

Kristína
Bosáková

Univerzita
Pavla Jozefa Šafárika
v Košiciach

Obraz človeka u Kanta, Blumenberga a Patočku. Kantovský vplyv na fenomenologickú antropológiu

Picture of the Human in Kant, Blumenberg and Patočka. Kantian Legacy in Phenomenological Anthropology

Abstract: The human being as a whole represents a central topic as much in Blumenberg's as in Patočka's philosophy. The aim of this paper is to explore the picture of the human in the philosophy of Kant and to show its reach into phenomenological anthropology. Phenomenological philosophy is, in its reception of the human, definitely inspired mainly by Kant, but not exclusively, by the picture of the human as a subject of knowledge with all the opportunities and limits that consciousness has. The human in his practical life orientation is not only a rational and spiritual, but also corporal being that does not only live in space and time and has created a relationship to the objects of the outside world, but is above all related to other subjects with the same practical orientation in the living world. Therefore, every I needs another subject, a You, which, from its subjective position, perceives this apparently obvious I as an object and in its feedback enables this I better self-knowledge and more adequate self-understanding.

Keywords: Blumenberg. Intersubjectivity. Kant. Patočka. Phenomenological anthropology.

Abstrakt: Človek ako celok je u Blumenberga rovnako ako u Patočku kľúčovou témou. Tento príspevok si preto kladie za cieľ presnejšie preskúmať celkový obraz človeka v Kantovej filozofii a jeho presah do fenomenologickej antropológie. Fenomenologická filozofia sa vo svojom pohľade na človeka inšpiruje Kantom predovšetkým, no nielen pri vnímaní človeka ako poznávajúceho subjektu so všetkými možnosťami a obmedzeniami, ktoré poznávajúce vedomie prináša. Vo svojej praktickej životnej orientácii nie je človek len mysliacou, ale aj telesnou bytosťou, ktorá funguje nie-

len v čase a v priestore vo vzťahu k objektom vonkajšieho sveta, ale predovšetkým vo vzťahu k ďalším subjektom s rovnakou praktickou orientáciou v prirodzenom svete. Preto každé Ja potrebuje aj ďalší subjekt, nejaké Ty, ktoré tým, že z pozície subjektu nazerá na to zdanlivo samozrejmé Ja ako na objekt, umožňuje tomuto Ja spätnú väzbu, a tým aj lepšie sebazpoznanie a adekvátnejšie sebaepochopenie.

Kľúčové slová: Blumenberg, fenomenologická antropológia, intersubjektívita, Kant, Patočka

Úvod

Človek ako celok je u Blumenberga rovnako ako u Patočku kľúčovou témou. Tento príspevok si preto kladie za cieľ presnejšie preskúmať celkový obraz človeka v Kantovej filozofii a jeho presah do fenomenologickej antropológie. Táto problematika nie je úplne nová, autori ako Otfried Höffe,¹ Michaël Foessel,² Vida Pavesich,³ José Luis Villacañas Berlanga⁴ alebo Alison Ross⁵ sa podrobne zaoberajú Kantovým vplyvom na Blumenbergovu filozofiu. Riešia predovšetkým Blumenbergove a Kantove chápanie metafory ako vyjadrenia celku, ktorý sa nedá úplne pochopiť, úlohu metafory pri motivácii k morálnemu konaniu alebo Kantov vplyv na Blumenbergovu fenomenológiu dejín pojmov, aby sa vyhol slabým miestam metafyziky, keďže podľa Foessela sa transcendentálna filozofia musí vždy pokúšať o nový začiatok, lebo cíti svoj blížiaci sa koniec. Ani jeden z autorov ale netematizuje obraz človeka ako celku, ktorý sa vytvára v Kantovej filozofii a ďalej presahuje do Blumenbergovho myslenia. Podobne je tomu aj u Patočku. Aj tu vidíme viaceré dôležité publikácie, zaoberajúce sa prítomnosťou a vplyvom Kanta v Patočkových textoch, ide však najmä o oblasť poznania.⁶

¹ Höffe, O.: *Kant's Critique of Pure Reason. The Foundation of Modern Philosophy*. Amsterdam: Springer, 2009.

² Foessel, M.: Les Temps modernes et le tournant transcendantal. Blumenberg, Kant et la question du monde. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2012, 1, s. 95–109.

³ Pavesich, V.: The Anthropology of Hope: Rethinking Kant's Third and Fourth Questions with Blumenberg and McCarthy. *Thesis Eleven*, 2011, 104(1), s. 1–20.

⁴ Villacañas Berlanga, J. L.: Kant, lector de Blumenberg. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 2005, 32, s. 291–308.

⁵ Ross, A.: Moral Metaphorics, or Kant after Blumenberg: Towards an Analysis of the Aesthetic Settings of Morality. *Thesis Eleven*, 2011, 104(1), s. 40–58.

⁶ Čapek, J.: O povinnosti člověka vůči sobě samému: Patočka, Kant a Charta 77. *Filosofický časopis*, 2009, 57(4), s. 491–506.

Kantova koncepcia človeka a fenomenologická antropológia

Nie je žiadnym tajomstvom, že Kant vo svojej filozofii nikdy explicitne nesformuloval žiadnu ucelenú koncepciu človeka. Aj *Antropológia z pragmatického hľadiska* je skôr súborom čiastkových záverov, ktoré sa človeka síce bytostne týkajú, ale jeho celkový obraz nenačrtávajú ani v nejasných obrysoch. Štvrtá kantovská otázka, otázka: „Čo je človek?“, tak zostáva v Kantovej filozofii zdanlivo nezodpovedaná. Opak je však pravdou. Napriek skutočnosti, že sa Kant významne inšpiroval prírodnými vedami (bol, ako je známe, najmä obdivovateľom Isaaca Newtona) je celá jeho filozofia jedným veľkým a komplexným učením o človeku, o možnostiach a limitoch poznania, o hraniciach slobody človeka a povinnosti neustále sa o ňu usilovať, o tom, aká dôležitá je ľudská dôstojnosť a jej zachovanie za každých okolností.

