro „bytí“). Názorovost filozofického myšlení je spojená s tím, že „podstata bytí“, „příčina příčin“, „substance“, „absolutní východiska poznání“ aj. tradiční témata filozofických zkoumání jsou logicky zdůvodnitelná, ale empiricky nedokazatelná, tj. učení, v nichž jsou rozpracovávána, vyjadřují autorský vztah, tj. názor na ně. Nedokazatelnost absolutních východisek filozofických zkoumání má za následek: (1) význam autorství nesrovnatelný s vědou a blízký se svým významem úloze tvůrce uměleckého, případně literárního díla a (2) nepřekonatelnou mnohost koexistujících (což neznamená mírně koexistujících) filozofických koncepcí. Vývoj filozofického poznání je kumulativním procesem a příchod nového filozofického učení neznamená, že již existující učení jsou překonána a navždy zavržena. Příchodem každého nového učení předchází filozofická učení nejsou odsouzená k zapomenutí. Žádný ze současných myslitelů není vnímán jako autorita, která navždy překonala a učinila „nepotřebným“ pro další vývoj filozofického myšlení např. Platóna. Přece ani v literatuře neřekneme, že Shakespeare navždy „překonal“ Sofokla a Henrik Ibsen překonal Shakespeara. Současná literatura nemůže být ničím jiným než polyfonií jejich hlasů, kde každý nový hlas pomáhá odhalit nové smysly a významy hlasů předchozích. Stejně tak filozofie nemůže existovat jinak, než v podobě plurality koexistujících filozofických učení, kde každé nové učení dává možnost nového čtení a interpretace již existujících.

Mnohost existujících filozofických výpovědí např. o člověku (primárního předmětu dané práce), ale zároveň nevede automaticky k tomu, že jsme schopni odpovědět na otázku po jeho „podstatě“, odhalit jeho „záhadu“, vysvětlit „tajemství jeho existence“ aj. Proto začátkem 20. století Max Scheler napsal, že nikdy předtím nebyly názory na podstatu a původ člověka rozdílnější než v současnosti, kdy člověk již neví, co je, ale zároveň ví, že to není... Scheler viděl úkol filozofické antropologie v odhalení podstaty člověka, která jako nit' Ariadny pomůže myslitelům najít cestu v labyrintu filozofických koncepcí. (Scheler, 1968)

Pojem k zapamatování. Podstata a jev – jsou to všeobecné formy předmětného světa a osvojení tohoto světa člověkem. Podstata vyjadřuje skutečný obsah předmětu (v našem případě člověka jako předmětu poznání), který zachycuje jednotu všech mnohotvárných a dokonce protichůdných projevů forem jeho bytí.



Jevem nazýváme vnější rozmanité formy výskytu předmětu, které můžeme zachytit zkušenostně. V myšlení kategorie podstata a jev poukazují na přechod od mnohotvárnosti vyskytujících se forem bytí předmětu k jeho vnitřnímu obsahu a jednotě – k pojmu. Poznání a pochopení podstaty předmětu je úkolem vědy a filosofie.

Pojem k zapamatování. Pojem – základní nástroj filozofie; elementární forma odrazu skutečnosti v myšlení, zobecněný obsah poznání, umožňující myšlenkové operace (pojmově-logické myšlení); v tradiční logice základní kategorie vedle soudu a úsudku.



Pojmy jsou specificky lidské formy poznání vytvářející soustavu poznatků od nejobecnějších (abstraktních), jako je např. živočich, přes druhové a rodové (např. zvíře, savec) až ke konkrétním (např. jezevčík Alík). Můžeme také rozlišovat pojmy na generické (obecné) a singulární (jedinečné). V některých současných filozofických směrech je pojem pojat jako význam znaku (jazykového výrazu). S vysvětlením tohoto pojetí se setkáte v následujících kapitolách. (*Filozofický slovník*. 2009, s. 225)

1.1.2 Věda

Vymežíme několik základních znaků specifikujících vědeckou poznávací činnost.

Věda je duchovní činnost, tzn., že věda neprodukuje věci, ale myšlenky (poznatky), a to myšlenky ve zvláštní podobě, kterým říkáme vědecké teorie. Teorie je myšlenkový model zachycující poznávanou skutečnost, je myšlenkovou konstrukcí, jejíž základní charakteristikou je redukce (zjednodušení). Teorie zjednodušeně (abstraktně, idealizovaně, schematicky) zachycuje určité, pro nás důležité stránky (především vlastnosti a vztahy) nekonečného světa.

Například, když jsme odpovídali na otázku „co je to svět?“, přistoupili jsme k této otázce teoreticky, tj. nesnažili jsme se zobrazit svět v celé jeho nekonečné složitosti, bohatosti a proměnlivosti, ale vytvořili jsme určitý zjednodušující myšlenkový model, který pro nás v danou chvíli svět reprezentuje. Uvedený model je abstraktní, protože jsme se abstrahovali od pro nás v tuto chvíli nedůležitých okolností, které sice do celku světa jistě také patří, ale nás by rušili a v konečném důsledku bychom, jak se lidově říká, přes stromy neuvíděli les. Model je dále idealizovaný, protože bereme jednotlivé části tak, jakoby existovaly stabilně a samostatně v čisté podobě, i když víme, že svět se neustále mění a nezná ostré hranice, vše je naopak v neustálém pohybu, je promícháno a propleteno. Nicméně kdybychom ke světu přistupovali takto synkreticky, jistě bychom se v něm nebyli schopni zorientovat, nebyli bychom schopni ho systematicky postupně poznávat. Kdybychom svět nejprve nerozdělili na

relativně samostatné jednoduché stabilní součásti, nebyli bychom schopni zachytit základní vztahy, které jsou pro náš svět určující. Jinými slovy určitá schematičnost našeho teoretického pohledu na svět je nutnou podmínkou hlubšího poznání.

Dále je nutné zvláště upozornit na základní specifický rys každé teorie, který spočívá v její obecnosti. Teorie nepostihuje přímo jednotlivé věci, kterých je mnoho a každá je jiná, ale pracuje s obecninami. Určitá míra zobecnění je vlastní všem teoriím, a právě proto někdy slyšíme konstatování „to je jenom teorie“, čímž se má na mysli, že „skutečný“ svět je jiný než jen teorie. Ano teorie je jiná než naše přímá smyslová zkušenost, která postihuje svět na úrovni jednotlivostí, tj. na úrovni individuální rozmanitosti a bohatosti. Teorie se od individuálních zvláštností abstrahuje, protože chce zachytit to nejdůležitější. To, co je důležité (podstatné) pro širší okruh věcí, má obecnou platnost. Teorie především právě svou zaměřeností na obecně platné účelně zjednodušuje svět, protože formuluje obecný základ, ze kterého se dá vše odvodit. Teorie svým zobecněním osvobozuje lidskou mysl od nekonečného světa jednotlivostí, umožňuje se od nich odpoutat a postihnout obecné souvislosti.

Hlavní funkcí vědecké teorie není svět jen popisovat, tj. shrnovat jak svět vypadá či jak funguje, ale především svět objasňovat, přičemž současná věda upřednostňuje kauzální objasnění, tj. hledá příčiny jevů. Základními příčinami jsou zákony pojímané jako nutné a obecné vztahy mezi jevy. Objasnit určitý jev pomocí teorie tedy znamená formulovat zákon, ze kterého daný jev vyplývá. Vědecké zákony proto také umožňují předvídat chování jevů, případně do chování jevů účelně zasahovat (tzv. využívání teorie v praxi).

Například můžeme být svědky určitého přírodního jevu, třeba přílivu a odlivu. Tento jev lze pozorovat, můžeme jej i popisovat, ale specificky teoretickým se náš vztah k tomuto jevu stane ve chvíli, kdy si položíme otázku „proč k tomuto jevu dochází?“, co tvoří jinými slovy podstatu daného jevu. V souladu se současným vědeckým paradigmatem otázka po podstatě zaměřuje naši pozornost na odhalení příčiny, která chování dané reality určuje (neboli determinuje), a onu příčinu následně vyjádříme formou zákona. V daném případě je náš úkol jednoduchý, protože relevantní zákon již věda zformulovala a teoretická odpověď na otázku „proč dochází k přílivu a odlivu?“ bude znít: „protože platí zákon gravitace“.

Objasníme-li pomocí obecného zákona chování přírody, budeme se v ní následně moci lépe zorientovat, protože budeme vědět, co od ní můžeme očekávat. Jinými slovy, jednotlivé teorie nás informují o tom, co se může, a co se naopak nemůže stát ve světě, ve kterém žijeme. To, co je v souladu s teorií (tj. s poznanými a zformulovanými zákony) se stát může, a to, co je se zákony v rozporu se stát nemůže. Fyzikální teorie nás informují o tom, co se může a co se nemůže stát ve fyzikálním světě, a dále například biologické v biologickém, politologické v politickém, ekonomické v ekonomickém, atd. Například v ekonomickém světě nemůžeme očekávat, že růst poptávky po určitém zboží povede k jeho zlevňování, protože by to bylo v rozporu se zákony trhu, nebo že v biologickém světě povede homosexuální vztah k narození dítěte, protože by to bylo v rozporu se zákony biologické reprodukce, nebo že v politickém světě povede růst životní úrovně k revoluční změně politického systému, stejně tak ve fyzikálním světě nebudu tužku, kterou upustím hledat na stropě, ale na podlaze, protože vím, že platí zákon gravitace, atd. Znalost různých teorií pro nás vytváří předvídatelné, stabilní prostředí, kterému se můžeme buď přizpůsobit, nebo s vynaložením určitého úsilí se můžeme pokusit ho změnit, budeme-li to pokládat za žádoucí. Protože když poznáme zákony neboli obecné souvislosti mezi jevy, budeme vědět, co je nutné udělat, abychom kýžené změny dosáhli.

Samozřejmě, že kromě explanační (objasnění jevů), anticipační (předvídání možného chování jevů) a praktické funkce (kdy teorie především vymezuje sféru možných přeměn reality), má teorie i další funkce, především gnozeologickou (na základě teorie lze systematizovat nahromaděné poznatky dané oblasti) a metodologickou (teorie poskytuje

základní orientaci v poznávání nových, dosud neznámých jevů, je určitým návodem jak přistupovat k dosud nepoznanému).

Vědecké teorie musí být zdůvodněny, přičemž současná věda upřednostňuje empirické zdůvodnění. Poznatky, které nelze empiricky (tj. především na základě pozorování a experimentu) prověřit (tzv. princip verifikace) nebo vyvrátit (tzv. princip falzifikace), jsou považovány za nevědecké. (Fajkus, 1997, s. 37-51)

Empirický charakter vědy samozřejmě nepředpokládá, že by vědecké teorie vznikaly přímým zobecňováním vědecké zkušenosti. Podobné naivní koncepce, obhajované počátkem 20. století především představiteli tzv. pozitivizmu jsou již povětšinou překonány a přetrvávají snad jen v některých empirických vědách. Současná metodologie vědy spíše předpokládá, že na počáteční empirickou fázi vědeckého poznání, ve které jde prioritně o sběr, třídění a zobecňování faktů, navazuje fáze teoretická, která má spekulativní charakter. Jestli v první fázi jde o popis zkoumaného objektu, tj. o odpověď na otázku „jaký objekt je, jak vypadá, jak se chová, jinými slovy jak se jeví?“, pak v teoretické fázi jde o vlastní objasnění, tj. odpověď na otázku „proč je objekt takový jak vypadá, proč se chová tak a ne jinak, jinými slovy co je příčinou neboli podstatou daného jevu?“

Charakter současného vědeckého poznání poměrně adekvátně vyjadřuje koncepce „kritického racionalismu“, kterou rozpracoval K. R. Popper v díle *Logika vědeckého bádání*, kde svým antiinduktivismem překonává tradiční pozitivistické pojetí vědy. „Jedinými prostředky interpretace přírody, jediným nástrojem jejího uchopení jsou smělé ideje, nezdůvodněné anticipace a myšlenkové spekulace.“ (Popper, 1997, s. 280) Popper odmítá jak jednostranný empirismus, který za základní metodu vědeckého poznání postuluje indukci ve smyslu zobecňování empirických faktů, tak tradiční racionalismus, který absolutizuje rozum jako útočiště kognitivní jistoty uprostřed oceánu doxativních, neúplných a proměnlivých empirických poznatků. Protože jednak neexistují čistá fakta ve smyslu empirických daností (o jejich přijetí rozhodují platné teorie a s nimi spjaté předpoklady), ale stejně tak neexistuje teorie oddělitelná od empirie. Je-li teorie v rozporu s fakty, musí být odmítnuta.

Ovšem vytvořenou teorii jako schematické vyjádření zákonitostí zkoumaného objektu nelze empiricky potvrdit nebo vyvrátit přímo, protože teorie má obecný, abstraktní, idealizovaný charakter, na rozdíl od smyslově vnímatelného světa, který je konkrétní směsí jednotlivin. Například ani zmiňovaný zákon gravitace není vidět, mimo jiné i proto, že je formulován vůči hmotnému bodu, který v empirickém světě neexistuje (idealizace), ale především se zákon jako určité zobecnění abstrahuje od svých jednotlivých projevů, které jako jediné vidět jsou. Chceme-li tedy nějakou teorii empiricky potvrdit, musíme z ní nejprve logicky odvodit důsledky, které teprve můžeme porovnat s fakty.

Vědecké poznání musí být logicky konzistentní, tzn., že si jednotlivé poznatky nesmí navzájem odporovat, ale naopak musí být navzájem v souladu, musí tvořit systém. Za nevědecké je považováno vše, co je s daným systémem vědy v rozporu.

To je mimo jiné i důvodem, proč vědu nemůže rozvíjet laická veřejnost. I laik může pozorovat, i laik může o věcech, které vidí, spekulovat, tj. může se pokusit objasnit dění kolem sebe, může si klást otázku „proč se stalo to či ono?“, může tedy hledat příčiny a artikulovat je ve formě různých domněnek, ale jen stěží může posoudit, není-li se současnou vědou dostatečně obeznámen, jsou-li s ní jeho tvrzení v souladu nebo ne.

Určitým ideálem logické konzistence by byla věda budovaná jako deduktivní systém, kde by na vrcholu celé konstrukce stály nejobecnější principy (axiomy), z nich by byly vyvoditelné obecné zákony, z těch dílčí poučky a celá teoretická konstrukce by byla založena na nezpochybnitelných faktech. Vývoj vědy by pak měl ryze kumulativní charakter, nové poznatky by byly postupně do platného systému organicky včleňovány, a ty poznatky, které by se začlenit nedaly, by byly odmítnuty jako nevědecké. K základním vědeckým aktivitám

by proto patřily tzv. „vyčišťovací“ operace, které by zbavovaly vědu nežádoucích (nekonzistentních) příměsí.

Je ale nutné upozornit na to, že dynamický rozvoj vědecké aktivity ve 20. století, který vedl ke vzniku nových neočekávaných hypotéz a teorií, do jisté míry zpochybnil ideu pozitivistického kumulativismu o kontinuálním, spojitém (nepřetržitém) vývoji vědeckého poznání. Th. S. Kuhn ve své knize *Struktura vědeckých revolucí* (Kuhn, 1970) rozlišuje ve vývoji vědy dvě odlišné fáze: spojitou, kumulativní v rámci normální vědy, která je ale přerušována náhlými revolučními zvraty znamenajícími změnu vědeckého paradigmatu (diskrétní fáze). Paradigma znamená určitý vzor, který v dané historické době určuje způsob nastolování a řešení vědeckých problémů. Obecně lze paradigma definovat jako určitý způsob „vidění“ světa zahrnující souhrn základních poznatků (teorií) a postupů (metod), které jsou považovány za pravdivé (správné) a které vědci uplatňují ve své vědecké práci. Přijaté paradigma se tak stává rozhodujícím kritériem, které rozhoduje o výběru, formulaci a způsobů řešení vědeckých otázek, rozhoduje v konečném důsledku o tom, co je a co není považováno za vědu v určitém historickém období. (Kráal, 1994)

Jako krajně důležitá se jeví skutečnost, že o přijetí určitého vědeckého paradigmatu spolurozhodují i faktory pro samotnou vědu vnější, především určitý filozofický, případně náboženský či ideologický historický kontext. Navíc se ukazuje, že i tzv. fakta, která byla často považována za nezpochybnitelný základ vědy, jsou na přijatém paradigmatu závislá. Fakta se mění, protože se mění způsob jak tomu, co vidíme (smyslově vnímáme), rozumíme. Celkový způsob porozumění světu jako určité všeobecné paradigma má komplexní charakter a historicky se, mnohdy velmi radikálně, mění.

Vědecké poznání i ve fázi normální vědy je charakterizováno neustálými rozpory především mezi platnými teoriemi a novými fakty. V souladu s požadavkem logické konzistence rozpory nelze ignorovat, ale musí se odstraňovat. Nejprve je snaha nepohodlná fakta vyloučit („vyčistit“), když jsou ale natolik průkazná, že to nejde, pak je nutné pozměnit teorii, a když už ani to není možné, pak je nutné vytvořit teorii novou. Je jisté, že právě neustálé rozpory v systému vědeckých poznatků a snaha o jejich překonání (tj. neustálá snaha o dosažení logické konzistence, snaha o neustálé zdokonalování systému) je vlastní vnitřní hybnou silou vývoje vědy.

Jednotlivé vědecké poznatky musí být získávány korektním způsobem, tj. pomocí prověřených a uznávaných vědeckých metod. Používaná metodologie (systém vědeckých metod) tvoří stabilní základ každé vědy.



Pojem k zapamatování. Metoda je systém pravidel a principů. Znamená vědecký postup, umožňující získávání poznatků. Termín pochází ze slova *methodos*, slovo je odvozeno od „*hodos*“ - v řečtině cesta. Je to systematický postup nějakého jednání směřujícího k dosažení cíle.



Pojem k zapamatování. Metodologie je 1) věda o metodách – teorie metod vědeckého poznání; 2) název pro soubor metod používaných v určité oblasti lidského poznání.

Poznatky, kterých bylo dosaženo nekorektně, jsou označovány jako nevědecké. Proto když chceme vědu dělat, musíme vědět jak. Musíme vědět (musíme se to naučit) jak se ve vědě získávají poznatky, jak se prověřuje jejich pravdivost a jak se z nich nakonec vytvářejí celky, kterým říkáme teorie.

Například jako vědec vím, že prvotní metodou poznání nového objektu je pozorování, abych ale mohl začít poznávat, musím vědět, co to vědecké pozorování je a jak ho mám uskutečnit. Dále vím, že bych měl poznatky obohatit o výzkumný experiment, ale opět musím

dopředu vědět, jak mám experiment provést. Dále vím, že poznatky získané pozorováním a experimentem (tzv. vědecká zkušenost neboli empirie) je nutné popsat, protože teprve popsaná (vědeckým jazykem) empirie se stává vědeckým faktem. Ale abych mohl empirii popsat, musím vědět jak, musím disponovat vědeckým jazykem (tj. adekvátními pojmy) a musím je umět k empirii přiřazovat. Dále vím, že je nutné fakta zpracovat především metodou klasifikace a zobecnění, a proto musím znát logická pravidla, kterými se klasifikace a zobecnění musí řídit. Dále vím, že zpravovaná fakta je nutné objasnit. Proto začínám spekulovat a vymýšlet různé domněnky, a následně ty, které splňují určitá kritéria (musím je znát) zformuluji v podobě vědecké hypotézy, ale abych to mohl provést, musím vědět, jak má vědecká hypotéza vypadat a jak ji mám vytvořit. Hypotézu jako určitý předpoklad o možné příčině zkoumaného jevu je dále nutné prověřit, a zase musím vědět, jak mám prověřovat. Teprve na základě prověřené hypotézy mohu začít budovat vlastní teorii, ale zase musím vědět jak. Vytvořená teorie mi následně jednak umožní lépe interpretovat již získaná fakta a také nacházet fakta nová. Nová fakta mi pak umožní buď zpřesnit stávající teorii, nebo ji postupně vyvrátí, atd. Účast na vědeckém poznání jako schopnost se do uvedených (a mnoha dalších) aktivit zapojit předpokládá osvojení si adekvátních postupů. Především to je obsahem tzv. „vědecké výchovy“, která je v rámci institucionalizované vědy realizována převážně v doktorandském studiu.

Poznatky o světě lze jistě získat i jinak než pomocí vědeckých metod, ale takové poznatky povětšinou nebudou považovány za vědecké. Je ale pravdou, že vědci jsou mnohdy při formulování nových hypotéz inspirováni nejrůznějšími vlivy. Na tuto skutečnost upozornil Popper. Pro Poppera neexistuje tradičně základní problém gnozeologie - co je zdrojem pravdivých poznatků. Zdrojem poznatků může být cokoli, nejen rozum (racionalismus) či smyslová zkušenost (empirismus), ale rovnocenným zdrojem je i ideologie, sen, mytologie, prostředek masové komunikace, propagandistický text... (Popper, 1968) Nicméně, aby se tyto inspirace staly součástí vědy, musí být vtaženy do vědecky racionální kritické diskuse, a základním argumentem v této diskusi budou fakta. Teprve prostřednictvím „vědeckých faktů“ se každý nový poznatek stává součástí vědy.

A jak už jsme naznačili, fakty se stává pouze ta část reality, kterou jsme schopni nejen vnímat, ale kterou jsme schopni především popsat. Ve vědě vnímáme pomocí vědeckých postupů a popisujeme vědeckými pojmy, proto fakta nelze považovat za samotnou realitu, ale jedná se o způsob, kterým je určitá věda schopna realitu interpretovat, o způsob jak ta či ona věda realitě rozumí. Ony způsoby jsou závislé jak na v danou chvíli platných teoriích, tak v konečném důsledku na dobovém vědeckém paradigmatu. A vědecké paradigma je především určitým metodologickým rámcem, ve kterém se vědecké poznání pohybuje. A chci-li se tedy vědou zabývat, musím tento metodologický rámec akceptovat.

Věda se snaží být objektivní, tzn., že vědecké poznání chce zachytit stav poznávaného objektu, a ne prožitky poznávajícího subjektu.

Svým objektivním charakterem se chce odlišit jak od umění, ve kterém jde spíše o subjektivní prožitek, tak od zcela nezávazné spekulace. Historicky se novověká věda formovala především v opozici vůči mystice, scholastice a obecně vůči náboženství s její „objektivně nepodloženou“ vírou ve zjevení. Víra v autoritu Bible měla uvolnit místo kritické reflexi, přesnému výpočtu, ideologické nezájatosti.

Aniž bychom chtěli v tuto chvíli zevrubně otázku objektivní poznání rozebírat, musíme upozornit, že ač je objektivita považována za základní přednost vědeckého poznání, je právě tato otázka nejproblematictější rysem vědy. Tradiční pojetí vědecké objektivní jako souladu našich poznatků s tzv. objektivním (tj. na lidském vědomí a myšlení nezávislým) světem je často odmítáno jako nerealistická fikce. Vědecké poznatky (teorie) přece produkuje lidské vědomí (respektive myšlení, rozum), a jak by tedy mohly být poznatky na tomto vědomí nezávislé (požadavek objektivní). V této souvislosti je tzv. korespondenční pojetí

pravdy (soulad poznatku s vnějším na vědomí nezávislým světem) často nahrazováno jinými koncepcemi, které otázku objektivitu nahrazují intersubjektivitou (všeobecnou nadindividuální shodou ve věcech poznání), souladem jednotlivých poznatků v tzv. koherentním pojetí pravdy, nebo dokonce koncepcemi, které pojmají vědeckou pravdu jen jako ve vědě platnou konvenci.

Otázka objektivitu poznání a především problém možnosti objektivitu nějak zdůvodnit lze považovat za základní problém nejen vědy, ale obecně jakéhokoli poznání. Současné filozofické směry, které se otázkám poznání věnují především v rámci teorie vědy, epistemologie, gnoseologie, metodologie a logiky, se liší mimo jiné i tím, jestli považují tento problém za řešitelný (a tedy smysluplný) a v případě že ano, pak se liší v nabídce jak kýmžené objektivitu dosáhnout a jakými kritérii ji vůbec posuzovat. Jak jinými slovy zjistit, že je něco objektivní, když i kritéria posuzování jsou produktem myšlení a jsou tedy zase subjektivní.

I když můžeme oprávněně možnosti vědecké objektivitu různě zpochybňovat, je nepopíratelné, že objektivita je cílem i základním kritériem vědeckého poznání a vědci o ni vždy tak či jinak usilují.

Současná věda má společenský charakter, tzn., že vědu neprodukuje izolovaní zcela autonomní jedinci, ale na vědeckém poznání se podílí široká vědecká obec. Věda má jinými slovy kolektivní charakter.

Je to dáno tím, že vědecké poznání se stává základní podmínkou rozvoje moderní společnosti a společnost má proto zájem, aby se produkce vědeckých poznatků zvyšovala. To předpokládá zapojení se do vědeckého poznání většího množství lidí, jednak těch, kteří jsou schopni vytvářet nové poznatky (vědci v užším slova smyslu), ale také těch, kteří jsou schopni vědecké poznatky aplikovat na konkrétní oblasti lidské činnosti a následně je realizovat v praxi.

Společenský charakter vědy zahrnuje několik dílčích aspektů a implikuje řadu důsledků, které mají pro adekvátní pochopení vědy zásadní význam: 1) Aby mohli vědci spolupracovat, musí si rozumět, aby si mohli rozumět, musí se shodnout na určitých základních předpokladech vlastní vědecké práce – především na uznávané metodologii a platných teoriích, a také na používaném jazyce. 2) Aby se do kolektivní vědecké činnosti mohlo zapojovat stále více nových lidí, musí být zajištěn systém vědecké výchovy. Ten probíhá hlavně na univerzitách, jejichž činnost je nutné do jisté míry unifikovat, aby se zajistila co nejširší (i mezinárodní) spolupráce. Jinými slovy je potřeba se shodnout na klíčových kompetencích (tj. na základních poznacích daného oboru), které má univerzita poskytovat a které mají mít obecnou platnost. 3) Aby byla zajištěna širší vědecká spolupráce, musí být vybudován systém vědecké komunikace. Ta probíhá především na úrovni psaní a studia odborných publikací. 4) Aby byla zajištěna součinnost kolektivního úsilí mnoha vědců a dosaženo větší efektivity a produktivity vědeckého poznání je nutné zajistit odpovídající řízení. Jednotlivé vědecké instituce (vědecké ústavy, univerzity) řídí vědecké poznání, které dnes již nemá charakter individuálního hledání, ale je organizovanou profesionální činností. 5) Aby se vědecké poznání zapojilo do širšího systému společenské dělby práce a její výsledky tak mohly být prakticky využívány, je nutné vědu částečně podřídit širší společnosti. Ta je reprezentována státem, který ovlivňuje činnost vědeckých institucí především prostřednictvím systému financování a udělování akreditací.

Ukazuje se, že věda je společenským jevem, který je pouze relativně autonomním myšlenkovým (poznávacím) procesem s vlastní logikou. Sociální charakter vědeckého poznání předpokládá nutnost dosažení určité shody jak uvnitř vědecké obce, tak i ve vztahu k širší společnosti. Jinými slovy současná věda má konvencionální charakter. Způsob jak dnes vědu chápeme, jak ji rozvíjíme, a v konečném důsledku i jak pojmáme vědeckou pravdu jako žádoucí cíl vědeckého poznání je určitou dobovou konvencí. Právě sdílení určitých společných pravidel, které se týkají nejen profesních vztahů mezi vědci, ale i používané

metodologie, obecně uznávaných teorií, ale vůbec i celkového chápání vědecké racionality jako určitého ve vědě přípustného způsobu uvažování, je nutnou podmínkou konzistentního rozvoje vědeckého poznání jako kolektivní aktivity. Právě sdílení určitých konvencí konstituuje současnou vědu jako specifický druh poznávací aktivity.

V koncepci R. Mertona je věda vymezena jako sociální institut, cílem kterého je růst ověřeného, tj. vědeckého poznání. Základní charakteristikou vědeckého institutu je étos vědy, tj. souhrn norem a hodnot, které umožňují kontrolovat a hodnotit přínos jednotlivých vědců ve vědě, čímž se stimuluje její rozvoj. (Merton, 1968)

Instituce vědy představuje normativně obecný aspekt vědeckého poznání, který je v určitém rozporu s aspektem individuálně osobnostním. První znamená intersubjektivně zadaný rámec, druhý naopak tvůrčí počátek poznání. Institucionální struktury nemohou zřejmě určovat samotný výzkumný proces, ale tvoří jeho nutný předpoklad. G. Holton ve své „tematické analýze vědy“ v této souvislosti charakterizuje výsledek vědeckého poznání jako „událost“, ve které se protínají tři koordináty: individualita vědce, vědou nahromaděné zásoby poznatků a sociokulturní podmínky činnosti. (Holton, 1973)

Dostáváme se tak k myšlence o rozlišení vědy na vědu, jak je obsažena v individuálním vědomí, a na vědu, jak je vyjádřena v některé objektivizované formě. V současné odborné literatuře lze najít příklady dvou odlišných přístupů k tomuto tématu. Tak K. Popper akcentuje objektivní stránku vědeckého poznání. Tvrdí, že mimo fyzický svět a svět subjektu existuje i „třetí svět“, svět objektivního obsahu vědeckého poznání. Poznání v objektivním smyslu je podle Poppera poznáním bez účasti toho, kdo poznává – je poznáním bez poznávajícího subjektu. (Popper, 1997)

Naopak M. Polanyi na své cestě za „postkritickým racionalismem“ považuje vědecké poznání za osobnostní přesvědčení, které je neoddělitelné od subjektu. Uznání objektivního poznání pro něj znamená obludný scientismus, který vnucuje své normy člověku a zbavuje ho tak svobody, a tím i odpovědnosti. (Polanyi, 1969)

Produktivní řešení této opozice nabízí právě Holton, když rozlišuje mezi vědou „veřejnou“ a „soukromou“. Veřejná věda je poznáním v té podobě, jak je vyjádřeno v uznávaných monografiích, povinné a doporučené literatuře na universitách, učebnicích, člancích renomovaných odborných časopisů, sbornících z vědeckých konferencí, protokolech apod. Jedná se tedy o vědu s velkým „V“, o vědu jako institucionalizovanou a tedy oficiální a legitimní formu poznání. Soukromá věda je poznáním v té podobě, jak je vnímáno, interpretováno a rozvíjeno jednotlivým vědcem. Nová myšlenka, která se objevuje ve sféře soukromé vědy, musí být přijata vědeckou obcí, musí být vůči ní dosaženo určitého konsenzu, aby se stala součástí veřejné vědy. Nové myšlenky takto procházejí sítím kognitivní institucionalizace, která je prostředkem legitimizace nových poznatků a garantem zachování konzistence systému veřejné vědy. Veřejná věda se takto rozvíjí v hranicích určitého paradigmatu, což je vědeckou obcí uznaný obraz světa, uznaný způsob kladení otázek a jejich řešení, který tvoří etalon vědeckého myšlení. Prostřednictvím systému vzdělání, systému vědeckých hodnot, oponentských posudků, konkurzů, grantů atd. paradigma ovládá vědeckou obec a jako závazná forma poznání proniká do společnosti, která historicky podmíněnou konvencí, kterou paradigma je, začasto naivně přijímá za objektivní stav věcí.

1.1.2.1 Normativního a nenormativního poznání sociální reality

Úryvek z knihy Františka Ochrany *Metodologie vědy. Úvod do problému* (2009, s. 51 – 62) pojednává o specifice normativního a nenormativního poznání sociální reality. Nabízíme zkrácenou a upravenou verzi stejnojmenné kapitoly. Předmětem zkoumání sociálních věd je sociální realita. Sociální realita je ve vztahu k přírodní realitě specifická zejména v tom, že je produkována lidmi jako sociálními bytostmi, kteří jsou formováni sociálním prostředím a

rovněž sami svojí činností toto prostředí (spolu)utvářejí a reprodukují. Mezi základní faktory ovlivňující a tvořící sociální realitu patří: příroda, lidská individua a jejich aktivita, kultura a sociální struktury, resp. instituce (Parker, 2003).

Sociální realita je charakteristická tím, že je konstituovaná jak objektivními faktory, tak faktory subjektivními. Aktéři jsou ve své činnosti ovlivňováni existujícími objektivními podmínkami a zároveň projektují cíle svých činností. (...) Konání aktéra má tak charakter vztahu objektivního a subjektivního. K objektivním faktorům patří takové faktory, které působí nezávisle na vůli a vědomí člověka. Do těchto objektivních podmínek vstupují i průběžné výsledky činnosti aktérů. Subjektivní faktory jsou přímo spjaté s činností aktéra. (...) Sociální pohyb je tak výsledkem dynamického vztahu objektivního a subjektivního v dějinách.(...)

Vědecké zkoumání se děje jako vztah subjektu (výzkumníka, vědce) a objektu vědeckého výzkumu. Základní stránkou tohoto vztahu je stránka epistemologická. Zkoumající subjekt používá určitou metodologii a jí příslušející metody k tomu, aby vypovídal o zkoumaném problému. Tato výpověď může být relativně nezainteresovaná (objektivistická) nebo zvýznamněná. Při nezainteresované výpovědi volí vědec takovou metodologii, výzkumné metody a procedury, které mají (s ohledem na obsah zvoleného programu výzkumné metodologie) zachovat nezávislost (nezainteresovanost) vědeckých výpovědí. Cílem je formulovat takové výpovědi, které danou skutečnost „reprodukují lakovou, jaká ve skutečnosti je sama o sobě“.

