

PRÍTOMNOSŤ ČLOVEKA. ANTROPOLOGICKÝ PRÍSTUP HELMUTHA PLESSNERA

JAROSLAVA VYDROVÁ, Filozofický ústav SAV, Bratislava, SR

VYDROVÁ, J.: The Presence of Man. Anthropological Approach of Helmuth Plessner
FILOZOFIA 71, 2016, No. 7, pp. 562-571

On the basis of the analysis of some of Helmuth Plessner's topics (expression of cry, corporeity, man in relations, situations and historicity) we try to introduce the specific approach of philosophical anthropology. Through the "eccentric positionality" as the core concept of Plessner's anthropology we understand also his multilayered and specific form of questioning, openness and indeterminacy of man (Ger. Unergründlichkeit). By the question of actuality and influence of anthropological initiative which arose in the 30's in Germany we focus finally also on its relation to phenomenology as well as its roots in the philosophy of life.

Keywords: Expression – Crying – Eccentricity – Philosophical anthropology – Phenomenology

Názov tohto textu vychádza z rovnomennej analýzy českého teoretika umenia Jindřicha Chalupického, ktorá sa začína Delacroixovým opisom návštevy kostola sv. Remigia. Chalupický priznáva, že cíti isté znepokojenie: „Ako je možné, že sa nedá presnosťou a jasne definovanými líniami spodobniť niečo zrejme viditeľné..., tisíc zvláštnych rysov je tu, pred Delacroixovými očami, ale sú zároveň také, že ukazujú viac, než je na nich vidieť: ‚prenášajú obrazotvornosť za samotný pohľad‘..., no ťažko tým chce povedať..., že ho núti, aby si predstavoval niečo iné, než sú ony samy, niečo, čo je ‚za nimi‘“ (Chalupický 1968, 2).¹ Toto znepokojenie prejavujúce sa v napätí, ktoré je prítomné v umení uvedomujúcom si problematickosť viditeľnosti – ktorá nie je ani celkom transparentná, ani odkázaná iba do neviditeľného –, sa podobá znepokojeniu, ktoré sprevádza uvažovanie o človeku, ktoré vyústilo do filozofickej antropológie v prvej polovici 20. storočia. Keď Helmuth Plessner hovorí o človeku, ktorý sa stáva témou antropológického prístupu, upozorňuje na to, že „ostrosť definície – nie ostrosť pýtania sa – (...) so sebou prináša nebezpečenstvo jednostrannosti a skreslenia“ (Plessner 1970, 25). V čom spočíva tento prístup? O čo sa opiera? A v akých oblastiach sa uplatňuje? V zmysle Plessnerovej výzvy sa v nasledujúcom texte pokúsime sledovať predbežnú² odpoveď na tieto otázky v rámci

¹ K Chalupického textu sa ešte vrátíme, pretože jeho rekonštrukcia moderného umenia nielen že ponúka filozofii paralely a príklady, ale sama vyúsťuje do antropológickej otázky. Pri štúdiu Plessnerových textov boli pre mňa podnetné textové semináre na FiÚ SAV pod vedením F. Novosáda a odporúčaná literatúra, na ktorú ma upozornili I. Gerát a R. Karul.

² Tento text je úvodnou sondou do antropológického projektu, ktorý nie je u nás s ohľadom na štú-

toho, čo a ako si filozofická antropológia všíma. Tým sa budeme snažiť do určitej miery ohraničiť špecifickú metódu a samotnú otázku filozofickej antropológie.