Práve prudký rozvoj prírodných vied, ktorý prináša obrovské množstvo nových poznatkov aj o človeku, a osvietený optimizmus spolu s vierou v ľudský rozum a schopnosť človeka určovať a utvárať si slobodne svoju budúcnosť motivuje Kanta k pokusu nanovo formulovať otázky a odpovede o podstate človeka a možnostiach plnohodnotného ľudského života. Kantovský záujem o človeka sa sústreďí primárne v oblasti poznania, no tam sa nekončí a sama *Antropológia z pragmatického hľadiska* si kladie za cieľ ukázať, ako je možné vedomosti a závery z oblasti teórie poznania aplikovať v každodennej praxi ľudského života. Kantova antropológia sa sústreďí hlavne na oblasť morálky a praktickej filozofie, nie je empirickou vedou v prísnom zmysle slova, ale jedným so základných stavebných kameňov filozofie, a to aj napriek tomu, že stále zostáva podriadená kritickej filozofii, ktorá ako jediná dokáže podľa Kanta komplexne formulovať otázku o ľudskej podstate.

V súvislosti s úvahami niektorých filozofov o tom, či Kantova antropológia nepredstavuje konečný cieľ a završenie jeho kritickej filozofie, sa zdá, že sa *Antropológia z pragmatického hľadiska* svojím obsahom vzďaľuje od programu kritickej filozofie.

Z hľadiska svojho vzťahu k celému systému filozofie poukázal Kant viackrát na to, že idea praktickej alebo morálnej antropológie je koncipovaná pre úlohu, aby morálne princípy, vytýčené čistou praktickou filozofiou, dokázala použiť na špecificky ľudskú prirodzenosť, ktorá je poznateľná len empiricky, a aby vedela vypozerovať ľudské vlastnosti a druhy konania v ich vzťahu k morálke (Sittlichkeit) a k praktickej slobode človeka.⁷

⁷ Becker, W.: Kants pragmatische Anthropologie. In: I. Kant. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Stuttgart: Reclam, 2008, s. 13.

Kantova *Antropológia z pragmatického hľadiska* sa preto pokúša o komplexnú charakteristiku človeka zvonku aj zvnútra, pričom rovnako ako fenomenologická antropológia prízvukuje bytostnú prepojenosť oboch týchto častí a poukazuje na to, že človek aj v momente, keď sa jeho rozhodnutia zdajú byť čisto subjektívne, koná vo vzťahu k prirodzenému svetu vždy za nejakým účelom.⁸ Vo svojej praktickej životnej orientácii nie je človek len myšliacou, ale aj telesnou bytosťou, ktorá funguje nielen v čase a v priestore vo vzťahu k objektom vonkajšieho sveta, ale predovšetkým vo vzťahu k ďalším subjektom s rovnakou praktickou orientáciou v prirodzenom svete. Nie je preto nijako prekvapujúce, že to, čo Kant vo svojich *Kritikách* považuje za čistý rozum, nazýva v *Antropológii* zdravým rozumom a dôkladne analyzuje príklady takzvaných patológií rozumu, ktoré človeku zabráňujú adekvátne sa orientovať v prirodzenom svete.

U Kanta je tak človek nielen racionálne poznávajúcim subjektom so všetkými svojimi možnosťami a obmedzeniami, ale aj subjektom cítiacim a poznávajúcim prostredníctvom zmyslov a skúsenosti, je telesným človekom v intersubjektívnych vzťahoch, je svetoobčanom, ktorý si môže a musí aktívne konštituovať svoj *kozmpolis* a v rámci neho sa snažiť o naplnenie svojho intelektuálneho a ľudského potenciálu. Človek u Kanta musí mať odvalu používať svoj vlastný rozum, vziať plnú zodpovednosť za svoje konanie a neustále sa snažiť o slobodu, ktorá prevzatie tejto zodpovednosti umožňuje a predpokladá.

Rovnako ako Kant, aj Blumenberg a Patočka povyšujú otázku človeka na centrálny motív svojej filozofie a rovnako ako Kant ani oni neformulujú žiadnu ucelenú odpoveď na otázku: „Čo je človek?“. Podľa Blumenberga totiž nejednotná a nemenná ľudská podstata a aj podľa Patočku má podstata človeka dynamický charakter, najvýstižnejšie vyjadrený tromi pohybmi existencie. Fenomenologická antropológia preberá od Kanta dôraz na praktickú životnú orientáciu človeka v prirodzenom svete spolu s predpokladom, že človek ako bytosť nadaná vedomím si uvedomuje seba samého ako nejaké Ja a následne vždy premieta do svojho chápania sveta aj zdanlivo samozrejmé, no predsa nedokonalé a nedostatočné poznanie seba samého. Preto každé Ja potrebuje aj ďalší subjekt, nejaké Ty, ktoré tým, že z pozície subjektu nazerá na to zdanlivo samozrejmé Ja ako na objekt, umožňuje tomuto Ja spätnú väzbu, a tým aj lepšie sebaopoznanie a adekvátnejšie sebaopochopenie. Toto je moment, ktorý fenomenologická antropológia reflektuje a zapracováva do svojej kritickej reakcie na Husserlovo značne zúžené chápanie človeka. Podobne ako Kant, aj Blumenberg a Patočka venujú

⁸ Ibid., s. 15.

pozornosť otázkam, do akej miery je človek determinovaný svojou telesnou existenciou, kde sa nachádzajú hranice ľudskej slobody a prečo sloboda ide vždy ruka v ruku s povinnosťou a do akej miery je vôbec možné objektívne poznanie skutočnosti, ak opustíme oblasť transcendentálneho ega a pohne-
me sa smerom k živému, subjektívnemu človeku.