V případě, že vědec programově vychází z předpokladu, že zmíněný subjekto-objektový vztah má axiologický charakter, používá pak normativní výzkumné metodologie a jim odpovídající metody a výzkumné procedury.

Teoretické výstupy z obou uvedených výzkumných postupů se obsahově liší. Ve vztahu k sociální vědě (...) pak můžeme hovořit o nenormativní teorii (...) a normativní sociální teorii (...).

Nenormativní teorie přináší takové systematizované poznání, které vypovídá o zkoumaném problému jako o takovém, jakým je. Nenormativní sociální věda je založena zejména na pozitivistické metodologii. Programem výzkumu nenormativní sociální vědy je přinášet nezainteresované („nehodnocené“) poznání. Toto poznání je realizováno formou (nenormativní) explanace a predikce. Analyzuje pouze to, „co je“, nikoliv to, „co by mělo být“. Cílem výstupu nenormativní sociální vědy je tudíž přinést nezainteresovanou analýzu výzkumného problému a poskytnout o něm určitá nehodnotící zobecnění.

Východiskem pozitivní analýzy je zkoumání dané události jako faktu, který má vědec popsat tak, jakým ve skutečnosti je. Takový postup je zárukou, že daná věda bude vytvářena jako „objektivní věda“. Za vzor, jak takovou vědu metodologicky vytvářet, je považována kterákoli fyzikální věda (resp. přírodní věda).

(...) Normativní zkoumání je naopak takovým systematizovaným poznáním zkoumaného problému, kdy o daném problému pojednává z pohledu, jakým by měl být. Taková výpověď je výpovědí axiologickou. Hodnotí zkoumanou skutečnost na základě určitých kritérií (měřítek). Srovnává existující stav se stavem ideálním (cílovým) a o daných rozdílech konstatuje normativní výpovědi. Normativní zkoumání je založeno na hodnotících soudech a na normativní (axiologické) metodologii. (...)

V případě normativních teorií vzniká řada otázek...Je možné pokládat normativní teorie jako součást sociální vědy? Na tento problém, zjednodušeně řečeno, existují dvě základní odpovědi. První odpověď je striktně odmítavá. K nejvýznamnějším představitelům tohoto názoru patří významný oxfordský profesor

filosofie a logiky A. J. Ayer. Ten striktně odděluje „vědu“ a „ne-vědu“, do níž patří i ta oblast sociálních věd, která je založena na normativismu.

Jinou pozici zastává P. Winch, jedna z nejvlivnějších osobností společenských věd 20. století. Podle něj rozdíl mezi přírodními a společenskými vědami spočívá v tom, že „chápání přírodních jevů se vyjadřuje pomocí konceptu příčiny, kdežto naše chápání jevů sociálních odkazuje ke kategoriím motivů a důvodů jednání“ (Winch, 2006, s. 422-423). Máme za to, že z Winchova pojetí můžeme i pro oblast normativních sociálních věd použít tentýž princip explanace a postup predikce, jako je tomu v nenormativní sociální vědě.

Již W. Dilthey, německý filozof přelomu 19.-20. století, ve své práci Úvod do duchovních věd vymezuje v komparaci s přírodními vědami tzv. vědy duchovní, které tvoří „samostatný celek“. Tyto vědy, „které se v lidstvu historicky vyvinuly a na které se podle obecně vžitého vyjadřování přeneslo označení věd o člověku, o dějinách a o společnosti, tvoří skutečnost, kterou chceme nikoliv zvládnout, ale pochopit“ (Dilthey, 1967, s. 584). Do těchto věd můžeme zařadit i normativní sociální vědy. Metoda, kterou používají „duchovní vědy“, je podstatně odlišná od metod, kterou používá nenormativní zkoumání.

Tato odlišnost vyplývá z rozdílnosti předmětů zkoumání, jak na ni ukázal H. Rickert. Pojem „příroda“ zahrnuje to, „co vzniká samo od sebe“, kdežto kultura naopak je to, co buď přímo vytvořil člověk svojí činností zaměřenou na cíle, jejichž hodnota se uznává, nebo to, „co již existuje, nebo se alespoň úmyslně pěstuje kvůli hodnotám, které jsou v něm“ (Rickert, 1967, s. 543). Pro tyto vědy používá Rickert pojem „kulturní věda“. Rickertovo vymezení „duchovních věd“ je inspirativní pro to, co označujeme termínem „normativní zkoumání v sociálních vědách“.

V kontextu uvedených myšlenek můžeme nastolit problém, co vlastně by měly poznávat normativní sociální vědy (předmět zkoumání) a jakým způsobem (metodologií) a jakými metodami by mělo být zkoumání realizováno?

Jestliže sociální svět je světem hodnot, pak také by měl být s ohledem na daný atribut takto zkoumán. Měli bychom ale odlišovat dvě roviny problému, na které již upozornil Rickert: „Jestliže máme vyjádřit podstatu historie jako teoretické vědy, je třeba co nejostřeji odlišit postup vztahující se na hodnoty od hodnotícího postupu. To znamená: historie má věnovat pozornost hodnotám jen potud, pokud je fakticky hodnotí nějaký subjekt, tedy když o určitých objektech uvažuje jako o statcích. Historie není hodnotící vědou, má-li co do činění s hodnotami. Spíše jen zjišťuje to, co je“ (Rickert, 1967, s. 552). Vzniká tak zásadní otázka, kterou je možné vyjádřit aforismem, „nakolik má být hodnotové hodnoceno hodnotovým (normativním) zkoumáním“.

Klíčovým problémem normativního zkoumání je, že předmětem zkoumání je ve své podstatě „svět hodnot“, a skutečnost, že normativně orientovaný výzkumník „nalézá“ svět jako svět významů. Protože sociální svět je výsledkem činnosti konajících aktérů, úlohou teorie je pak umožnit rekonstruovat („porozumět“) světu významů a „porozumět“ událostem z hlediska původní projekce aktérů. Oba zmíněné problémy reflektuje metodologie vědy při řešení otázky explanace a interpretace v sociálních vědách. (Konec úryvku – JP).

Otázky k zamyšlení: Uveďte možná nebezpečí absolutizace významu vědy jako jediného pravdivého pohledu na svět.



1.1.3 Filozofie a věda (komparační analýza)

Je zřejmě vhodné připomenout, že otázka vztahu filozofie a vědy a problém vědeckosti filozofie vzniká teprve v novověku v souvislosti s rozvojem speciálních věd. Teprve v novověku se také začíná formovat věda v současném pojetí. Do té doby byla filozofie s vědou buď přímo ztotožňována, nebo byla pojímána jako její teoretická rovina, která měla především zobecňující charakter. U představitelů první vlny pozitivismu se setkáme s názorem, že úkolem filozofie je syntéza poznatků speciálních věd, která dá možnost vytvořit obraz reality jako celku, tj. filozofie není věděním předcházejícím speciálním vědám ale pouze po vědách následujícím.

Konec novověku je rovněž ve filozofii spojen i se vznikem přístupů, které se chtějí od vědy, z různých důvodů, oddělit, ba dokonce se snaží vědu popírat. V tak zvaném post-klasickém období (tj. v období překonávající snahu, kulminující v německé klasické filozofii, o vybudování velkých filozofických systémů, které by systematizovaly a zobecňovaly veškeré vědění) vznikají také tzv. iracionalistické filozofie. Iracionalismus ve filozofii tohoto období právě znamená programové odmítání vědy. K iracionalismu v tomto slova smyslu lze přiřadit takové velikány filozofie, jako jsou Schopenhauer či Nietzsche, kteří ve svém díle zdůrazňovali, že vědecké poznání je neadekvátním prostředkem poznání a svět ve své podstatě je vědě skryt a může být odhalen jedině prostřednictvím filozofie, která se bude od vědy distancovat.

Otázka, zdali můžeme filozofii definovat jako vědu, je otázkou posouzení, nakolik filozofie splňuje vědecká kritéria. Světsky pojatá filozofie zřejmě splňuje s drobnými výhradami a upřesněními šest z uvedených kritérií:

Ad a) I filozofie je duchovní činností, ve smyslu, že i ona produkuje myšlenky (poznatky) ve formě teorií. Filozofické teorie se od vědeckých liší především vyšší mírou obecnosti a zřejmě i vyšší mírou spekulativnosti, ale to samo o sobě není popřením tohoto kritéria, protože i vědecké teorie jsou vždy obecné a prvek spekulace je v nich rovněž přítomen.

Ad b) I filozofie nechce svět jen popisovat, tj. ukazovat jak svět vypadá (to udělá lépe umění), ale i ona jej chce objasnit, tzn., že i ona odpovídá na otázku „proč je svět takový, jak vypadá, proč funguje tak a ne jinak?“

Když chceme vědět, jak svět vypadá, tak se podíváme z okna, případně si pustíme nějaký film ze života nebo si o životě přečteme nějakou povídku, na to nepotřebuji vytvářet filozofické ani žádné jiné teorie. Ty vytváříme tehdy, když chceme světu porozumět. Je ovšem pravdou, že filozofický způsob porozumění světu není redukován pouze na kauzální objasnění, které je charakteristické pro přírodní vědy, a není redukován dokonce ani na tzv. „rozumění“ (v duchu Diltheyovy filozofie života), které předpokládá určité „vcit'ování se“ do motivů aktérů především historických událostí. Filozofie dnes jistě nebude tyto způsoby porozumění popírat, ale spíše je nepovažuje za dostatečné a jednotlivé filozofické směry se v duchu své orientace snaží spektrum možností jak světu porozumět obohatit. Případně se mohou zaměřit na teoretickou reflexi různých alternativních přístupů, které mohou v duchu skeptické filozofie buď vyvracet, nebo v duchu postmoderní filozofie akceptovat jako projevy žádoucí radikální duchovní plurality.

Ad c) I filozofie musí zdůvodňovat svá tvrzení. Je ovšem pravdou, že ani filozofie, která se orientuje na empiricky pojaté vědy, neargumentuje obvykle přímo fakty, ale pracuje s empirií spíše zprostředkovaně, tj. využívá k potvrzení či vyvracení filozofických poznatků platné vědecké teorie. To se projevuje mimo jiné i v tom, že filozof obvykle nepracuje přímo v terénu, ale spíše v knihovně. Navíc se filozofie neomezuje jen na empirickou prověrku, ale její škála způsobů argumentace je pestřejší. Kromě aposteriorního způsobu dokazování (tj. ze zkušenosti), který je charakteristickým pro směry inklinující k filozofickému empirismu, se

často využívá i apriorní způsob dokazování (tj. z čistého rozumu), který je naopak charakteristický pro směry inklinující k filozofickému racionalismu. Důležité však je si uvědomit, že filozofii netvoří jednotlivá tvrzení, ale filozofií se určité tvrzení stane až ve chvíli, kdy je ho možné podpořit dostatečně působivým způsobem argumentace. Dokonce i tzv. filozofický iracionalismus např. v duchu filozofie Schopenhauera nebo Nietzscheho, který popírá zákonitost, čímž vylučuje možnost zdůvodňování, či dokonce iracionalismus v podobě mysticismu, musí své závěry nějak rozumově doložit, jinak by je filozofická obec nebrala na vědomí. Milióny lidí neustále různě mudrují o světě, nicméně jen několik málo z nich se dostalo do učebnic, a podařilo se to právě těm, kteří sice mnohdy boří naše ustálené představy o světě i ustálené metodologické postupy, a dokonce celá paradigmata, ale jsou schopni předložit takové argumenty, které nelze ignorovat. Možná právě takové „revoluční“ filozofie svou inspirační silou nejvíce stimulují nejen rozvoj vědecké poznání, ale především obohacují naše celkové chápání světa.

Ad d) I každá filozofie musí být logicky konzistentní. Je však pravdou, že lze vytvořit několik odlišných logicky konzistentních filozofických systémů, které si mohou částečně konkurovat. To ale opět samo o sobě není nic nevědeckého, protože i v jednotlivých vědách nastávají podobné situace. Bezesporu existuje více konkurujících si ekonomických, sociologických, psychologických a dokonce i fyzikálních či biologických teorií. Určitou pluralitu lze považovat za skutečnost spíše pozitivní, protože právě konfrontace s odlišnou konkurující teorií nejučinněji stimuluje rozvoj poznání – nutí hledat nové argumenty a celkově vede ke zdokonalení teoretického systému.

Nicméně by zase nebylo oprávněně tvrdit, že pluralita ve filozofii je bezbřehá. Tvrzení „každý má svou filozofii“ se jistě netýká filozofie ve smyslu institucionalizované duchovní formy, tj. filozofie s velkým „F“. Existuje dnes jen několik málo akademickou obcí uznávaných filozofických systémů, které jsou obvykle označovány jako současné filozofické směry. Jejich přehled můžeme najít v relevantních učebnicích současné filozofie, v sylabech podle kterých probíhá studium současné filozofie na univerzitách, v uznávaných filozofických slovnících či encyklopediích. Být zařazen do této kategorie není jistě jednoduché a případný adept, který se chce zařadit do galerie současných světových filozofů, musí jistě dosáhnout nemalého věhlasu, který je založen na uznání odbornou veřejností, a nelze předpokládat, že by věhlasu dosáhl někdo, kdo by se dopouštěl logických chyb. Jednotlivé směry se liší především ontologickými či metodologickými východisky, na kterých je celý systém vybudován a takových relevantních konstitutivních základů akceptovatelné filozofie není, jak se ukazuje, mnoho.

Ad e) I filozofie používá ověřenou metodologii. Dokonce lze tvrdit, že důraz na metodologickou čistotu je ve filozofii ještě větší, protože z povahy filozofie vyplývá, že neustále reflektuje své vlastní postupy. Součástí filozofie, dílčími filozofickými disciplinami jsou i metodologie, logika a gnozeologie, jejichž předmětem je právě neustále zkoumat, zdůvodňovat a zdokonalovat postupy správného, tj. metodologicky a logicky čistého, poznání.

Je-li často smysl filozofie spatřován především v tom, že má učit správně myslet, pak se tím zdůrazňuje metodologický aspekt filozofie. Možná, že dokonce ve filozofii není natolik důležité, jakého konkrétního poznatku bylo dosaženo, důležitý je postup, který byl zvolen. Zřejmě právě proto jsou nedílnou součástí filozofie i dějiny filozofie, protože umožňují reflektovat různé myšlenkové postupy, které jsou cennou školou teoretického myšlení.

Například, první etapa dějin filozofie, tzv. předsokratovské období, nemá dnes z hlediska dosažených poznatků bezesporu žádný význam. Zcela jistě samo o sobě tvrzení prvního filozofa Thalety z Milétu, že „vše pochází z vody“ (Kirk, Raven, Schofield 2004, s. 100-129), již není nijak cenným poznatkem, zajímavý je ale způsob myšlení, který reprezentuje. Tento výrok lze interpretovat jako zásadní převrat v myšlení, který lidstvo prodělalo, a který musí prodělat i každý jedinec, který se chce vydat na teoretickou dráhu.

Znamená totiž první pokus o teoretické objasnění světa. Jestli si do té doby lidé mysleli, že porozumět světu je možné jedině prostřednictvím mýtu, pak Thalés redukuje svět na pralátku (*arché*), ze které je možné svět jako celek z určité prapříčiny odvodit. Zjednodušil nekonečně různorodý svět naší smyslové zkušenosti na elementární nutný obecný základ. Rozlišil jako každý správný teoretik svět jevů (tj. svět jak se jeví našim smyslům) a svět podstaty (tj. svět jak jsme ho schopni postihnout rozumem). Každý vidí, že všechno nevypadá jako voda, ale Thalés přesto tvrdí, že všechno má svůj původ ve vodě, protože tím má na mysli smyslům částečně skrytou hlubší obecnou podstatu, kterou je možné poznávat rozumem.

Obdobně tvrzení Parmenida, Zénóna či Melisse, že pohyb, vznik, zánik a mnohost nejsou možné (Kirk, Raven, Schofield 2004, s. 311-362, 500-516), se mohou jevit z hlediska smyslové zkušenosti jako kuriózní ba dokonce nesmyslná, ale zmínění filozofové museli tyto jevy jako správné teoretické odmítnout, protože odporují rozumu. Především Zénón se zapsal do dějin myšlení svými aporiemi, ve kterých demonstroval, že pohyb odporuje logice, a proto je nutné ho jako nerozumný smyslový klam ze skutečného světa vyloučit. Jejich filozofie je poučná, protože ukazuje jaké logické a metodologické problémy provázejí lidskou snahu teoreticky porozumět světu.

Obdobně je poučné i tvrzení Demokrita, že podstata světa je tvořena atomy a prázdnom (Kirk, Raven, Schofield 2004, s. 516-556), protože i když již dnes není atom považován za nejmenší částičku hmoty, stejně je potřeba umět odpovědět na otázku, jak na ně Demokritos přišel, když přece atomy nejsou vidět, a proč musel za součást univerza považovat i „prázdnou“, když se přece zdá jasné, že „prázdnou“ (tj. „nic“) nemůže existovat?

A proč Hérakleitos tvrdil, že „nelze dvakrát vstoupit do stejné řeky“ a Kratilos, že „do stejné řeky nelze vstoupit ani jednou“, a proč zároveň tvrdil, že „o světě nelze mluvit“ a že jediný způsob jak pravdivě vyjádřit skutečnost je „hýbat prstem“? A proč se sofisté domnívali, že „pravda je relativní“, z čehož Prótagorás odvozuje, že „pravdu mají všichni“ a Gorgiás, že „pravdu nemá nikdo“? (Kirk, Raven, Schofield 2004, s. 23-54) Právě tyto a mnohé další otázky, které se ve stále zapeklitější podobě objevují v dějinách filozofie lze řadit k otázkám metodologickým, a právě jejich postupné řešení formuje lidské myšlení, formuje samotnou schopnost teoretického poznání. Tyto schopnosti nejsou vrozené a studium dějin filozofie je tradičně považováno za vhodný způsob jak si tyto schopnosti osvojit.

Ad g) I filozofie má společenský charakter, tzn., že i jí se týká kolektivita, institucionalita a konvencionalita procesu poznání, i v ní lze vysledovat dynamiku mezi poznáním „soukromým“ a „veřejným“, i ve filozofii dochází v konečném důsledku ke střídání určitých paradigmat.

Poměrně důležitý rozdíl bychom mohli spatřovat v tom, že filozofické paradigma má univerzálnější platnost, netýká se pouze oblastí vědy, ale vztahuje se i na ostatní oblasti duchovní kultury, především na oblast náboženskou a ideologickou. Filozofie z určitého celku duchovní kultury vyrůstá, vyjadřuje její univerzální rysy a jako určitý dobově zformovaný etalon sjednocuje duchovní svět. Filozofii by z tohoto pohledu bylo možné chápat jako celkový způsob jak se lidé dané epochy domnívají, že by se mělo rozumět světu. Dílo největších filozofů vyjadřuje určitý stupeň dosaženého poznání, který se stává explikovaným duchovním archetypem své doby. I skepsi současné postmoderní filozofie ve vztahu k možnosti systematicky postihnout univerzum lze považovat za svérázný archetyp duchovní kultury přelomu tisíciletí.

Můžeme-li, jak jsme ukázali v bodech a, b, c, d, e, g vymezovat filozofii jako vědu, protože způsob jak filozofické poznání probíhá, se shoduje s vědeckým, pak v kritériu objektivitě (ad f) se i světsky pojatá filozofie od vědy výrazněji odlišuje. Ne, že by filozofie neměla být vůbec objektivní, i filozofie musí vycházet z pokud možno ověřených poznatků, ale filozofie, která chce našemu lidskému světu skutečně adekvátně porozumět, nutně rámeč

vědecké racionality překračuje. Lidský svět totiž není jen světem objektů, které je nutné adekvátně (tj. objektivně) poznat, ale i světem hodnot, které z principu objektivní být nemohou. Filozofie a věda se proto liší, ale přes svou odlišnost se nemusí vylučovat, mohou se navzájem doplňovat.

Je nutné poukázat na specifickou funkci filozofie ve vztahu k vědě. Jestli věda především kultivuje racionalitu jako objektivní prostředek života, pak filozofie kultivuje rozum jako duchovní prostředek, který objektivní vědeckou racionalitu hodnotově (tj. subjektivně) přesahuje.

Věda pracuje s poznatky, které mají být objektivní. Filozofie také pracuje s poznatky, ale zároveň překračuje rámec vědecké objektivity. Nechce svět pouze objektivně poznávat, ale také formuluje názor na poznávanou skutečnost. Filozofický názor je jednotou poznatku a hodnoty. Je-li na jedné straně žádoucí, aby byl poznatek, ze kterého názor vyplývá, co nejobektivnější, pak hodnota je subjektivní. Hodnota je vyjádření lidského postoje k poznávané skutečnosti, vyjadřuje soulad či nesoulad hodnotitele s hodnoceným. Filozofie takto řeší nejen otázku, jaký je svět objektivně (i když i to stojí v popředí jejího zájmu), ale také, jaký je svět pro člověka, je-li jeho svět dobrý a krásný, má-li smysl a co je tím smyslem. K filozofii patří nejen otázka „jaký je svět?“, ale také otázka „jaký by měl být, jaký bychom chtěli, aby byl, a co pro to můžeme udělat?“

Vymezujeme-li filozofii jako univerzální teorii, pak to znamená, že filozofii podřizujeme znakům vědeckosti: filozofie je institucionalizovaná myšlenková konstrukce, která logicky konzistentně, odůvodněně, na základě prověřených metod objasňuje, ale také hodnotí lidský svět a člověka v tomto světě. Studium filozofie umožňuje člověku jeho vlastní světový názor zdokonalit, aby se byl schopen v současném složitém světě adekvátně zorientovat, nestal se objektem manipulace a byl schopen prosazovat své subjektivní zájmy.

Shrme-li vše řečené, můžeme konstatovat, že filozofie je i není vědou, je vědou svým teoretickým charakterem, kritickým přístupem k poznání, ale není vědou svým světonázorovým, hodnotovým přesahem. Filozofie není jen poznáním, které se snaží být co nejobektivnější, tj. být holou konstatací poznávané skutečnosti, ale je rovněž i hodnocením, tj. vyjádřením určitého postoje, především etického a estetického, který je ze své podstaty subjektivní. A také, a to je neméně důležité, je filozofie i disciplinou, která pomáhá člověku řešit otázku smyslu života, tj. otázku, jakému cíli bychom měli náš život podřídít, aby měl smysl.

Část pro zájemce. Můžeme v této souvislosti připomenout nejvýznamnějšího novověkého filozofa I. Kanta, který ve své *Kritice čistého rozumu*, v oddíle, jež nese nadpis *O ideálu nejvyššího dobra*, shrnul filozofické problémy do tří fundamentálních otázek: 1. Co mohu vědět? 2. Co mám činit? 3. V co smím doufat? (Kant 2001, s. 298.)



Již zde je vidět, že filozofie není redukována jen na oblast poznání (tzv. teoretická filozofie), ale zahrnuje i oblast tzv. praktické filozofie, která řeší etické otázky dobra a zla, správnosti a smyslu našeho jednání. M. Buber ve své knize *Problém člověka* zároveň upíná naši pozornost na to, že Kant v „příručce“ ke svým poznámkám o logice, která sice nebyla vydána přímo jím, ale kterou výslovně uznal, vyjádřil úkol daný filozofické antropologii. Kant rozlišuje filozofii podle školského pojetí a filozofii podle pojetí světového (*in senso cosmico*). Tu označuje za vědu o posledních účelech lidského rozumu nebo za vědu o nejvyšší maximě používání našeho rozumu. Obor působnosti filozofie v tomto světoobčanském významu lze podle něj obsáhnout právě zmíněnými otázkami, které ale vyúsťují do otázky čtvrté, která je zároveň nejfundamentálnější a nejuniverzálnější filozofickou otázkou: „Co je člověk?“ Kant v konečném důsledku převádí tři otázky, ve kterých se spojuje veškerý zájem rozumu, jak spekulativní, tak praktický, „na otázku čtvrtou, otázku po bytnosti člověka.“

(Buber, 1997, s. 11.) V současné filozofii se zájem o „člověka“ pravděpodobně nejintenzivněji projevil v šedesátých letech 20. století a „filozofie člověka“ (filozofie života, filozofická antropologie, filozofie lidské existence atp.) se dostala do středu filozofického zájmu. V souvislosti s tím byla pozornost upřena i na otázky smyslu života, protože v těchto otázkách „filozofie člověka“ nutně kulminuje a nachází své završení. Projevilo se to i v našich podmínkách, kdy M. Machovec dokonce vyjadřuje obavy nad tím, že se toto téma stalo módou a „stane-li se cokoli módou, v první chvíli sice může snáze probouzet zájem tisíců, ale brzy na to doplatí: tak se totiž nutně stává předmětem zájmu nejen opravdového, niterného, v úzkostech vytrpěného, ale i zájmu předstíraného, ať už ze snobismu či jiných důvodů.“ (Machovec 1965, s. 7) Ale zároveň zobecňuje, že: „Každý člověk, v němž myšlení dosáhne jistého minimálního rozvoje, klade si zcela nutně otázku, co si má sám se sebou počít. Klade si ji v jádře nezávisle na tom, zda je v té které době oficiálně nevítané či módní o tom uvažovat. Dobové okolnosti ovšem mají svůj význam a vliv: působí jednak na to, v jakých termínech si ten který člověk svou ústřední životní otázku vyjádří, zvláště pak na to, v čem a jak hledá své odpovědi. Ale samu otázku smyslu lidského života - je lhostejno, jakými slovy je vyjádřena - nemůže zlikvidovat nic, dokonce ani to, kdyby bylo úředně nařízeno ji řešit“ (Machovec 1965, s. 9) To, co tvrdí Machovec, jen znovu dokládá z našeho pohledu tu skutečnost, že otázky spojené se smyslem života jsou nutnou součástí filozofie, protože filozofie jako snaha teoreticky reflektovat celek světa se nemůže abstrahovat (jako to dělá věda) od subjektivních stránek lidské existence, které do celku světa nutně a významně patří.

1.1.4 Náboženství

Dát definici pojmu náboženství je záležitostí nesmírně obtížnou. Pojem náboženství a pojetí jeho možných forem se obsahově liší v různých vědních oborech. Náboženství je pokládáno za antropologickou konstantu, tj. náboženství je atributem každé lidské společnosti. Lidské společnosti jsou kulturně a historicky rozmanité a stejně tak jsou rozmanité i formy jejich náboženství. To, co je pokládáno za projev religiozity např. v kulturní antropologii, může být zavržováno v rámci teologie: např. animismus jako jedna z historických forem religiozity. Pojem náboženství – *religio* – je odvozen od slovesa *religo, religare* znamenajícího „svázat“, tj. poukazuje na vazbu člověka na vyšší nadpřirozenou skutečnost, která člověka přesahuje a na níž je závislý. (Srovnej: *Encyklopedický slovník*, 1993, s. 717).

Základním výchozím specifickým znakem náboženství je rozdělení světa na část přirozenou (profánní) a část nadpřirozenou (sakrální), tj. faktické uznání dvou radikálně odlišných světů. (Srovnej: Eliade, 1995, s. 13-16). Právě jasné rozlišení těchto dvou světů odlišuje náboženství od mytologie, ve které jako synkretickým duchovním útvaru oba věty splývají v jeden. (Srovnej: Kessidi, 1972, s. 51). Část sakrální je v rámci náboženství základem, prvotní příčinou světa profánního, a proto jedině skrze něj může být profánní svět adekvátně objasněn a vyložen. Profánní svět je světem přírody, člověka a společnosti, je světem, který je dostupný lidskému materiálnímu působení i poznání odvozenému ze smyslového vnímání, je přirozeným světem naší smyslové zkušenosti a materiální praxe. Naopak sakrální svět je postulován jako svět nadpřirozený, nedostupný jak pro naši smyslovou zkušenost, tak materiální působení, a je tedy světem transcendentním, tj. světem přesahujícím přirozené možnosti člověka.

Specifickým vztahem člověka ke světu sakrálnímu je víra. Náboženská víra se vztahuje k oblastem, které jsou pro naši lidskou smyslovou zkušenost (empirii) nedostupné a mají takto nad-smyslový (nadpřirozený) charakter. Týká se tedy jevů, které se vymykají možnostem přirozeného (na smyslové zkušenosti založeného) poznání. Víra v Boha není prozatímní východisko z nouze, protože Bůh je vůči smyslové zkušenosti transcendentní, nikdy ho v přirozeném světě nenajdu, a víra v Boha proto nemůže být jen dočasným řešením,

ale jedinou možností, jak se k Bohu vztáhnout – jak postihnout jeho nadpřirozenou transcendenci. Náboženská víra není ve vztahu ke smyslové zkušenosti druhotná, a nemůže být proto touto zkušeností nijak zdůvodňována. Naopak, náboženská víra plní v nábožensky pojatém rozumu mnohem důležitější roli. Není instancí, která zkušenost a poznání nahrazuje, ale naopak nově zakládá.

Je-li předmět víry chápán jako osobnost (jako Bůh nebo Bohové), jedná se o teistické náboženství, v opačném případě o neteistické (buddhismus, taoismus). V křesťanství je sakrální svět reprezentován Bohem, se kterým člověk může navázat osobní vztah prostřednictvím nadrozumové víry. Víra je takto konstitutivním prvkem náboženství, a prostřednictvím víry proto může být náboženství vymezeno. Náboženství však není jakákoliv víra, ale **institucionalizovaná víra v Boha**. Ona institucionalizace je především vyjádřena tím, že v rámci daného náboženství věřící vědí, co je předmětem víry (předmět víry je explicitně vymezen především Biblí). Za základní tezi křesťanské víry lze považovat prolog k *Evangelium podle Jana* (vedle listů Pavla). Prolog proto tvoří i základní východisko křesťanské teologie, která vystupuje v roli racionálního zprostředkovatele křesťanské doktríny. „Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo byl Bůh. To bylo na počátku u Boha. Všechno povstalo skrze ně a bez něho nepovstalo nic, co jest. V něm byl život a život byl světlo lidí. To světlo ve tmě svítí a tma je nepohltila. Od Boha byl poslán člověk, jménem Jan. Ten přišel proto, aby vydal svědectví o tomto světle, aby všichni uvěřili skrze něho. Jan sám nebyl tím světlem, ale přišel, aby o tom světle vydal svědectví.“ (*Bible*. 1991, s. 91).

Bible jako Slovo boží obsahuje dogmata, která jsou předmětem víry. K základním dogmatům (která jsou koncentrovaně obsažena také v Prologu) patří především tato: existuje Bůh, Bůh stvořil svět z ničeho, vyšší pravda o světě nám byla zjevena samotným Bohem a tato zjevená pravda tvoří obsah Bible. Právě proto má Bible dogmatický charakter a může být předmětem nekritické víry, protože jejím původním autorem není vždy ve svém poznání omezený a často omylný člověk, ale neomylný vševědoucí Bůh. (Srovnej: *Bible*. 1991, s. 18).

K náboženství jako institucionalizované formě rovněž patří i určitý ritus a normy náboženské etiky, ale ona institucionalizace především znamená, že náboženství je řízeno, organizováno institucí církve. Církev je prostředníkem mezi Bohem a člověkem, a proto jediné skrze církve (tu pravou) Bůh promlouvá k věřícím.

Pojem k zapamatování. Transcendence – to, co překračuje naši smyslovou zkušenost; v nábožensko-filozofickém smyslu to, co přesahuje člověka směrem k tomu, co stojí nad ním, k nadmyslnu, božskému principu apod. (*Akademický slovník cizích slov*, s. 772).



Část pro zájemce. V Bibli nacházíme pojetí Boha jako jediného, unikátního, nekonečného ve své potenci, radikálně odlišného od všeho existujícího ve světě. Vzniká nové pojetí **transcendentního boha**, které se liší od antického pojetí. Křesťanský Bůh je jediným, absolutním, transcendentním bohem. Antická filozofie neznala takové pojetí Boha.



Křesťanský Bůh je bohem **Stvořitelem**. Bible již v první knize *Genesis* pojednává o Bohu Stvořiteli a stvořeném: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“ (*Bible*. 1991, s. 21). Bůh tvoří slovem, řekl a stalo se tak. Stejně tak bezprostředním způsobem Bůh stvořil člověka. „I řekl Bůh: učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby“ (tamtéž, s. 22).

Bůh tvoří absolutně svobodně, tvoří z **ničeho** (*ex nihilo*) a bez jakýchkoli prostředků. Boží tvorba je aktem čisté vůle. Vůle konat dobro. Všem byl dán život nezištným darem.

Tento přístup zvaný kreacionismus ojedinělým způsobem řeší základní ontologické otázky antiky: jak a proč z Jediného vzniká mnohost a z nekonečného – konečné. Za klíčové mohou být považována Boží slova řečená Mojžíšovi: „Jsem ten, kdo jsem“, tj. Bůh **je** bytím

jako takovým. Bytím nestvořeným, ale tvořícím. Tvorba je účastí na bytí. Tvorbou se Bůh podílí na bytí jiných věcí. Všem existujícímu ve světě je **dáno** bytí. Vše existující získalo své bytí účastí na Bytí.