Hneď na začiatku si však položíme nie celkom triviálnu otázku: O čom vlastne hovoríme, keď isté témy zaradíme do diskurzu filozofickej antropológie? Joachim Fischer príznačne spája filozofickú antropológiu s jej diagnostickou silou, pretože sa objavuje na pozadí i v kontraste s interpretačnými tendenciami v prírodných a sociálnych vedách. Vzniká tak iniciatíva, ktorá reaguje na „mnohosť jednotlivých prírodovedných a kultúrovedných výsledkov“, a to, ako reaguje na tieto tendencie, je do veľkej miery spojené práve s pôsobením jej troch hlavných predstaviteľov: Maxa Schelera, Helmutha Plessnera a Arnolda Gehlena.³ V tomto zmysle nemožno obísť jej genealógiu, úzke prepojenie s postavami jej zakladateľov ani jej rozpracovanie v nemeckom jazykovom prostredí. Nateraz si preto rámec tohto textu zúžime na predstavenie niektorých vybraných tém, ktorým sa venoval Helmuth Plessner a ktoré tvoria súčasť projektu tzv. „filozofickej antropológie“,⁴ a zároveň bude náš interpretačný rámec určovať i to, ako sa jeho analýzy prelínajú so súčasným fenomenologickým prístupom.

Skúmanie ľudských výrazov. V nadväznosti na nemeckého filozofa Ludwiga Klagesa (venujúceho sa filozofii života, psychológii i grafológii) sa Plessner zaoberá problematikou výrazu a jeho elementárnych, základných foriem, ktoré podľa neho tvoria aj jadro antropologického skúmania. Sú to práve výrazy smiechu a plaču, ktoré sa stávajú hlavným vodídlom Plessnerovej práce zo začiatku 40. rokov nazvanej *Filozofická antropológia*. Zachytávajú totiž celkom osobité ľudské prežívanie, čo sa prejavuje vo zvláštnom vzťahu človeka a jeho telesnosti. Zároveň vzniká otázka, ako tieto formy výrazov vôbec uchopiť a tematizovať, keďže pri nich subjektívne, intímne, emocionálne prežívanie nadobúda podobu často expresívnych fyziologických i nekontrolovaných prejavov.

To, čo jednotlivé výrazové fenomény znamenajú, sa preto podľa Plessnera „sprostredkúva len v živom vzájomnom pochopení“ (*in lebendigem Umgangsverständnis*), v prítomnom

dium pôvodných nemeckých prameňov až taký známy. (Text *Moc a ľudská prirodzenosť*, ktorému sa budeme venovať v druhej časti, je prvým Plessnerovým prekladom do slovenčiny (2016), v českom preklade (z roku 1947) existuje takisto iba jeden stručný text *Co bude s Německem?* Všeobecne možno povedať, že Plessner nepatrí k často prekladaným autorom do cudzích jazykov). K aktuálnym zdrojom, ktoré treba spomenúť v našom kontexte, patria texty: (Sisáková 2014) a (Novosád 2016). Zároveň sa opieram o inšpiratívne oživenie tejto témy v posledných rokoch vo fenomenologicky orientovanom prostredí.

³ Pôjde nám teda v užšom zmysle o to, čo vymedzuje „v rámci súčasnej filozofie miesto, kde sa usídlilo dielo Helmutha Plessnera“ (Plessner 1970, 6; porov. aj Fischer 1995, 249; Fischer 2000, 265 a n.).

⁴ Tento projekt prezentuje rozsiahla práca Joachima Fischera (prezidenta spoločnosti Helmuth Plessner Gesellschaft – porov. Projekt: http://www.fischer-joachim.org/Projekt_Anthro.html), ktorý ohraničuje antropologickú paradigmu a vymedzuje sa voči antropológii ako jednej z filozofických disciplín. V rovnakom duchu sa vyjadruje aj sám Plessner, ktorý chce vidieť antropológiu v jej základe (*im Ansatz*, slov. preklad používa slovo projekt), teda nie ako reagujúcu na závery a výsledky iných skúmaní: „Kontakt so skutočnosťou získa len vtedy, keď... skutočnosť zahrnie do základu seba samej, teda keď sa o nej bude dozvedieť už v jej základe, nie až vo výsledku“ (Plessner 1981, 140).