Hans Blumenberg

Vo svojej knihe *Opis človeka (Die Beschreibung des Menschen)* sa Hans Blumenberg venuje nielen charakteristike človeka ako takého, ale predovšetkým obrane antropológického prístupu vo filozofii. Tento text je teda akým-
si pragmatickým zhrnutím celkového obrazu človeka vo jeho fenomenológii a zároveň snahou o uznanie antropológie ako plnohodnotnej a legitímnej filozofickej disciplíny. Blumenberg, podobne ako Kant, poukazuje na závislosť akéhokoľvek poznania od poznávajúceho subjektu, no na rozdiel od Kanta poukazuje po vzore Heideggera na skutočnosť, že poznávajúci nie je akýmsi neutrálnym vedomím (*Bewußtsein*), ale je pobytom, tu-bytím (*Dasein*), čiže subjektom, ktorý zo svojej pozície nielen poznáva, ale dáva tomuto poznaniu zmysel. Blumenberg priznáva, že človek síce nie je centrom vesmíru, ale zároveň nevidí dôvod na to, aby sa človek nestal centrom záujmu pre človeka, obzvlášť preto, lebo na rozdiel od prírody a univerza je človek vo svojom prirodzenom svete (*Lebenswelt*) schovaný pod rúskom *samozrejmosti*.⁹

Človek je tvor, ktorý je obklopený *samozrejmostou (Selbstverständlichkeit)*. Nemohol by žiť, keby musel spracovávať všetko, na čom spočíva možnosť jeho existencie. Prichádza zo vzdialenej samozrejmosti, ktorá sa v jazyku biológie nazýva prispôbením, a po tom, čo sa jej musel vo veľkom vzdať, si zabezpečuje stále novú, a to v pravidlách a umelých formách spoľahlivosti svojej kultúry.¹⁰

Blumenberg kritizuje redukciu človeka na poznávajúci subjekt, ktorého hlavnou charakteristikou je dar rozumového myslenia, a na príklade Husserla poukazuje na to, že fenomenologický výskum človeka má v skutoč-

⁹ Na rozdiel od Gehlena ale Blumenberg nehovorí o *samozrejmom konaní (selbstverständliche Handlung)*, ktoré bráni človeku v tom, aby sa mohol skutočne realizovať, ale má skôr na mysli samozrejmosť v chápaní seba samého a s tým súvisiacu pragmatickú orientáciu človeka v prirodzenom svete. Táto pragmatická orientácia je však rovnako u Kanta, ako aj vo fenomenologickej antropológii považovaná skôr za výhodu.

¹⁰ Blumenberg, H.: *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006, s. 656.

nosti viesť k poznaniu intersubjektivity,¹¹ teda k akceptovaniu iného, odlišného Ja. Redukovanie človeka na čisto rozumovú bytosť, u ktorej aj rozum je vlastne faktom si, a tu sa Blumenberg opäť odvoláva na Kanta, protirečí s morálnou zodpovednosťou človeka a slobodou vôle, ktorá sa pri rozhodovaní v oblasti morálky musí prejavíť.¹² Rozum tak získava nielen možnosť, ale dokonca povinnosť sebareflexie, jeho úlohou je potvrdzovať alebo vyvracať zistenia umu a zároveň dôkladne a disciplinovane kontrolovať seba samého. Tu možno namietat, že toto tvrdenie neplatí v prípade takzvanej *patológie rozumu*, no podľa Blumenberga má Kant ošetrený aj tento prípad:

Že existuje patológia rozumu, vieme až od čias Kanta; ale nie toto bolo jeho desivé odhalenie, ale to, že nikde ani zďaleka neexistoval pre ňu žiaden iný terapeut ako rozum sám... Patológia rozumu produkuje a odhaľuje stále nové obrazy ochorenia ako inštrumentálny rozum, formálny rozum, meštiacky rozum. V týchto syndrómoch je vypočítavý, despotický, keď (a pretože) vidí, ako málo si môžeme dovoliť, keď ide o sebazáchovu. Všetky problémy dejinného vedomia osvietenstva pre jeho nepopierateľnú dejinnú patológiu spočívajú v paradoxe, že: *rozum vždy existoval, len nie vždy v rozumnej forme*. Ak sa zjaví nová osobnosť filozofie, ktorá má ešte so sebaurčením svojej koncepcie vo vzťahu k rozumu značné ťažkosti, bude sa musieť pýtať a nechať si vyšetriť, či starí patologickí známi nevystupujú u nej pod novými menami a nepodieľajú sa na nej.¹³

Čistý rozum tak musí byť predovšetkým zdravým rozumom.

Kantov človek zároveň podľa Blumenberga nie je redukovaný na čistý rozum, na myslím, teda som, ale v záujme sebazachovania rozumu je potrebné, aby ľudský rozum svoju vlastnú rozumovú dimenziu prekročil, rozšíril svoju skúsenosť aj na iné oblasti a umožnil tak nutnú sebareflexiu.¹⁴ Fenomenológia nadväzuje na tento kantovský naratív tým, že to, čo je zrejmé a jasné, je vo vedomí vždy späté aj s jeho reflexiou.¹⁵ To však nie je všetko. Blumenberg si uvedomuje, že na Husserlovu predstavu o rozdelení človeka na konečné jednostranné vedomie a nesmrteľné transcendentálne ego, kto-

¹¹ Ibid., s. 22. Pozri tiež Husserl, E.: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–1935. In: I. Kern, Hg. *Husserliana*. Bd. XV. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

¹² Blumenberg, H.: *Beschreibung des Menschen*, ibid., s. 34. Pozri tiež Kant, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Kant, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 04: 412–414.

¹³ Blumenberg, H.: *Beschreibung des Menschen*, ibid., s. 38–39.

¹⁴ Ibid., s. 41.