Dle křesťanství je Bůh **absolutní osobnost**. (Srovnej: Sire, 1993, s. 17) Toto vymezení obsahuje dva základní znaky Boha, bez kterých by náboženství (křesťanství) ztratilo svůj tradiční smysl. Zdůrazňuje, že Bůh je především osobnost, tj. někdo, kdo ví o světě a o sobě (má vědomí) a může, když chce, se světem něco udělat (má vůli). Je-li Bůh osobnost (tj. někdo, kdo má vědomí a vůli), pak člověk může k Bohu zaujmout osobní vztah (což je podstatou křesťanství) – může Boha milovat, může mu být vděčný za to, že ho stvořil, může se ho i bát, protože ho může Bůh potrestat, může se k němu modlit, může se mu zpovídat, svěřovat, prosit o pomoc, očekávat jeho příchod..., ale to vše má smysl pouze za předpokladu, že o něm Bůh ví a může jeho život vědomě ovlivňovat. Navíc dané vymezení ukazuje i podstatnou shodu mezi Bohem a člověkem, která také patří k podstatným znakům křesťanství – člověk má výsadní postavení v Božím stvoření, je stvořen k obrazu Boha právě jako osobnost.

Druhým podstatným znakem Boha je jeho absolutnost. Bůh je na rozdíl od relativního člověka osobností absolutní. „Relativní“ znamená omezený, podmíněný tím světem, ve kterém člověk žije. Naopak „absolutní“ znamená neomezený – Bůh není omezen časem (je věčný), není omezen prostorem (je všudypřítomný), není omezen svou mocí (je všemohoucí), není ničím a nikým podmiňován, ale vše podmiňuje, není ničím a nikým zapříčiněn a určen, ale naopak vše určuje a je konečnou a prvotní příčinou a původním základem všeho. Ve své absolutnosti je ale Bůh také tzv. nevyzpytatelný, tj. nepostižitelný (transcendentní) pro relativní lidské poznání.

Boží vůle je **zákonem**, tj. Bůh dává světu a člověku zákon. U starých Řeků se setkáváme s pojetím zákona jako zákona *fysis* – přírody. Tento zákon předchází nejen člověku, ale předchází i bohům. Zeus a jeho generace bohů nestvořili svět, v němž pobývají, a nedali světu zákon. Pojetí Boha jako zákonodárce, tj. nomotetické pojetí (*nomos* je zákon), je pro řecké myslitele cizí.

V Bibli dává zákon Bůh, např. Bůh přikázal Adamu a Evě: „Z každého stromu zahrady smíš jíst. Ze stromu poznání dobrého a zlého však nejez. V den, kdy bys z něho pojedl, propadneš smrti“. (*Bible*. 1991, s. 23).

Podstatným znakem Božího zákona, tj. Boží vůle, je dobro, protože Bůh je Dobro. Dobro je ontologizováno. Ve starořecké mytologii bohové nebyli východiskem a kritériem mravnosti. Nebyli a-morální, stáli mimo morálku. Pokud je křesťanský Bůh Dobrem a jeho vůle je vůlí konat dobro, pak v následování této vůle je největší ctností, a naopak jít proti této vůli je největším hříchem.

Bůh je vládcem všeho stvořeného, řídí každého jednotlivce, každý se nachází v jeho moci. V Bibli najdeme bezmeznou víru v Boží prozřetelnost.

V Bibli je Bůh prozřetelností a je osobností. Od něho vychází slib bezpečí a spásy a tato nová interpretace, kterou postrádala etika starých Řeků, odpovídala a odpovídá touhám lidí do takové míry, že otevřela nové období v dějinách lidstva.

V Bibli je zdůrazňováno výjimečné postavení člověka, který byl stvořen k obrazu a podobě Boha. Ale z druhé strany „Člověk je zcela závislý na láskyplné péči Stvořitele, který jej, prach ze země, povolal k životu a slávě“ (*Bible*. 1991, s. 22).

Bůh dává člověku požehnání a pověřuje ho vládou nad zemí a nad ostatním tvorstvem. Jako jediný tvor na zemi má člověk rozum a vůli, tj. právo svobodně rozhodovat, volit. To, co volí člověk, je buď Dobro, Boží zákon a vůle, nebo neposlechnutí tohoto zákona a vůle, tj. zlo.

Bůh vzývá člověka, „... aby byl jeho obrazem“ (*Bible*. 1991, s. 22). Vzývá, aby byl svatým, protože on (Bůh) je svatým.

Objevuje se nový prvek. U starých Řeků se také setkáme s pojmem prvotního hříchu, který byl spojen se zlem, ale nenajdeme otázku po jeho původu a zapříčinění hříchu člověkem. Např. u orfiků se člověk zbavuje viny v cyklech reinkarnace a podle řeckých myslitelů toho docílí filozof díky ctnosti poznání, tj. výhradně lidskými prostředky. Předpokladem lidského mravního jednání je autonomie (nezávislost, svrchovanost) jedince a prostředkem mravního jednání je lidský rozum: musíme vědět, co je dobro, a následně se budeme chovat v souladu s naším věděním.

Podle Bible zdědilo hřích Adama celé lidstvo. V Novém zákoně je dán nový smysl hříchu. Člověk se nemůže samostatně zachránit (např. se zbavit viny silou vlastního rozumu), proto se objevuje Kristus, jeho oběť vykoupení a jeho vzkříšení. Člověk svou účastí na mukách Krista, svým utrpením objevuje novou cestu – **cestu víry**, která otevírá možnost **spásy**.

Ve starořecké filozofii bylo na víru pohlíženo z hlediska poznání. Víra se vztahovala k věcem pomíjivým, smyslovým, byla považována za formu mínění (Δόξα - dóxa). Ideálem řecké filozofie bylo rozumové poznání (Επιστήμη - epistéme), v němž se realizuje podstata člověka a jeho výjimečná ctnost.

Křesťanství vyzývá po objevení nové dimenze – dimenze víry. Člověku, který věří, se otevírá cesta ducha, spojující člověka s Bohem a umožňující poznání Boha. Formuje se nová antropologie. V učení o člověku se neřeší pouze otázka vztahu duše a těla. Jeho duchovní složkou je otevřenost člověka Božím slovu, moudrosti, je účastí člověka na Božím bytí, je spojením s Bohem prostřednictvím víry. **Duch** se stává substanciální součástí člověka.

Díky nově objevenému prostoru víry člověk získává nový ontologický status.

Po Sokratovi uznává řecká filozofie duši za podstatu člověka. U Platona najdeme důkazy nesmrtnosti duše, u Plotína je duše jednou ze třech hypostazí.

Křesťanství není založeno na učení o nesmrtnosti duše, zdůrazňuje především víru ve vzkříšení z mrtvých, což předpokládá návrat do života (včetně tělesného vzkříšení). Tento poslední moment byl absolutně nepřijatelný a absurdní pro antickou mentalitu spojující zlo a nedokonalost s tělesností.

Křesťanství znamenalo radikální změnu systému hodnot. Kristus praví: „Pokud se neproměníte a nestanete se jako děti – nevstoupíte do Božího království“. Základní ctností křesťanství se stává pokora. Je to něco nepochopitelného pro řeckou mentalitu založenou na ideálu moudrosti a ctnosti spojené s autarkií (Αὐτάρκεια – autárkeia) – vnitřní spokojeností, autonomií, nezávislostí (Demokritos, Platon, Aristoteles, kynikové, stoikové).

Liší se i pojetí **lásky** v obou kulturách. U starých Řeků se setkáváme s pojetím lásky jako Erotova pudu (u Platona). Tato láska je snahou po zdokonalení, cestou od smyslového k nadsmyslovému a následně božskému (dosažitelnému prostřednictvím rozumu).

V křesťanství má láska (agapé) jinou podstatu. Není to cesta „vzestupu“ člověka k božskému principu, ale cesta „sestupu“ Boha k lidem: „My milujeme, protože Bůh napřed miloval nás“. (*Bible. 1.list Janův, IJ4. 1991, s. 229*). Boží láska je nezištný dar. Pro křesťany je milujícím především Bůh a člověk je schopen nové lásky jen v důsledku radikální vnitřní proměny ve snaze napodobovat Boha svými činy. Křesťanská láska je neomezená. Bůh miluje lidi i na kříži, miluje je i v jejich slabostech. V Novém zákonu 1.List Janův čteme: „...milujme se navzájem, neboť láska je z Boha... Kdo nemiluje, nepoznal Boha, protože Bůh je láska (*Bible. 1.list Janův, IJ4. 1991, s. 229*).

Bible dává nový smysl životu pozemskému a dává naději na život věčný v království nebeském. V Bibli se setkáváme s lineárním pojetím historického procesu, jehož mezníky tvoří lidský pád, očekávání Mesiáše a poslední soud. Posledním soudem se smysl dějin naplní, dějiny se uzavřou, protože bude nastoleno Boží království.

Starořecké myšlení téměř nezajímala otázka smyslu dějin, ve své podstatě bylo toto myšlení ahistorickým a sdílelo jako většina starověkých kultur představu o cyklickém dění

v přírodě a kosmu. Ideály kultury byly spojeny s moudrostí a cílem lidského úsilí bylo její dosažení, ale dle názorů antických myslitelů (např. Hésiodos, Platón) byla tato moudrost ztracena v minulosti, tj. „zlatý věk“ byl již prožit. Znovuobjevení moudrosti znamenal návrat do minulosti.

Antická kultura de facto neguje myšlenku společenského pokroku, víra v pokrok má své kořeny v křesťanství. Křesťanství dalo člověku možnost lépe pochopit, odkud pochází, kam směřuje, tj. odhalilo novou dimenzi lidského pojetí sebe sama. Tím, že křesťanství bylo a je nadnárodním náboženstvím, přesahovala sebe-identifikace křesťana úzké hranice etno-kulturní nebo občanské identifikace. V antice se člověk identifikoval jako Řek a občan některého městského státu. Život křesťana je spojen s novou obcí – obcí věřících. První církevní otcové byli těmi, kdo zdůvodnili nezastupitelnou úlohu církve ve věci lidské spásy.

Dějiny nám nabízí možnost setkat se i s křesťanskou formou konfesního etnocentrismu. Ve středověku se pojem člověk vlastně ztotožňoval s pojmem křesťan, proto církve musela řešit otázku, zda jsou obyvatelé nově objevených území lidé, pokud nejsou křesťany. Bulla papeže Pavla III. z roku 1537 vyřešila tuto otázku pro Evropu prospěšným způsobem: jsou to zbloudilé duše, které musíme přivést na cestu pravé víry (a to nehledě i na jejich odpor).

1.1.5 Filozofie a náboženství (komparační analýza)

Má-li na jedné straně filozofie a náboženství shodný předmět, tj. odpovídají na shodné otázky tvořící jádro určitého světového názoru, pak na straně druhé jsou tyto duchovní oblasti téměř protikladné v metodologii, tj. ve způsobech, jak se snaží svého předmětu zhostit: co považují za relevantní zdroj poznatků a hodnot, co považují za relevantní argumenty, kterými lze potvrzovat nebo vyvracet různá tvrzení, jakými prostředky a v jakých formách budují svůj výklad světa.

Jako elementární příklad způsobu náboženského poznání, uvedeme argumentaci, která měla vyřešit důležitou církevní otázku: „Může být žena farářem?“ Anglikánská církev přivolila v roce 1993 k vysvěcování žen do kněžského úřadu a její představitel při zdůvodňování tohoto rozhodnutí argumentoval známou pasáží z *Bible*: „Není Žida ani Řeka, není otroka ani svobodného člověka, není ženy ani muže, protože před Kristem jsou si všichni rovni.“ Jsou-li si tedy žena a muž před Kristem rovni, není důvod, aby žena nemohla plnit církevní funkce. Představitel katolické církve odpovědný za věci víry kardinál Josef Ratzinger však argumentoval opačně, a odvolal se na neméně známou biblickou pasáž. Apoštol Pavel zde tvrdí: „Žena musí přijímat víru v naprosté pokoře, nesmí kázat ani vládnout mužům a musí být zticha.“ Máme zde příklad náboženského sporu. Východiskem je přesvědčení, že vyšší pravda o světě nám byla zjevena samotným Bohem a tato zjevená pravda je obsažena v *Bibli*. Chci-li něco vědět s absolutní jistotou, stačí *Bibli* otevřít a číst.

Pro srovnání se pokusíme naznačit, jaký postup by zvolila empirická věda. Připusťme na okamžik, že si církve neví rady, a že by se proto obrátila s tímto problémem na jinou duchovní instituci, instituci, která neorganizuje víru v Boha, ale vědecké poznání. Touto institucí by třeba byla Akademie věd. Kdyby akademici dostali za úkol vyřešit tento problém, jistě by se jejich poznávací činnost nezaměřila na studium biblických textů, ale jejich postup by byl jiný. Nejprve by empiricky prozkoumali ženy (testy, pozorování, experimenty, měření...) a výsledná data by shrnuli do vymezení toho, co je to „žena“. Stejně by postupovali ve vztahu k duchovním. Jinými slovy, empiricky by prozkoumali odpovídající předmětné oblasti, pak by získaná data převedli na veličiny a ty by mezi sebou porovnali. V případě, že by byly v souladu, odpověď by zněla: žena může být duchovním. Ale v případě,

že by se ukázalo, že žena jako duchovní by měla vykonávat něco, čeho jako žena není schopna, odpověď by zněla: žena nemůže být duchovním.

A teď si můžeme ještě odpovědět na otázku, proč se církev vědy nikdy na nic důležitého nezeptá? Odpověď je jednoduchá. Empirické poznání je poznáním nedokonalého omylného člověka, o které se nelze opřít s naprostou jistotou. Dnes budou vědci tvrdit ano, ale zítra třeba po zjištění nových skutečností třeba řeknou ne. Chceme-li mít stoprocentní jistotu, tvrdí církev, musíme se opřít o Slovo Boží. Bůh je na rozdíl od člověka neomylný, a proto jedině na Něho se můžeme bezpodmínečně spolehnout.

Filozofická argumentace by byla zřejmě komplexnější než ta, kterou může nabídnout empirická věda, zahrnovala by i argumenty z hodnotové oblasti, z oblasti duchovní kultury a náboženské tradice, ale pořád by se jednalo o argumenty lidského rozumu a ne odvolávání se na rozum Božský.

Náboženství je založeno na víře v Bohem zjevenou pravdu, naopak filozofie je založena na lidském rozumu, který je obvykle odvozován ze smyslové zkušenosti a logiky. Za rozumné je považováno to, co je v souladu se smyslovou zkušeností nebo alespoň v souladu s tím, co lze ze smyslové zkušenosti odvodit pomocí pravidel logiky. Za nerozumné je naopak považováno to, co smyslové zkušenosti a pravidlům logiky odporuje.

Náboženství je dogmatické, protože Bůh je neomylný a Bohem zjevené pravdy mají proto absolutní platnost, naopak filozofie je skeptická, protože lidské poznání je vždy relativní, a musí být proto neustále kriticky přehodnocováno.

Náboženství je svým narativním přístupem ke světu působivější emocionálně, filozofie je svou přísnou logičností a teoretickým charakterem působivější racionálně.

Náboženství nabízí jistotu v nejistém světě, protože postuluje pevný a neměnný absolutní střed světa, kterým je Bůh, filozofie naopak prohlubuje nejistotu, protože svět odvozuje z rozumu a poznání relativního tj. pomíjivého nedokonalého omylného člověka.

Část pro zájemce. Rádi bychom se v této souvislosti pokusili o malé srovnání mezi přístupem, který bude ve svém díle prosazovat filozof vycházející z křesťanské tradice a naopak přístupem, který bude prosazovat filozof vycházející z jedné z tradic současné filozofie.



Pokládají-li si křesťanský filozof Zeňkovskij a postmoderní filozof Lyotard podobnou otázku: kdo stanovuje zákony? (tj. kdo stanovuje pravidla reality), ptají se samozřejmě na dvě odlišné věci, protože vycházejí z odlišných filozofických předpokladů. Křesťanský filozof vychází z evidence existence objektivního reality, ve které platí objektivní zákony (nutné vztahy mezi jevy), naopak postmoderní filozof vychází z evidence jazyka jako jediné nezpochybnitelné reality (v souladu s tzv. jazykovým převratem ve filozofii, kterému podleli někteří současní filozofové, nejen postmodernisté, ale především analytičtí filozofové, strukturalisté a poststrukturalisté). Svět se pro tyto filozofy stává určitou realitou až ve chvíli, kdy je artikulován jazykem. Ptá-li se proto Zeňkovskij: kdo stanovuje zákony?, míní tím, kdo stanovuje nutný objektivní řád světa, kterému je člověk podřízen. Je zřejmé, že tento řád nemohl stanovit člověk (protože nemá ani dost sil, aby jej mohl měnit, natož aby jej vytvářel.) Výchozí předpoklad vede nutně k odpovědi, že to musela být síla stojící nad člověkem, ale i nad světem (přírodou), když jim oběma mohla vnutit svou vůli. Touto všemocnou silou může být jedině Bůh, protože jedině On je transcendentní a všemohoucí. Naopak, ptá-li Lyotard, neptá se na objektivní řád, ale pravidla vědění artikulované jazykem, které legitimizují určitou pravdu o světě. Zeptá-li se v tomto filozofickém kontextu Lyotard: „kdo rozhoduje o podmínkách pravdivosti?“ (Lyotard 1993, s. 133), kdo tedy jinými slovy stanovuje zákony, nemůže odpovědět jinak, než že je to člověk. Nutným důsledkem pak je, že pravda o světě je vždy pluralitní, protože jako legitimizována relativním člověkem (proměnlivým, nedokonalým, vždy existujícím v odlišných individuálních variantách) má relativní

(proměnlivý, existující jen v množném čísle) charakter. A jakákoli shoda může být jen dodatečnou subjektivní (intersubjektivní) dohodou neboli konvencí, která ale může být kdykoli změněna. Naopak Zeňkovskij o změně pravdy uvažovat ani nemůže, protože ta je od Boha, a proto absolutní a jako k absolutní se k ní můžeme (jako koneční relativní lidé) více či méně přibližovat. Pravda je jen jedna, mnohé mohou být jen individuální stupně přiblížení se k této Pravdě. Kdyby Lyotard vnucoval Zeňkovskému svůj „jazykový převrat ve filozofii“ jako jediné závazné paradigma současného filozofického uvažování, Zeňkovskij by se ho pravděpodobně v duchu svých předpokladů zeptal: a odkud se vzalo to vaše vědomí a jazyk, který je údajně jediným vyjádřením lidského vědomí a jediným reálným vztahem ke světu. Je-li vědomí a jazyk vlastností (podstatou) člověka, odkud člověk tuto vlastnost získal. Z přírody jistě ne, když v přírodě přece vědomí ani jazyk nejsou. A když tato lidská podstata nemá svůj původ v přírodě (její původ není přírodní), musí být její původ nadpřírodní a nadpřírodní (nadpřírozenou) silou je zase a jenom Bůh.

1.2 Společensko-vědní reflexe člověka, společnosti a kultury

Sociální a kulturní antropologie patří ke skupině speciálních věd o člověku, společnosti a kultuře společensko/humanitně vědního zaměření. Kulturní antropologie vznikla v USA v druhé polovině 19. století, na rozdíl od sociální antropologie, která byla spojená s britskou tradicí. Na rozdíl od USA, kde pod vlivem E.B. Tylora byla antropologie pojata jako vědecké studium **kultury**, ve Velké Británii byl důraz kladen na sociální antropologii pojatou jako srovnávací sociologii primitivních **společností** (definice A.R. Radcliffe-Browna).



Pojem k zapamatování. Definovat přesně slovo **kultury** je velmi těžké, neboť neskutečná šíře oblastí, kterých se tento pojem dotýká, neumožňuje jasnou a stručnou formulaci, ale vždy jen výčet souvisejících pojmů, jež nám nabídnou možnost propojení a bohatého obrazu, které tento pojem skýtá.

Musíme odlišovat kulturu v antropologickém smyslu (hodnotově neutrální přístup k pojetí kultury) od běžného chápání ve smyslu „vytříbeného chování a myšlení“ (axiologický přístup) a musíme také stavět proti sobě **lidskou kulturu jako takovou**, tj. jako lidské *antropinum*, znak, jímž se druh *homo sapiens* odlišuje od jiných sub-humánních bytostí, a kulturu jednotlivé společnosti, tj. **lokální kulturu**. Vymezení obecných znaků (např. socializační a enkulturační procesy) a specifických rysů tohoto nejpodstatnějšího vzájemného vztahu **člověk a kultura** je předmětem analýzy celé řady vědních oborů a koncepcí (jedná se o tzv. osobnostní úroveň analýzy kultury).

Studium kultury na každé ze třech zmíněných úrovní může probíhat izolovaně, ale zároveň existuje snaha prosadit integrální přístup ke studiu kultury, „který by umožnil systémový výzkum a syntetickou interpretaci kulturních jevů na úrovni atributivní, distributivní a osobnostní kultury“... (*Sociální a kulturní antropologie*, 1993, s. 24).

První antropologickou definici kultury podal E. B. Tylor v úvodu své práce *Primitivní kultura* (1871). Tato definice byla přijata v celé řadě společenských věd včetně prehistorie, etnologie, sociologie, psychologie. V Tylorově pojetí je kultura neboli civilizace složitý celek, který zahrnuje vědění, víru, umění, právo, morálku, zvyky a všechny ostatní schopnosti a obyčeje, jež si člověk osvojil jako člen společnosti. Podobný přístup k pojetí kultury nemá hodnotící funkci, předpokládá, že kultura je znakem všech lidských společenství a má rozmanité podoby, které vybízí ke srovnávacímu výzkumu.

Uvedeme několik dalších definic kultury. V Giddensově sociologii nalezneme tuto definici kultury: „Hodnoty, normy a hmotné statky typické pro určitou skupinu. Podobně jako

„společnost“ má i pojem „kultura“ široké použití nejen v sociologii, ale i v jiných společenských vědách (například v antropologii). Kultura je jedním z nejcharakterističtějších projevů sociálního sdružování lidí“. (Giddens, 1997, s. 550).

Dulmen ve své knize *Historická antropologie* definuje kulturu následujícím způsobem: „Kultura už není pojímána jako sféra vyčleněná z materiálních, ekonomických a sociálních zájmů, nýbrž jako tvořivá síla formující život jako takový. Zahrnuje životní způsoby, vzorce vnímání a formy dorozumívání různých skupin, stavů, pohlaví a tříd“. (Dulmen, 2002, s. 39). Tento namátkový výčet definic kultury musíme ukončit a vrátit se k výkladu a určení specifík sociální a kulturní antropologie.

V současné době dochází ke konvergenci obou věd. Předmět sociální a kulturní antropologie má široký záběr, např. současná kulturní antropologie aktivně využívá poznatky, jak z oblastí fyzické antropologie, zabývající se člověkem jako biologickou bytostí, např. paleoantropologie, primatologie, vývojové antropologie, molekulární antropologie, tak i jiných společenských vědních oborů, např. etnografie, etnologie, archeologie, prehistorie, lingvistická antropologie aj. (*Sociální a kulturní antropologie*, 1993, s. 18)

Historicky kulturní antropologie vzniká jako studium kultur jiných národů a etnik, tj. předmětem studia kulturní a sociální antropologie byl **člověk v jeho kulturní rozmanitosti a jinakosti**.

Koncem 19. století se objevil zájem o studium kultur jiných národů a etnik především v těch zemích, které musely řešit problém soužití s původním obyvatelstvem buď na stejném území (případ USA, kde se většinová společnost přistěhovalců musela vyrovnat s původním menšinovým obyvatelstvem četných a rozmanitých indiánských kmenů) nebo v koloniích (případ Velké Británie – největšího koloniálního impéria, Francie aj). Úspěšné prosazení vlastních zájmů nebylo možné bez znalostí a studia kultur jiných národů a etnik v koloniích nebo na vlastním území.

Vzhledem k aktivně probíhajícím procesům westernizace ve 20. st., v jejichž důsledku docházelo k výrazné proměně, a dokonce zániku některých původních, preliterárních kultur, měnil se i předmět zájmu kulturních antropologů včetně okruhu problémů, které se snažili řešit, metod a postupů jejich řešení. Objektem výzkumu se staly současné moderní kultury jiných národů (např. v době druhé světové války se američtí antropologové, především R. Benedictová, věnovali kultuře Japonska, se kterou se USA nacházely ve stavu válečného konfliktu, a v době studené války se jejich zájem zaměřil na země za „železnou oponou“). Ve společenských vědách se postupně měnil pohled na současné kultury a společností jako na vnitřně kulturně a sociálně heteronorní, heterogenní a diverzifikované, proto ke kulturně antropologickým výzkumům začaly patřit i výzkumy subkultur existujících uvnitř vlastního socio-kulturního celku (např. kultura hippie, kultura bezdomovců, kultura mexických nádeníků na americkém venkově aj.). Avšak stále přetrvává **hledání jinakosti a jiných identitních forem**. (Copans, 2001, s. 21)

Významnou proměnou procházely i metody a postupy antropologického výzkumu. Na rozdíl od představitelů evolucionismu, první antropologické školy, spoléhajících především na data „z druhé ruky“ (cestovatelské deníky, ústní vyprávění cestovatelů, misionářů, pracovníků koloniální správy apod.), kteří neměli a nemohli ovlivnit žádné metodiky sběru dat, současní antropologové stavějí především na metodě terénního výzkumu, tj. systematického sběru antropologických dat za pomoci technik přímého pozorování, interview, dotazníkových šetření, fotografování, filmování, testování aj. Metodou, která odlišuje antropologický výzkum od výzkumu v jiných vědách, např. sociologii, je metoda dlouhodobého pobytu v malých lokálních kulturách, která vyžaduje znalost jazyka a způsobu života místních obyvatel, přizpůsobení se místním podmínkám a zároveň akceptaci ze strany „domorodců“. Od třicátých let 20. století se stává metoda zúčastněného pozorování distinktivním znakem sociální a kulturní antropologie. Za situace, že bezprostřední kontakt se zkoumanou kulturou

není možný (zmíněné příklady studia kultury Japonska v době válečného konfliktu nebo kultur SSSR v době studené války), využívají antropologové technik studia kultury na dálku: analýza filmové produkce, tisku a jiných masmédií, rozhovory se zajatci, imigranty, uprchlíky apod.

V současné době antropologie existuje v podobě (1) *teoretické* antropologie orientované na empiricko-teoretický výzkum a usilující o integraci současného antropologického poznání a o vytvoření jednotné teoretické soustavy pro studium člověka, společnosti a kultury (tj. jedná se o antropologii rozvíjenou v akademických institucích a laboratořích) a také v podobě (2) *aplikované* antropologie orientované na prakticky zaměřenou činnost antropologů využívajících antropologické poznatky, teorie, metody a techniky k řízení procesů socio-kulturní změny (např. působících jako poradci koloniální správy, ministerstva obrany nebo jako experti pro rasové, etnické a kulturní otázky apod.). Aplikovaná antropologie významně přispívá k ověření antropologických teorií, zdokonalení metod a technik antropologického výzkumu.



Úkol. Porovnejte pojetí antropologických bádání dvou významných antropologů.
Pojetí antropologie podle J.G. Frazera. Sir J.G. Frazer (1854 – 1941) byl významným představitelem evolucionismu, jehož kniha *Zlatá ratolest* věnovaná otázkám magie a náboženství se těší popularitě i dnes.

Frazer byl typickým kabinetním vědcem, který se nikdy nezúčastnil žádného terénního výzkumu, proto se setkal s drtivou kritikou další generace antropologů, zakládajících si na zásadách terénního výzkumu a pojetí antropologie jako empirické (ne spekulativní) vědy. R. R. Marek psal: „Hodoval snad Frazer někdy s kanibaly? Proměřoval snad jejich hlavy s rizikem, že o svoji vlastní přijde? Pracoval někdy aspoň jediný den mimo čtyři stěny své pracovny tak, aby se naučil rozlišit vůni své lampy od pravého zápachu necivilizovaného člověčenství?“ (Podrobněji: Girtler, 1979, s. 29. In: Soukup, 1994, s. 36).
Terénní výzkum pohledem Bronislawa Malinowského popsany v jeho knize *Argonauti západního Pacifiku*. B. Malinowski (1884 – 1942, narodil se v polském Krakově) byl významným představitelem britské antropologie.

Vlastní podmínky pro terénní etnografický výzkum. Jak vzápětí uvedeme, spočívá terénní výzkum především v přerušení kontaktu se společností bělochů a v co nejužším kontaktu s domorodci. Toho dosáhneme tak, že se usídlíme v domorodých vesnicích. Pro zásobování je velmi příjemné udržení kontaktů s některým bělošským rezidentem s vědomím, že zde nalezneme útočiště v případě nemoci nebo únavy ze života, který vedou domorodci. Avšak takový azyl musí být dostatečně vzdálený, aby se nestal prostředím, kde žijeme trvale a odkud vycházíme, abychom vždycky na určitý čas „navštívili“ vesnici. Neměl by být příliš blízko také proto, abychom ho nevyhledávali příležitostně k rozptýlení. Domorodec totiž není normálním společníkem bělocha - poté, co jste s ním pobýli řadu hodin, pozorovali, jak obdělává půdu, poslouchali jeho vyprávění o nějakých folklorních skutečnostech a místních zvycích, máte zcela přirozeně chuť setkat se opět s někým vám podobným. Protože však vzhledem k vaší izolaci nemůžete tuto potřebu uspokojit, vyjdete si na hodinku nebo na dvě na procházku a po návratu zcela přirozeně vyhledáte společnost domorodců, stejně jako byste vyhledali přítomnost přítele pro vyplnění samoty. Prostřednictvím přirozených vztahů, které se tak vytvořily, se tímto způsobem naučíte znát své okolí, navyknete jeho zvykům a víře, což je stokrát lepší, než kdybyste se odvolávali na placeného informátora, jehož informace často nebývají zajímavé. V tom spočívá celý rozdíl mezi tím, že se občas objevujete mezi domorodci, a skutečným kontaktem s nimi. Co tím tedy myslíme? Pro etnografa to znamená, že život ve vesnici, který je zpočátku podivným dobrodružstvím, někdy nepříjemným, někdy nadmíru vzrušujícím, se brzy stane normálním a probíhá v dokonalé shodě se sousedy. (Malinowski, 2005, s. 40-41).

1.3 E.Coreth o vztahu filozofické antropologie a speciálně vědních antropologií

Rakouský myslitel Emerich Coreth ve své knize *Co je člověk?* (1993, s. 9-14, zkráceno - JP) formuluje vztah mezi filozofickým aspeciálně-vědním pojetím člověka následujícím způsobem: a) *Otázka a předvědění*. Co je člověk? To je jedna z nesčetných otázek, jež na nás doléhají ve všedním životě i při vědeckém bádání. Tážeme se po světě a po věcech, po hmotě a po životě, po jejich podstatě a jejich zákonech. Co to všechno je a jaký to má smysl? A – co je člověk? To je otázka jako každá jiná, a přece docela zvláštní, protože se týká samotného tázajícího se člověka a činí problémem i jeho. Člověk se táže po své vlastní podstatě. Musí se na ni ptát, protože je sám sobě problémem. A je sám sobě problémem tím více, čím více nad ním píše otazník duch doby a její události, čím více ho ohrožují zmatkem a rozpadem lidského pořádku, čím více ho stavějí před záhadu či dokonce zdánlivou nesmyslnost jeho vlastního bytí. A tak vyvstává s novou naléhavostí závažná otázka, co je podstatou člověka, jaké je jeho postavení ve světě a jaký je smysl jeho existence. Klademe-li však tuto otázku, pak nám již ona sama – protože se týká nás samotných – dává první odpověď: Člověk je tázající se bytost. Je to ten, kdo se může a musí ptát.

Po své vlastní podstatě se může tázat jen člověk. Teprve zde skutečně platí: ptát se nemůže žádná jiná věc, žádná jiná živá bytost na světě. Ty jsou prostě tu, v nevědomé existenci, a proto bez otázek.

b) *K problému metody*. Vyvstává otázka, co vlastně je nebo má být filozofická antropologie; jaké má být podle toho její metodické východisko a jak se má metodicky rozvíjet. Jde o problém *metody*...Je jejím úkolem integrovat výsledky vědeckého bádání o člověku do syntetického „obrazu člověka“? Pak zůstává otázkou, je-li při současném stavu antropologického bádání, který může jednotlivce v celé jeho šíři sotva přehlédnout, taková syntéza vůbec možná a vědecky obhajitelná, není-li předem odsouzena k tomu, že bude libovolně nakupeným výběrem poznatků speciálních věd. Taková syntéza by měla pochybnou hodnotu. Ještě zásadnější je otázka: Odkud má syntéza heterogenních prvků princip své jednoty a řádu? Dodatečné spojení rozmanitých dílčích obsahů předpokládá jako podmínku předchozí jednotu celku. Tematizovat tuto předpokládanou celistvost je úkol filozofický. Pouhý soubor výsledků speciálních věd, nevystihující předchozí jednotu a celistvost, jež se předpokládá jako podmínka, není ještě filozofickou antropologií.

Tento úkol zásadně překračuje možnosti speciální vědy. K její podstatě patří, že vyděluje určitou omezenou dílčí oblast skutečnosti a zkoumají z určitého omezeného hlediska. Z toho pramení přesnost vědeckého kladení otázek. Speciální věda se omezuje na určitý aspekt a rozvíjí odpovídající metody, odhlíží však od jiných aspektů a souvislostí, které nepatří do jejího oboru a nejsou jejími metodami postižitelné. Je svou povahou abstraktní. Nepostihuje konkrétní celek. I když se člověkem zabývá mnoho dílčích věd, každá z nich se zaměřuje na určitý omezený aspekt lidské skutečnosti. Žádná z nich nemůže postihnout člověka celého. Žádná z nich nemůže vypovídat o jeho podstatě.