prežívaní človeka. A tak je „analýza každého ľudského výrazu... odkázaná na ‚skúsenosť každodennosti‘, na sféru vzťahu človeka k svetu“ (Plessner 1970, 26). Človek, telesnosť, druhý, svet, organizmus, prostredie aj každodennosť sa v tomto období stávajú kľúčovými témami mnohých výskumov – sú doslova objavené ako bohaté interpretačné rámce skúmania pre prírodovedne i humanitne orientovaný výskum. Aj Plessnerovým analýzám výrazov predchádza jeho hlavné dielo *Stupne organického a človek* (1928), kde sa venuje kategóriám a potenciám rozvíjajúcim sa na jednotlivých stupňoch živého a ktoré vyúsťuje do určenia človeka ako excentrickej pozicionality.⁵ Čo tento pojem znamená, v akom zmysle určujú človeka aj jeho excentricnosť i pozicionalita, to možno sledovať na priebehoch a podobách ľudských výrazov, z ktorých si nateraz všimnime ten výrazový fenomén a jeho emocionálne prežívanie, ktorému človek prepadá, pri ktorom kapituluje, stráca kontrolu v situácii, ktorá ňo vyvolá plač.⁶

Človek ako plačúci. Plač má, podobne ako smiech, špecifické fyziologické prejavy a obidve situácie vytvárajú duševno-telesné napätie, ktoré pôsobí ako určitý rozklad, „dezorganizácia“ vo vzťahu človeka a jeho telesnosti. Dezorganizácia znamená stratu ovládania telesných prejavov, no takisto predstavuje vlastný prejav určitého výrazu. Plessnerovi sa tak podarilo naraziť na fenomény, ktoré sú zároveň prirodzené, špecificky ľudské, no akoby im chýbal jednoduchý či základný výkladový rámec. Tento problém má hneď niekoľko dôvodov. Jednak je to teoretický prístup a samo myslenie, ktoré si vytvára odstup, zastavuje emocionálne prežívanie v prospech reflexie, ktorej prístup, ak sa zameriava na emócie, sa stáva prirodzene disproportčným a neprimeraným.⁷ Jednak je to nepochybne aj rozmanitosť prejavov toho, ako, kto a kedy plač prežíva. Len čo s rôznymi

⁵ Rovinu ľudského charakterizuje: prirodzená umelosť, sprostredkovaná bezprostrednosť a utopické stanovisko. K filozofickej geneológii jednotlivých pojmov pozri (Fischer 2000).

⁶ Tému smiechu sme sa venovali v textoch (Vydrová 2014; 2015).

⁷ Tento problém si uvedomoval aj James Elkins, keď ako teoretik umenia skúmal fenomén plaču u ľudí, ktorí sa rozplakali *pred* obrazmi: „Ako lekár, ktorý sa snaží o empatiu, ale jeho vysoko profesionálny prístup mu bráni niečo naozaj cítiť. Ak by som sa teda nesprával ako doktor alebo filozof (či doktor filozofie!), možno by som sa rozplakal...“ Na inom mieste píše: „S každým novým poznatkom som stratil malú časť svojich predchádzajúcich pocitov“ (Elkins 2007, 26, 74). Inou stratégiou je analýza plaču *na* obrazoch; podobný prístup pri otázke antropologického skúmania obrazov askézy uplatňujú I. Gerát a M. Zervan, ktorí prezentovali túto tému v príspevku „Existuje asketický obraz? Poznámky k otázkam vzájomných vzťahov telesnosti, obrazu a disciplíny“ na konferencii BFD XII v Modre 14. 4. 2016.

Téma plaču je len zriedka prítomná vo filozofickej literatúre (Small 2012) a objavuje sa skôr v iných oblastiach, resp. ako príklad, ktorý odkazuje na riešenia iných filozofických problémov. Vedec-ké, kulturologické a etnologické štúdie sú v tomto zmysle rozšírenejšie a všímajú si vplyv sociálnej, ekonomickej a kultúrnej situácie na výskyt plaču (napríklad sa uvádza, že ľudia plačú viac v západných krajinách, kde sú okolnosti života jednoduchšie); zároveň sa téma plaču rozoberá v psychologickej, psychoterapeutickej a psychiatrickej literatúre (venujúcej sa plaču v rôznych vývinových etapách života, pri psychických a fyziologických ochoreniach), ako aj v medzidruhových štúdiách správania.

charakteristikami plaču chceme opustiť rovinu individuálneho prežívania, objavia sa iné príklady, ktoré spochybňujú všeobecné odpovede na otázku, prečo a kedy vlastne plačeme.