¹⁵ Ibid., s. 42.

ré ponesie nároky fenomenológie aj po ukončení života jednotlivého, smrteľného človeka, ak je niečo také vôbec možné, a, ako neskôr uvidíme, podľa Blumenberga ani podľa Patočku to možné nie je, nepostačí jednoduchý akt sebareflexie, ale je naopak potrebná aj prítomnosť ďalších subjektov s ich vlastným vedomím.¹⁶ Blumenberg tu opäť hovorí o Kantovi:

Spomíname si, ako bol u Kanta vystavaný postulát nesmrteľnosti čistého praktického rozumu: čo nie je možné v podmienkach sveta v rámci času jedného života, nemôže byť preto vôbec nemožné, pretože si to vyžaduje praktický rozum, ktorý nie je obmedzený na konečné predpoklady. Čo vznikne, keď sme sa už dali na toto vyvodzovanie plurality transcendentálnych subjektov? V prvom rade ešte stále primáť subjektu, ktorý toto odvodzovanie vykonáva. Pretože to spočíva výlučne v absolútnej potrebe jediného a osamelého subjektu, vo vzťahu ku ktorému fenomenológ – hoc aj s nedorozumením – hovorí ako o »ja«. Bohu nemôže byť upreté to, čo je jeho podstatou, alebo v mytologickom jazyku to, čo ručí za jeho bezstarostnosť. Garancia bezstarostnosti musí predovšetkým znamenať, že svet nemôže minúť ani ho stratiť, nemôže to byť žiadne *Solus ipse* čistej subjektivity myslených obsahov – bez rozlíšenia medzi bytím (*Sein*) a zdaním (*Schein*), danosťou (*Gegebenheit*) a fikciou (*Fiktion*), svetom (*Welt*) a snom (*Traum*), teóriou (*Theorie*) a práním (*Wunsch*).¹⁷

Ani bezstarostnosť Boha však nemôže byť absolútna, pretože by, ako správne konštatuje Blumenberg, viedla k úplnému zničeniu sveta a strate zmyslu jestvovania čohokoľvek mimo absolútneho subjektu. Boh teda na to, aby mohol byť Bohom, potrebuje materiálny, objektívne jestvujúci svet, ktorý bude protikladom jeho samého ako absolútneho subjektu.¹⁸ Tento vzťah tvorí základ fenomenologického chápania intersubjektivity. Človek si uvedomuje seba samého ako subjekt prostredníctvom objektívnej telesnej existencie iného subjektu, druhého človeka. Blumenberg ide dokonca ešte ďalej, keď tvrdí, že u Husserla na rozdiel od Schelera je nám vedomie existencie druhého a priori dané a predchádza dokonca vedomiu nás samých. Tento primáť vedomia fyzickej existencie druhého predstavuje spôsob, ako sa vyhnúť platónskemu vnímaniu tela ako väzenia duše, pretože len jedna duša bez veľkého množstva ďalších, iných duší je len osamotenou entitou a ne-

¹⁶ Ibid., s. 102.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Blumenberg tu spomína Hegelovo tvrdenie o tom, že bez sveta nie je Boh Bohom (*Ohne Welt ist Gott nicht Gott*). Ibid.

môže naplniť podstatu svojej existencie podobne ako Boh bez sveta.¹⁹ Tu začína byť Blumenberg k Husserlovi opäť kritický, keď poukazuje na to, že tento pluralizmus duší síce vysvetľuje to, že sme, ale bez prepojenia na skutočné, fyzické telo nedokáže vysvetliť, ako je možné, že sme práve tým, čím sme, keďže v tradičnom metafyzickom chápaní má naša konkrétna, fyzická podoba len akcidentálny význam.²⁰

A potom je tu ešte otázka našej fyzickej konečnosti, ktorá priam vylučuje dvojaké chápanie fenomenológie ako dočasného a večného poznania.

V historickom prípade: Ako sa dá nekonečnosť (*Unendlichkeit*) vôbec predstaviť v konečnosti (*Endlichkeit*), v konečnosti svetského *cogito*? To neplatí pre svet až vtedy, keď sa môžeme pýtať na jeho konečnosť alebo nekonečnosť; platí to preň až potiaľ, pokiaľ je súhrnom predmetov, pričom sám sebe nemôže byť predmetom a povedané o ňom, že je iba ideou – »transcendentálnou ideou«, a tým už u Kanta pochádzajúcou z rozumu samého –, nijako nevysvetľuje jeho pôvod. Ako prichádza fenomenológ k chápaniu svojej úlohy ako niečoho nekonečného? Ako znesie konečné ja to, že nikdy a v žiadnom prípade si nebude môcť užívať pokrok v riešení svojej úlohy? Nie to, že stále budú musieť nastúpiť noví na jej zdolanie, prináša náhľad do jej nekonečnosti, ale náhodné vedomie (*Kontingenzbewußtsein*) každého svetského subjektu o perspektívnej možnosti jeho premiestnenia a nahradenia inými subjektami alebo zaujatia miesta iných subjektov v rámci časopriestorovej indiferentnosti. Takto vzniká reflexívna evidencia, že sotva jestvuje dokonalá a uzavretá skúsenosť.²¹

Chápanie úlohy fenomenológie ako večného poznávania tak môže byť založené len na slede konečných a jednotlivých skúseností konkrétnych ľudí v ich telesnej, časovo obmedzenej existencii.

Toto zistenie zákonite vyvoláva otázky, týkajúce sa telesnej existencie človeka v čase a priestore, ako aj otázky, týkajúce sa intersubjektivity. Blumenberg kritizuje pôvodné tvrdenie fenomenológie o podradnom postavení telesnej existencie iného subjektu (*die Präsenz eines Leibes*) a podotýka, že Husserl neskôr svoje tvrdenia o intersubjektívnej skúsenosti na základe transcendentálnej dedukcie doplní o podmienku skúsenosti s iným, cudzím, pričom práve telesná prítomnosť toho iného umožňuje absolútny subjekt vôbec. Zároveň si tu Blumenberg kladie otázku, či vôbec dokáže

¹⁹ Ibid., s. 103.