Protože je speciální věda nadto vědou empirickou ve smyslu vědy empiricko-předmětné, neproniká k tomu, co je člověku vlastní, co činí člověka člověkem. Každá empirická věda se vztahuje k určitému předmětu či předmětné oblasti, již má „objektivně“ postihnout. Zabývá se tím, co lze konstatovat a zkoumat jako „předmět“. Poznávající subjekt se ke svému předmětu staví jako k něčemu od sebe odlišnému. Zabývá-li se vědecké bádání člověkem - anebo správněji: dílčím aspektem člověka -, činí ho „předmětem“, který je zjišťován, pozorován a zkoumán zvnějšku. Speciální věda objektivuje, zpředmětnuje. Nemůže jinak; patří to k její podstatě. Je to však zároveň její mez. To, co je specificky lidské, nemůže postihnout, protože je to zásadně mimo sféru předmětnosti. Ty z dimenzí, které vyznačují člověka jako takového, které určují jeho sebepochopení a vyjevují celek smyslu lidského bytí,

se nedostávají do zorného pole objektivně empirické vědy a nedají se nikdy postihnout jejími předmětnými metodami. Antropologie jako empirická speciální věda proto nemůže, i když zahrne sebevíce oborů, postihnout původní celistvost člověka - nutně ji však předpokládá. Proč?

Předporozumění tomu, co znamená být člověkem, se předpokládá, má-li být empirické poznání speciální vědy antropologicky relevantní. Dojde-li např. biolog k určitému poznání, které je významné i pro lidské životní procesy, jeho poznání jako takové mu neříká, co je člověk. Musí to vědět už předem, aby poznal, jsou-li jeho poznatky antropologicky relevantní. Když badatel ve vědě o vývoji narazí na zkamenělinu, v níž pozná či tuší lidskou lebeční kost, což může být nanejvýš významný nálezný, neřekne mu tato kost nic o tom, co je člověk. Musí to vědět předem, aby tento jednotlivý nálezný zhodnotil co do jeho antropologického významu. Totéž platí o historikovi nebo archeologovi, který objeví zbytky nástrojů nebo staveb z dávné doby. Mohou být kulturněhistoricky velmi významné, ne však proto, že samy něco vypovídají o člověku, nýbrž proto, že je na pozadí předchozího vědění o člověku, o jeho jednání a chování chápeme jako lidské výtvoř a zařazujeme je kulturněhistoricky.

To však platí i o vědách, které se zabývají přímo člověkem. Lékař od své vědy neočekává odpověď na otázku, co je člověk; ale protože to ví a na základě toho se cítí vůči člověku zavázán, hledá prostředky a způsoby, jak by trpícímu člověku pomohl. Rovněž psychologa v jeho speciálním empirickém bádání vede předchozí vědění o člověku, jež probouzí jeho zájem o psychické procesy a vytváří možnost integrovat jednotlivá data vědeckého poznání do jeho chápání člověka. Právě tak sociolog předpokládá vědění o člověku, jehož sociální chování se snaží zkoumat.

Tyto příklady vedou k obecnému závěru: předmět poznání v empirické speciální vědě se nestává antropologicky relevantním tím, že vypovídá, co je člověk, nýbrž teprve tím, že my - jako lidé, kteří zkušenostně prožívají a chápou sami sebe - předem víme, co znamená lidské bytí.

Z toho vyplývá, že poznatky speciálních věd neposkytují žádné filozoficky legitimní východisko antropologie. Vždycky už předpokládají to, co má tematizovat filozofická reflexe o člověku. To platí např. v nauce o vývoji. Její objevy mohou být velmi přínosné; přece však by bylo filozoficky naivní činit je východiskem antropologie.

Tázání po podstatě člověka není totožné s otázkou jeho vývoje. Fakta ani teorie nauky o vývoji na ně neodpovídají. I když člověk geneticky pochází z živočišných forem života, nevyplývá z toho, že je živočich - ať už vyvinutější či méně vyvinutá opice (což se také tvrdilo). Fakta nauky o vývoji lze naopak antropologicky chápat a vykládat jen za předpokladu, že máme předchozí vědění o člověku. Napřed musíme vědět, co člověk je, abychom se mohli smysluplně ptát, jak vznikl. Právě tak problematické je vycházet z rozdílu mezi člověkem a živočichem, tedy chtít určovat podstatu člověka odlišením od života a chování živočichů a snašet k tomu materiál z biologie, z psychologie zvířat a ze srovnávací etologie. Takové poznatky jistě mohou nabýt antropologicky velkého významu, ale jen za předpokladu předchozího porozumění člověka sobě samému, na jehož základě se analogicky - a je to analogie velmi problematická - snažíme porozumět chování živočichů. Abychom pochopili člověka na základě zvířete, musíme nejdřív porozumět zvířeti na základě člověka. A v tom je problém. Když o živočichu pronášíme naivní antropomorfní výpovědi, když hovoříme o inteligentním chování, o vědění a chtění, o lásce a nenávisti živočicha, dopoušíme se bezmyšlenkovitě logického skoku. Člověk nejprve vnáší sám sebe do živočicha a pak chce na základě živočicha pochopit sebe a z toho dokonce vyvozuje dalekosáhlé závěry pro výklad a hodnocení lidského mravního chování.

Něco podobného se děje, chceme-li při výkladu lidské podstaty vycházet z chování a kulturních výtvořů prehistorického člověka, aniž jsme si vědomi, že projevy a způsoby chování „primitivního“ člověka můžeme lidsky pochopit a vyložit jen ze sebe, v horizontu

našeho vlastního sebepochopení. Nejprve se musíme přenést do cizího světa a teprve pak se od něho můžeme zase odpoutat a porozumět jeho prostřednictvím sami sobě. V takovém postupu je obsažen hermeneutický problém základní důležitosti. Antropologie, která chce být filozofická, to nesmí přehlížet, musí to reflektovat. V každém případě se předpokládá lidské sebepochopení. Chceme-li je tematicky vyložit, můžeme je vztáhnout na něco jiného a od něčeho jiného je odlišit, ale nikdy je nemůžeme něčím jiným nahradit nebo je opomenout.

Shrnutí kapitoly. Náboženské pojetí člověka je založeno na **víře** v nadpřirozenou realitu (v podobě např. nadpřirozeného božského zákona, řádu, nebo v podobě boha/ů) a je odvozeno od pojetí této reality a vztahu člověka k ní. Filozofický přístup k pojetí člověka se vyznačuje snahou o **reflexi** a odpověď na otázku po lidské podstatě a identitě.



Filozofie se táže po člověku v **celistvosti** jeho bytí (esenciální přístup) a jeho jsoucnosti (existenciální přístup) na rozdíl od speciálních věd, které se zabývají tzv. „**dílčím**“ člověkem, např. anatomie se zabývá vnitřní stavbou lidského těla a stavbou orgánů v lidském těle, fyziologie se zabývá analýzou fungování lidských orgánů, tj. vychází z pojetí člověka jako biologické bytosti; psychologie se zabývá studiem lidského chování a prožívání, tj. vychází z pojetí člověka jako psychické bytosti; sociologie se zabývá studiem lidské společnosti (lidských společností), tj. rozvíjí pojetí člověka jako bytosti sociální apod. Dále můžeme uvést poměrně rozsáhlý výčet speciálních věd o člověku, mezi nimiž se dá vymezit dvě základní skupiny: přírodní vědy zkoumající člověka jako součást přírody, jako biologickou bytost a společenské, humanitní vědy zkoumající člověka jako bytost sociální, kulturní, historickou aj. Samozřejmě na úrovni vymezených skupin dochází ke vzájemnému prolínání poznatků.

Dílčí koncepce artikulující problém člověka vznikají nejen jako výsledek vnitřní logiky vývoje filozofie nebo filozofií, vědy nebo věd, ale i jako výsledek působení historického a kulturního prostředí. Různé kultury a různá historická období mají svá pojetí člověka. Kultura celkově je formou, ve které dochází zároveň k *zachycení* člověkem vlastní podstaty i k *vytváření* sebe sama. Z jedné strany kultura je objektivovaným vyjádřením určité úrovně zachycení člověkem limitů a smyslů své vlastní svobody, určité úrovně pochopení vztahů mezi člověkem (lidmi) ve společnosti a vztahů člověka (lidí) s okolním prostředím. Z druhé strany určité pojetí člověka je ten vzor, podle kterého se odehrává formování osobností v určité historické epoše a kultuře. V tomto smyslu problém proměnlivosti lidské podstaty v dějinách se dá pojmout jako analýza zákonitostí a příčin změny pojetí člověka, která tvoří základ měnicích se forem kultury.

Otázky ke kapitole

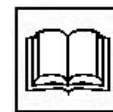
- V čem spočívá specifika filozofického pohledu na svět a člověka?
- V čem spočívá specifika speciálně vědeckého pohledu na svět a člověka?
- V čem spočívá specifika náboženského pohledu na svět a člověka?
- Co je předmětem filozofické antropologie?
- Jaký je vztah filozofické antropologie k jiným antropologiím a vědám o společnosti a kultuře?
- Co je předmětem sociální a kulturní antropologie?



Korespondenční úkol: Dokažte nebo vyvráťte tvrzení, že filozofie se táže po celistvém člověku na rozdíl od speciálních věd, které se zabývají tzv. „dílčím“ člověkem.



Citovaná a doporučená literatura

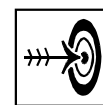


- Akademický slovník cizích slov. Eds. V. Petráčková, J. Kraus a kol. Praha 1998.*
- AYER, A.J. Dokaz nemožnosti metafyziky. In: *Logický pozitivizmus. Zväzok III. Eds. Mihina aj. Bratislava: IRIS, 2006, s. 487-496.*
- Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Podle ekumenického vydání z r. 1985. Česká biblická společnost 1991.*
- BUBER, M. *Problém člověka. Praha: Kalich, 1997.*
- CASSIRER, E.: *Esej o člověku. Bratislava, Pravda 1977.*
- COPANS, J.: *Základy antropologie a etnologie. Praha: Portál 2001.*
- CORETH, E. Co je člověk? Praha: Zvon, 1994.
- DILTHEY, W. Úvod do duchovných vied. In: *Antológia z diel filozofov. Pozitivizmus. Voluntarizmus. Novokantovstvo. Bratislava: VPL, 1967.*
- DULMEN, R. van. *Historická antropologie. 1. vyd. Praha: Dokořán 2002.*
- ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení. Praha: Oikoymenh, 1995*
- Encyklopedický slovník. Praha, Encyklopedický dům ODEON 1993.*
- FAJKUS, B. *Současná filozofie a metodologie vědy. Praha 1997.*
- FEBER, J., Dolista, J.: *Filozofická antropologie. Č. Budějovice: VŠEaRS 2007.*
- Filosofický slovník. Praha: Knižní klub, 2009*
- GIDDENS, A. *Sociologie. Praha: Argo 1997.*
- GIRTLE, R.: *Kulturanthropologie. München: Verlag GmbH 1979.*
- HOLTON, G., *Thematic Origins of Scientific Thought. From Kepler to Einstein. Cambridge 1973.*
- KANT, I. *Kritika čistého rozumu. Praha: Oikoymenh, 2001.*
- KESSIDI, F.Ch. *Ot mifa k logosu. Moskva: Mysl, 1972*
- KIRK, G. S., Raven, J. E., Schofield, M., *Předsókratovští filosofové. In: Dějiny filosofie, svazek 1. Praha: Oikoymenh, 2004.*
- KOSÍK, K. *Dialektika konkrétního. (Studie o problematice člověka a světa). Praha: Akademia 1963.*
- KRÁL, M. *Změna paradigmatu vědy. Praha: Filosofia, 1994.*
- KUHN, T.S. *Struktura vědeckých revolucí. Praha: Oikoymenh, 1997.*
- LYOTARD, J. F. *O postmodernismu. Praha, 1993.*
- MACHOVEC, M. *Smysl lidského života. Studie k filosofii člověka. Praha 1965*
- MALINOWSKI B.: *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. London – New York: Routledge 2005.*
- MERTON, R., *Social Theory and Social Structure. New York: Free Press 1968.*
- OCHRANA, F. *Metodologie vědy. Úvod do problému. Praha: Karolinum, 2009.*
- PARKER, J. et al. *Social Theory. Houndmills and New York: Pilgrave Maximillam, 2003.*
- POLANYI, M. *Knowing and Being. London: Routledge Kegan Paul, 1969.*
- POPPER, K.R. *Logika vědeckého bádání. Praha: Oikoymenh, 1997.*
- POPPER, K.R. *Conjectures and Refutations. N.Y., San Francisco, London 1968.*
- RICKERS, H. *Kultúrná veda a porodná veda. In: Antológia z diel filozofov. Pozitivizmus. Voluntarizmus. Novokantovstvo. Bratislava: VPL, 1967, s. 543-559.*
- SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu. Praha: Akademia 1968.*

- SIRE, J.W. *Za novými světy. Průvodce světovými názory.* Praha, Návrat 1993.
Sociální a kulturní antropologie. Ediční řada Sociologické pojmosloví, sv. 3. Praha: Slon 1993.
- WINCH, P. *Idea sociální vědy.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004.
- ZENKOVSKIJ, V. V. *Osnovy christ'anskij filosofii.* Moskva, 1996.

2 FILOZOFICKÁ REFLEXE PROBLÉMU ČLOVĚK. ROZMANITOST PŘÍSTUPŮ

Cíl kapitoly: analýza různých metodologických přístupů v rámci filozoficko-antropologického myšlení; na základě komparace vymezení základních znaků každého z přístupů.



V této kapitole se dozvíte:

- Jaké jsou podoby esencializmu v pojetí člověka a možné důsledky podobného přístupu;
- Jaké jsou podoby existenciálního přístupu v pojetí člověka a možné důsledky podobného přístupu;
- V čem spočíval obrat k jazyku a jeho důsledky pro pojetí člověka;
- Co znamená pojem kulturní osobnost v kulturní antropologii.

Budete schopni:

- Rozpoznat metodologické důsledky narativního přístupů k pojetí člověka;
- Kriticky přemýšlet o důsledcích jednostranného esencializmu;
- Odlišit nomologický a narativní výklad sociálních jevů.

Klíčová slova kapitoly: biologický determinismus v pojetí člověka, socio-kulturní determinismus v pojetí člověka, sociální učení, materiální kultura, kulturní osobnost.



Čas potřebný k prostudování učiva kapitoly: 8 + 3 hodiny (teorie + řešení úloh).



2.1 Základní metodologické přístupy k filozoficko-antropologickému pojetí člověka

Stejně tak, jak ve věci vymezení specifiky filozofického pohledu na svět poukážeme na rovinu empirické danosti (zkušenosti) a na rovinu obecnou, transcendentální tak i v rovině problému člověka můžeme poukázat a vymežit specifika pojetí člověka jako bytosti rodové, druhové (tj. reflektovat člověka v rovině jeho *esence* a *atropin*, vymežit *ideu* člověka, poukázat na **obecný**, společný znak nebo znaky, které sdílíme jako představitele lidského rodu) a také tematizovat specifika lidského způsobu pobývání ve světě, poukazovat na jedinečnost každého lidského **jedince**. Podobné vymezení a fixace specifík *já-jsoucna* vůči jiným *ne-lidským jsoucňům* (kde *jsoucno* je jednotlivinou zkušenostního světa, která je dána člověku na úrovni empirie) předpokládá také vymezení *jím* (tj. *já-jsoucnu*, *ne-lidským* formám *jsoucen* a světu jako takovému) společné vlastnosti *být*. *Bytí* je všeobecnou vlastností světa ve smyslu jeho jednoty, ale jde o jednotu ve smyslu *jsoucnosti*, že *jsoucno* „je“, je „bytí“. *Bytí* patří také ke zkušenostnímu světu, ale v tom smyslu, že není smyslově vnímatelné, nýbrž poukazuje za hranice empirie. Rozdíl v otázkách: „co je *bytí* *jsoucen*?“ (otázka z oblasti ontologie *bytí*, kde je filozofie pojata jako *theória*), „co jsou, jaká jsou jednotlivá *jsoucna*?“ (kde není zformulován pojem *všeobecná*, *bytí* ve smyslu jednoty *jsoucen*, tj. filozofie je pojata jako empirické vědění – věda empirická), „co je *bytí* *já-*

jsoucné?“, „jaká jsou já-jsoucná?“ (otázka z oblasti filozofické antropologie jako vědy empirické ve smyslu, že se zde nemá smysl se ptát, co znamená, že já-jsoucná jsou), „co je smyslem bytí?“, „co je smyslem bytí já-jsoucná?“ (otázky z oblasti filozofické antropologie jako fundamentální ontologie), „kdo se táže po bytí?“, „kdo vkládá smysly a významy do reality lidského světa?“, „kdo se táže po člověku?“ a „jak vypovídáme o člověku?“ apod. ukazují rozmanitost antropologických koncepcí a názorů. (Srovnej: Sartre In: Zelený, 1969; Kyprý, 1994).

Nehledě na nesmírnou rozmanitost a rozdílnost filozofických koncepcí můžeme konstatovat, že existuje několik základních filozoficko-antropologických přístupů k pojetí člověka:

- *esenciální* – kladoucí důraz na analýzu lidské podstaty pojaté jako podstata rodová, tj. na vymezení antropin – znaků, *společných* pro lidi jakožto představitele stejného rodu/druhu forem bytí, například tvrdíme, že člověk jako takový je mravní bytost, tj. považujeme mravnost za lidské antropinum, tj. znak, kterým se lidé odlišují od jiných sub-humánních bytostí, nehledě na to, že víme, že každý z nás se nevždy choval mravně;
- *existenciální* – kladoucí důraz na analýzu lidské podstaty pojaté jako *individuální*, konkrétní, zachycující *odlišnosti* specificky lidského způsobu přítomnosti ve světě;
- *narativní/interpretativní* – četné pokusy odpovědět na otázku „co je člověk?“ přivedly k „meta-otázce“, „jak my mluvíme o člověku?“, jak člověk vlastním slovem vytváří obraz reality a sebe sama, ale následně k závěru, že jazyk má donucovací schémata, která určují, po čem se dá nebo nedá tázat.

2.2 Dílčí podoby esencialismu v pojetí člověka

Podle Nietzscheho a následně Heideggera se klasický model člověka zakládal v epoše Sókrata a Platóna. Byl to Sókrates, kdo začal hledat odpověď ne na otázku „Co je podstata bytí?“, ale „Co je podstata člověka?“ Sokratés svou otázkou „Co je podstata člověka jako takového?“ stál u zrodu západního **esencialismu** a klasické metafyziky. Převládající tendence antické filozofie byla spojena s myšlenkou, že pravda lidské podstaty je součástí pravdy podstaty bytí, je vlastně odvozeninou bytí, je apriorní vůči konkrétní věci, konkrétnímu jednotlivci. Ve srovnání se Sókratem Platón udělal další krok v pojetí lidské podstaty. Podstatu ontologizoval a otázku zformuloval způsobem „Co je podstata bytí člověka?“ Odpověď na tuto otázku předpokládala definici, vymezení **identifikačních** atributivních vlastností člověka, v pozdější filozofické tradici zvaných antropina (**antropinum**). Člověk je člověkem podle míry podílu na bytí ideje člověka (čti vzoru), podle stupně účasti na absolutním bytí. Odpověď na otázku po podstatě člověka jako takového předpokládala vymezení rodové nebo druhové podstaty člověka a jejím vztahům k jiným rodům a druhům (což předpokládá rozvržení bytí na různé formy) a k bytí jako celku.

Pojem k zapamatování. A priori – předcházející zkušenosti.

Pojem k zapamatování. A posteriori – odvozené ze smyslové zkušenosti nebo na ní závislé.



Část pro zájemce. Dějinně-filozofický exkurs problému vztahu obecného a jednotlivého v pojetí člověka. Ve svém učení analyzoval Platón vztah člověka a světa, vztah mezi různými formami bytí. Platón sice vycházel z primátu bytí (stejně jako předchozí filozofy), ale jako první si uvědomil zvláštnost člověka a jeho



odlišnost vůči všemu okolnímu světu, celé přirozené realitě, protože jeho podstata je spojena s jeho duší, která je prvotní.

Pokud je podle Platóna člověk odlišný vůči ostatním formám bytí, tato odlišnost narušuje princip jednoty bytí, který se musí vypořádat nejen s problémem mnohotvárnosti a rozmanitosti jednotlivých přírodních jevů, ale i s rozdílem mezi člověkem a přírodou, rozdílem mezi duší a tělem. Jsou možné dvě varianty interpretace: buď je duše jako radikálně odlišná od těla ještě více než ostatní formy bytí oddělená od Absolutna, nebo je duše proto natolik oddělená od jiných forem bytí, že je v jednotě s Absolutnem. Platón rozpracovává druhou variantu. Duše je zvláštní idejí, která realizuje nejen princip jednoty světa, ale i princip zvláštnosti člověka jako konkrétního fenoménu v tomto světě. Univerzální formou vztahu izolovaného od světa člověka („člověka-atomu“) ke všemu ostatnímu světu je racionální poznání světa. Díky racionálnímu poznání duše získává zapomenuté vědění a vrací se k jednotě s absolutním prvopočátkem všeho. Bytí je dáno samo-o-sobě a účast na bytí, vztah k němu teprve přidávají rozumnost člověku a jeho veškerým myšlenkám a zřízením.

Díky Aristotelovi, jeho formulaci problému podstaty (bytí, esence) a jsoucího, existujícího, jeho filosofickému zaměření na hledání prvních příčin a konečných cílů můžeme myslet bytí jako rozvíjení a změnu v čase jednotlivých, ale vzájemně propojených věcí, které se nejenom mění, ale také zůstávají sobě totožnými, identickými. Pro zdůvodnění stálosti věcí v čase Aristotelés rozlišoval podstatu (ve středověkém pojetí substanci) a vlastnosti (ve středověkém pojetí akcidence), jejichž změna neovlivňuje podstatu. Díky podstatě věc zůstává totožná a díky vlastnostem získává schopnost se měnit. Neměnnou podstatou je pro Aristotela forma (*morfe*), která je poznatelná pouze myšlením.

V učení o člověku Aristotelés důsledně dodržuje zásady své ontologické koncepce: existuje sice první podstata – forma (*morfé*, duše je silou působící k cíli, *energia*), která se realizuje vůči látce (*hýlé*, tělo – druhé podstatě jako možnosti, *potentia*), ale jedinou skutečnou podstatou je reálná konkrétní věc jako aktuální spojení formy a látky (*synolos* – konkrétní věc, konkrétní individuum). Forma sice je nemateriální, ale není to podstata existující v jiném světě a zvenku určena hmotě. Člověk je jednotou látky a formy (z hlediska statiky, ale z hlediska dynamiky musíme brát v úvahu ještě činnou příčinu, např. rodiče, kteří mu dali život, a finální příčinu (*entelechia*), tj. cíl, k němuž jedinec svým životem směřuje), která je jak součástí světového bytí, tak absolutního počátku světa. V souladu s hýléomorfizmem považuje Aristotelés lidskou duši za formu a tělo za látku, která je pasivní, ale individualizující složkou. Tělo je nástrojem duše (*organon*) a proces rozvíjení duše je entelechií.

Za vyšší schopnost člověka odlišující ho od jiných jsoucen pokládá Aristotelés teoretický rozum schopný poznání všeobecné Formy Forem, tj. Absolutna. Prostředkem, jak najít sebe a dosáhnout svého rodového určení, je etika. Mravní ctnosti jsou výsledkem vzájemného vztahu rozumové a nerozumové části duše. Dosažení mravnosti je spojeno nejen s intelektuálními schopnostmi jedince, ale i s úrovní jeho osobního vývoje, protože teoretický rozum poznává dobro a zlo a praktický rozum určuje vůli.

Aristoteles vymezil podstatu člověka jako rodově druhovou podstatu *zoon politikón*, tj. člověk je součástí světa živých bytostí/zvířat (společný znak), ale na rozdíl od nich je bytostí společenskou, politickou (identifikační odlišnost). Člověk byl vnímán především jako součást komunity a nositelem znaku lidství byla komunita (občanská, etnická). Nehledě na to, že svým hýléomorfizmem Aristotelés poukázal na jednotlivinu (včetně jednotlivce) jako na ontologické východisko, rozlišil *eidos* - rodově druhový určující princip a *morfé* - jednotlivě jedinečný určující princip, v určení lidské podstaty/identity byl zastáncem esencialismu. Každé individuum se vztahuje ke svému druhu a žádné z nich nepřesahuje svůj druh v celku.

První, kdo více než sedm století po Aristotelovi znovu klade pravou antropologickou otázku, a to v první osobě, je sv. Augustin (křesťanský myslitel 4.-5.století, jeden z otců církve). Novým momentem úvah, se kterým přichází Augustin, je pohled na vnitřního člověka jako na obraz a podobu Boha a Nejsvětější Trojice. Toto téma radikálně mění koncepci „já“. Osobnost se realizuje v té míře, v jaké se v ní projevují tři podoby Trojice a jejich Jednota. Augustin uvádí celou řadu triád, např. člověk existuje, miluje své bytí a své poznání (tj. jednota Bytí, Pravdy Dobra). Člověk cestou sebe-poznání (vnitřní cestou na rozdíl od vnější cesty poznání přírody a světa) objevuje hlubiny vlastní duše a v jejím tajnopisu nachází znaky Boha. Sokratova výzva „poznej sám sebe“ teď znamená „poznej sám sebe jako obraz a podobu Boha“.

V klasické středověké metafyzice otázka individuální podstaty člověka může být pojatá v kontextu širšího problému bytí a existence. Aristotelés sice poukázal na rozdíl mezi ‚co je?‘ a ‚zda je?‘, na rozdíl možného a skutečného, potenciálního a aktuálního, ale nepostřehl rozdíl bytí a existence. (Kenny, 1993, s. 67-69). „Člověk“ a „existující člověk“ jsou pro něho jedním a tímtéž. Znamená to, že v rámci pojmového instrumentaria Stagerity nelze v plné míře pochopit rozdíl mezi individuální a absolutní nebo ideální totožností/identitou.

Tomášova úvaha o diferenci esence (*essentia*) a existence (*existentia*) přispěla k vyřešení vztahu mezi obecným (člověkem jako takovým) a konkrétním, jedinečným (konkrétním jednotlivcem). Pouze u Boha je bytí totožné s podstatou, vše ostatní je tím, co **může** být (*id quo potest esse*), ale existence některých věcí není nutnou (*accidentia* je „věc, jejíž přirozenost musí být v jiném“), věci mohou být a mohou nebýt, obrátit se v prach. (Tomáš Akvinský, 1937-1940). Dokonce existující svět existuje ne sám o sobě, ale díky něčemu jinému. Člověk jakožto individuum je pojímán jako individualizovaný výskyt esence věcí ve světě, jako bytost disponující takovým souborem vlastností, který se vyskytuje jen u něho. Nezávisle na tom, zda vlastnost člověka považujeme za podstatnou nebo případnou/akcidentální, vždy bude mít obecný charakter. Teprve v momentě, kdy vlastnosti zůstávají zaktualizovány v aktu existence, tehdy spolu-konstituují neopakovatelnou identitu/totožnost. Proto se zdá, že pro pojetí a pochopení lidské identity je kategorie existence nejdůležitější.

Příčinou individuální svébytnosti (princip individuace) věcí stejného druhu je *materia signata* toho nebo jiného individua. Jan Duns Scotus nabízí jiný způsob řešení problému. Každé jsoucno (včetně každého jednotlivého člověka) je metafyzicky složeno ze dvou částí: toho, *čím a jaká* je věc ve své singularitě (princip individuace) a *co* je to za věc z hlediska zařazení do druhu a rodu (*natura communis*). (DE Libera, 2001, s. 34-36). Podle Scota látka materiální substance není principem individuace, protože látka je pramenem potenciality věci, nikoli její aktuality. Existence nedokáže individualizovat jsoucno, protože patří každému jsoucnu. Věc obsahuje individualizovanou společnou přirozenost („cost“) a individuální rozdíl („totost“), které se nachází ve vztahu jako druhový rozdíl (či difference) k vlastnímu rodu. V rámci problému člověka to znamenalo významný posun. Oxfordský myslitel 14. století John Sharpe to shrnuje následovně: „Lidství je působící forma, která způsobuje, že každý člověk je člověkem, [...] nicméně toto lidství není samo člověkem [...]. Není tedy žádný obecný člověk, ale je obecné lidství“ (DE Libera, 2001, s. 41). Člověk není podřízen obecninám, naopak je ovládá, označuje je abstraktními pojmy.

Vymezení rodové podstaty člověka předpokládá vymezení definice člověka na úrovni pojmu člověk. Vrcholným představitelem novověké metafyziky, který se zaměřil na analýzu problému podstaty a jevu, podstaty a existence aj., byl Hegel (německý myslitel 19. st.). Podle něho všechny definice jsou pojmy a tím i definované pojmy. Hegel vnesl princip rozporu v myšlení: pojem je živým rozparem vlastního obsahu a formy, protože obsahuje princip vlastních definitiv a odlišností. Obsah pojmu se historicky proměňuje, tj. obsah a definice

pojmu mohou být stanoveny jen prostřednictvím analýzy jeho geneze. Jinými slovy, pokud např. mravnost budeme považovat za podstatu člověka jako rodové bytosti, pak musíme mít na zřeteli, že obsah pojmu mravnost se mění v historickém času a kulturním prostoru.

Příklad. Uvedeme příklad esencializmu v pojetí člověka, kdy za lidskou podstatu jsou považovány smysly. K myslitelům zastávajícím podobný názor patřil německý filozof 19. století Ludwig Feuerbach. Úryvek z jeho práce *Zásady filosofie budoucnosti a jiné filosofické práce* (Praha, 1959) nabízíme ve zkrácené podobě.



§32. Skutečnost ve své skutečnosti čili jakožto skutečnost je skutečno jakožto objekt smyslu, smyslno. Pravda, skutečnost, smyslovost jsou totožné. Jen smyslová bytost je bytost pravdivá, skutečná. Jedině prostřednictvím smyslů je dán předmět v opravdovém smyslu - ne prostřednictvím myšlení samého pro sebe. Objekt daný myšlením čili totožný s myšlením je jen myšlenka.

Objekt, skutečný objekt je mi totiž dán jedině tehdy, je-li mi dána nějaká na mne působící bytost, shledává-li má samostatná činnost - vycházím-li ze stanoviska myšlení -, že její hranicí, zábranou je činnost nějaké jiné bytosti. Pojem objektu není původně vůbec nic jiného než pojem jiného Já - tak člověk v dětství pojímá všechny věci jako bytosti svobodně činné, nadané vůli - proto je vůbec pojem objektu zprostředkován pojmem Ty, předmětného Já. Nikoli Já, nýbrž Ne-já ve mně, (...) je dán nějaký předmět, tj. jiné Já; neboť jen tam, kde jsem z Já přeměněn v Ty, kde jsem v nějakém trpném vztahu, vzniká představa aktivity jsoucí mimo mne, tj. objektivitu. Ale jedině s pomocí smyslu je Já ne-Já.

§33. Nová filosofie pohlíží a obrací zřetel na bytí, jaké je pro nás, ne jen jako myslící, nýbrž jako skutečně jsoucí bytosti - tedy na bytí jakožto objekt bytí - jakožto objekt sebe sama. Bytí jakožto předmět bytí - je bytí smyslu, nazírání, počítku, lásky. Bytí je tedy tajemství nazírání, počítku, lásky.

§36. Byla-li výchozím bodem staré filosofie věta: Jsem abstraktní, jen myslící bytost, tělo nenáleží k mé bytosti; pak nová filosofie začíná naopak větou: Jsem skutečná, smyslová bytost: tělo náleží k mé bytosti; ba tělo v celém svém úhrnu je mé Já, sama má podstatu. Starý filosof tedy myslil v ustavičném rozporu a sváru se smysly, aby se ubránil smyslovým představám, aby nepotřísnil abstraktní pojmy; nový filosof naopak myslí v souladu a míru se smysly.

§41. Smyslům jsou předmětem nejen vnější věci. Člověk je dán sám sobě jedině prostřednictvím smyslu-je sám sobě předmětem jakožto objekt smyslů. Totožnost subjektu a objektu, která je v sebeuvědomění jen abstraktní myšlenkou, je pravdou a skutečností jen ve smyslovém nazírání člověka člověkem.

§53. Člověk se od zvířete neliší jen myšlením. Spíše se od zvířete liší celou svou podstatou. Ovšem ten, kdo nemyslí, není člověk, ale ne proto, že je myšlení příčinou, nýbrž jedině proto, že je nutným následkem a vlastností lidské podstaty.

Proto ani zde nemusíme opouštět oblast smyslovosti, abychom poznali člověka jako bytost stojící nad zvířaty. Člověk není dílčí bytost, jako zvíře, nýbrž je bytost univerzální, proto není bytost omezená a nesvobodná, nýbrž neomezená, svobodná, neboť univerzálnost, neomezenost, svoboda jsou nerozlučně spjaté. A tato svoboda neexistuje jen v nějaké zvláštní mohoucnosti, ve vůli, zrovna tak ani tato univerzálnost neexistuje v nějaké zvláštní mohutnosti síly myšlení, rozumu - tato svoboda, tato univerzálnost zahrnuje celou jeho bytost(...) tam, kde se smysl povznáší nad hranici partikulárnosti a nad svoji spjatost s potřebou, tam se povznáší k samostatnému, teoretickému významu a hodnotě: univerzálním smyslem je rozum, univerzální smyslovosti je duchovost. (Konec úryvku z díla Feuerbacha - JP).