Východiskom skúmania výrazových fenoménov u Plessnera je to, že obidva výrazy, plač i smiech, analyzuje spolu (i keď aj uňho samotného ako exemplárny fenomén akoby prevládala skôr smiech). Čiastočne predstavuje nemnohé štúdie, vtedy aktuálne i dejinné, ktoré sa týkajú tejto témy, no ukazuje sa, že hovoriť o vonkajších podnetoch, motivácii plaču je problematické a ambivalentné. Plačeme iba kvôli sebe, v dôsledku bolesti, utrpenia, ktoré pociťujeme? Napríklad J. E. Erdmann tvrdí, že sa smeje nad druhými, ale plakať dokážeme len nad sebou. Plač je teda vnútorne previazaný s osobným prežívaním subjektu, hoci môže odkazovať na súcitu s iným. Utrpenie spojené s plačom potom človek prežíva akoby v dvojacom pohybe – predstaví si utrpenie, ktoré prežíva druhý človek, a vzápätí si ho predstaví ako svoje vlastné. Inými slovami, ak žiaľime, musí sa nás to nejakým spôsobom dotýkať, byť nám ľúto, a na základe toho vieme prejavovať žiaľ. K tomuto vysvetleniu smeruje A. Schopenhauer, ktorý považuje plač za najnápadnejšiu vlastnosť ľudskej prirodzenosti: „spolu so smiechom patrí k prejavom odlišujúcim človeka od zvierat“ (Schopenhauer 2010, 518).

No bežná skúsenosť plaču ukazuje, že sa nemusí týkať iba deficitných, negatívnych, stránok ľudského života, ale že sa môže týkať aj tých pozitívnych. Plačeme pri rôznom naladení: aj v hneve, melanchólii, aj pri dojatí, rozjímaní, radosti či láske. Plač nie je vždy reakciou rovnakého druhu – niekedy plačeme prirýchlo a príľahko, nad banálnymi situáciami (nepochopiteľne sa rozplačeme nad stereotypnými filmovými zábermi), niekedy však človek plakať nedokáže, pretože je jeho situácia príliš ťaživá, neznesiteľná. Plač môže mať protichodný priebeh, môže začať negatívnym zážitkom, utrpením, pričom jeho vyústenie nemusí byť deštruktívne, ale naopak transformujúce a katarzné.

Preto si Plessner zvlášť všíma jeho priebeh, uvoľnenie, to, keď sa poddáme plaču, prepojenie telesnej, duševnej a duchovnej roviny, a hľadá určitú typológiu, ktorá vychádza skôr z tohto prepojenia než z príkladov vonkajších prejavov či vnútorných podnetov plaču.⁸ Najranejšou formou je fyziologicky podmienený plač u detí, geneticky ďalším stupňom je osobný plač, ktorý súvisí s prehľbovaním vnútorného prežívania (v období dospievania, pri pociťovaní rôznych dojmov a odporu), a duchovne rozvinutý plač sa týka už takých oblastí, akými sú zrelý postoj k sebe a svetu, rozjímanie alebo obeta. Preto napríklad aj Schopenhauer okrem lásky a súcitu priradzuje k plaču tretiu podmienku, ktorou je fantázia – schopnosť predstaviť si rôzne pocity a vedieť ich vzťahovať na seba.⁹ Tak, ako sa mužský plač odlišuje od ženského, odlišujú sa druhy plaču v rôznych etapách života. „V desiatich rokoch už neplačeme, ak spadneme, no človek plače, ak utrpela jeho hrdosť. V tridsiatich rokoch, ak ešte roníme slzy, plačeme nad veľkosťou veršov, dobrom

⁸ Plessner spomína aj Spitzovu typológiu vychádzajúcu z Wundtovej polarít napätia a uvoľnenia – napätý, prevažne napätý, prevažne uvoľnený, uvoľnený plač (Plessner 1970, 132); sleduje aj prácu B. Schwartza *Untersuchungen zur Psychologie des Weinens* (porov. Plessner 1970, 319-329).