²⁰ Ibid., s. 104.

²¹ Ibid., s. 120.

transcendentálne ja jestvovať mimo konkrétnej skúsenosti, či teda môže byť niečím iným než stelesnením človeka so všetkým náhodným, čo k tejto telesnej skúsenosti patrí.²² Rovnako ho zaujíma, či intersubjektivitu ako takú nemožno jednoducho zameniť za časopriestorové zmeny (*Selbstversetzung*), ktorými človek počas svojho života prechádza. Má na mysli predovšetkým skutočnosť, že jedno a to isté ja môže mať nielen rozdielne umiestnenie v priestore, ale že dokonca aj naše vnímanie času sa vždy viaže na priestor, čo sa dá vynikajúco demonštrovať napríklad na spomienkach, ktoré sa okrem času takmer vždy viažu aj na nejaké presné miesto. Táto skúsenosť platí aj napriek tomu, že Kant na rozdiel od Leibniza už po objavoch Newtonovej fyziky pripúšťa aj prázdny priestor. Pohyb nejakého telesného subjektu v čase a priestore ale podľa Blumenberga nedokáže nahradiť skutočnú intersubjektivitu, keďže skôr než vzťah medzi Ja a iným Ja – Ty predstavuje vzťah medzi ty a ono, a to tak na úrovni osobnej, ako aj dejinnej.

Blumenberg ale nepreberá Kantove názory nekriticky a na viacerých miestach sa voči nemu vyhraňuje. Platí to predovšetkým v otázke poznania a intencionality vedomia, kde zdôrazňuje omnoho aktívnejšiu úlohu poznávajúceho vedomia, než tomu je v prípade Kanta, keď tvrdí, že úlohou vedomia nie je jednoducho nazerať predmety, ktoré sú v ňom už dopredu zoradené, ale že vedomie samo si určuje perspektívu, priority náhľadu, ale aj možnú prítomnosť svojich predmetov.²³ Podobne Kantovi neprisuduje len prínosy do oblasti fenomenológie, ale poukazuje aj na momenty, keď sa podľa neho Husserl mýlil, ak sa až príliš spoliehal na Kanta. „Husserl“, hovorí Blumenberg,

vo svojom pátose nového začiatku filozofie ako protiklade k prepadu do psychologizmu odmietol následky dejín ako to, čo tento prepad do psychologizmu ešte stále umožňovalo. To platí predovšetkým pre jeho vzťah ku Kantovi. Inak by nemohol pripísať skúsenosti seba samého také zisky, na aké fenomenológia stavila. Každý musí uznať, že cena, ktorú musela fenomenológia zaplatiť za to, že sa nechala poučovať Kantom, bola vysoká. Stačí si spomenúť na to, že čas bol u Kanta definovaný v orientácii na fyzikálny pojem času ako *formy* vnútorného zmyslu. »Forma vnútorného zmyslu«, to znamená: podmienka každého možného vnemu, vonkajšieho aj vnútorného, ako *podmienka*, avšak nie ako *predmet*.²⁴

²² Ibid., s. 126. Pozri tiež Blumenberg, H.: *Zu den Sachen und zurück*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002, s. 44–46.

²³ Blumenberg, H.: *Beschreibung des Menschen*, ibid., s. 146.

²⁴ Ibid., s. 162.

Podobne problematický, a podľa Blumenberga práve Schopenhauerom nesprávne interpretovaný, je Kantov objav skúsenosti človeka so sebou samým ako morálnou bytosťou. Blumenberg tu poukazuje predovšetkým na nemožnosť prisúdenia pôvodu morálnych obsahov čistej sebareflexii, čo spôsobuje, že naša morálna skúsenosť nemôže vychádzať len z nás samých, ale na jej potvrdenie je nutná aj prítomnosť iných subjektov mimo nás samých. Morálna povinnosť je potom faktom, ktorý vychádza z rozumu, a naša sloboda tak nepredstavuje skúsenosť v rámci morálneho konania, ale je skôr následkom správneho rozhodnutia. Otázka, ktorú si Blumenberg kladie potom, znie, do akej miery je to ja-myslím, ktoré má na základe logických súvislostí prirodzene prepájať všetky obsahy, prítomné vo vedomí, schopné reflexie aj v prípade seba samého, avšak bez toho, aby pritom stratilo to Ja. Na tomto mieste Blumenberg kritizuje Schopenhauera a jeho nesprávne pochopenie Kantovho pojmu Ja. Schopenhauer neverí tomu, že by ja, ako to tvrdí Kant, mohlo skutočne sprevádzať všetky predstavy vo vedomí, pretože samo o sebe je nevyriešenou a neriešiteľnou záhadou. Práve tu sa ale Schopenhauer mylí, keď subjekt stotožňuje s vôľou (*Wille*) a akýkoľvek prejav subjektivity má potom u neho výlučne formu ja chcem (*ich will*). Úplné poznanie ja nie je pre Blumenberga potrebné na to, aby sme pripustili možnosť, že ja môže po celý čas sprevádzať predstavy vedomia, keďže človek nie je len subjektívnym prejavom vôle, ale vo svojej komplexnosti je aj živým telom schopným intersubjektívnych vnemov a vzťahov.²⁵

Kant významne inšpiroval Blumenberga aj pri jeho teórii metafory, a to predovšetkým v prípade vkusu a jeho tak etickej, ako aj pragmatickej funkcie.²⁶ Blumenbergova metaforológia, teda učenie o praktickom a kognitívnom význame metafory, vychádza z tvrdenia o neoddeliteľnosti estetickej, kognitívnej a praktickej funkcie metafory. Blumenberg rozdeľuje metafory na prenesené, rudimentárne, ktoré sa ako analógie dostali k nám prostredníctvom tradície, a absolútne, ktoré sú síce obraznými vyjadreniami, no nie je možné vysvetliť a vyjadriť ich jazykom logiky.²⁷ Praktický význam metafory je zreteľný v Blumenbergovej reakcii na Kanta, predovšetkým na jeho *Antropológiu z pragmatického hľadiska*. Podobne ako Kant aj Blumenberg opisuje človeka ako bytosť, ktorá sa v snahe o prežitie

²⁵ Ibid., s. 164.