S esencialismem se setkáváme nejen v teoriích myslitelů z předchozích historických epoch. Je nedílnou součástí i novodobých teorií. Otázka *Co je člověk?* předpokládá vymezení toho, co se vztahuje ke všem lidem, co je, jinak řečeno, pro člověka obecné. Otázka *Co je člověk?* je takto zaměřena na vymezení pojmu „člověk“. Logickým nástrojem vymezení obsahu pojmu je definice, kterou chápeme jako shrnutí obecných a podstatných znaků objektu, ke kterému se daný pojem vztahuje. Nutnou podmínkou vytvoření správné definice člověka i podmínkou jejího adekvátního pochopení je proto ujasnění si toho, čím ono obecné vlastně je. Tradičně se předpokládá, že obecné existuje v myšlení ve dvou antinomických variantách: první byla odhalena v koncepci Aristotela a druhá v koncepci Platona.

Koncepci Aristotela můžeme vymežit jako teorii podobnosti. Aristoteles vychází ze dvou základních tezí: 1) existují pouze jedinečné věci a 2) obecné je vlastnost, která patří jedné věci a je podobná vlastnostem, které patří jiným věcem. Z toho vyplývá, že obecné neexistuje reálně, ale vzniká v procesu srovnávání jedinečných věcí jako jejich podobnost. Obecné - podobné znaky - jsou tedy pouhou abstrakcí.

U Platona se naopak obecné pokládá za reálně existující. Obecné (idea) existuje v jedinečných věcech jako jejich substance. Obecné je jediné a je přítomno v každé z věcí, ke kterým patří. Koncepci Platona, na rozdíl od koncepcí Aristotela, lze vymežit jako teorii totožnosti.

Máme tedy dva protikladné pojmy obecného: aristotelský, kde je obecné vymezeno jako znak, který patří jednomu nositeli a je podobný jinému znaku, který patří jinému nositeli, a platónský, kde je obecné vymezeno jako to, co je totožné několika nositelům.

Gnozeologické řešení tohoto rozporu z pozic nominalismu by mohlo vypadat následovně. Koncepce podobnosti popisuje obecné tak, jak se jeví na úrovni pozorování, jak ho vidí experimentátor a praktik. Koncepce totožnosti naopak vymezuje obecné tak, jak ho „vidí“ teoretik, který odhaluje zákony reality a ne jejich projevy. Teoretik podmíněně v abstrakci ztotožňuje třídu podobných znaků v jeden znak, což mu umožňuje vytvářet svět idealizovaných objektů, které jsou nezbytné k teoretickému objasnění jevů. Obě koncepce se tak navzájem v procesu poznání doplňují. Data pozorování a experimentu, vyjádřené jazykem aristotelské koncepce, se teoreticky zpracovávají z pozic platónské koncepce. Přičemž platónské pojetí je chápáno jako teoretický nástroj myšlení, abstrakce, která z ontologického hlediska postrádá reálnou existenci.

Nominalismus, který pokládá za objektivní pouze obecné, pojímané jako podobnost, však neumožňuje objasnit a vyjádřit to, co reálně spojuje jednotlivé věci. Dané pojetí zůstává pouze na povrchu a obecné, jež vyjadřuje určitou reálnou jednotu mezi věcmi, je tak bráno jen jako něco vnějšího. Chceme-li ale pochopit jedinečné věci hlouběji a pokusit se proniknout k jejich skryté podstatě, musíme přejít na pozice gnozeologického realismu. Není přitom nezbytně nutné, v duchu platonismu, ztotožňovat obecné s ideami.

Abychom racionálně zdůvodnili nutnost chápání obecného jako něčeho, co existuje reálně, musíme nejprve alespoň stručně odlišit dva rozdílné metodologické přístupy k poznání jevů: „předmětocentrismus“ a „systémocentrismus“.

Na prvních etapách poznání jsou jevy zkoumány samy o sobě jako vyznačující se nezávislým bytím. Kvalita jevu je posuzována jako jeho zvláštní, individuální, jedinečná kvalita. Prostředí, ve kterém se nachází, je chápáno jako něco vnějšího. Tento, tzv. „předmětocentrismus“, je tak druhem poznání, který se vyznačuje bezprostředním postihováním jevů, vycházejícím z jejich jedinečného bytí. Toto poznání je ale nutně abstraktní, protože jevy jsou vyčleňovány (abstrahovány) z těch reálných celků, v rámci kterých objektivně existují, a částmi, kterých jsou. Takto získané poznání vyjadřuje míru postižení jednoty jedinečných znaků, tvořících daný jev. Tento přístup leží v základech koncepce podobnosti. Koexistující jevy, které disponují svými jedinečnými znaky, srovnáváme a nacházíme mezi nimi něco podobného.

Zvláštnost, jedinečnost každého jevu je reálný fakt a nemůže jít o to, to nějakým způsobem vyvracet. Jde pouze o to, pochopit omezenost přístupu, který vychází z izolovaného bytí jednotlivých věcí. Každá věc, chceme-li poznat její podstatu, musí být pojata a vyložena jako součást těch celků, které spoluvytváří, jako jednota všech svých nutných vztahů.

Tvoří-li celek systém, tzn. že je vnitřně konstituován strukturou, která je systémem vztahů mezi částmi (elementy), pak vztahy mezi elementy systému nemohou být brány jako něco pro elementy vnějšího, ale naopak musí být brány jako něco vnitřního. Jedině takový přístup umožňuje najít reálně obecné jako to, co mají části společné, co je jejich společným vlastnictvím, co tvoří jejich společný jednotící základ. Takovým reálně obecným je právě systém vnitřních vztahů. Proto by další etapa poznání předmětu měla spočívat v tom, aby byl zkoumán a objasňován jako zprostředkovaný, jako element toho systému, který spoluvytváří.

Skutečná jednota věcí (reálně obecné) vyplývá z jejich příslušnosti k určitému systému a pouze v rámci systému také obecné jako něco reálního existuje. Systém je nositelem obecného a obecné zároveň tvoří jeho základ. Reálně obecné vzniká a existuje ve vzájemném působení elementů, jako kvalita celku - systémová kvalita. Ta sdružuje, sjednocuje části celku, a tím konstituuje jak samotné elementy, tak jejich systém.

Reálně obecné není pouhou podobností, ale vzájemným vztahem mezi elementy, tzn. strukturou, která transformuje zvláštní, jedinečné věci v momenty reálné a ne pouze nominální jednoty. Systém vztahů - struktura - je skutečnou realitou obecného. Obecné je tak nejen abstrakcí, ale i objektivní skutečností, stejně objektivní jako jsou samotné vztahy. Mezi jednotlivými věcmi, s jejich jedinečnými znaky a reálně obecným vzniká vzájemný vztah. Reálně obecné je produktem, důsledkem vzájemného působení a vzájemného vztahu mezi jednotlivými částmi. Reálně se proto obecné nemůže reprodukovat jinak než prostřednictvím jednotlivého, a naopak jednotlivé části jsou formovány strukturou, která tvoří základ, předpoklad, tj. podstatu jejich jedinečné existence. Podstata vymezena jako systém nutných vztahů neboli zákonů, tvořících strukturu systému, tak tvoří nutnou podmínku reprodukce jednotlivého, kterou jednotlivé nemůže reprodukovat samo, protože se jedná o kvalitu celku.

Konkrétně pojatá jednota vyjadřující vzájemnou souvislost, provázanost jevů, je charakterizována mnoha aspekty, z nichž je z ontologického hlediska nejvýznamnější substancialita. Kategorie substance označuje tradičně ve filozofii obecný základ jednotlivých věcí, takovou vyšší podstatu, které je vlastní subsistence, tj. samostatnost neboli schopnost existovat prostřednictvím sebe sama. Vycházím z předpokladu, že jedinou reálnou substancí je totalita, tj. relativně autonomní systém vzájemně působících elementů.

Substancialita se projevuje ve třech hlavních momentech: atributivním - substance je nositelem řady atributivních vlastností, které jsou společné všem částem, genetickém - jediná substance je příčinou svého vlastního vývoje a tím i svých částí, monologickém - zákony substance jsou všeobecnými zákony částí.

Pokus aplikovat takto explikované kategorie k deskripci a explanaci lidského bytí předpokládá řešení základní otázky: „Co tvoří substancí člověka?“ Tuto otázku navíc provází pochybnost, existuje-li vůbec v rámci lidského bytí něco podobného, existuje-li reálný referent, který by mohla tato kategorie označovat

Předpoklad objektivního významu pojmu substance ve vztahu k člověku vychází z evidence lidské příbuznosti, reálné jednoty, která umožňuje zařazovat lidské jedince přes veškeré individuální zvláštnosti mezi lidi.

Vyjdeme-li z vymezení pojmu substance, pak je zřejmé, že substancí nemůžeme hledat na úrovni jedince, protože jedinec není z ontologického hlediska autonomní. Jeho individuální reprodukce předpokládá společenský celek. Proto lze odůvodněně tvrdit, že substancí je právě společenský celek jako univerzální systém lidského bytí. Společenský systém je autonomní podmínkou života lidských jedinců.

Společnost, pojatá jako substance, je nositelkou atributů lidství, které jsou vyjádřením systémové kvality dané společnosti. Kvalita společenské substance vyjádřená v attributech se ve vztahu k člověku projevuje jako systém antropin.

Prezentovaný přístup, kdy je lidský jedinec pojímán jako modus společnosti, vyžaduje důležité světonázorové doplnění.

Z axiologického hlediska je naprosto imperativní považovat lidského jedince za výlučnou, nezaměnitelnou, samostatnou, vyšší hodnotu s autonomní subjektivitou, protože je to předpoklad lidské mravní existence - humanity ve smyslu ochrany člověka ve jménu člověka a mravní odpovědnosti, jako základního regulačního principu lidského chování.

Z ontologického hlediska se však problém poněkud komplikuje. Na jedné straně je bytí kulturně rozvinutého člověka existencí jedince, který určitým způsobem vnímá svůj vlastní život jako jediný svého druhu, neidentický se životem jiných jedinců, a je proto přirozené, že má sklon i ostatní lidi posuzovat shodně. Pocit jedinečnosti své existence je zvláštní vlastností lidí, a lidský život je vpravdě lidským životem právě díky tomu, že nabývá charakteru osobní existence, nese individuální pečeť.

Zároveň ale nelze pominout, že osobnost není produktem výlučně individuálního vývoje, ale může se vyvíjet pouze ve vzájemném působení s ostatními lidmi, tj. v systému společnosti. Jinými slovy, lidská bytost není ve své existenci samodostatečná, protože předpokládá vznik a vývoj řady základních obecně-lidských vlastností, určitých antropin, které jsou nutnou podmínkou osobní existence. Subjektem (tvůrcem) antropin je společnost. Antropina jsou systémové kvality společenského celku a jako takové se stávají společným vlastnictvím všech, tj. reálně obecným člověka, na kterém se jednotliví lidé v určité individuální míře podílejí. (Podrobněji: Feber, Dolista, 2007; Feber, Petruciová, 1997, s. 111-119.).

Podle našeho názoru je metodologicky vystižný přístup E. Coretha, který reflektuje problém tzv. privilegovaného fenoménu, čímž rozumí redukci bohatství podstatných znaků určujících a definujících člověka na některý z antropinů. Ve své knize *Co je člověk?* Coreth píše (1994, s. 15-16): Jako metodický přístup se nabízí možnost vycházet z privilegovaného fenoménu, který „vyniká“ tím, že se v něm projevují základní rysy lidského bytí. Můžeme vycházet z fenoménů lidského tázání a poznávání, ze zkušenosti svědomí, ze svobody nebo lásky. Můžeme s Jaspersem vycházet z „mezních situací“ nebo s Heideggerem z existenciální úzkosti a starosti, vrženosti a upadlosti, z „bytí k smrti“. Za východisko můžeme také s M. Buberem zvolit vztah „Já a Ty“ nebo G. Marcelem interpersonální komunikaci a participaci. Existují rozmanité možnosti. Jsou oprávněné, pokud lidská celistvost není redukována na určitý dílčí fenomén a už tím omezena, nýbrž pokud má být na základě antropologicky centrálního fenoménu postihnuta jako jednota smyslu a strukturální celek.

Ale ani takový postup není metodicky bez problémů. Dílčí fenomén můžeme pokládat za „privilegovaný“ a zvolit jej za rozhodující východisko jen proto, že se domníváme, že právě na tomto fenoménu můžeme ukázat celek lidského bytí. Před tím tedy už došlo k určitému předchozímu rozhodnutí, které opět vychází z předporozumění celku; to se stává normou hodnocení a kritériem výběru. Předpokládá se tedy řídicí předporozumění, ale nevykazuje se a neospravedlňuje v jeho normativní platnosti. Čím více se tedy požaduje, aby se celek člověka postihoval na základě dílčího - byť sebevíc privilegovaného - fenoménu, tím větší je nebezpečí libovolného a jednostranného pohledu, který tento fenomén ukáže v nesprávném světle.

Abychom se tomuto problému vyhnuli, je žádoucí brát v úvahu a hodnotit větší počet fenoménů lidské zkušenosti se sebou samým. Neexistuje žádné dílčí, absolutně platné východisko, žádný naprosto privilegovaný fenomén. Lidské bytí znamená podstatnou pluralitu dimenzí, v nichž zkušenostně poznáváme nejen svět, ale i sami sebe. Přesto je člověk konkrétní celek, pluralita je založena na jednotě struktury, kterou máme postihnout. Mnohost

dílčích fenoménů zjevuje celek jen potud, pokud jsou tyto fenomény už předem chápány z celku a vykládány ze souvislosti strukturního celku, už předpokládaného a předem odhaleného. Předporozumění člověku se předpokládá jako podmínka každého rozumějícího výkladu lidského bytí. Problém se stále vrací. Ať se snažíme předporozumění uchopit jakkoli, zdá se, že stále uniká. Dříve než po něm sáhneme, je už tu jako světlo, v němž se děje každý reflexivní výklad sebe sama. (Konec úryvku - JP).

2.3 Existenciální přístup k pojetí člověka

V průběhu dějin metafyzika zakládala tematizaci člověka buď na teorii bytí, teorii poznání, nebo teorii hodnot s tím, že se vždy snažila redukovat jedno na druhé, ale neúspěšně. Mezi kritiky klasické tradice patří filozofové, kteří se dají označit jako existencialisté, i když by celá řada z nich toto „zařazení“ odmítla. Ale tím, co je spojuje, je tematizace lidské existence, orientace na existování konkrétního jedince, který se vztahuje ke světu nejen jako gnozeologický subjekt, ale jako bytost tento svět prožívající, v tomto světě jednající, tomuto světu rozumějící. Pravda, o kterou jim jde, není objektivní, neměnná, neosobní a lhostejná vůči člověku, tato pravda se nevztahuje k podstatám, ale k existenci, kterou volíme a ke které směřujeme vlastním úsilím. „Představitelé myšlení existence [...] pokládali toto myšlení za nový, všemi základy otrásající počátek, který zevnitř boří tradovanou soustavu filosofických disciplín, protože perspektiva myšlení existence otevírá pro filozofickou reflexi oblasti tematizované v jednotlivých disciplínách zcela novým způsobem, totiž takovým, který od samého počátku není zpředměťující a objektivizující“. (Thurnher a kol., 2009, s. 223)

V přednášce *Co je metafyzika?* (1949) Heidegger konkretizuje: „To, co je si třeba myslit pod jménem ‚existence‘, pokud je toho slova užíváno v rámci myšlení, které směřuje k pravdě bytí a vychází z pravdy bytí, by bylo možno nejlépe označit slovem ‚vytrvalost‘. Jen si pak musíme nadto myslit toto setrvání (starost) a schopnost vydržet *in extremis* (v bytí ke smrti) – zároveň a jako plnou bytnost existence“. (Heidegger, 2006, s. 7). Její povaha nemá nic společného s „jen výskytem“, protože hlavní vlastností *Dasein* je bytí-v-možnosti, tj. to, *co* může být. Člověk není tím, čím je, ale je tím, čím není. Výrok „‘podstata‘ člověka spočívá v jeho existenci“, připomíná problém vztahu *essentia* a *existentia* reflektovaný již klasickou filozofickou tradicí. *Existentia* se určovala ve svém vztahu k *essentia*. „Existence je ve skutečnosti (*actualitas*) tím, čím je ‚bytnost‘ již podle své umožňující možnosti (*possibilitas*): jsoucno každé bytnosti od boha až po zrnko písku“. (Janke, 1995, s. 179.) Protikladem k podobnému esencializmu je Sartrovo učení o existenci jako možnosti. Volbou a otevíráním možnosti přicházíme k podstatě, tj. podstata se určuje z rozvrhu existence.

Příklad. Uvedeme úryvek z díla J.P.Sartra *Existencialismus je humanismus* (Sartre In: Zelený, 1969, s. 247-261). Věci dělá složitými to, že jsou dva i druhy existencialistů: první, kteří jsou křesťany, a mezi něž bych zařadil katolíky Jasperse a Gabriela Marcela; a druhí, kteří jsou bezvěrci, a mezi něž je třeba zařadit Heideggera a rovněž existencialisty francouzské a mne sama.



Spojuje je jen ten názor, že podle nich existence je před podstatou, nebo jinými slovy, že je třeba vycházet ze subjektivity. Co se tím má vlastně rozumět? Vezměme nějaký vyrobený předmět, jako třeba knihu nebo nůž na papír. Tento předmět byl vyroben řemeslníkem, jenž se inspiroval pojmem; obrátil se k pojmu nůž na papír a rovněž na techniku předběžné výroby, jež je součástí pojmu a jež v podstatě je předpisem. Takto je nůž na papír zároveň předmětem, jenž se jistým způsobem vyrábí a jenž, z druhé strany, má určitou užitečnost, a nelze předpokládat, že by někdo vyrobil nůž na papír, aniž by věděl, k čemu ten

předmět bude sloužit. Řekněme tedy, že pro nůž na papír je podstata - to znamená souhrn předpisů a kvalit, které ho dovolují vyrobit a určit - před existencí. Takto je přítomnost takového nože na papír nebo knihy přede mnou pevně určena. Máme tu tedy technické vidění světa, v němž lze říci, že vytváření je před existencí.

Myslíme-li na boha stvořitele, tento bůh je ve většině dob přizpůsobován vyššímu řemeslníku; a ať máme na mysli nauku jakoukoli, ať jde o nauku Descartovu nebo Leibnizovu, připouštíme stále, že vůle víceméně sleduje rozum nebo že jej aspoň doprovází a že bůh, když tvoří, ví přesně, co tvoří. Takto pojem člověka v duchu božím může splynout s pojmem nože na papír v duchu výrobcově; a bůh vyrábí člověka podle technik a pojetí, přesně tak, jako řemeslník vyrábí nůž na papír podle nějakého výměru a techniky. Jednotlivý člověk tak uskutečňuje jistý pojem, který je v božském rozumu. V 18. století, v ateismu filosofů, je slovo bůh potlačeno, nikoli však myšlenka, že podstata je před existencí. Tuto myšlenku nalézáme všude: nalézáme ji u Diderota, u Voltaira i u Kanta. Člověk je vlastníkem lidské povahy; tato lidská povaha, která je pojmem člověka, objevuje se u všech lidí, což znamená, že každý člověk je zvláštní případ obecného pojmu člověk; u Kanta z této obecnosti vyplývá, že lesní člověk, přírodní člověk stejně jako měšťák musí mít stejnou definici a mají stejné základní hodnoty. Podstata člověka je v tomto případě před touto historickou existencí, kterou potkáváme v přírodě.

Existencialismus ateistický, jež zastupují, je mnohem důležitější. Prohlašuje, že neexistuje-li bůh, existuje aspoň jedna bytost, u níž existence je před podstatou, jedna bytost, která existuje dříve, než mohla být vymezena nějakým pojmem, a že touto bytostí je člověk, nebo jak říká Heidegger, lidská realita. Co zde znamená, že existence je před podstatou? Znamená to, že člověk nejdříve existuje, potkává zde sebe, vypařuje se ve světě a pak že se vymezuje. Nelze-li vymezit takového člověka, jak ho pojímá existencialista, je to tím, že není zprvu ničím. Bude až potom, a bude takový, jaký se udělá. Takto není lidské přirozenosti, protože není boha, který ji koncipoval. Člověk je pouze nejen takový, jaký sám sebe pojímá, ale takový, jaký sebe chce a jaký sebe koncipuje po existenci, jaký se chce po tomto vzmachu k existenci; člověk není nic jiného než to, čím se udělá. Takový je první princip existencialismu. Toto se také nazývá subjektivitou a nám se právě pod tímto jménem vytýká. Ale co jiného chceme tím vyjádřit než to, že člověk má mnohem vyšší hodnotu než kámen nebo stůl? Neboť chceme říci, že člověk nejdříve existuje, to znamená, že člověk je nejdříve tím, že se vrhá k budoucnosti, a tím, kdo je si vědom, že se projektuje do budoucnosti. Člověk je nejdříve projektem, jenž se žije subjektivně, namísto aby byl mechem, hnilotinou nebo kvěťákem; nic neexistuje předběžně před tímto projektem, nic není v inteligibilních nebesích a člověk bude teprve tím, co projektuje, aby byl. Ne tím, čím bude chtít být. Neboť to, co obvykle rozumíme chtěním, je vědomé rozhodnutí, které pro většinu z nás přichází až po tom, co se stalo samo. Mohu chtít náležet k nějaké straně, napsat knihu, oženit se; to vše je jen projev volby původnější a spontánnější než to, co se nazývá vůlí. Ale jestliže opravdu existence je před podstatou, člověk je zodpovědný za to, co je.

Takto prvním krokem existencialismu je způsobit, aby každý dostal do svého držení to, čím je, a aby na něm spočinula naprostá odpovědnost za jeho existenci. A když říkáme, že člověk je odpovědný sám za sebe, nechceme tím říci, že člověk je odpovědný za svou výlučnou individualitu, ale že je zodpovědný za všechny lidi. Je dvojí smysl slova subjektivismus a naši protivníci si hrají s tímto dvojím smyslem. Subjektivismus znamená z jedné strany to, že každý člověk volí sebe sama, a z druhé strany, že člověk nemůže překročit lidskou subjektivitu. Tento druhý smysl je hlubokým smyslem existencialismu. Když říkáme, že člověk sebe volí, rozumíme tím, že každý z nás volí sebe, ale tím také chceme říci, že volbou sebe volí všechny lidi. Ve skutečnosti není jediného našeho činu, který by, vytvářeje člověka, jímž chceme být, zároveň nevytvářel obraz takového člověka, jaký podle nás má být. Volit sebe tak, abych byl tím nebo oním, znamená potvrzovat zároveň hodnotu toho, co

volíme, neboť nikdy nemůžeme volit špatně; to, co volíme, je vždy dobro, a nic nemůže být dobré pro nás, aniž je to dobré pro všechny. Jestliže, z druhé strany, existence je před podstatou a jestliže jsme chtěli existovat, zároveň, co jsme vypracovávali svůj obraz, tento obraz platí pro všechny a pro celou naši dobu. Naše odpovědnost je tak mnohem větší, než bychom mohli předpokládat, neboť zavazuje celé lidstvo. Jestliže jako dělník si zvolím, že budu patřit k nějakému křesťanskému syndikátu raději, než že budu komunistou, jestliže tímto souhlasem chci naznačit, že rezignace je v podstatě řešením, jež se člověku hodí, že království člověka není na zemi, netýká se to jen mého případu: chci rezignovat za všechny, takže můj krok se týká celého lidstva. A jestliže se chci oženit, kterýžto čin je mnohem individuálnější, a mít děti, pak přestože toto manželství závisí jedině na mé situaci nebo na mé vášni nebo na mé touze, nezavazuji tím jen sebe, ale celé lidstvo pro cestu monogamie. Takto jsem odpovědný za sebe sama i za všechny a vytvářím jistý obraz člověka, který jsem zvolil; zvoliv sebe, zvolil jsem člověka.

To nám dovoluje, abychom pochopili, co odhalují trochu velkomluvná slova jako úzkost, opuštěnost, beznaděje. Jak hned uvidíte, je to docela prosté. Nejdříve, co se rozumí úzkostí? Existencialista rád prohlašuje, že člověk je úzkostí. To znamená: člověk, jenž se zaváže, jenž si uvědomí, že je nejen tím, co si zvolil, aby byl, ale že je i zákonodárcem, volícím zároveň se sebou celé lidstvo, není s to se vymknout z pocitu své naprosté a hluboké odpovědnosti. Mnozí lidé ještě nejsou úzkostní. My však soudíme, že svou úzkost maskují, že před ní prchají. Mnoho lidí jistě věří, že jednájíce, zavazují jen sebe, a když se jich zeptáte: co kdyby tak jednal každý?, pokrčí rameny a odpoví: každý tak nejedná. Ale vpravdě je nutno vždy se otázat: co by se stalo, kdyby každý takto jednal? A člověk se z této zneklidňující myšlenky vymkne jen nějakou nepoctivostí. Ten, kdo lže a omlouvá se tím, že prohlašuje: každý takto nejedná, je člověk, který není zadobře se svým svědomím, neboť fakt lhaní zahrnuje univerzální hodnotu přisuzovanou lži.

Všechno se děje tak, jako by u každého člověka celé lidstvo hledělo na to, co on dělá, a řídilo se tím, co dělá. A každý člověk si musí říci: jsem já tím, kdo má právo jednat takovým způsobem, aby se lidstvo řídilo mými činy? A neřekne-li si to, tedy maskuje svou úzkost. Nejde tu o úzkost, která by vedla ke kvietismu, k nečinnosti. Jde o prostou úzkost, kterou znají ti všichni, jež nesou odpovědnost. Když například velitel vezme na sebe zodpovědnost za útok a pošle určitý počet lidí na smrt, zvolil tak čin a v podstatě volí sám. Jsou bezpochyby rozkazy, které přicházejí shora, ale jsou příliš široké a požadují výklad, na tomto výkladu závisí život desíti nebo čtrnácti nebo dvaceti lidí. Nemůže nepocítovat jistou úzkost při rozhodování, které dělá. Všichni velitelé znají tuto úzkost. Nezabraňuje jim jednat, naopak je samotnou podmínkou jejich jednání; neboť to předpokládá, že uvažují o možnostech, a když z nich jednu zvolí, uvědomují si, že má hodnotu jen tím, že je vyvolena. A u tohoto druhu úzkosti, kterou právě popisuje existencialismus, uvidíme, že se nadto vysvětluje přímou zodpovědností vůči ostatním lidem, které zavazuje. Není oponou, která by nás oddělovala od konání, nýbrž je částí konání samotného. A když se mluví o opuštěnosti, výraz to drahý Heideggerovi, chceme jen říci, že bůh neexistuje, a z toho že je třeba vyvodit všechny důsledky.

Dostojevský napsal: „Kdyby bůh neexistoval, vše by bylo dovoleno.“ Zde je výchozí bod existencialismu. Opravdu vše je dovoleno, jestliže bůh neexistuje, a člověk je opuštěn, protože nenalézá ani v sobě, ani mimo sebe možnost něčeho se chytit.

(...) Především nenalézá omluv. Jestliže skutečně existence je před podstatou, nic nebude lze vysvětlovat odkazem na danou a určenou lidskou přirozenost; jinak řečeno, neexistuje determinismus, člověk je svobodný, člověk je svoboda. Z druhé strany, jestliže bůh neexistuje, nenalézáme před sebou hodnoty nebo rozkazy, které ospravedlní naše jednání. Nemáme tedy ani za sebou, ani před sebou, v zářné oblasti hodnot, ospravedlnění nebo omluvy. Jsme sami, bez omluv. Vyjádřím to slovy, že člověk je odsouzen být svobodný.

Odsouzen, protože se sám nestvořil, a jinak přesto svoboděn, protože jednou vržen do světa, je odpovědný za všechno, co dělá. (Konec úryvku – JP).

Sartre odmítá nejen existenci boha (řemeslníka, jenž by byl inspirován vlastními myšlenkami a stvořil člověka jako nůž na papír), ale i nenáboženskou verzi esencializmu. Prohlašuje, že „neexistuje-li bůh, existuje aspoň jedna bytost, u níž existence je před podstatou, jedna bytost, která existuje dříve, než mohla být vymezena nějakým pojmem, a že touto bytostí je člověk, nebo jak říká Heidegger, lidská realita“. (Sartre In: Zelený, 1969, s. 282.) Sartre chápe existenci jako vždy individuální lidské bytí, jež se neváže na rodově druhové rozvržení jsoucen (na rozdíl od klasického pojetí *existentia* jako individuálního nejen lidského bytí, jež má *esse* jako individualizované nadindividuální. Existenciální určení člověka je vždy individuálním určením, jež nevztahuje rodově druhové rozvržení jsoucen na Já-jsoucnu (na člověka): zde zaznívají ozvěny sporu Platóna s Aristotelem, ozvěny vztahu mezi rodově druhovou podstatou (*eidōs*) a podstatou jednotliviny (*morfē*). Existenciální tázání po podstatě je tázáním po podstatě konkrétního jedince. A tato individuální podstata je vždy otevřenou a obsahově nestálou otázkou. „Pojetí existence jako předcházející esenci znamená tedy, že „já“ je výsledek své volby, subjektem změny. Jestliže podstata „já“ je vytvářena činy existenciální volby, pak „já“ je pouze tehdy, když jedná. „Já“ je schopno uchopit své Ego, jeho obsah, pouze ve svých činech. Pouze volbou, skrze činy mohu uchopit sám sebe: Žiji ve svých činech“. (Novozámská, 1998, s. 113).

První princip existencializmu zní: „Člověk není nic jiného než to, čím se udělá“. Sartre cituje Heideggera, který říká: „Esence (*quidditas*) tohoto jsoucnu může být – pokud vůbec lze o tom mluvit – pochopena jen na základě jeho bytí (existence)“. (Sartre, 2006, s. 21). Člověk je projektem, jenž žije subjektivně, tj. nemůže překročit lidskou subjektivitu a musí volit sebe sama. Existence člověka pojata jako rozvrh je Sartrem povýšena na východisko veškeré bytnosti. Člověk není nic jiného než svůj projekt, existuje jen do té míry, jak se uskutečňuje, není tedy ničím jiným než souhrnem svých činů, ničím jiným než svým životem. Člověk je svoboda.

Člověk je „odsouzen být svobodným“ a tato svoboda je absolutní a neomezená, jediné omezení spočívá v tom, že nemůžeme přestat být svobodnými. Svoboda spočívá na nicujícím distancování vůči bytí. Naše vědomí je obsahově prázdné a absolutně spontánní, není determinováno zevnitř a v tom spočívá svoboda. Svoboda a nicota jsou dvěma korelátami: člověk je svobodný, protože nemá žádnou podstatu (*essentia*), která by mohla předem definovat a určit jeho chování a činnost. Sartre odmítá podmíněnost lidského jednání vnějšími okolnostmi nebo vnitřními motivy. Odmítá determinizmus, protože „1. žádný faktický stav [...] nemůže sám ze sebe motivovat jednání..., 2. žádný faktický stav nemůže určovat vědomí k tomu, aby tento stav chápalo jako negativitu nebo chybění“. (Sartre, 2006, s. 21). „Proto mohl Sartre říci, že svoboda spočívá v tom, že člověk volí sebe sama. Tato volba nemá oporu v ničem předem daném: je bez základu a v tomto smyslu absurdní. Není věcí naší svobody volit a vyhnout se angažování, které je podstatně spjata s naší svobodnou volbou“. (Thurnher a kol., s. 384).

Svoboda je základní projekt, kterým jsme. Být člověkem a být svobodný je jedno a totéž: „Jsem odsouzen k tomu, abych navždy existoval mimo svou podstatu, mimo pohnutky a motivy svého jednání; jsem odsouzen ke svobodě“. (Sartre, 2006, s. 509).

Existencializmus zpochybnil existenci absolutních idejí a hodnot, které by byly pevným východiskem zaručujícím možnost filozofických úvah o člověku v intencích vědy. M. Heidegger vystoupil proti „klasického projektu antropologie a humanizmu“, poukázal na to, že morálka a humanizmus jsou příliš křehkými základy, aby vydržely tlak moci. Kritika antropologie, která hlásala a hlásá *ideu* člověka, zazněla i z řad myslitelů z jiných škol a směru. Např. u M. Horkheimera v jeho *Poznámkách o filozofické antropologii* (1933) nebo u

J. Habermase v *Historickém diskursu moderny* se setkáme s kritikou esencialistické antropologie jako brzdy sociálního dění a jako opory politického dogmatizmu. Zaznívají útoky na subjektivitu jako kořen totalitarismu a technokratického zotročení a zároveň výzvy k subjektivitě popsat a odsoudit toto zotročení ležící v základech určité koncepce humanity, která je cizí vůči totalitárnímu světu – světu, v němž je lidskému bytí odepřena jakákoli možnost (a tím pádem i právo) být zdrojem vlastního myšlení a činění. Habermas píše, že ten, kdo se snaží odhalit a usvědčit čistou formu subjekto-centrického rozumu, nemůže si dovolit věřit snům, které se zdály tomuto rozumu v jeho „antropologickém spánku“. (Habermas, 1987, p. 174). **Post-antropologické období** konce 20. Století rezignuje na ideu člověka jako nositele rozumu a také univerzálních morálních, sociálních a jiných hodnot nutných pro posouzení všeho jsoícího. Post-antropologické období se vzdává ideje člověka jako vyšší hodnoty, na níž je orientováno společenské dění.

Zároveň četné pokusy odpovědět na otázku po „člověku“ a jeho „tajemství“ přivádí k „meta-otázce“, „jak my mluvíme o člověku?“ (jedná se o rozvíjení **interpretativního a narativního přístupu** k pojetí člověka), jak přidáváme smysl přítomnosti v našem intelektuálním universu?