⁹ „... preto sa bezcitní ľudia a ľudia bez fantázie len tak ľahko nerozplačujú“ (Schopenhauer 2010, 518).

človeka, zo súcitu, ľútosti a radosti, a čím je človek zrelší, tým sa viac hanbí... za slzy telesného alebo duševného žiaľu“ (Plessner 1970, 131). Špecifické sú i kultúrne a situačné okolnosti, ktoré môžu pôsobiť pri určitých druhoch plaču. Škálu modifikácií plaču tak spája najmä moment *kapitulácie*.

Po uvoľnení, spustení plaču i smiechu totiž už tieto prejavy neovládame, vyvolávajú „telesný krč“, ¹⁰ ktorý môže mať rôzne podoby, spúšťajú slzenie, krivia či sfarbujú tvár, čo vedome nedokážeme ovplyvniť. „Medzi podnetom [na plač] a [jeho] erupciou musí dôjsť k zapojeniu... aktu dať-sa-premôcť (*Sich-besiegt-Geben*), aby som sa dal do plaču“ (Plessner 1970, 127-128). Telesné dianie sa teda emancipuje a strácame nad ním kontrolu. Túto paradoxnosť vystihuje fenomenologické rozlíšenie medzi fyzickým telom (*Körper*) a živým telom (*Leib*), ktoré sa pri plači prejavuje vo vlastnej konfigurácii: ako *Körperleib* – v *Körperleib* alebo „ako živé telo vo fyzickom tele“ (Plessner 1970, 44, 161; 43). Fenomenologická analýza ukazuje aj to, že emócie tu neznamenajú zaujatie stanoviska, nenachádzame sa v postoji mieniaceho uchopenia, interpretovania situácie, v ktorej sme sa ocitli, ale na rovine naladenia, rezonancie (*durschstimmende Angesprochenheit, entsprechende Schwingung*). Plessner preto umiestňuje plač *medzi* reakciu a odpoveď, lebo tento kvalitatívne zvláštny spôsob emócie nepredstavuje ani čisto bezprostrednú reakciu v podobe reflexu, ani odpoveď ako interpretáciu podnetu.¹¹ Toto *medzi* by sa dalo označiť ako určité kvalitatívne rezonujúce echo.

Absolútne a relatívne vzťahy. Smiechu prepadáme, pri plači sa plaču vzdávame a dezorganizácia telesnej a duševnej stránky tu pôsobí ako akt, ktorý nás presahuje. Plač je kapituláciou, pri ktorej sa síce zásadne vychyľuje vzťah k telesnosti, emócie získavajú prevahu, no človek celkom nekapituluje ako osoba – povedané s Plessnerom: nekapituluje na rovine ducha – „slzy plnia funkciu sebaoprotvrdenia“, a plač je tak zároveň „uvoľňujúcim a konštituujúcim momentom“ (Plessner 1970, 76, 185; 126). Plessner tým potvrdzuje dynamiku človeka ako telesnej, duševnej a duchovnej bytosti a neodsúva tento druh výrazu do kauzálnej oblasti. Naopak, človek je tu bytosťou, ktorej je vlastná možnosť čeliť i podľahnúť nepochopiteľnosti a stratiť moc nad situáciou, v ktorej sa ocitá.