²⁶ K tomu pozri Ross, A.: *Moral Metaphorics, or Kant after Blumenberg: Towards an Analysis of the Aesthetic Settings of Morality*, ibid. Pozri tiež Mičaninová, M.: O metaforách podľa Hansa Blumenberga. *Filozofia*, 2012, 69(7), s. 592–601.

²⁷ Ibid., s. 595.

a sebazáchovu dokáže výborne prispôbiť na telesnej a duchovnej úrovni.²⁸ V telesnej oblasti hovoríme o evolúcii, v duchovnej o kultúre. Ako príklad používa Kantov opis zmyslových vnemov, najmä čuchu (*Geruch*) a chuti (*Geschmack*). Zatiaľ čo čuch skracuje skutočnú, fyzickú vzdialenosť medzi tým, kto pach vysiela, a tým, kto ho prijíma, čím dovoľuje človeku identifikovať prítomnosť nebezpečenstva ešte pred tým, než sa k nám reálne fyzicky priblíži, chuť nám bráni skonzumovať niečo, čo pre nás nie je prospešné a čo nás môže aj ohroziť na živote. Ak však hovoríme, že nám nejaká činnosť nevoní, používame tento pôvodne zmyslový vnem metaforicky v oblasti kultúry, avšak prostredníctvom nemenného pudu sebazáchovy. Podobne je to aj s chuťou, ktorá v nemčine znamená aj vkus a má u Kanta nielen estetický, ale aj etický význam. Etickej funkcii vkusu sa Kant v *Antropológii* venuje predovšetkým v druhej knihe v kapitolách, *Vkus obsahuje tendenciu vonkajšej podpory morálky* (*Der Geschmack enthält eine Tendenz zur äußeren Beförderung der Moralität*) a *Antropologické komentáre k vkusu* (*Anthropologische Bemerkungen über den Geschmack*). V dvoch spomenutých kapitolách už Kant nehovorí o chuti (*Geschmack*) ako podmienke prežitia, ale vkusu (*Geschmack*) prisudzuje okrem estetickej aj etickú funkciu. Dobrý vkus tak nie je len vyjadrením toho, čo sa nám subjektívne páči, ale poukazuje aj na objektívny stav spoločnosti, na jej kultúrnu a morálnu úroveň.²⁹ Blumenberg spolu s Kantom tu zdôrazňuje, že človek je v biologickej a v kultúrnej oblasti omnoho citlivejší a vnímavejší na to, čo nie je chutné ani vkusné. Biológia sa takto pretavuje do oblasti kultúry a priame, telesné vnemy získavajú charakter rudimentárnej metaforu.³⁰

Jan Patočka

Patočka je ďalším predstaviteľom fenomenologickej antropológie. Aj on sa zaoberá otázkou, do akej miery človeka definuje jeho vlastná skúsenosť so živým telom. Patočka kritizuje Kantovo vnímanie ľudského tela, pretože nezohľadňuje jeho subjektívny charakter. Ja je u Kanta vystavené objektívnemu pôsobeniu vnemov a dojmov, pod ich vplyvom, avšak bez predchádzajúcich subjektívnych predispozícií človeka sa formuje ľudská skúsenosť, ktorá má u Kanta rýdzo duševno-duchovný charakter. Telo tak nie je subjektom, ale len produktom skúsenosti. Táto kritika ale nie je celkom oprávnená, keďže, ako sme videli pred chvíľou u Blumenberga, vzťahuje sa Kantov pojem skú-

²⁸ Pozri Kant, I.: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Stuttgart: Reclam, 2008, s. 70–80.

²⁹ Ibid., s. 183–191.

³⁰ Pozri Kant, I.: *Kritik der Urteilskraft*, AA 05: 189–192; 219–228.

senosti aj na oblasť fyzickú a biologickú. Kant síce v súlade so svojimi predchodcami pripisuje zmyslovému vnímaniu a vkusu nižšiu hodnotu ako rozumovému poznaniu, ale rozhodne mu neupiera kognitívnu funkciu. Práve naopak, ako Patočka, tak aj on zastáva názor, že väčšina ľudskej skúsenosti je naviazaná práve na oblasť subjektívneho, živého tela.

Personální jsoucno není jsoucno jako věc, ale vztahování k sobě, které, aby tento vztah realizovalo, musí jít oklikou přes cizí jsoucno. Vztahujeme se k sobě tím, že se vztahujeme k jinému, k dalším a dalším věcem a koneckonců k univerzu vůbec, a tím sebe umísťujeme do světa. Zní to spekulativně, metafyzicky, když Heidegger říká, že existence je něco, co se ve svém jsoucnu vztahuje ke svému jsoucnu. Ale ukážeme, že běží o deskriptivně vykazatelné věci. Vztahování k sobě implikuje subjektivní tělo tím, že jedna z jeho základních funkcí je udávat, že někde jsme a kde jsme. To nemůže ryze spirituální já – to nemůže být nikde. Jeho vztahování k sobě by mohlo mít reflexivní povahu; v já je původní schopnost reflexe. Ale co by zachycovalo jiného než já samo? U ryze spirituálního já nelze zdůvodnit, proč by zachycovalo něco jiného. – Kantova doktrína umísťuje takové já do prostoru, ale skrze objektivní tělo.³¹

V *Antropológii z pragmatického hľadiska* navyše Kant dokazuje, že oblasť zmyslového a telesného nemožno redukovať len na biologické prežitie, ale že aj fyzická oblasť v najširšom zmysle slova môže mať ontologický charakter a byť cenným zdrojom skutočného poznania. Patočka odmieta Husserlove transcendentálne Ego ako jednu z hlavných podmienok objektívneho poznania, a tým po vzore Kanta vytyčuje hranice zdanlivo všemocnému ľudskému rozumu. Patočka kritizuje Husserlovu snahu o pochopenie skúsenosti ako ničím nepodmieneného celku vo vedomí, celku, ktorý dokáže spojiť a včleniť do seba všetky špecifické a heterogénne aspekty čiastkových konkrétnych skúseností. Napriek tomu Patočka nepovažuje individuálnu skúsenosť za čosi izolované a úplne neprenosné. Práve naopak, prostredníctvom intersubjektivty môžeme naše skúsenosti vo vonkajšom svete nielen zdieľať s ostatnými, ale môžeme im dať spoločný zmysel, a to je práve to, na čom záleží.