2.4 Obrat k jazyku a pojetí člověka

Ve 20. století narůstá vědomí pojetí lidského světa ne jako světa objektivních faktů, jež se dá nazírat nezávisle na definujících aktivitách lidí, ale jako světa **symbolů a významů**, jež jsou součástí lidského chápání, interpretace, výrazů a jsou výsledkem lidského myšlení. Již podle F. Nietzscheho je poznání vkládáním smyslu a následně také i vkládáním určité hodnoty/ideálu: „Co... může být poznání? – Výklad, vkládání smyslu – nikoli vysvětlení (ve většině případů nový výklad starého výkladu, který se stal nesrozumitelným a který je teď pouhým znakem)“. (Nietzsche, 2002, s. 27).

Pokud náš svět existuje v parametrech symbolů a významů, jimiž lidé tento svět nejen poznávají, ale i vytvářejí, pak svět, který lidé vzájemně sdílejí a o kterém spolu navzájem komunikují, existuje pouze jako jejich vlastní výtvar či kulturní konstrukt. A následně, pokud se lidská identita vytváří jako výsledek interakcí s takto pojatým světem, k níž přicházíme prostřednictvím komunikativní, kognitivní (konkrétně narativní a interpretační) činnosti, pak se jedná o identitu interpretativní/narativní.

Pojem k zapamatování. Symbol – je jedním z druhů jazykových znaků.

Odpovíme napřed na otázku, co je znak? Znak je jednotou označujícího a označovaného. Označujícím jazykového znaku rozumíme jeho zvukovou (i grafickou) podobu, označovaným pak jeho význam.



Základními rysy jazykového znaku jsou: a) Označující jazykového znaku je dostupné smyslovému vnímání (materiálnost znaku, například obrázek nebo vyslovené slovo); b) Označované jazykového znaku (význam) nesouvisí s označujícím, ale je libovolné (arbitrární); c) Jazykový znak je závazný vzhledem ke kolektivu, který ho užívá (konvencionalita znaku, např. stejné předměty označujeme různými slovy na úrovni různých národních jazyků, ale uvnitř komunity sdílíme stejný význam slova a proto se můžeme dorozumívat); d) Jazykový znak je závazný vzhledem k systému (viz systémový charakter jazyka). Relační definici znaku dal Ch. S. Peirce: Znak je smyslově uchopitelnou entitou (a – nosič, vehikulum), zastupující entitu materiální nebo ideální povahy (b - objekt), vzhledem ke společné dispozici (c), sdílené mluvčím i adresátem. Ch. S. Peirce vypracoval na základě vztahu vehikula a objektu následující klasifikaci znaků: 1) Pokud je vztah mezi vehikulem a objektem konvenční, hovoříme o **symbolech** (akustická ani grafická podoba znaku se

nepodobá objektu, ale přiřazení vehikula k objektu závisí na dohodě uživatelů jazyka). Základ jazyka tvoří symboly; b) Pokud je konvenčnost vztahu vehikula a objektu narušena a znak se podobá objektu, jedná se o **ikony**; c) Pokud se vehikulum přímo vztahuje k objektu, jedná se o **indexy**. (Konec poznámky – JP).

Četné pokusy odpovědět na otázku po „člověku“ a jeho „tajemství“ přivádí k „meta-otázce“ „jak my mluvíme o člověku?“ (jedná se o rozvíjení **interpretativního a narativního přístupu** k pojetí člověka), jak přidáváme smysl přítomnosti v našem intelektuálním universu/světě. Pozornost filozofie se zaměřila na otázky jazyka. Filozofie konce 20. století nabídla několik základních přístupů k řešení problému člověka v kontextu jazykového paradigmatu. Jeden odkazuje k hermeneutické tradici a je spojen s představou o zvláštní ontologické povaze jazyka. Druhý typ se váže k tradici strukturalizmu s jeho idejí symbolického prostoru kultury strukturovaného v souladu s mechanizmy jazyka, kde jazyk již není pojat jako zkušenost bytí nebo události reality, ale jako symbolický model, jehož lingvistické mechanizmy (řeč, jméno) zapřičiňují vnitřní zkušenost sebe-identifikace. Třetí typ je zaměřuje na před-jazykovou oblast sociálních praktik, určující význam v procesním prostoru jazyka a je vlastní post-strukturalizmu a postmodernizmu.

Jazyk, narace jsou antropologickými konstantami lidské existence. I v dějinách filozofického myšlení mezi základními příznaky vypovídající o člověku na úrovni jeho rodového určení bylo uváděno pojetí člověka nejen jako *physei politikon zoon* (člověk jako sociální, politická bytost), ale také *zoon logon echon* (člověk jako mluvící bytost). Svět je prostor, který je vytvořen slovy a činy lidí. Zviditelnit se v tomto světě člověk může jen na základě svých činů a slov. Od anonymní existence jiných živých bytostí se člověk liší právě nutností „ukázat ve svých činech a slovech, kým je ve své unikátní odlišnosti!“ (Arendt, 1958, p. 197) My se nacházíme v čase a v prostoru našeho světa nejen na základě faktu našeho narození (natality), ale na základě „iniciace“ slov a činů. Nutnost tohoto „druhé zrození“ je spojena s existencí jiných lidí (plurality - která je paradoxní pluralitou unikátních bytostí, jediné společné v nás je to, že jsme všichni odlišní). Ale tato nutnost neznamená jednoznačnost determinace: my se s nutností musíme projevovat, což neznamená, že se musíme projevovat stejně - každý mluvící je schopen vyslovit neomezený počet gramaticky správných vět/výroků a každý jednající je schopen učinit něco, co sice potenciálně patří k repertoáru lidských činů, ale může nás překvapit něčím nečekaným. Slovo a čin nejen poukazují na fakt existence člověka, ale vypovídají o jeho identitě natolik, nakolik existuje také někdo, kdo je schopen pochopit význam našich slov a určení našich činů. Osobnost mimo sféru Jiných „ztrácí realitu“. (Arendt, 1958, p. 58)

Svět kolem nás není pouze světem již daným (světem již jednou a provždy určitých a určených smyslů, hodnot, „reálií“). Svět je nám dán jako svět předmětů, procesů, bytostí, ale především je to náš lidský svět, který je vyprávěním o předmětech, procesech, bytostech. Jakýkoliv předmět pro nás existuje natolik, nakolik je označen a tento znak není pouze výplodem mého individuálního vědomí, ale zároveň je sdílen Jiným a Jinými. Stejně tak čin není vlastně možný bez vyprávění (historie) o něm, bez posouzení. Prostřednictvím jazyka vytváříme více či méně souvislý obraz nebo souhrn obrazů světa, jež legitimizují naši existenci v něm (tj. sami vytváříme to, čím se zdůvodňujeme). Z druhé strany, i když je náš svět a kultura *de facto* specifickou konstrukcí světa, která je nám dána jako souhrn *identifikačních příběhů* nutných pro koherenci kultury, tento různě strukturovaný a různě diferencovaný prostor před-určuje smyslu-plnost lidské existence v kultuře. „Reálný svět se ve výrazné míře *neuvědoměle* staví na základě *jazykových norem* dané skupiny.“ (Sapir, 1964, p. 57). „Věci nenazírá a nereflektuje o nich subjekt; řád sám – jako jejich autonomní sebereflexe – je tím, co metafyzika označovala jako subjekt.“ (Frank, 2000, s. 110). Identita kultury je tímto řádem. Identita jednotlivce vyvstává v pochopení tohoto řádu a je jím

legitimizována. Řád je prostorem, ve kterém probíhá rozumění, je kritériem pro evidenci a pro herezi.

Podobné názory souzní s jednou z lingvistických intuicí F. Nietzscheho, který poznamenal, že „ono lidské ego... vůbec neexistuje. Vědomí je pouze nástroj sdělování, rozvíjí se v komunikaci a s ohledem na zájmy komunikace“, jejímž základním zájmem je uchování určitého snesitelného sociálního stavu. Vůle k vědění, jejímž středem je určité pojetí subjektu, je spojená s „vnášením“ identit a pravidelností do přírody, jež je o sobě chaotická, a „všechno naše tzv. vědomí je více či méně fantastický komentář k nevědomému textu“, jenž stabilizuje „stádo“, v němž se daří člověku jako „továrnímu výrobku přírody“. (Nietzsche, 2002, s. 132 – 140).

Člověk se nachází v moci vlastního jazyka: veškeré vztahy člověka k předmětům vnějšího světa jsou podmíněny tím, jak mu jsou tyto předměty dány v jazyce. Jazyk vyžaduje bezpodmínečné podrobení všech individuálních prožitků a impulsů obecnému významovému řádu. Svět vlastně existuje v určitém výkladovém, interpretačním jazykovém rámci některého dominujícího jazyka (typu písma u R. Barthes), jenž nutí každého z nás přemýšlet jen v určitých kategoriích, všítat si a hodnotit pouze takové aspekty skutečnosti, které jsou významné pro tento „typ písma“, tj. jazyk má donucovací moc. Jak ukázal R. Jakobson, každý přirozený jazyk se definuje nejen tím, že umožňuje mluvčímu se vyjádřit, ale především tím, co ho (obsahově a formálně) nutí říci. Jazyk vyžaduje bezpodmínečné podrobení všech individuálních prožitků a impulsů obecnému významovému řádu. Je systémem třídění, klasifikace, škatulkování. R. Barthes dokonce označí jazyk za „fašistický“: „Nebot' fašismus nezáleží v tom, že se zabráňuje něco říci, nýbrž v tom, že se nutí něco říkat.“ (Barthes, 1994, s. 84). Pro srovnání uvedeme názor S. Freuda, který podobnou myšlenku formuluje takto: „To, co nazýváme svým Já, se v životě chová v zásadě pasivně, takže jsme spíše ... „žítí“ neznámými a neovladatelnými silami.“

Používajíc jazyk, jsme odsouzeni jako by „hrát“ vlastní emoce na jazykovém pódiu: do jisté míry můžeme říct, že ne my používáme jazyk, ale jazyk používá nás, podřizuje nás některému tajuplnému, vlastnímu scénáři. Dostáváme se do svízeli paradoxu: nesnášíme osamělost a chceme svěřit jiným naše myšlenky a pocity, ale tím se dobrovolně odevzdáváme do moci systémů jazykových *topoi* (kde *topoi* fonetické nebo lexikální vyvrcholí v typech diskursu). Jsme dobrovolní zajatci těchto *topoi*, jež dělají u-topickou (a-topickou) jakoukoliv naději osobnosti proniknout ke „svým“ emocím, ke „svému“ předmětu, ke „své“ expresi. Proto např. F. Nietzsche vyzýval k mlčení a destrukci jazyka, k výsměchu a rozvrácení starých pojmů. Rozptýlení subjektu v nadosobních jazykových nebo sociálních strukturách, funkcích, vztazích je populární téma filozofie konce 20. st. Motto strukturalistů, že „ne člověk, ale struktury určují vše“, dělá z člověka funkci dominujících sociálních a jazykových struktur.

Část pro zájemce. Uvedeme úryvek z textu klasika strukturalizmu C. Léviho-Strausse *Mýtus a význam* (Bratislava, 1993. Překlad P. Vilikovský). Část *Setkávání mýtu a vědy*.



Strukturalismus, nebo to, co se pod tímto názvem rozumí, se považoval za něco nové a ve svém čase revoluční; to je, domnívám se, dvojnásobně mylné. Za prvé, ani v oblasti humanitních věd není vůbec ničím novým; tento směr myšlení můžeme velmi dobře sledovat od renesance do devatenáctého století až do současnosti. Je to však mylné i kvůli jiné příčině: co nazýváme strukturalismem v oblasti lingvistiky nebo antropologie a podobně, není nic jiného, než velmi chabá a ubohá imitace toho, co po celou dobu dělají tzv. „exaktní“ vědy.

Věda může postupovat jenom dvěma způsoby: je buď redukcionistická, nebo strukturalistická. Redukcionistická je, když se nám podaří zjistit, že velmi složité jevy jedné roviny se dají zredukovat na jednodušší jevy v jiných rovinách. Například, mnohé v životě se

dá zredukovat na fyzikálně-chemické procesy, které poskytují částečné, ale ne úplné vysvětlení. A když jsme postaveni před jevy, které jsou příliš složité a nedají se zredukovat na jevy nižšího řádu, potom k nim můžeme přistoupit pouze tak, že zkoumáme jejich vztahy, to jest, snažíme se pochopit, jaký druh originálního systému vytvářejí. Přesně toto jsme se snažili dělat v lingvistice, v antropologii a v jiných oblastech.

Je pravda - dovolme si tu pro lepší argumentaci přírodu personifikovat-, že příroda má k dispozici jen omezený počet pochodů a že pochody, které příroda používá v jedné rovině skutečnosti, se nevyhnutelně objevují i v jiných rovinách.

Nijak nemám v úmyslu pokoušet se zredukovat kulturu, jak říkáme v našem antropologickém žargonu, na přírodu; ale navzdory tomu to, s čím se setkáváme v rovině kultury, jsou z *formálního* hlediska (vůbec netvrdím, že svou podstatou) stejné jevy. Přinejmenším se můžeme dopracovat ke stejnému myšlenkovému problému, jaký pozorujeme v rovině přírody, třebaže, přirozeně, kulturní rovina je o mnoho složitější a vyžaduje si mnohem větší počet proměnných veličin.

Takové bylo moje prvotní zaměření: pokusit se objevit pořádek v tomto zdánlivém nepořádku. A když jsem po práci na příbuzenských systémech a pravidlech uzavírání manželských svazků obrátil svou pozornost - také náhodou a vůbec ne úmyslně - na mytologii, problém byl přesně týž. Mytické příběhy jsou, anebo se zdají být náhodné, nesmyslné, absurdní, ale přece jakoby se opakovaně zjevovaly po celém světě. Na jednom místě „vyfantazírovaný“ výtvarník by byl jedinečný - nenašli byste tentýž výtvarník na úplně jiném místě. Mým úkolem bylo pokusit se zjistit, zda se za tímto zdánlivým nepořádkem neskrývá nějaký řád - to je všechno. A netvrdím, že z toho třeba vyvozovat nějaké závěry.

Myslím, že je absolutně nemožné představit si význam bez uspořádání. V sémantice je cosi velmi zvláštního, neboť právě slovo „význam“ je v celé řeči tím slovem, k němuž je nejobtížnější najít význam. Co znamená „znamenat“? Zdá se mi, že na to nemůžeme odpovědět jinak, než že „znamenat“ znamená schopnost jakýchkoliv údajů dát se přeložit do jiného jazyka. Nemyslím jiný jazyk jako francouzštinu nebo němčinu, ale jiná slova v jiné rovině. Nakonec, právě takový překlad očekáváme od slovníku - význam šloví jinými slovy, které jsou v trochu jiné rovině izomorfní vůči slovu či výrazu, který se pokoušíme pochopit. No, a co by byl překlad bez pravidel? Mluvit o pravidlech a mluvit o významu znamená mluvit o tomtéž; a podíváme-li se na intelektuální výkony lidstva, jak byly zaznamenány na celém světě, společným jmenovatelem je vždy úsilí zavést nějaký řád. Pokud to představuje základní potřebu řádu v lidské mysli, a pokud nakonec lidská mysl je jen částí vesmíru, pak tato potřeba existuje asi proto, že ve vesmíru je určitý řád a vesmír není chaosem.

Pokouším se tu říci tolik, že došlo k rozluce - potřebné rozluce - mezi vědeckým nilením a tím, co jsem nazval logikou konkrétního, to jest respektováním a využíváním sní šlových údajů, na rozdíl od obrazů, symbolů a podobně. Jsme svědky chvíle, kdy se tato rozluka možná překoná anebo zvrátí, protože moderní věda je zřejmě schopna pokračovat nejen ve své tradiční linii - probíjet se stále dále a dále, ale stále jenom v tomtéž úzkém korytu - ale zároveň i rozšiřovat koryto a znovu do něj zahrnout velmi mnoho problémů, které před tím zůstávaly stranou. (Konec úryvku – JP).

Problém člověka patří k centrálním problémům filosofie **Paula Ricoeura**, kterou sám autor na počátku své tvůrčí dráhy nazýval filosofickou antropologií. (Рикер, 1989) Jedním ze zásadních úkolů je pochopení a zachycení vztahu, který spojuje člověka s jeho světem a dokonce s celým bytím, odpověď na otázku po našem člověčenství. Ostatní problémy, včetně Ricoeurova zájmu o hermeneutiku, plní spíše pomocnou funkci vůči problému centrálnímu. Ricoeur usiluje o celistvé pojetí člověka, o zachycení toho, co je konstitutivním pro naše lidské bytí. Celistvé pojetí člověka není pro něho podmíněno sjednocením předchozích pohledů na člověka.

Snaha o řešení problému člověka je spojena především s hledáním specificky lidských kvalit, což tradičně v dějinách filosofie odkazuje na problém podstaty/identity. Podle Ricoeura podstatou/identitou je to, co „vztahujíc k sobě se vztahuje ke skutečnosti“. (Ricoeur, 1993, c. 194, ruský překlad). Nemůžeme se vztahovat k sobě samotnému pouze jako k věci nebo živé bytosti. To, co je v nás podstatného se nedá ani redukovat na objekt vědy. Jen v sobě můžeme najít to, co se vědě vymyká. Nenahraditelnou úlohu hraje filosofie, která by se měla stát novou filosofií podstaty. Ricoeur formuluje svůj záměr jako „odhalení toho, co je v nás podmětem, podstatou, co říká *já, mne*, co je schopno navázat vztah s *ním, těmi*, ale také s *tebou*, tj. co může mít před sebou jinou osobu a co samo se vytváří v první osobu“. (Tamtéž, s. 117).

Ricoeur pokládá za samozřejmost smysluplnost otázky, co znamená být člověkem a dokonce, že být člověkem něco znamená a jsme schopní toto „něco“ najít (a ne např. stvořit). Vychází z přesvědčení, že člověk již *je* některým prvotním původním způsobem. Ale zároveň se konstituuje snahou existence a chtěním, touhou po bytí. „Prostřednictvím úsilí a námahy člověk se přesvědčuje o vlastní existenci“. (Tamtéž, s. 87) Následně utvrzujeme náš přítomnost prostřednictvím známého *já jsem*, ale zároveň jsme tohoto ujištění různými způsoby zbavování, a proto musíme o něho neustále válčit, znovu utvrzovat, i když patří k původním, výchozím, nutným. Ricoeur chápe *já jsem* jako postulát, protože podle jeho slov člověk má být tím, čím *je* způsobem prvotním a výchozím a tento původní způsob existence člověk musí najít: „musím najít to, co bylo na začátku ztraceno, udělat vlastním to, co přestalo být mým vlastním“. (Ricoeur, 1974, s. 153) Výchozí situací reflexe je zapomenutí. „Jsem ztracen uprostřed předmětů a odtržen od jádra mé existence, stejně tak jsem oddělen od jiných a vůči nim cizí“. (Tamtéž, s. 154) Být sám sebou není záležitostí jednoduchou. Uskutečnění *já jsem* není možné bezprostředním způsobem.

Člověk může uchopit sebe sama jen jako konkrétní podstatu, která je spojena se svým časem a kulturou, je zakořeněna ve světě a je situována v dějinách. Konkrétní reflexe je úkolem, v průběhu jehož realizace, prostřednictvím konkrétní zkušenosti našich úsilí po utvrzení vlastní existence, přicházíme k aktu ustanovení *jsem*. Člověk může najít sebe sama výlučně v zrcadle svých vlastních skutků a výtvorů. S tím je těsně spojen názor, že ve výtvorech kultury tkví pravda o člověku. Jenže proces osvojení si kulturního dědictví minulosti nemůže být nikdy ukončen, stejně tak, jako se nikdy nemůžeme zbavit pochybností vyskytujících se v průběhu jeho poznávání a pochopení. Ale neexistuje jiná cesta k člověku. Podle Ricoeura se člověk od samého začátku liší od jiného člověka, přesto je jednotná lidskost možná. Lidskost se nekonstituuje v rámci jednoho kulturního stylu, nýbrž vyrůstá z mnoha kultur, a proto k lidskému osudu patří fakt, že může mít různé vlasti. Proto je cesta vytvoření celistvého obrazu člověka spojena s diskuzí mezi různými kulturami. Člověk je rozdělen na různé jazyky a mytické okruhy, které ovšem jsou vzájemně přeložitelné a interpretovatelné a jsou základem stanovení jednotné lidskosti.

Reflexe je pojata Ricoeurem jako interpretace (což je rozšířením a překonáním klasického pojetí reflexe), jako dešifrování skrytých a zjevných smyslů znaků jednoduchých a složitých, psychických a kulturních, ve kterých se projevuje a odráží naše sebe-utváření, naše touha po bytí a úsilí po existenci. Pokud naší výchozí situací je situace falešného bezprostředního vědomí a zapomnění na sebe, pak k sebe-pochopení a pochopení vlastní existenciální situace je možno přijít pouze cestou interpretace, která je odhalením nových způsobů bytí nebo nových forem, způsobů života a tím i nových schopností poznání sebe sama. Na rozdíl od např. Heideggera, pro něhož interpretace byla způsobem bytí, Ricoeur chápe interpretaci jako způsob poznání a tím vlastně následuje hermeneutickou tradici Schleiermachers a Diltheya. (Smith, 2004, pp. 138-139)

V průběhu reflexe dochází k vyrovnání, sladění konkrétní zkušenosti jednotlivce s jeho existenciální situací, která by měla směřovat ke znovunalezení ztraceného centra vlastní

existence. Náš akt existence musí být „přečten“. Jedná se o „přečtení“ znaků, které používáme ve svých činech, dílech, vyjádřeních, slovech. Touha po bytí a úsilí po existenci jsou dostupné pouze prostřednictvím znaků. „Čistý akt *cogito* musí být zprostředkován celým světem znaků a jejich interpretací“. (Ricoeur, 1993, c. 142, ruský překlad). Znaky jsou mediem, díky němuž se člověk snaží pochopit sebe sama. Dešifrování znaků (a to jak znaků lidství zachycených v dílech kultury, tak privátních znaků) se stává objektivizací existujícího Já. Jazyk se stává paradigmatem lidské činnosti, mediem veškerého myšlení a zkušenosti. Člověk je vlastně svým jazykem, pokud prostřednictvím jazyka docházíme k podstatě/identitě a pokud se svět ukazuje jeho prostřednictvím. Náš lidský život je životem v symbolech. Symboly (jejichž substance podle Ricoeura zůstává neměnnou) se stávají prostředkem návratu k pramenům kultury. Člověk je těsně spojen s určitou kulturní tradicí, ale kulturní tradici zachycujeme prostřednictvím odhalení jejich symbolů. V průběhu dešifrování symbolických významů zjišťujeme, že doslovný význam je vzdálen celému bohatství významů daného symbolu, jehož odhalení (Ricoeuruv požadavek „žít v auře daného symbolu“) je naším úkolem. Cílem hermeneutiky je vlastně zachycení speciálních vrstev symbolických výrazů. Rozšifrování symbolů se stává možným prostředkem rozšifrování záhadu člověka, výpovědi o jeho existenciální situaci. K zásadní skupině symbolů patří symboly sakrální. Podle Ricoeura se člověk nachází ve dvojí závislosti: vůči sféře nevědomí a vůči sféře sakrální. Tím se prozrazuje specifika našich existenciálních vazeb na to, co odkazuje ke zdrojům/pramenům a k cílům, které poukazují za hranice přírody.

V pozdějších letech své tvorby francouzský filosof zaměřil svůj zájem na text jako centrální problém teorie interpretace: diskurs písma je trvalejší než diskurs řeči. (HROCH, 1997, s. 85). Ricoeur napíše, že text je pro něho něčím větším, než konkrétní případ komunikace mezi lidmi; je modelovým případem distanční komunikace, který poukazuje na podstatnou vlastnost lidské zkušenosti – její historičnost, na fakt, že se jedná o komunikaci cizích bytostí na dálku. (Ricoeur, 1981, s. 135-140). Text manifestuje všechny potence jazyka, a proto hodně vypovídá o samotném člověku. Díky textu (zvláštní důraz klade prvotně na texty poetické a literární, ale následně na jakékoli texty) můžeme pochopit, co znamená být člověkem. Svět se představuje díky, textu jako horizont našeho života. Text stanovuje určitý projekt světa, ve kterém se mohou lidi zabydlet a realizovat. Proto porozumění sobě musí být uchopeno jako porozumění textu. Díky němu získávám nové možnosti poznání sebe sama, rozšiřuji svou dovednost projektování vlastní existence a možných variant bytí. „To, co si přisvojuji je nabídkou světa, která se nenachází za textem jako skrytá intence, ale před ním jako to, co odkrývá, ujasňuje, iniciuje. Vlastně proto rozumět znamená pochopit sebe před tváří textu“. (Ricoeur, 1981, s. 155). Rozumění textu se odehrává cestou porozumění sobě před textem. Již se nejedná o život v jeho auře, vůči textu se můžeme distancovat (což neznamená žádné vyobcování), můžeme ztratit sebe sama, můžeme se stát *učněm textu*. Přisvojení si textu je přisvojením si nabídky světa, mé lidské odpovědi na ukryté v textu propozice, které mohou být nezávislé na vědomých intencích jeho autora. Výsledkem odevzdání se textu je „vyvlastnění egoistického a narcistického *ega*“. Ricoeur staví proti sobě *ego*, které předchází rozumění, a *ego*, které vyrůstá z porozumění textu. Díky textu a jeho universální moci odhalování získává *ego* sebe sama.

K odhalování a porozumění nás přivede interpretace, pokud víme, *jak* interpretovat a *co* interpretovat (tím *co* je způsob naší existence). V rámci nauky o interpretaci Ricoeur pojednává o různých způsobech, formách interpretace (které mohou být i protikladné) a zdůrazňuje především její dva základní typy: archeologie vědomí a eschatologie (viz. vazba na nevědomí a na *sacrum*). Ricoeur pojednává o dekonstrukci (redukci) a rekonstrukci (re-kolekci, tj. odhalení smyslu v hranicích nové eschatologie) a přichází k závěru, že do určité míry obě vypovídají o tomtéž, protože všechny znaky poukazují na naši archeologii a zároveň je v nich obsažena eschatologie vědomí, což by znamenalo, že např. „eschatologie vědomí je

vždy tvůrčím obnovením jeho archeologie“ (Ricoeur, 1974, p. 65). Dialektika interpretace spočívá v komplementárnosti jejich jednotlivých typů. Každá z interpretací vypovídá o něčem z našeho bytí, a tedy musí být akceptována, i když žádná ze soutěžících a rivalizujících interpretací nemůže být nadřazena vůči jiným. Proto Ricoeur píše o rozbité ontologii, která se nedá oddělit od interpretace. G. Thompson komentuje tento pohled následujícím způsobem: „pravda získaná prostřednictvím hermeneutických disciplin je vnitřně rozporná a fragmentární. Filosofie může aspirovat na to, že si zvykne na fragmentarizaci, ale zůstává problémem, zda se jí to podaří“ (Ricoeur, 1981, s. 60).

Z jedné strany můžeme zachytit sebe sama jen cestou interpretace, z druhé strany ontologie, která vlastně je tímto zachycením, je vymezena jako válčící a rozbitá, tj. zůstává nám jen pochybovat, zda tuto „rozbitost“ někdy překonáme.

Ve své antropologii Ricoeur pracuje i s pojmem osoba. Osoba je základní hlavní jednotkou, jíž jsme. I když se osoba určuje prostřednictvím těla, spojujícího ji se zbytkem bytí, rozhodující je její duchovní dimenze, jež je vázána na možnosti a činy. Osoba vypovídá o našem jáství. V souvislosti s teorií osoby Ricoeur pojednává o čtyřech určeních člověka: bytosti mluvící, činné, narativní (hrdinovi vlastních vyprávění), etické, morálně zodpovědné za své činy. Odpověď na otázku „Kdo?“ musí být rozložena na konkrétnější otázky: „Kdo mluví?“, „Kdo činí?“, „Kdo vypráví své historie“, „Kdo je morálně zodpovědný?“. V různých pracích Ricoeur střídavě zdůrazňuje důležitost každé z nich. Text, činnost a historie se stávají trojitou antropologickou výpovědí. (Venema, 200, s. 167).

Život je vlastně historií tohoto života, hledající možnost vyprávět o sobě. Na rozdíl od koncepcí jiných myslitelů Ricoeur nesdílí názor o možné redukci světa na text. Jazyk nekonstituuje svět. Schopnost artikulování vlastní zkušenosti, vyprávění (*récits*) o ní a tímto způsobem i předávání této zkušenosti jiným patří k zásadním znakům člověka. Prostřednictvím vyprávění utváříme vlastní identitu. Naše osobní historie ukazuje naši jedinečnost, výjimečnost, ale také vytváří naši jednotu. Narace je způsobem společné tvorby nás samotných. Každý z nás podle Ricoeura má vlastnost narativní pohostinnosti, která nám umožňuje přebírat příběhy jiných lidí a začleňovat je do naší vlastní historie. Narativně artikulovaný a organizovaný čas se stává lidským časem, proto lidský život potřebuje to, co se vypráví. Pochopit sebe znamená být schopný vyprávět o sobě historie, které mohou být pochopeny a převzaty jinými. Centrálními pro Ricoeurovu filozofii jáství jsou četné popisy korelací mezi Self a jinými. (Venema, 2000, s. 151).

Prostřednictvím vyprávění jsme schopní odhalit univerzální aspekty lidské podmíněnosti. Ricoeur rozlišuje především vyprávění literární (fiktivní) a vyprávění o událostech historických. Literární tradice (v širším pojetí kulturní symboly) má pro nás ničím nenahraditelný význam, protože se podílí na vytvoření sice ne substanciální, ale narativní jednoty života. Rodíme se do světa již naplněného příběhy našich předků, „rodíme se jako mluvící děti“. Literaturu potřebujeme, protože bez ní určité vlastnosti světa nemohou být vyjádřeny. Vyprávění jsou přítomny i v našich aktech sebe-interpretace, bez nichž jako lidé nemůžeme existovat. Čtení textů nás učí projektování sebe sama, rozšiřuje schopnost imaginace, vede k proměnám a rozvíjení vlastního Já.

Ve svých pozdních pracích Ricoeur zdůrazňuje význam činnosti jako fundamentálního způsobu lidského bytí, hovoří o člověku jako bytosti narativní a podstatě morální. Člověk patří bytí a Bytí, je bytostí konečnou (Heideggerův motiv), organickou, závislou. (Ricoeur, 1989, s. 89-101). Ricoeur píše také o tom, že „se nás zmocňuje situace našeho bytování“, patříme bytí způsobem, předcházejícím jakékoli zpředmětnění, jakoukoli protikladnost podmětu a předmětu. Díky vlastnímu tělu patříme světu a podřizujeme se procesům nezávislým na naší vůli a vědomí. Patříme dějinám (jsme vtaženi do historické události) do doby, než najdeme sebe sama. Patříme své společnosti, což se obzvlášť zřetelně projevuje ve sféře jazyka a zobjektivizované mysli. Společností má Ricoeur na mysli také kulturu, národ,

třídu, tradici. Jsme zakořeněni ve světě. K zásadním podmínkám bytí člověka patří především jazyk, i když Ricoeur neopomíjí význam nástrojů a institucí pro rozvoj sociální kvality lidství. Člověk je společenskou bytostí, která se konstituuje prostřednictvím lásky k bližnímu, vzájemné mínění, uznání, respekt. Z hlediska hermeneutiky vzájemné vazby mezi lidmi se uskutečňují prostřednictvím znaků. Nejsme si úplně cizí, protože vzájemně nabízíme znaky vlastní existence. Dokonce jsme na jiném závislí, jinakost je součástí naší identity, protože cestu k sobě nacházíme přes vztah k jinému. Uznání a jeho vzájemnost patří k základu konstituování jáství. Uznání identity jiného, sympatie vůči němu, nastolení vzájemného porozumění je součástí pojetí člověka jako bytosti mravní a jako bytosti schopné měnit směry vlastního projektování na cestě hledání sebe sama.

V *Sobě samém jako Druhém* (1990) Ricoeur navrhl tři směry zkoumání proměnlivého pole jinosti: směr zkoumající *tělesnost* jako zprostředkovatelku mezi sebou a světem, přičemž tento je zase pojímán ve svých mnohých modalitách pobytelnosti a cizosti; směr obrácený k výzkumu *cizince* jako někoho, kdo se mně podobá a přitom je vně mě; konečně směr výzkumu obrácený k onomu druhému, jak ho znázorňuje *moje nitro*, vyznačené jiným *hlasem* vědomí, jenž se ke mně obrací z nitra mne samého. (Ricoeur, 1995a, s. 41).

Pro Ricoeura jedním ze zásadních určení člověka je pojetí člověka jako bytosti morální. Umění hodnotit své chování a chování jiných je rozhodující pro naši lidskost. Sice se nemůžeme vyhnout morálním konfliktům (vzhledem k jednostrannosti lidských povah nebo mravních zásad), ale musíme usilovat o „dobrý život pro jiné ve spravedlivých institucích“. (Ricoeur, 1995b, s. 42). Mravní zodpovědnost je centrem našeho bytí.