Vzdať sa plaču teda znamená nechať sa premôcť – bezmocnosťou či konečnosťou ako nemohúcnosť, nemožnosťou. Plač sa prejaví „podľa toho, čím užšie sa [nemožnosť, konečnosť] zdá byť prepojená so základnými podmienkami našej existencie“ (Plessner 1970, 146), preto sa u dieťaťa pocit konečnosti ako nemohúcnosti spája s vonkajšími zásahmi do sféry jeho existencie, no u dospelého človeka sú to tragické konflikty dobra a zla, života, smrteľnosti a utrpenia. V kontexte celkovej existencie človeka opisuje vzdanie

¹⁰ Porov. (Schopenhauer 2010, 518).

¹¹ Ak sme predtým spomínali pohyb predstavy cudzieho utrpenia vzťahnutého na vlastné utrpenia (a naopak) u Schopenhauera, nemusí to celkom protirečiť tomu, čo chce vyjadriť aj Plessner, keď uvádza, že tento dvojité pohyby musí prebiehať zrazu a bezprostredne (pojmem predstavy by však Plessner nepoužil). Inými slovami, aj zámerne vyvolaný plač musí prejsť okamihom kapitulovania, vzdania sa (*Selbstaufgabe*) plaču, na druhej strane fyziologické poruchy, ktoré vyvolávajú samovoľné slzenie, nie sú pravým výrazom ľudského plaču.

sa plaču a vzlykanie aj Emmanuel Levinas. Keď „utrpenie dosahuje svoju čírosť, keď už nie je nič medzi nami a ním“ (Lévinas 1997, 108), keď už utrpenie nevnímame, vtedy plačeme.¹² A v tomto zmysle možno podobne chápať aj Plessnerov antropologický záver: „Rozhodujúce je to, že sme prekonaní v zmysle celkového zasiahnutia. Človek sa mu bezvýhradne vydá, takže už nie je schopný odpovedať z odstupu. Stratíť ovládanie tu však znamená, že vzťah k svetu a k sebe púšťame z rúk takým spôsobom, že táto strata je ešte viditeľná vo výraze“ (Plessner 1970, 148). Tento výraz je preto *hraničný*, lebo v situácii plaču alebo smiechu už nemôžeme účinne reagovať inak. Je to posledný z výrazov.

No táto situácia (Plessner) a existencia (Levinas) človeka vo svete sa ešte vyznačuje normalitou, a preto sa v nej plač môže stať výrazom na hranici tohto sveta.¹³ Ak podobu intersubjektívneho sveta tvoria primeranosť, schopnosť konať, rámce platnosti, zmyslu či správania, tak sú to také orientačné body, ktoré nie sú prepojené kauzalitou, ale životným priestorom, vzťahmi a aktuálnymi súvislosťami, v ktorých sa človek ocitá. A v prípade smiechu a plaču sa nachádza v situácii, v ktorej „činy a slová, gestá a posunky zlyhávajú. Dostáva sa do nezodpovedateľnej situácie“ (Plessner 1970, 154), v ktorej sa správanie už nedokáže iným spôsobom kanalizovať. Plačúci človek sa bezprostredne vydáva fyzickej alebo duševnej bolesti, prípadne nedostatku, nemožnosti odstupu, ktorým by za iných okolností situáciu zvládol inak. „Ako je výsadou človeka dostať sa do takejto nemožnej situácie – nemožnej preňho ako osobu, no nevyhnutne preňho ako ducha,¹⁴ to znamená pre jeho *excentricitu* –, tak je jeho výsadou aj namiesto seba nechať odpovedať fyzické telo“ (Plessner 1970, 155; kurz. J. V.). Človek *má* telo a *je* telom – má ho ako inštrument a aj sa ním stáva. Je to prostriedok, nástroj, orgán realizácie našich pohybov, ale zároveň aj ich brzdenia, aj materiál, odrazový povrch, pôda rezonancie rôznych spôsobov výrazov, jazyka, gest (Plessner 1970, 162). Plač a smiech sú teda výrazovým prejavom toho, že človek sa v prostredí nachádza v absolútnych a relatívnych vzťahoch – ako centrum vnímania, chcenia, konania aj ako súčasť vzťahov vzájomného pôsobenia. Excentricita je toto centrum a vzťahový pól v jednom. Vo vzťahových situáciách sa človek správa a orientuje *podľa* vzniknutých situácií, no zároveň dokáže *k nim* zaujať postoj, brať ich nejakým spôsobom, štruktúrovať vzniknutú situáciu cez jazyk, konanie a rôzne projekty.