Celkovo svet pre Patočku nie je svetom objektov, ale je svetom zmyslu a zmyslov. Zmyslové vnímanie, senzibilita, pocity a emócie nielenže nie sú

³¹ Patočka, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. In: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 27. Pozri tiež Patočka, J.: *Problém přirozeného světa*. In: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1992, s. 177–178.

v Patočkovej fenomenologickej antropológii opisované negatívne, ale práve naopak sú vnímané ako niečo veľmi pozitívne a dôležité, ako samotný zdroj zmyslu. Toto pozitívne chápanie neoslabuje ani pôvod pocitov a emócií v telesnosti človeka, čím Patočka na rozdiel od väčšiny príslušníkov západnej filozofickej tradície neznižuje, ale naopak rehabilituje kognitívnu hodnotu zmyslového poznania. Zmysly a emócie nijako neredukujú a neznižujú našu ľudskosť ani z nás, ako sa niektorí nazdávajú, nerobia zvieratá. Je to celkom naopak, práve vďaka nim sa stávame ešte ľudskejšími a o to významnejšie môžeme svet okolo nás obohatiť. Stačí si spomenúť na ľudí, ktorí vďaka svojej senzibilite dokážu vidieť veci, ktoré ostatní prehliadajú, pretože im zostávajú skryté.

Dokonca aj to, že sme osobami, môže byť podľa Patočku vyjadrené rôznymi emóciami, ktoré sa premietajú do našich postojov. Jednou z takýchto určujúcich kategórií je nálada. Byť v nejakej náladе znamená zároveň zaujať nejaký postoj, byť nejakým druhom osoby. Ide o podobný princíp, aký Blumenberg opisuje pri zmyslových vnemoch, ktoré sa neskôr vplyvom evolúcie prenášajú vo forme metafory aj do oblasti duchovnej a kultúrnej napríklad pri čuchu a chuti. Náladа pritom podobne ako čuchové a chuťové vnemy nemusí byť nijakou komplikovanou emóciou a často ju nejde ani presne špecifikovať. A predsa, ak ju aktívne zažívame, umožňuje nám toto naše duševné rozpoloženie konfrontovať sa so sebou samým, no nie takým spôsobom, akým sa konfrontujeme s tými druhými, teda nie ako Ja a Ty, ale ako Ja.

Náladа úzce souvisí s tělesností. V náladě tkví náš postoj. Postoj prozrazuje naši náladu. To dosvědčuje i jazyk: stoupající náladа, deprese – termíny postihující souvislost mezi náladou a tím, jak se držíme. Náladа nás brzdí nebo otevírá. Postihujeme ji tělesně, pociťujeme ji na naší dynamice. Postihujeme v ní určité možnosti; někdy žijeme v modu proti všem, navzdory, jindy lehce, okřídleně. Tělesný, dynamický subjekt tkví v této poloze. Další komponenty toho, jak se máme – např. slast, bolest – jsou tělesné stavy v rámci sobě rozumějícího prožívání. Z těchto situačních stavů vyrůstá naše aktivita jdoucí do světa, do možností, do kterých jsme vložili, většinou nevědomě, své bytí, a které tedy představují naše zájmy. Žít znamená realizovat možnosti, žít zaujatě, žít v zájmech.³²

Pre Patočku sme omnoho autentickejšími v naladení, než sme v racionálnej reflexii. Depresia alebo útlak sa často zdajú byť stavmi mysle, ale v skutoč-

³² Patočka, J.: 1995. Tělo, společenství, jazyk, svět, ibid., s. 59.

nosti majú ako pocity telesný pôvod, a preto patria k živému telu, čo je aj prípad lásky.

Ako ľudia, ako konečné, telesné bytosti sme časovo a priestorovo limitovaní práve našou telesnou existenciou, no zároveň nám táto telesnosť umožňuje byť aktívnymi a vykonávať rôzne druhy pohybu, či už v priestore, keď meníme miesto, alebo v čase, keď meníme svoj postoj a celkové nastavenie. To druhé Patočka nazýva pohybom existencie a vo svojej fenomenologickej antropológii rozlišuje tri pohyby existencie, ktoré charakterizujú ľudské bytie vo svete.

Máme-li vysvětlit pohyb naší existence, její základní pohybovou rozmanitost, musíme se odvolat na trojinu pohybů, které se navzájem předpokládají, pronikají, jejichž základní vztahy by bylo třeba fenomenologicky prozkoumat: 1) pohyb zakořenění, zakotvení – instinktivně-afektivní pohyb naší existence; 2) pohyb sebezprodlžování, sebeprojekce – pohyb našeho vyrovnávání se s realitou, kterou zpracováváme, pohyb odehrávající se v oblasti lidské práce; 3) pohyb existence v užším smyslu slova, který vůči prvnímu a druhému pohybuje charakterizován tím, že těmto předcházejícím oblastem, rytům se snaží dát celkové uzavření a celkový smysl.³³

Tieto tri druhy pohybu v sebe zahŕňajú pohyb smerom k svetu a pevné ukotvenie v ňom po narodení, pohyb smerom k iným ľuďom v pragmatickom a vzťahovom význame, ktorý podmieňuje naše prežitie vo svete, a v neposlednom rade pohyb smerom k našej vlastnej konečnosti a k zmiereniu sa s touto konečnosťou.