Ricoeur je nazýván filosofem lidských možností. Jeho filosofie je spíše cestou hledání odpovědi na otázku po lidské podstatě/identitě, než nalezením jednoznačné odpovědi. P. Ricoeur sám píše o paradoxu, který spočívá v tom, že myšlení v souvislosti s pojmem identita míchá dva významy: identita vůči sobě samotnému (jáství) a identita jako to stejné (podobné, analogické). Antinomie spočívá v tom, že použití stejného slova pro označení osobnosti od narození do smrti předpokládá existenci neměnného základu, ale lidská zkušenost neguje existenci neměnného základu, který tvoří osobnost. (Ricoeur, 1969, s. 7-27). Identita (v klasické filozofické tradici čti totožnost a podstata) přestává být jistotou bytí, kterou můžeme objevit, a stává se konstrukcí tvořenou člověkem.

Cesta lidského života není žádnou přímkou, je bludištěm. Naše identita je do jisté míry také bludištěm (i když si to nechceme připustit), protože není něčím *a priori* daným. Postupně se vytváří a mění své tváře, své dějinné role, kdy na „jevišti“ našeho života hrajeme role postav dokonce navzájem si odporujících. Vzniká otázka: buď uznáme identitu jako souhrn určitých rolí, nebo uznáme mnohost identit jedné osobnosti.

Ricoeur napsal, že na cestě hledání identity subjekt nemůže nezabloudit. Právě síla imaginace přivádí subjekt k tomu, že se setkává s hrozbou ztráty identity, absencí Já. (Ricoeur, 1995b, s. 27). Odpovědi na otázku po podstatě/identitě se stávají být čím dál tím více nejasné. Pokud člověk od počátku konstituuje svou podstatu/identitu a může ji neustále měnit, je obtížné říct, kdo vlastně je ten, kdo provádí tyto změny.

Příklad. Uvádíme úryvek z knihy F. Ochrany *Metodologie vědy*, kapitola 7.4 *Rozdíl mezi nomologickým a narativním výkladem sociálních jevů*. Historický výklad, 2009, s. 110-113).



Protikladnost spočívá v tom, že v narativním modelu pracujeme s jednotlivým příběhem (jednotlivou událostí) jako s jednotlivým faktem. Při narativním výkladu si klademe za cíl (na rozdíl od nomologického přístupu) popsat do konkrétních podrobností to, co se skutečně událo. Cílem narativního výkladu je „vyprávět“ o dané události, tak jak se stala, ve všech jejích detailech a zvláštnostech.

Narativní model, na rozdíl od explanačně nomologického modelu, „nepostupuje od klasifikace k obecnému zákonu, nýbrž od klasifikace k **výkladu odlišnosti**“¹¹ (Ricocur, 2000, s. 181). Cílem tohoto modelu není formulovat obecné zákony, resp. podávat vysvětlení založené na subsumpci zkoumané události pod obecný zákon (hypotézu), nýbrž vymezovat jedinečnost události v její celistvosti a odlišnosti.

Celistvost a odlišnost události jsou dvě neoddělitelné strany téhož zkoumaného problému, jenž je předmětem výkladu. *Metodou* tohoto výkladu je *vymezování* problému, tak jak se jeví ve své totalitě vůči jiným jevům, a tak jak se odlišuje svými specifickými zvláštnostmi od jiných událostí.

Z logického hlediska tedy používáme argumentaci k analýze daného problému. Při výkladu zastáváme nějakou tezi, kterou zdůvodňujeme (podpíráme) jinými tvrzeními. Argumentace tak představuje určitý uzavřený jazykový celek, který obsahuje tvrzení (čili závěr neboli konkluzi), které zdůvodňujeme, a tvrzení (předpoklad čili premisu), jehož prostřednictvím závěr zdůvodňujeme. Vzniklý závěr, odůvodněný předpoklady, nazýváme argument. Z logického hlediska je argument posloupností výroků, kdy jeden z nich (závěr) je ostatními (předpoklady) odůvodněn. To tedy znamená, že jeden z výroků z ostatních vyplývá. Jestliže závěr vyplývá z premis, pak hovoříme, že celý argument je správný. Vezměme následující příklad argumentu:

(a) Každý diktátor je krutý. (b) Hitler je diktátor. (c) Hitler je krutý.
Uvedený argument se skládá ze tří tvrzení (výroků). Výroky (a) a (b) jsou předpoklady (premisy) a výrok (c) je závěrem.

V narativním modelu tedy (na rozdíl od nomologicko-explanačního modelu) vysvětlujeme události jedinečného charakteru. Popisujeme a vysvětlujeme do podrobností, co se skutečně událo. Pojem „jedinečné“ vymezuje to, co se liší od jiných jednotlivých událostí. V našem výkladu se nezabýváme „diktátorem“ jako „obecninou“, ani nehledáme „zákony vzniku diktátora“, jak by o to usiloval explanačně nomologický model, nýbrž zkoumáme jedinečnou osobu, jíž je Hitler.

Protože známe intenzi pojmu „diktátor“ (nebo-li víme, co znamená „být diktátorem“), můžeme pak v jednotlivostech historického zkoumání analyzovat osobu Hitlera. V daném zkoumání se můžeme opírat o dobové dokumenty, vyprávění jeho současníků, tedy o jednotlivé (ve vztahu k osobě Hitlera specifické) události, na jejichž základě pak můžeme dospět k uvedenému závěru (c).

Při vymezování problému není vždy jednoduché zjistit, zdaje daný výrok pravdivý či nepravdivý. Zde závisí na samotném vědci a hodnověrnosti zdroje rozlišil pravdivostní hodnotu výroku. Jsme tak odkázáni na umění objevoval pravdu (*ars inveniendi*), jakož i na umění dokazovat (*ars demonstrandi*).

Při metodě vymezování nejde o to, vykládat určitý jednotlivý problém „jako takový“ (tedy např. vykládat tzv. něžnou revoluci jako „revoluci“), nýbrž ukázat, čím se její průběh lišil od jiných případů téhož řádu (např. tzv. oranžové revoluce na Ukrajině). Při výkladu oranžové revoluce proto v tomto případě nepostupujeme od klasifikace k obecnému zákonu, nýbrž od klasifikace k **výkladu odlišnosti** (Ricocur, 2000).

Při použití explanačně nomologického modelu bychom postupovali tak, že bychom zkoumaný fenomén „oranžové revoluce“ subsumovali pod „zákon revoluce“ a **dedukcí** vyvodili závěry. V případě narativního modelu a metody vymezování postupujeme tak, že výkladem daného problému obhajujeme své závěry. Posloupností výroků vytváříme logický argument, kdy zdůvodňujeme svůj závěr. Vytváříme tak narativní model zkoumaného problému, přičemž postupujeme tak, jako bychom vedli rozpravu vůči potenciálnímu protivníkovi. Hledáme argumenty na podporu své teze. Postupujeme tedy výkladem o daném jedinečném problému, posuzujeme jednotlivé faktory, analyzujeme jejich roli ve vztahu ke

zkoumanému jedinečnému jevu. Na tyto faktory ale neuplatňujeme žádný zákon, protože „vědecký zákon“ je formou obecného (výpovědí o obecném).

Předmětem výkladu v narativním modelu není obecné, ale jednotlivé ve své totalitě (celistvosti). Používáme přitom *metodu výkladu formou specifikace jednotlivostí*. To je postup, který se podstatně liší od deduktivního postupu v explanačně nomologickém modelu, kde zkoumaný jev (jednotlivé) subsumujeme pod zákon (obecné).

V této souvislosti je vhodné upozornit na problém kauzální analýzy a jejího odlišení od zákona kauzality. Kauzální analýza je jednou z možných forem vysvětlování v rámci explanačně nomologického modelu, avšak je použitelná i v rámci narativního modelu. To ale neznamená, že kauzalita je totožná se zákonem kauzality. Jestliže v narativním modelu (např. při historickém zkoumání) používáme kauzální analýzu, pak používáme formu „ x je příčinou y “, což je odlišné od aplikace „vědeckého zákona“ ve formě „jestliže x , pak y “, kdy tuto formu používáme v rámci explanačně nomologického modelu.

V narativním modelu plní kauzální analýza *rolí selekce*, kdy její funkcí je stanovit (selektovat), zda daný faktor můžeme v rámci narace označit za příčinu určitého jevu. Role kauzální analýzy v narativním modelu spočívá ve dvou zkouškách, a to „jednak ve zkoušce **induktivní**: dotyčný faktor musí být skutečně nutný; jinak řečeno, kdyby jej nebylo, k vykládané události by nedošlo. A jednak ve zkoušce **pragmatické**: k volbě právě té jedné určité podmínky mezi ostatními, které všechny dohromady představují dostačující podmínku jevu, musí být nějaký důvod“ (Ricoeur, 2000, s. 183-184).

Induktivní zkouškou prověřujeme dané tvrzení, které bylo použito v narativním modelu. Postupujeme podle formule „kdyby ne x , pak ne y “. Smyslem této induktivní zkoušky je narativní konstatování, že kdyby v dané (jednotlivé) situaci (za jinak nezměněných podmínek) nedošlo k onomu x , pak by nedošlo ani k onomu y , k němuž již došlo.

Také v tomto případě jde o formulování závěru v rámci narativního modelu. Jak již víme, v tomto případě neprovádíme subsumpci vysvětlovaného jevu pod zákon, nevysvětlujeme příčinu události vyplýváním z univerzálního („vědeckého“) zákona, ale formou vyložení (výkladu) jednotlivé události. Teprve na základě vyložení jednotlivých událostí bychom mohli provést určité zobecnění (např. vyslovením určité tendence).

Narativní model je tedy založen na „opačném“ metodickém přístupu ve srovnání s modelem explanačně nomologickým. **(Připomínáme, že v explanačně nomologickém modelu „vědeckým zákonem“ jako formou „obecného“ vysvětlujeme jednotlivé případy).**

V narativním bádání zdůvodňujeme jednotlivé případy. Narativní model tedy používá výklad problému. Podstatou výkladu je argumentace, kdy při výkladu logickými postupy dokazujeme, že „to, co se stalo“ (závěr), se vzhledem k daným důvodům a okolnostem (formulovaných v tezích) „stát muselo“.

Zdůvodněním získáme výklad problému. Smyslem výkladu je porozumět problému, kdy porozumění (použité v narativním modelu) je v opozici s explanací (použité v explanačně nomologickém modelu). (Konec úryvku – JP).



Shrnutí kapitoly 2

Na základě analýzy jednotlivých koncepcí, jejichž rozmanitost se zrcadly v otázkách zformulovaných již na začátku 2. kapitoly, přicházíme k závěru, že úvahy o člověku se ve svých historických *východiscích* a jejich současném přesahu vztahovaly a vztahují k otázce bytí, smyslu bytí a k ontologii smyslu. Jedná se o dílčí typy filozoficko-antropologického pojetí člověka zaměřené na hledání buď lidské rodové podstaty, podstaty lidské existence, narativní identity jedince nebo o odmítnutí samotné oprávněnosti tázaní se po podstatě člověka (vzhledem k tomu, že *de facto* partikulární koncepce, jíž je esencialismus, podle

názorů současných kritiku, klade nároky na teoretický univerzalismus a vede k “totalitarizaci“ myšlení a společenské praxe).

Otázky ke kapitole

1. Čím se vyznačuje esencialismus v pojetí člověka? Uveďte jeho různé podoby.
2. V čem je heuristický přínos a omezení esencializmu?
3. Čím se vyznačuje existenciální přístup v pojetí člověka?
4. V čem je heuristický přínos a omezení existenciálního přístupu k pojetí člověka?
5. Čím se vyznačuje strukturalismus v pojetí člověka?
6. V čem spočívá pojetí člověka v hermeneutice P. Ricoeura?
7. V čem je rozdíl mezi nomologickým a narativním výkladem sociálních jevů?



Korespondenční úkol. Napište úvahu porovnávající esenciální a existenciální přístupy k pojetí člověka. V rámci úvahy odpovězte na otázku, zda se s esencializmem setkáváme v rámci filozofie jazyka. Rozsah testu 4 normostránky.



Citovaná a doporučená literatura

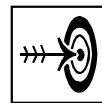
- ARENDDT, H.: *Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press 1958.
- BARTHES, R., Lekce. Přeložil M. Petříček. In: *Chvála moudrosti*. Bratislava, Archa 1994, s. 84.
- BARTHES, R.: Lekce. Překl. M. Petříček. In: *Chvála moudrosti*. Bratislava, Archa 1994.
- Coreth, E. *Co je člověk?* Praha: Zvon, 1994.
- DE LIBERA, A.: Středověká filozofie. Byzantská, islámská, židovská a latinská filozofie. In: *Dějiny filozofie*, sv. 5. Praha, Oikoymenh 2001.
- DOLISTA, J., FEBER, J.: *Filozofická antropologie*. Č. Budějovice: VŠEaRS 2007.
- FEBER, J., PETRUCIJOVÁ, J. Atributivnost morálky. In: *Psychologie / sociologie / filozofie. Acta Universitatis Ostraviensis*. Sborník prací Filozofické fakulty Ostravské univerzity. Ostrava: FF OU, 1997, s. 111-119.
- FEUERVACH, L. *Zásady filozofie budoucnosti a jiné filozofické práce*. Praha, 1959.
- FRANK, M., *Co je neostrukturalismus?* Praha, Sofis 2000, s. 110.
- FRANK, M.: *Co je neostrukturalismus?* Praha: Sofis 2000.
- HABERMAS, J.: *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge, Polity Press 1987.
- HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika? Básnický bydlí člověk. Konec filozofie a úkol myšlení*. Praha, Oikoymehn 2006.
- HROCH, J.: *Filozofická hermeneutika v dějinách a v současnosti*. BRNO: MU, GEORGETOWN, 1997, s. 85.
- JANKE, W.: *Filozofie existence*. Praha, Mladá fronta 1995.
- KENNY, A.: *Tomáš Akvinský*. Praha: Oikoymenh 1993.
- Lévi-Strausse, C. *Mýtus a význam*. Překlad P. Vilikovský. Bratislava: 1993.
- Nietzsche, F. *Genealogie morálky. Polemika*. Praha, Aurora 2002.
- NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky. Polemika*. Praha, Aurora 2002.
- NOVOZÁMSKÁ, J.: *Existoval existencialismus? Výzva a ztroskotání J.-P.Sartra*. Praha: Filozofia, 1998.
- OCHRANA, F. *Metodologie vědy. Úvod do problému*. Praha: Karolinum, 2009.
- RICOEUR, P.: *Hermeneutics and the Human Sciences*. CAMBRIDGE: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1981, p. 135-140.



- RICOEUR, P.: HUMANS AS THE SUBJECT MATTER OF PHILOSOPHY. IN *Narrative path: The Later work of P. Ricoeur*. T. P. KEMP AND D. RASMUSSEN (EDS.) CAMBRIDGE: THE MIT PRESS, 1989, p.89-101.
- RICOEUR, P.: *Le conflit des interprétations. Essais d'hermeneutique*. Paris, Seuil 1969.
- RICOEUR, P.: MNOHONÁSOBNÉ CIZOSTI. IN *Filosofický časopis, ROČNÍK 43. Č. 1/1995A*. PRAHA: FÚ AV ČR, s. 41.
- RICOEUR, P.: *Soi-même comme un autre*. Paris: Edition du Seuil 1990.
- RICOEUR, P.: *The Conflict of Interpretation; Essays in Hermeneutics*. IHDE, Don (ed). Evanston: Northwestern University Press, 1974. (Překlad – JP).
- SAPIR, E.: *Culture, Language and Personality*. Berkeley: University of California Press 1964.
- SARTRE, J.P. Existencialismus je humanismus. In: ZELEŇ, J.: *Úvod do filosofie*. Praha, Svoboda, 1969. KYPRÝ, V.: *K problematice filosofické antropologie (jako antropologické ontologie)*. Praha: VŠE 1994.
- SARTRE, J.P.: *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*. Překl. O. Kuba. Praha: OikeymenH 2006.
- SMITH, O.B.: Myths of the self: narrative identity and postmodern metaphysics. Lexington Books, 2004, pp. 138-139. (Překlad – JP).
- THOMPSON, J. B.: *Critical hermeneutics. A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jurgen Habermas*. CAMBRIDGE: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS. 1981, p. 59. (Překlad – JP).
- THURNHER, R., RÖD, W., SCHMIDINGER, H.: *Filosofie 19. a 20. století. III. Filosofie života a filosofie existence*. Praha, OIKOYMENH 2009.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa theologická/Summa Theologiae, III77, 1ad2*. Olomouc, edice Krystal 1937-1940.
- VENEMA, H. I.: *Identifying Selfhood. Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur*. NEW-YORK: STATE UNIVERSITY OF NEW YORK PRESS, 2000, p. 163.
- РИКЁР, П.: *Герменевтика, этика, политика*. Москва, АО Ками АСАДЕМІА, 1995В.
- РИКЕР, П.: *Существование и герменевтика*. In: *Феномен человека. Антология*. М., 1993. (Překlad – JP).
- РИКЕР, П.: *Человек как предмет философии*. In: *Вопросы философии*. № 3, 1989.

3 SPECIÁLNĚ VĚDNÍ REFLEXE PROBLÉMU ČLOVĚK

Cíl kapitoly: pochopit rozdíl filozofického a speciálně vědního zkoumání problému člověk, ukázat jejich vzájemnou ovlivnitelnost, vymezit pojem lidská identita, modální osobnost a analyzovat teorie vybraných autorů.



V této kapitole se dozvíte:

- Co je identita, co je lidská identita (individuální, skupinová);
- Jaké jsou mechanismy a etapy formování, rozvíjení individuální identity;
- Co je socio-kulturní identita, její formy.

Budete schopni:

- Odpovědět na otázku, co je lidská identita v pojetí různých autorů;
- Cestou sebe-reflexe si ozřejmit východiska vlastní identity jako předpoklad její další vědomé kultivace.
- Pochopit metodologické nástroje pro konstrukci narativního příběhu.

Klíčová slova kapitoly: lidská identita, individuální identita, skupinová identita.



Čas potřebný k prostudování učiva kapitoly: 2 + 2 hodiny (teorie + řešení úloh).



Úvodní poznámka ke Kapitole 3. Problém člověka ve společenských vědách (tj. speciálních vědách o člověku) budeme prezentovat na příkladech vybraných koncepcí z oblasti sociální a kulturní antropologie a sociologie. Z tohoto důvodu naznačíme základní etapy vývoje sociální a kulturní antropologie, které ukazují, že i v moderním speciálně vědním myšlení dochází k obratu k jazykovému paradigmatu. Pojetí člověka a jeho identity bude prezentováno na základě sociálně konstruktivistické koncepce Bergera a Luckmanna.

3.1 Měníme a/nebo zachováváme paradigmata?

Kulturní antropologie prošla již více než staletým vývojem, v jehož průběhu se střídaly přístupy, objekty výzkumu a tematické okruhy zájmu antropologů. Přesto se dá vymezit určitá paradigmata, v nichž se zrcadlí dějiny vývoje antropologických škol. Paradigma je soubor předpokladů, na kterých jsou vybudovány vědecké teorie v určitém časovém úseku. Podle teorie Th. S. Kuhna je vývoj vědy spojen s vědeckými revolucemi, které vedou ke změně paradigmat vědy. I když se jedná o určitou schematizaci, má tato schematizace své heuristické opodstatnění.

První paradigma může být označeno jako **vývojové**: předmětem analýzy byla především rekonstrukce vývoje světových kultur. První antropologická škola byla školou evolucionistickou, jednalo se o mezinárodní hnutí druhé poloviny 19. století zastoupené jmény E. B. Tylora, J. G. Frazera, H. Mainea, J. J. Bachofena, H.L. Morgana, J. Lubbocka, M. Kovalevského, A. Langa aj. Škola *evolucionismu* vycházela z předpokladu existence univerzálních zákonů stadiálního vývoje světových kultur (univerzalismus byl zdůvodňován psychickou jednotou lidstva), byla zaměřena na analýzu geneze kulturních prvků, výzkum přežitků (v oblasti zvyků, morálky, mezilidských vztahů, umění aj.), které by vypovídaly o stavu kultury předchozích generací a umožňovaly provádět rekonstrukci stadií vývoje.

Představitelé této školy se přiklíněli ke komparační analýze prvků a institucí a k využití statistických metod. Zároveň zastávali názor, že na začátku lidských dějin vzhledem k nízkému stavu vývoje dobových technologií kultury existovaly jako relativně izolované celky (tzv. teorie vývojového paralelismu) a vyvíjely se především na základě vnitřních invencí (vynálezů) a kumulace kulturní zkušenosti. Nehledě na to, že škola evolucionismu měla mimořádný význam pro začátky a formování antropologického vědění, názory a postupy jejích zastánců byly podrobeny zdrcující kritice – kritika byla zaměřena proti spekulativní, apriorní povaze jejich teorií, kde konkrétní empirická data vytržená z původního kontextu byla volně interpretována v souladu s předem určeným teoretickým konstruktem vývojového (převážně progresivistického) rázu.

Představitelé další antropologické školy *difusionismu*, kterými byli F. Boas, C. Wissler, R.H. Lowie, F. Ratzel, L. Frobenius, F. Graebner, B. Ankerman, H.R. Rivers, G. Elliot Smith aj., poukázali na nesmírnou důležitost procesů migrace obyvatel a difuze kulturních prvků jako podstatných příčin kulturních změn. U zastánců difusionistické školy se můžeme setkat s monocentrickou koncepcí dějin kultury, tj. názorem, že většina světových kultur má stejný původ a vznikala šířením kulturních prvků z jednoho kulturního ohniska, kterým byl starověký Egypt známý svým heliolitickým kultem (kultem Slunce), jenž pronikl do všech částí světa. Nelze opomenout velký význam díla F. Boase, který výrazně ovlivnil formování antropologie jako empirické vědy založené na terénním výzkumu, znalosti jazyka a prostředí domorodých obyvatel. Podle představitelů difusionismu procesy akulturace hrají rozhodující úlohu ve vývoji kultur.



Pojem k zapamatování. Akulturace – proces sociálních a kulturních změn, které vznikají v důsledku kontaktu různých kultur.

Antropologické teorie konce 20. století, pokud se zabývají otázkami vývoje kultur (např. škola *neoevolucionistická*, škola *kulturní ekologie* nebo *kulturního materialismu* apod.), poukazují na souhru jak vnitřních, tak vnějších faktorů (příčin) kulturní změny a vývoje. Příchod těchto škol svědčí o ‚návratu‘ vývojového paradigmatu v kulturní antropologii, i když v nové revidované podobě zúročující metodologické postupy systémových teorií kultury.

Druhé paradigma může být označené jako **systémové**: na kulturu bylo pohlíženo jako na systém kulturních prvků, vzájemně propojených v rámci určité struktury a přispívajících stabilitě celku. Představitelé školy *konfiguracionismu*, ke které patřili R. Benedictová, A. L. Kroeber, C. Kluckhohn, M. E. Opler aj., zastávali názor, že lokální kultury se liší specifickými vzory kulturních prvků (idejí, norem, hodnot a vzorů chování), které mohou tvořit rozmanité konfigurace. Kulturní vzory byly zkoumány v synchronní a diachronní perspektivě. Představitelé školy *osobnost a kultura*, zastoupené jmény M. Meadové, R. Lintona, C. DuBoisové, A. Kardinera aj., se zaměřili na analýzu souvislostí mezi formami a obsahy enkulturačních a endokulturačních procesů a typy základních osobností nebo základní osobnostní strukturou.



Pojem k zapamatování. Enkulturační proces – pojem zavedený M. J. Herskovitsem k označení procesu, jehož prostřednictvím si člověk v průběhu svého života osvojuje kulturu dané společnosti. Do pojmu enkulturační proces je možné zahrnout všechny projevy naučeného chování, získávání znalostí a dovedností, díky kterým člověk nabývá kompetence v kultuře své společnosti. (Podrobněji: *Sociální a kulturní antropologie*, 1993, s. 96).

Pojem k zapamatování. Endokulturace – proces předávání kulturních prvků starší generace generaci mladší.



Pozornost školy osobnost a kultura se upřela na studium národního charakteru, národních tradic apod. Kulturní antropologie začala aktivně využívat metody a techniky psychologie. Ve Velké Británii bylo systémové paradigma zastoupeno především sociálně antropologickou školou *funkcionalismu*, zastoupenou B. K. Malinowským a A. R. Radcliffem-Brownem, která zformulovala 3 postuláty tzv. radikálního funkcionalismu: 1. Každý prvek sociálního systému (každá instituce) přispívá k zachování systému; 2. Každý prvek plní pozitivní funkci pro celek; 3. Každá funkce je nezastupitelnou součástí sociálního systému. Ve druhé polovině 20. století docházelo k metodologickému sblížení národních antropologií, k využití metod a přístupů i jiných vědních oborů, např. filozofie, lingvistiky, matematiky. Výraznou postavou antropologie tohoto období byl francouzský antropolog a filozof C. Lévi-Strausse, který je považován za zakladatele strukturální antropologie.

Třetí paradigma antropologie současné antropologie může být označeno jako **jazykové**. Četné pokusy odpovědět na otázku „co je člověk?“, „co je svět?“, „jaký je?“ přivedly k „meta-otázce“, „jak my **mluvíme** o člověku a o světě?“, tj. dochází ke změně optiky pohledu na svět a na člověka. Svět již není vnímán jako souhrn objektivně daných faktů. Svět existuje ve výpovědích nás, lidí tvořících určitý konstrukt reality tohoto světa. Je to svět symbolů a významů. Z druhé strany, jazyk má donucovací schémata, která určují, po čem se dá nebo nedá tázat nebo vypovídat.

Jazykové paradigma je zastoupeno školami *kognitivní antropologie*, *symbolické antropologie*, *nové etnografie*. Zástupci školy *kognitivní antropologie* W. H. Goodenough, B. Berlin, P. Kay pohlíží na kulturu jako na kognitivní systém. *Škola symbolické antropologie* vychází z pojetí antropologie jako strukturálního výzkumu symbolických forem kultury, s čímž se setkáváme u M. Douglasové, nebo z pojetí antropologie jako výkladu rituálů a symbolů (v učení V.W. Turnera) nebo jako interpretace kulturních textů (C. Geertz) aj. K jazykovému paradigmatu se přiklání i nová etnografie nebo etnografie řeči (např. D.H. Hymes má názor, že řeč různých etnik a národů pojatá jako systémový celek plní v různých kulturách různé funkce). V rámci jazykového paradigmatu je na lidskou identitu pohlíženo jako na neustále se měnící narativní/interpretativní identitu.

3.1.1 Esenciální přístup k pojetí člověka v kulturně antropologickém myšlení

Podle M. Meadové a R. Lintona, kteří se výrazně podíleli na rozvíjení psychologické antropologie, člověk je především produktem kultury vystupující v podobě **kulturních vzorců**. V lidském chování se projevují obyčeje, zvyky, zákony a tabu té kultury, do níž se narodil.

Pojem k zapamatování. Kulturní vzor – koherentní systém společenských institucí, forem chování, hodnot a norem charakteristických pro danou společnost a kulturu, který je obyčejně přijímán, napodobován, vstupuje do procesu socializace jedinců a reprodukuje se v kulturních výtvorech a stabilizuje ve zvycích a obyčejích. [...] V užším slova smyslu se hovoří o kulturním vzoru jako o modelu činnosti nebo chování v určité společenské roli. (Podrobněji: *Sociální a kulturní antropologie*, s. 79-82).



Proces osvojení si určité kultury je spojen s interiorizací relativně stejných norem a hodnot všemi členy společnosti (tj. předpokládá určitou uniformitu), ale zároveň dává určitou

možnost volby alternativ (tj. nabízí možnosti invariantního chování) jak v oblasti norem chování (výjimkou jsou snad tabu – systém magicko-náboženských zákazů, jejichž porušení se trestá), tak hodnotových priorit. Podle Ralpa Lintona si určité kulturní prvky, které jsou nazývány kulturními univerzáliemi, v procesu socializace osvojují všichni členové společnosti. Tyto kulturní univerzálie slouží jako základ zachování kulturní identity. Osvojení si uvedených prvků je předpokladem pro vymezení tzv. **bazální (základní) osobnosti** (*basic personality*) a pro vysvětlení společného chápání hodnot a jednotnou emotivní reakci na stejnou situaci různými členy určité společnosti. Od tohoto sdíleného základu jsou následně odvozovány specifika chování každého konkrétního člena společnosti, které jsou spojeny s jeho konkrétními **statusy** a **rolemi**. Jednotlivec, jak již bylo řečeno, se nikdy neučí a nepřijímá celou kulturní tradici, jeho chování je spojeno s jeho statusy a jim odpovídajícími rolemi.

Dalším důležitým pojmem popisujícím vztah jedince s určitou kulturou je pojem **modální osobnost**, tj. osobnost nejčastěji se vyskytující v dané kultuře. Tento pojem byl výsledkem vzájemného zkoumání Ralpa Lintona a Cory Du Boisové. Tak svými výzkumy alorských ostrovanů (obyvatele Pulau Alor v Indonésii) Cora Du Boisová prokázala těsnou souvislost mezi obsahem a způsoby péče o dítě, způsoby a metodami výchovy dětí a formováním modální osobnosti každé společnosti, tj. typickými znaky osobnosti dospělých lidí (Podrobněji: Soukup, 2000, s. 96-97). I podle A. Kardinera, dalšího z představitelů školy osobnost a kultura, kulturní normy a instituce určující reálný obsah procesů socializace a enkulturace se liší v různých společnostech a produkují pro každou kulturu typickou osobnostní konfiguraci, kterou Kardiner nazval **základní struktura osobnosti** (v angličtině *basic personality structure*) – je to „struktura členěných osobnostních charakteristických rysů a procesů, jež se dají přisoudit, nikoli staticky, téměř všem členům určitého kulturně vázaného obyvatelstva“. (Wallace, 1961, s. 106).

Pojmy bazální osobnost, modální osobnost, základní struktura osobnosti poukazují na společné, sdílené osobnostní rysy představitelů každé z lokálních kultur, co mají mezi sebou společného, podle čeho mohou být identifikovány a čím se liší od představitelů jiných lokálních kultur. Společné, sdílené znaky jsou, jak již bylo řečeno, výsledkem procesů socializace a enkulturace. Zároveň ale se stávají cílem a určují obsah budoucích procesů socializace a enkulturace a tím udržují kontinuitu vývoje kultury. Pojmy bazální osobnost, modální osobnost, základní struktura osobnosti mají velký heuristický význam, protože poukazují na tzv. typického představitele určité kultury, což dává možnost očekávat určitý systém hodnot příslušníka této kultury a následně předvídat způsoby jeho chování, ale zároveň si musíme uvědomit, že se nemusí s nutností vztahovat na každého jedince.

3.2 Identita, úvodní poznámky

Problém identity je problémem, který se vyskytuje v celé řadě vědních oborů: filozofii, sociologii, psychologii, sociální a kulturní antropologii. Nehledě na to, že naším úkolem není vyčerpávající výklad existujících učeních o identitě, pokusíme se naznačit základní body teorie identity.

Ve filozofii je identita pojata jako podstata a jako totožnost. Již v době antické filozofie předpokládala otázka „Co to je?“ definování podstaty věci, její rodovou/druhovou identifikaci a přiřazení k množině podstatně podobných věcí, tj. otázka podstaty/identity patří k tradičním filozofickým otázkám již tím, že princip identity tvoří základ logického myšlení: věc je sama sebou neboli $A=A$, je to první výchozí princip formální logiky. Identifikovat věc znamená definovat věc, zachytit její podstatu v pojmu, tj. pojmenovat, ale zachycení podstaty, identifikaci můžeme učinit pouze určením dané podstaty ve vztahu

k jiným podstatám. Definování je aktem myšlení. Základní akt myšlení (soud – z lat. *iudicium*, slovní vyjádření vztahu mezi dvěma nebo více pojmy) vyjadřuje vždy nějaký vztah, tj. člověk myslí ve vztazích. Identita/podstata předpokládá určitost, tj. A je samo sebou, tato určitost je omezením, protože A již není B, C aj. Toho, čím A není, je jednoznačně více než toho, čím A je. Již jsme řekli, že identita znamená totožnost ve smyslu stejnosti a shody ve všech vlastnostech. Identita vztahující se k libovolnému předmětu je závislá na určitých podstatných vlastnostech a naopak nezávislá na vlastnostech nahodilých. Identita/podstata se musí vyznačovat stejností, neměnností, protože proměnlivost by znamenala změnu a tím i jinou podstatu.

Tato pasáž z oblasti filozofie dává možnost naznačit několik zásadních bodů teorie identity, které řeší různé společenské vědy. Existuje rozdíl mezi identitou věci a identitou člověka? Pokud existuje individuální a skupinová (kolektivní identita), pak v jakém vztahu se nachází? Je identita stalou, neměnnou entitou, nebo je proměnlivou? Okruh otázek může být rozšířen. Když si položíme základní otázku „kdo jsem“ znamená to, že se ptáme na to „jaká je moje identita“? Ale jak máme odpovědět? Je *identita* přirozeně daná, nebo se získává? Je subjekt něčím konstituujícím, anebo především něčím konstituovaným či konstruovaným? Můžeme si být jisti svou *identitou*? Nejsou obavy ze změny *identity* pouze strachem z něčeho, čemu nerozumíme?

Již v odpovědi na první otázku, zda existuje rozdíl mezi identitou věci a identitou člověka, musíme říct, že člověk je bytostí aktivní, obdařenou vědomím, který se svým chováním nejen přizpůsobuje okolnímu přírodnímu a socio-kulturnímu prostředí, ale zároveň si toto prostředí přizpůsobuje a tím i dociluje změn: prostředí a sebe sama.