Otvorená otázka. Ak sa vrátíme k úvodnému Plessnerovmu upozorneniu, podľa ktorého je dôležité venovať sa kladeniu otázky a vyhnúť sa vopred nároku na konečnú

¹² „Práve to je vzlykot a práve tým ohlasuje smrť. Zomrieť znamená vrátiť sa k tomuto stavu nezodpovednosti, to znamená otriasať sa detskými vzlykmi“ (Lévinas 1997, 108).

¹³ V románovej trilógii Ágoty Kristóf sa napríklad dvaja bratia vyrovnávajú s krutosťou a ťažko riešiteľnými etickými dilemami tak, že ich to privádza k hraničnému rozhodnutiu: Nikdy sa nesmejeme. Nikdy neplačeme. Za istou hranicou už plač nie je možný.

¹⁴ Duch predstavuje celkovú dynamiku života, dynamickú rovnováhu, teda taký druh rozrušenia, odcudzenia alebo ex-centrovania života – ako uvádza J. Fischer –, ktorý diferencuje životné formy: „Oproti možnosti, ktorá chce rozumieť duchu z biocentrického prednostného postavenia ako logocentrickému vpádu zvonka do nedotknutého kruhu života – a teda človeku ako ochoreniu života –, určuje Plessner vo filozoficko-antropologickom pojme ‚excentrická pozicionalita‘ životnú formu vyzdvihujúcu ducha ako životaschopnú“ (Fischer 2000, 277).

definíciu, ktorá by obsahla antropologické témy, tak rozmanitosť motívov pri skúmaní plaču potvrdzuje význam opakovaného obracania sa k aktuálnemu prežívaniu človeka, konkrétnym skúsenostiam a situovaniu vo svete a vzťahoch s druhými.¹⁵ Antropologická otázka je tak podľa Plessnera charakterizovaná aj svojou otvorenosťou. Možnosť pochopenia tohto pojmu nadobúda konkrétnejší rozmer v texte *Moc a ľudská prirodzenosť*, ktorý Plessner napísal v roku 1931 a v ktorom je človek charakterizovaný práve ako otvorená otázka. Hoci sa na prvý pohľad môže zdať, že toto dielo patrí skôr do sociálnofilozofickej oblasti, jeho význam spočíva azda ešte viac vo vyjasnení podstaty antropologického hľadiska. Preto sa v rámci neho môžeme pozrieť aj na metodologickú stránku filozofickej antropológie.

Zásadnosť i špecifickosť antropologickej otázky – špecifickosť pýtania sa na tento predmet a prístupu k nemu – sa tu ukazuje vo svojom filozofickom kontexte, a to vďaka témam dejinnosti a života, ktorými sa od Diltheya paradigmaticky posúva optika pri skúmaní človeka. Osamostatňovanie tejto oblasti skúmania so sebou prináša nielen zmenu pohľadu, teda teoretického rámca otázky človeka, ale podľa Plessnera má aj praktický účinok. V akom zmysle? Nevyčerpatelnosť i krehkosť predmetu antropológie vychádza zo skúsenosti, ktorá poskytuje na jednej strane otvorený prístup k možnostiam bytia človeka, na druhej strane ich zakotvuje, situuje nie ako čokoľvek, nie ako fakultatívne možnosti, ale vždy ako možnosti *seinerseits*, čiže také, ktoré sa ho dotýkajú.