Pohyb smerom k druhému človeku v sebe zahŕňa moment intersubjektivity, moment, keď Ja ako subjektívne, živé telo vnímam prítomnosť toho druhého, nejakého, akéhokoľvek Ty rovnako, ako vnímam fyzickú prítomnosť akéhokoľvek iného objektu. To platí aj opačne, od toho druhého, iného Ja smerom ku mne ako Ty.

Náš život se odehrává v personálním poli, a tedy skrze tělesnost. Neboť personální pole není možné jinak nežli skrze tělesnost. Druhého nikdy neprožívám, musím ho mít v podobě objektu, jakožto tělo. Skrze nápor do objektivity se odehrává návrat do subjektivity. Struktura personálního pole je předpokladem našeho konkrétního – kontakt s objektivitou se odehrává v poli já-ty-ono.³⁴

³³ Ibid., s. 104.

³⁴ Ibid., s. 57–58.

Ja je preto pre Patočku vždy telesným Ja.³⁵ Na to, aby sme mohli byť situovaní vo svete, potrebujeme byť uznaní a akceptovaní ako subjektívne, živé telo ďalšími subjektami. Tento proces vzájomného uznania sa deje práve z dôvodu našej telesnosti. Sme situovaní v priestore prostredníctvom nášho vzťahu k neživým objektom, ale naše miesto vo svete môže byť determinované len vo vzťahu k iným ľuďom. V spoločenstve s inými ľuďmi môžeme komunikovať a porozumieť našim skúsenostiam, lebo zdieľame jeden svet.

Záver

Fenomenologická filozofia sa vo svojom pohľade na človeka inšpiruje Kantom predovšetkým pri vnímaní človeka ako poznávajúceho subjektu so všetkými možnosťami a obmedzeniami, ktoré poznávajúce vedomie prináša. Zároveň sa ale neboja poukázať na momenty, v ktorých predovšetkým Husserlova fenomenologická filozofia ponúka obraz človeka, ktorý je do istej miery zredukovaný. Práve v tom im veľmi pomáha Kantova *Antropológia z pragmatického hľadiska* a jej široký záber problémov, týkajúcich sa najrôznejších oblastí ľudského života. Blumenbergovi a Patočkovi pomáha Kantov komplexný náhľad na človeka prekonať redukciu človeka na poznávajúci subjekt alebo transcendentálne ego. Prekonávajú tak fenomenologickú sústredenosť na oblasť ľudského vedomia a pomáhajú uviesť do praxe problematiku intersubjektivity, ktorej sa Husserl síce dlhodobo a intenzívne teoreticky venoval, ktorej ale práve kvôli nedostatočnému kontaktu medzi transcendentálnym egom a telesnou existenciou človeka nedokázal zaistiť pokračovanie v praxi ľudského spoločenstva. V Blumenbergovej a Patočkovej fenomenológii tento deficit významne kompenzuje prítomnosť Kantovej rozsiahlej odpovede na otázku: Čo je človek?

Bibliografia

- BECKER, Wolfgang, 2008. Kants pragmatische Anthropologie. In: I. KANT. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Stuttgart: Reclam, s. 9–26.
- BLUMENBERG, Hans, 2002. *Zu den Sachen und zurück*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BLUMENBERG, Hans, 2006. *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

³⁵ Ibid., s. 60.

- ČAPEK, Jakub, 2009. O povinnosti člověka vůči sobě samému: Patočka, Kant a Charta 77. *Filosofický časopis*, 57(4), s. 491–506.
- FOESEL, Michaël, 2012. Les Temps modernes et le tournant transcendantal. Blumenberg, Kant et la question du monde. *Revue de Métaphysique et de Morale*, (1), s. 95–109.
- HÖFFE, Otfried, 2009. *Kant's Critique of Pure Reason. The Foundation of Modern Philosophy*. Amsterdam: Springer.
- HUSSERL, Edmund, 1973. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–1935. In: I. KERN, Hg. *Husserliana*. Bd. XV. Den Haag: Martinus Nijhoff, s. 1–483.
- KANT, Immanuel, 1788. Kritik der Urteilkraft. In: *Gesammelte Schriften* Bd. 5. Preussische Akademie der Wissenschaften, s. 165–487.
- KANT, Immanuel, 1799. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: *Gesammelte Schriften* Bd. 4. Preussische Akademie der Wissenschaften, s. 385–446.
- KANT, Immanuel, 2008. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Stuttgart: Reclam.
- MIČANINOVÁ, Mária, 2012. O metaforách podľa Hansa Blumenberga. *Filozofia*, 69(7), s. 592–601.
- PAVESICH, Vida, 2011. The Anthropology of Hope: Rethinking Kant's Third and Fourth Questions with Blumenberg and McCarthy. *Thesis Eleven*, 104(1), s. 1–20.
- PATOČKA, Jan, 1992. Problém přirozeného světa. In: *Tělo, společnost, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, s. 127–202.
- PATOČKA, Jan, 1995. Tělo, společnost, jazyk, svět. In: *Tělo, společnost, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, s. 9–125.
- ROSS, Alison, 2011. Moral Metaphorics, or Kant after Blumenberg: Towards an Analysis of the Aesthetic Settings of Morality. *Thesis Eleven*, 104(1), s. 40–58.
- VILLACANAÑAS BERLANGA, José Luis, 2005. Kant, lector de Blumenberg. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 32, s. 291–308.

doc. PhDr. Kristína Bosáková, PhD.

Pavol Jozef Šafárik University in Košice

Faculty of Arts

Košice, Slovakia

kristina.bosakova@upjs.sk

ORCID ID: 0000-0002-7017-6867