Problém lidské identity se stává aktuálním teoretickým problémem v oblasti sociologie, antropologie, psychologie začátkem 60. let 20. století a jeho rozpracovávání je těsně spojeno s otázkami personality, jáství, Self, povahy. V úvodu své knihy *Společnost a identita* (v angličtině *Society and Identity: Towards Social psychology*, 2006) Weigert, Tejtge a Tejtge, píše, že se lidé vždycky snažili definovat sebe sama individuálně a kolektivně a že problém identity můžeme považovat za dědice věčných otázek „jak definovat, určit jednotlivce“, tj. odpovědět na otázku „kdo jsem?“ a „kdo jsme?“, jinými slovy je problém identity současnou formulací věčné otázky – otázky člověka (Weigert aj., 2006, s. IX, s. 2). Psycholog E. L. Thorndike v publikaci *The Measurement of Intelligence* z r. 1927 uvádí, že můžeme studovat lidskou bytost se zřením na její obecné lidství nebo se zřením na její osobitost.

Dle Erica Eriksona je otázka lidské identity typickým znakem současného světa a je spojena s proměnlivostí, neurčitostí a nejistotu lidského života v období pozdně moderní společnosti, s tím, že v kontextu probíhající modernizace společnosti dochází k výrazné akceleraci procesů individualizace, a proto je člověk postaven před vzrůstající množství možností volit, rozhodovat a měnit, na rozdíl od života člověka v tradiční společnosti, kde „rytíř *je* rytířem a rolník *je* rolníkem a tak jej vnímají ostatní a tak oni vnímají i sami sebe“, tj. identita není problematizována. (Berger, Luckmann 1999, s. 162).

Již z uvedených tvrzení je zřejmé, že otázka identity může být zformulována jako otázka personální (osobnostní) identity pojaté jako prožívání toho čím jedinec je (vlastní autenticity, jedinečnosti, konzistentnosti v čase a prostoru). Ale vzhledem k tomu, že se identita vždy vyvíjí v konkrétním sociálním a kulturním kontextu, tak se vyvstává otázka sociální identity, kterou jedinec sdílí s jinými. Problém sociální identity je zkoumán ve dvou rovinách. V rovině obecně psychologických teorií E. Eriksona, J. Marcia, Moscovici a Zavalloni aj. je na sociální identitu pohlíženo jako na část identity osobnosti, jeden z elementů struktury osobnosti člověka. V sociologických teoriích (Tajfel, Berger a Luckmann aj.) sociální identita je pojatá jako výsledek identifikace jedince nebo skupiny se sociálním celkem. Představitelé teorie sociální identity (Tajfel), teorie sebekategorizace (G. Turner),

interakcionismu (G.H. Mead, E. Goffman) aj. pohlíží na sociální identitu jako na jednu z úrovní Já-vztahovosti, která je spojena se sebe-prezentací, sebe-popisem, s vědomím sounáležitosti s okolním světem. Sociální identita zároveň s obecně lidskou a osobnostní identitou je určitou kognitivní strukturou, v níž jsou propojeny ta spojení, hodnocení a vztahy, které strukturují místo konkrétního jedince ve společnosti.

Teorie identity formuluje celou řadu otázek: je identita tím, co náš odlišuje od jiných, tj. naše individualita, nebo tím, s čím se identifikujeme? Vzhledem k tomu, že již Freud definoval vztah identifikace jako „přizpůsobení vlastního Já nějakému Já cizímu, což má za následek, že vlastní Já se v jistém směru chová tak jako ono cizí Já, napodobuje je, pojímá je do jisté míry do sebe“ (Freud, 1993, s. 54), tj. identita se stává znakem, který sdílíme s jinými, možná, že se v tom jiném tzv. rozpouštíme? Je identifikování tím, co naplňuje základní potřebu člověka někam patřit, potřebu orientovat se ve světě, možnost porozumět věcem okolo sebe a pochopit vlastní roli(-e) vůči okolí?



Úkol. Přečtěte úryvek z článku J. Šindlářové *Otázky regionální identity*, pasáž *Kolektivní identita* (20012) a odpovězte na otázku, zda se jedná o esenciální přístup (proč „ano“, proč „ne“?).

Identita je mnohorozměrný pojem, který můžeme interpretovat zjednodušeně na dvou úrovních: jako identitu osobní a identitu kolektivní (tzv. „my -“ identita) (Gyárfášová, 2001: 39).

Ke kolektivní identitě se často počítají další pojmy jí podřazených identit, např. identita sociální, národní (příp. evropská, globální) V posledních letech se sociální vědy zabývají intenzivně vztahem mezi národními identitami a vytvářející se „evropskou“ identitou. Všechny tyto typy se týkají velkých skupin lidí, proto je zahrnujeme ke kolektivní identitě.

Kolektivní identita plní řadu funkcí, z nichž za nejvýznamnější bývá považována integrační funkce, vytvářející ducha solidarity a pocit sounáležitosti mezi členy komunity. Předběžně může být kolektivní identita definována jako pocit lidí, že jsou navzájem stejní, nebo že patří k nějakému společenství.

„Identita je výrazem přirozené lidské potřeby příslušet k vyššímu celku. Různé typy identit vycházejí z příslušnosti k určitému území, příp. politickému celku (stát, vlast, region, obec), k určité etnické (jazykové skupině, k určité ideologii (politické, k náboženství), ke kultuře“, k sociálnímu nebo ekonomickému celku, k právnímu rámci, k určité skupině sociální, profesní. „Tyto různé typy jsou historicky proměnné, mohou existovat samostatně, paralelně vedle sebe, v určitém hierarchickém pořadí, nebo se vzájemně vylučovat.“ (Národní kultura a identita 2001).

K základním parametrům konstituování kolektivní identity ve smyslu přináležení ke skupině lidí můžeme počítat následující rysy (Plavšák 2001:79):

- dochází k sebe-vnímání prostřednictvím specifických kulturních rysů,
- společné vědomí je posilováno aktivními strategiemi inkluze nebo exkluze na základě pocíťování „my“ (naše skupina) a „oni“ (jiná skupina, cizinci),
- proces budování kolektivní identity pokračuje v čase a zahrnuje zároveň kolektivní paměť i amnézii,
- proces budování identity probíhá ve specifickém prostoru, který v sobě nese význam pro sebe-definující skupinu.

Tradiční chápání kolektivní identity vycházelo z představy, že jde o pevný rys (danou primární podstatu) dané komunity a ta se automaticky vtiskne jakémukoliv členu komunity (jako např. černá barva pokožky). Naopak moderní (a postmoderní) sociální teorie vidí kolektivní identitu jako výsledek kompletního identifikačního procesu, jako sociální konstrukci.

Identifikační proces může být racionální i emocionální - jedinec se cítí přitahován k rysům komunitním nebo je sám sobě připisuje. Kolektivní identita je konstruována uvnitř procesu identifikace, který se řídí dvěma vzory: inkluzí a exkluzí, vytvořením ohraničení mezi „týž“ a „jiný“ (Lesaar, 2001: 180-181).

Tento koncept „jinakosti“ známe např. z typologie „vnitřních“ a „vnějších“ skupin, ale také z fenoménů etnocentrismu a xenofobie i z různých politických konfliktů („ti druzí“, cizí). Na druhé straně má pro jedince fundamentální orientační povahu potřeba odlišit „své lidi“ od ostatních. Také je třeba vzít v úvahu přirozený rozdíl mezi konstrukcí kolektivní identity, který uskutečňuje komunita sama (insider - Selbstzuschreibung) a konstrukcí prováděnou někým jiným (outsiderem - Fremdzuschreibung). Rozpory takto vzniklé mohou být řešeny např. politickým nebo vědeckým diskurzem o povaze identity (Lesaar 2001: 181).

Stejnost a jinakost je vnímána jako podstatné měřítko pro konstituování kolektivních identit, jako jsou identita obce, regionu, národní identita atd.

Identita je odvozena z latinského slova „idem“ (týž), což směřuje ke dvěma významům: absolutní shodnost (identičnost) nebo charakteristické zvláštnosti, které přetrvávají v čase. Proto pojem identita umožňuje dvě cesty, jak srovnávat nebo vztahovat k sobě osoby nebo věci: na základě podobnosti, nebo na základě rozdílů (Brodský 2001: 21). Identita je spojena se slovem „identifikovat“ (ve smyslu určovat, poznávat totožnost), spojovat se s někým nebo něčím, utřídít (pojmenovat) skupiny lidí nebo věcí (Brodský 2001: 21).

Ze základního principu, že lidé patří k více než jedné komunitě, vyplývá, že běžně dochází ke konstruování většího množství kolektivních identit současně (např. současně se člověk může identifikovat se svou obcí, profesí, politickou stranou, státem...). Předpokládá se existence mnohonásobných, vícevrstvých identit, které se skládají z řady jednotlivých rozdílných identit. Ty mohou koexistovat, doplňovat jedna druhou, ale také být v konfliktu.

Při vymezení kolektivní identity různého typu můžeme mít na mysli několik aspektů identifikace: -proces samotný a jeho průběh, -výsledek procesu, -subjekt procesu, tj. rysy komunity (Lesaar 2001: 181). Posledním z uvedených aspektů se zabývá řada autorů a snaží se v rámci politického diskurzu stanovit některá rozhodující kritéria pro politické formy kolektivní identity. Za paradigmatická kritéria mohou být považována kritéria primární jako je např. etnická příslušnost, kritéria občanská, jako je např. politický systém a kritéria posvátná, jako je náboženství (tamtéž).

Hlavními póly diskuse o podstatě identity byli pozitivisté a konstruktivisté (Drulák, 2001: 12). Pozitivisté vycházeli z etymologie slova „identita“ a došli k názoru, že národní identita je původní, přirozená a neměnná, je to podstata etnicity. Kulturní identity jsou považovány za dané a stabilní. S tímto pozitivistickým pohledem souvisí i diskuse o „střetu civilizací“ (Huntington, 1993).

Konstruktivisté považují identitu za sociálně konstruovanou a tedy otevřenou ke změně, spíše konvenčního než přirozeného rázu.

Jak již bylo uvedeno, proces konstruování identity probíhá na principu vymezování se proti „druhým“. „K jiným' americkým identitám patřili v různých obdobích Indiáni, Angličané, černoši, komunisté, Sověti nebo teroristé ... Využití Východu jako těch druhých je obecný způsob při formování evropské identity“ (Drulák, 2001: 13).

Umělé vytváření kolektivní identity se transformovalo za socialistické minulosti do častého používání pojmu „společnost“, který převážil nad zájmem o jednotlivce a rodiny. Formální socializace podporovala toto pojetí. Společnost (Holý 2001: 24-25) „byl pojem určený k vytváření kolektivní identity, která byla předmětem politického a ekonomického úsilí a v jejímž zájmu se vše uskutečňovalo. Tento pojem byl zaklínadlem stranických a vládních řečníků i jejich oponentů a kritiků (kteří se někdy odkazovali ke stejné kolektivitě jakožto k „národu“). Pro obě tyto skupiny byla společnost činitelem s vlastními cíli, aspiracemi a přáními, jenž má vlastní vůli a morálku. Jednalo se o entitu, která jednotlivce

přijímala nebo vyvrhovala, nebo od které se jednotlivci prostřednictvím svého jednání, názorů nebo úmyslů mohli distancovat. ...Jestliže se společnost jako celek, a nikoli skupiny nebo jednotlivci, ze kterých je tvořena, měla stát aktivním subjektem dějin a vytvářet nový sociální řád -dokonalejší než všechny předchozí - musela být neustále vedena patřičným směrem.“

Uvedený citát připomíná posunutí významu kolektivní identity v nedávné minulosti. Je možné, že také deformované preferování kolektivní identity vedlo po roce 1989 u nás k odklonu veřejnosti od ní a ke zdůrazňování identity individuální. (Konec úryvku – JP).

3.2.1 Peter L. Berger a Thomas Luckmann, sociální konstruování identit

Peter L. Berger a Thomas Luckmann ve své knize *Sociální konstrukce reality* (v anglickém originálu *Social Construction of Reality*, 1. vydání vyšlo v r. 1966) píše: „Společnost je výtvořem člověka. Společnost je objektivní realitou. Člověk je výtvořem společnosti“ (Berger, Luckmann, 1999, s. 64). Přičemž musíme mít na zřeteli, že realita není světem faktů. Realitu konstruujeme my – lidé – v průběhu sociálních interakcí jako svět významů. Realita je dynamickou entitou, utvářenou a závislou na lidském jednání.

Identita je fenomén, který vzniká z dialektické interakce jedince a společnosti. Identita je klíčovým prvkem subjektivní reality a nachází se v dialektickém vztahu se společností, která je realitou objektivní. Dialektika vztahu mezi jedincem a společností se projevuje v tom, že z jedné strany je identita formována sociálními procesy. Sociální procesy spojené s formováním, udržováním a proměňováním identity jsou determinovány sociální strukturou. Z druhé strany identity, které se vytvořily díky vzájemnému působení organismu, individuálního vědomí a sociální struktury, reagují na danou sociální strukturu, udržují ji, modifikují a dokonce proměňují. Vzhledem k tomu, že společnosti jsou dynamickými celky a mají dějiny, lidské identity jsou také dějinné a historicky proměnlivé, ale tyto dějiny jsou tvořeny lidmi, kteří mají specifické identity.

Takže společnost existuje v podobě objektivní a subjektivní reality. Realita je podle Bergera a Luckmanna „vlastnost náležející jevům, kterým přisuzujeme existenci nezávislou na naší vůli“ (Berger Luckmann, 1999, s. 9). Sociální realita není jedinci objektivně dána jako fakt, ale je neustále konstruována v procesu sociální interakce a komunikace. Svět není světem faktů, ale světem významů. Významy nejsou v objektech předem a pevně dány, ale jsou na ně kladeny sociálními aktéry a mohou se tedy měnit. Proto se jednotlivé reality v různých společnostech i u různých jedinců mohou razantně lišit. Stejně jako má každý člověk svou vlastní realitu, tak má vlastní realitu každá společnost nebo skupina jedinců. Mezi těmito realitami dochází každý den k interakci - reality se různě setkávají, ovlivňují se. Realita je vytvářena v průběhu třech hlavních procesů: externalizace, objektivace a internalizace. Externalizace je procesem projevoování se do okolního prostředí. Dle Bergera s Luckamannem se jedná o antropologickou nutnost, protože člověk jako organismus existuje v nestabilním prostředí, a tudíž potřebuje „kolem sebe vytvořit stabilní prostředí, v němž se bude pohybovat,“ což uskutečňuje svou duchovní a fyzickou činností. (Tamtéž, s. 56). Žít ve společnosti znamená podílet se na její dynamice, proto každý člen společnosti externalizuje sebe v sociálním světě a internalizuje ho jako objektivní realitu. Internalizace je procesem, „při němž je objektivovaný sociální svět zpětně promítán do vědomí v průběhu socializace“ (Tamtéž, s. 64). „Skrze externalizaci se společnost stává produktem člověka. Skrze objektivaci se realita stává realitou sui generis. Skrze internalizaci se člověk stává produktem společnosti.“ (Berger, 1999b). Zmíněné teze patří k základním východiskům sociálního konstruktivismu a dávají možnost pochopit specifika teorie identity Bergera a Luckmanna. Dle jejich názoru se identita objektivně určuje jako umístění do určitého světa a může být subjektivně osvojena jen společně s tímto světem.

Člověk je společenským tvorem, ale rodí se jen s určitým předpokladem k socialitě. Členem společnosti se stává v průběhu socializace. Berger a Luckmann pracují s pojmy primární socializace, která se odehrává v dětství a v důsledku které se jedinec stává členem společnosti, a sekundární socializace, která je „ jakýkoliv následný proces, který uvádí již socializovaného jedince do nových oblastí objektivního světa společnosti, v níž žije“. (Berger a Luckmann, 1999, s. 129).

Základním mechanismem tohoto procesu je internalizace, kterou Berger a Luckmann definují jako „bezprostřední vnímání a interpretaci objektivního faktu jako události mající význam, tedy jako projevu subjektivních procesů jiného člověka, přičemž zároveň význam tohoto projevu přijmu subjektivně za svůj. To neznamená, že tak jinému člověku porozumím správně“. (Tamtéž, s. 128). Berger a Luckmann pokračují: „V průběhu složitějšího procesu internalizace nejen že „chápu“ okamžité subjektivní procesy druhého člověka, ale „chápu“ i svět, v němž žije a který se stává mým vlastním světem. To předpokládá, že on i já sdílíme čas mnohem zásadnějším než jen krátkodobým způsobem a že sdílíme všezahrnující perspektivu, jež intersubjektivně spojuje posloupanosti situací. Teď nejen že chápeme své definice sdílených situací, ale definujeme je ve vztahu jednoho k druhému. Mezi námi je vytvořen motivační vztah, který se rozšiřuje i na budoucnost. Nejdůležitější ale je, že mezi námi nyní probíhá neustálá vzájemná identifikace. Kromě toho, že oba žijeme v témže světě, se nyní každý i podílíme na existenci toho druhého“. (Tamtéž, s. 130).

Pochopení není samostatnou činností jednotlivce vytvářejícího významy, ale výsledek „přebírání od jiného“ toho světa, ve kterém jiný a jiní již existují. Internalizace je základ pochopení (1) lidí a (2) světa jako významné sociální reality. „Internalizace se odehrává pouze tehdy, odehrává-li se identifikace“. (Tamtéž, s. 130).

V procesu primární socializace dítě přebírá role a postoje významných druhých (především rodičů), internalizuje si je a s nimi se ztotožňuje, tj. se identifikuje a tím dochází i k jeho sebe-identifikaci. „Jedinec vnímá sám sebe tak, jak k němu přistupují významní druzí“ (s. 130). Proces internalizace zahrnuje proces přivlastnění si nejen identity, ale i sociálního světa zprostředkovaného významnými druhými. V dětství identifikace dítěte s významnými druhými je kvazi-automatizovaná, protože dítě internalizuje svět významných druhých ne jako jeden z možných světů, ale jako jediný existující a jediný myslitelný. (Hic Rhodus, hic salta. Rodiče si nevybíráme). V průběhu primární socializace ve vědomí dítěte postupně dochází k abstrahování se od rolí a postojů konkrétních druhých a tím k formování zobecněného druhého, což znamená, že se jedinec již neidentifikuje jen s konkrétním druhým, ale s generalizovaným druhým, tj. se společností, díky čemuž se i jeho sebe-identifikace stává stabilní a kontinuální. Nová celostní identita sjednocuje různé internalizované role a postoje.

Formování ve vědomí zobecněného druhého je rozhodující fází socializace, protože tím se jedinec stává skutečným členem společnosti a subjektivně má vlastní Já a svět. Tím je také stanoven symetrický vztah mezi objektivní a subjektivní realitou. Co je reálné „venku“, odpovídá tomu, co je reálné „uvnitř“.

Jedná se o dynamickou symetrii objektivní a subjektivní reality, která se reprodukuje v činech (in actu). (Tamtéž, s. 132). Ale internalizace, identita a realita nejsou tím jednou a pro vždy dány, socializace je nekončícím se procesem.

Obsah procesu primární socializace se liší na úrovni různých společností, ale konstantou zůstává požadavek internalizace jazyka jako jedné z podmínek umožňující socializaci a jako jedné z nejdůležitějších podmínek socializace.

Berger a Luckmann rozlišují mezi *identitou*, jež je neustále se utvářejícím výsledkem interakce jedince a společnosti (autoři používají výraz *dialektika*), a *typem identity*, který chápou jako produkt specifické dějinně determinované (tj. v čase a prostoru) sociální struktury – považují je za utvářené výhradně sociálně. Pojem kolektivní identita je Bergerem a Luckmannem považován za „zavádějící“ (Berger Luckmann, 1999, s. 171-172). Píší:

„společnosti mají své dějiny, v jejichž průběhu vznikají určité identity. Tyto dějiny však jsou vytvářeny lidmi s určitou identitou. Budeme-li mít tuto dialektiku neustále na paměti, vyhneme se zavádějícímu pojmu „kolektivních identit“. Určité historické struktury dávají vzniknout typům identit, které jsou v každém jednotlivém případě dobře rozpoznatelné.“ Typy identit jsou však výhradně sociálními produkty a představují relativně stabilní prvek objektivní sociální reality (míra jejich stability je samozřejmě opět dána sociálně“. (Tamtéž)

Typy identit jsou „pozorovatelné“ a „ověřitelné“ před-teoretickou, a tedy předvědeckou zkušeností.

3.2.2 Identita jako vyprávění

V předchozí kapitole byla prezentována koncepce narativní identity P. Ricoeura. Jednou z rozšířených metod využívaných v současném společensko-vědním výzkumu člověka je metoda (auto)biografická, tj. vyprávění příběhu života. Český sociolog rozlišuje (Konopásek, 1998, s. 70-71) tři možné orientace biografického výzkumu, ke kterým se vztahují tři klíčové teoretické a metodologické kategorie: AUTO/BIO/GRAFIE v překladu rozlišitelné jako Já – Život – Psaní. V rovině AUTO/Já jde o uchopení otázky autora, jeho subjektivity a osobních zkušeností. Orientace BIO/Život se zajímá o realitu života, kdy jsou biografická vyprávění pojímána jako životní historie. Podle Konopáska jsou badatelé zaměřeni na tuto rovinu biografického přístupu naivními realisty, pokud věří, že biografický materiál odráží to, co se ve společnosti skutečně děje či událo. Osobně nevěří v možnost úplného popisu auto/biografického objektu.

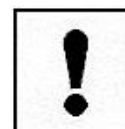
Třetí rovina GRAFIE/Psaní je pouze zdánlivě až „třetí cestou“. Východiskem této orientace zaměřené na to, jak jsou (biografické) texty produkovány, je názor, že „biografická zkušenost není nikdy bezprostředně přístupná“. Biografické reprezentace jsou způsobem, jak ji zprostředkovat uchopit. V centru zájmu stojí životní příběh, jak je vyprávěn a tedy samotný životopisný text.

Všechny tři orientace biografického výzkumu mají svá omezení, jak však ukazuje Z. Konopásek, vše závisí od metodologické strategie. Jako základní problém se jeví „kontrola“ samotných biografických dat. Lze především poukázat na subjektivizaci biografických faktů a reifikaci textu. (Podrobněji: Mečiar, s. 32-33).

Německý sociolog Wolfram Fischer-Rosenthal (1997) propojuje problém identity a problém biografie a definuje biografii následujícím způsobem: Biografie je relační pojem. Představuje síť událostí a možností, které se v průběhu života neustále hromadí a které jsou průběžně interpretovány. Biografie je koncept, který bere v úvahu temporalitu. Biografie odkazuje na interpretačně neuzavřený proces „stávání se“. Biografie umožňuje – pokud jde o skupinovou identifikaci – neduální vztah, jímž se člověk může identifikovat a zároveň neidentifikovat s určitou skupinou, národem nebo kulturou. Začíná být možné vyprávět ucelený příběh jako sdílenou historii, která v sobě zahrnuje různé způsoby identifikace se světem v různých okamžicích určitého života.“ (Fischer-Rosenthal 1997, s. 9-13). Ve svém článku *Analýza narativně-biografických rozhovorů* W. Fischer-Rosenthal a G. Rosenthal (2001) píší, že se v případě narativní analýzy a biografické případové rekonstrukce jedná o analýzu, která zkoumá odlišnosti vyprávění a života z hlediska jednoty aktuální řečové sebe prezentace (v sociálně-vědním interview). To znamená, že při rekonstrukci každého případu hraje podstatnou roli rozlišení mezi vyprávěným a prožitým životem. Pracovní kroky analýzy se opírají o obě dvě roviny, které spolu musí v průběhu vyhodnocování stále korespondovat. Neobejdeme se tedy bez dalších pramenů (archivní materiály, výpovědi lékařů atd.). Uvedeme seznam kroků: 1. Rozbor biografických údajů (události, příběhy). 2. Textová analýza a analýza tematických polí (postupná analýza jednotlivých textových částí interview -

sebe prezentace). 3. Rekonstrukce případu (prožitý život). 4. Podrobná analýza jednotlivých textových částí. 5. Kontrastní srovnávání vyprávěného a prožitého životního příběhu. 6. Vytváření typů. Podle jejich názoru formulované závěry bychom nikdy neměli považovat za definitivní. Jsou vždy jen *hypotetické*, a to hned ve dvou ohledech. Za prvé vzhledem k postupnému doplňování materiálu a jeho různým textuálním ztvárněním. Za druhé pak – a to především – s ohledem na vývoj struktur v reálném průběhu dalšího života. To je zvláště důležité pro terapeutické, sociálně-terapeutické a v rámci sociální práce prováděné rekonstrukce, které jsou přizpůsobeny *potenciálům změny* a re-strukturace. Hypotetický charakter výsledků také nechává prostor pro případné modifikace. Analytická rekonstrukce otevírá v rámci dané struktury konkrétní očekávání a možnosti. Události však mohou nabrat jiný směr, a tak se tyto očekávání a možnosti nemusejí vždycky realizovat. (Fischer-Rosenthal a Rosenthal, 2001).

Úkol. Porovnejte metodologické postupy Fischer-Rosenthala a Rosenthala z citovaného článku *Analýza narativně-biografických rozhovorů* (2001, celý text najdete na adrese <http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=v2402> s metodologickou úvahou Ochrany v knize *Metodologie vědy* (2009), s. 113-115), kapitola *Logické nástroje konstrukce příběhu. Role historika v narativním příběhu*.



K tomu, abychom mohli v rámci narativního modelu konstruovat vyprávění (příběh), potřebujeme „konstrukční nástroje“ k popsání stavu věcí. Elementárním nástrojem pro konstrukci narativního příběhu je „vypravěčská věta“.

Vypravěčská věta je základním sdělovacím prostředkem k popisu určité události, která je předmětem narativního vyprávění. Taje zasazena do logiky a kontextu příběhu. Z povahy narativních vět vyplývá, že „přetlumočují minulé události z hlediska událostí pozdějších, aktérům oněch minulých událostí neznámých. A dodal takto událostem smysl je zase možné jen v kontextu určitého vyprávěného příběhu“ (Ricoeur, 2000, s. 207).

Podle Ricoeura narativní věta implikuje tři časové roviny, a to rovinu popisované události, rovinu události, skrze niž je první událost popisována, a rovinu vypravěče. První dvě roviny se týkají vypovídání, třetí rovina se týká výpovědi. To je základní narativní paradigma, které můžeme vyložit na následujícím příkladu.

Nechť vypravěč pronese větu: „V roce 1824 se v Litomyšli narodil autor opery *Libuše*.“

Daná věta popisuje rok narození dítěte ve světle jiné události, a tou je zkomponování opery *Libuše*. Tuto větu nemohl v roce 1824 (tedy v roce narození B. Smetany) nikdo vyslovit. Vyslovil již až vypravěč, a to až „ve svém čase“, jímž je čas historického vyprávění, protože „nikdo nenapsal dějiny přítomnosti“ (Ricoeur, 2000, s. 211). Budoucnost je totiž množina možností dalšího vývoje. Ty může vypravěč popisovat, ale činí tak až zpětně v narativním příběhu, kdy konstruuje „ukončenou“ (tedy nerealizovanou) možnost jako příběh, který se mohl stát. Také v tomto případě narativní věty přetlumočují minulé (a potenciální minulé, tedy možné) události jako součásti příběhu, který historik konstruuje z hlediska událostí pozdějších, jež aktérům té doby nebyly známy. Vypravěč dodává těmto událostem smysl v kontextu určitého vyprávěného příběhu.

Vypravěč (historik) může do vyprávění (narativních vět) vložit určitá předjímání. Ta vyplývají z toho, že již zná „konečný reálný stav“ popisovaného příběhu. Může tedy při návštěvě Litomyšle např. říci: „Nádherná příroda, spolu s rodinným prostředím, *podstatně* ovlivnily citový svět budoucího geniálního skladatele.“ Vypravěč v této narativní větě vkládá určitý *význam* faktoru přírody a rodinného prostředí z pohledu časově pozdějších událostí.

Stejně tak může jiný vypravěč vyslovovat narativní věty s jiným významem, ačkoliv se vztahují k témuž faktoru. Tak např. může říci: „mladý virtuos brzy odešel ze svého rodiště, což mělo pro další rozvoj jeho talentu *podstatný* význam.“

Jsou-li obě věty základním východiskem ke konstrukci vyprávěného příběhu, obě danému faktoru připisují *podstatný* význam. K tomu konstruuji příběh, argumentují ve prospěch výchozí teze. Oběma rozvíjeným příběhům, přestože se liší v hodnocení druhu *podstatnosti* faktoru, je společné, že vytvářejí příběh, v němž se události vrství jedna za druhou tak, že respektují roli *podstatnosti* uvedeného faktoru. Ve vymezení role (druhu) *podstatnosti* faktoru se oba příběhy liší, avšak z hlediska logiky vystavovaného příběhu používají tentýž druh argumentace. Vypravěč při konstrukci příběhu stojí před problémem respektovat pravidla formálně logického uvažování. Proto také vypravěči mohou vytvářet různé příběhy s různými zauzlenými a závěry.



Shrnutí kapitoly. Různé koncepte člověka ve společensko-vědních teoriích jsou příkladem rozpracování tohoto učení v rámci odlišných teoreticko-filozofických východisek: pozitivistických, fenomenologických, hermeneutických, strukturalistických.



Otázky ke kapitole

1. Jaký je rozdíl mezi pojmy kolektivní identita a typ identity u Bergera a Luckmanna?
2. V čem je podstata biografické metody?



Korespondenční úkol: Napište úvahu na základě porovnání metodologického postupu Fischer-Rosenthala a Rosenthala z citovaného článku *Analýza narativně-biografických rozhovorů* (2001, celý text najdete na adrese <http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=v2402> s metodologickým postupem popsáním F. Ochranou v knize *Metodologie vědy* (2009), s. 113-115), kapitola *Logické nástroje konstrukce příběhu. Role historika v narativním příběhu* (rozsah textu 1-2 normostránky).



Citovaná a doporučená literatura

- BERGER, P.L., LUCKMANN, T. *Sociál Construction of Reality*. 1966. Český překlad *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*, [z anglického originálu přeložil Jiří Svoboda]. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999.
- BRODSKÝ, J. The Czech Experience of Identity. In: National and European Identities in EU Enlargement. Ed. Drulák P., Praha, Institute of International Relations, 2001, pp. 21-38; ISBN 80-86506-11-8.
- DRULÁK, P. Introduction: The Return of Identity to European Politics. In: National and European Identities in EU Enlargement. Ed. Drulák R, Praha, Institute of International Relations, 2001, pp. 11-20.
- FISCHER-ROSENTHAL, W. / ROSENTHAL, G. (1997): Narrationsanalyse biographischer Selbstpräsentationen. In: R. Hitzler, A. Honer, eds.: *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik*. Opladen: Leske Budrich. Str. 133-146.
- FISCHER-ROSENTHAL, W. / ROSENTHAL, G. (2001): Analýza narativně-biografických rozhovorů. *Biograf*, 24, 34 odst. Dostupné na adrese: <http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=v2402>

- FREUD, S.: *Vybrané spisy. Studie o hysterii. Zlomek analýzy. Práce k sexuální teorii.* [z německého originálu přeložil Bohodár Dosužkov ; uspořádal Otakar Kučera]. Praha: Avicenum, 1993.
- GYARFÁŠOVÁ, O. From Defense Against the „Others“ to the Formulation of its Own Interests: The Case of Slovakia. In: *National and European Identities in EU Enlargement*. Ed. Drulák P., Praha, Institute of International Relations, 2001, pp. 39-56.
- HOLÝ, L. *Malý český člověk a velký český národ. Národní identita a postkomunistická transformace společnosti.* Praha: Sociologické nakladatelství, 2001.
- KONOPÁSEK, Z. *Estetika sociálního státu. O krizi reprezentace (nejen) v sociálním zabezpečení.* Praha: G plus G , 1998.
- LESAAR, H.R. Semper Idem? The Relationship of European and National Identities. In: *National and European Identities in EU Enlargement*. Ed. Drulák P., Praha, Institute of International Relations, 2001, pp. 179-194.
- MEČIAR, M. *Identity and Culture.* Ostrava: OU, 2008.
- PLAVŠAK, K. Coming Home to Europe: The Reconstruction of Slovan National Identity in Relation to Europe. *National and European Identities in EU Enlargement*. Ed. Drulák P., Praha, Institute of International Relations, 2001.
- POSPÍŠIL, L.: Kultura. In: *Český lid*, 80. Supplement 1993, s. 355 – 387.
- RICOEUR, P. *Čas a vyprávění.* Praha: Oikoyomenh, 2000.
- Sociální a kulturní antropologie.* Ediční řada Sociologické pojmosloví, sv. 3. Praha: Slon 1993.
- SOUKUP, V.: *Přehled antropologických teorií kultury.* Praha: Portál, 2000.
- ŠINDLÁŘOVÁ, J. Otázky regionální identity. In: *Agric. Economy*, 48, 2002 (6), s. 263-268.
Dostupné na adrese www.agriculturejournals.cz/publicFiles/59282.pdf
- WALLACE, A. F. C.: *Culture and Personality.* New York: Random House, 1961.
- WEIGERT, A., TEJTGE, J. SMITH TEJTGE, D.W.: *Society and Identity: Towards Social psychology.* New York, Madrid: Cambridge University Press, 2006.

Název: Metodologie antropologických teorií
Autor: Jelena Petrucijová
Recenzenti: Doc. PhDr. Jaromír Feber, CSc.

Vydání: první, 2013
Počet stran: 72
Náklad: XXX
Vydavatel: Ostravská univerzita v Ostravě
Tisk: XXXX, Ostrava

© Doc. PhDr. Jelena Petrucijová, CSc.
© Ostravská univerzita v Ostravě

ISBN 80-