Hoci tento Plessnerov text patrí skôr k rozbiehavým než systematickým prácam, pri sledovaní toho, čo sa tu ukazuje ako antropologické východisko, možno zvýrazniť jeho základné orientačné body, resp. interpretačné kľúče: 1. to, čo človek môže v zmysle moci a v zmysle môcť konať (*Macht a Können*), vychádza z excentrickej pozicionality; 2. ak je hľadisko človeka ďalej charakterizované pojmom *Unergründlichkeit*, neprebádateľnosti, nemožnosti preniknúť ku koreňu toho, čo je človek, tak tento pojem možno považovať skôr za operatívny než rezignujúci, pretože jeho pozitívnym spoluurčením je „rozumujúce“ prenikanie k podstate človeka. Inými slovami, paradigma poznania ustupuje *rozumeniu*; 3. otvorenosť antropologickej otázky sa tu zároveň spája s „*takou*“ univerzálnosťou dejinného poľa ľudského, ktorá zodpovedá univerzálnemu zmyslu filozofie“ (Plessner 1981, 201). V tomto zmysle aj to, čo sa vymedzuje ako politická antropológia, splýva s filozofickou antropológiou.

V konkrétnom rozvinutí to potom znamená, že antropológia sleduje, ako pochopenie prítomnosti človeka vychádza z dejinnosti, čiže ako minulé generácie spoluvytvárajú (ako spätná dejinná moc) kontinuitu medzi prítomným a minulým. Spätné dejinné pýtanie sa je tak vždy nanovo obnovujúce sa, a teda otvorené.¹⁶ Ak antropológia vychádza z aktuálneho

¹⁵ Tendencia k takejto tematizácii sa rozvíja aj v Husserlovej neskoršej fenomenológii (živá prítomnosť, iteratívnosť, štruktúra motivácie a praktickej možnosti) a v ďalších fenomenologických skúmaniach (spomeňme napr. Merleau-Pontyho, ktorý tieto pojmy rozpracoval v rámci témy vnímania) (porov. Vydrová 2015).

¹⁶ Aj F. Novosád uvádza, že „minulosť je predmetom neustálych reinterpretácií. „Vzťah k minulosti... je ambivalentný, je zároveň prítakaním i odmietaním, nadväzovaním i dištancovaním sa. Na čirej

prežívania človeka, vo vzťahu k dejinnému kontextu to znamená aj odkaz na Diltheyove pozorovania „historika kráčajúceho spolu s udalosťami, rozprávača, rozumejúceho, držiaceho krok s výrazom života ľudí, veľkých i malých (...) na rovine, v ktorej sa pre nás všetko odohráva, na rovine prekvapenia i spomienok“ (Plessner 1981, 215). Aj ľudské výrazy majú svoju dejinnú vrstvu, a tak v rôznych obdobiach mohol plniť plač rôzne psychologické a kultúrne funkcie. 18. storočie sa označovalo za obdobie plaču, ktorý bol bežnou súčasťou života, vyskytoval sa aj v podobe tzv. francúzskeho plaču alebo intelektuálnych slz nad dielami či filozofickými myšlienkami. Naopak neschopnosť plakať vtedy znamenala spoločenskú dysfunkciu, až chorobu (porov. Elkins 2007, 10-108). Skúsenostná situovanosť, životnosť, obnovovanie v prítomnosti so sebou prinášajú iný druh logiky a kategoriálneho prístupu, ktoré sú zamerané skôr na záväzok byť citlivý na asociovanie, evokovanie (oproti súdiacemu vypovedaniu), relatívnu vzťahnosť primeranú situácii človeka, ako aj kovarianciu „rozmanitosti významových systémov, ktoré sa objavujú v dejinách“ (Plessner 1981, 216). Vždy sa už nachádzame v dejinnej situácii, z čoho – vďaka špecifickosti tejto dejinnosti – vyplýva, že máme prístup k horizontu porozumenia, v ktorom sa uvoľňujú problémy ako politicky relevantné, ako dotýkajúce sa človeka a jeho vzťahov k svetu a k druhým, nie ako neutrálne alebo indiferentné.¹⁷ Inými slovami: „Tento človek je bytosťou, ktorá si ani v prípade všetkých národov, ani v žiadnom období nerozumie rovnakým spôsobom, a práve vo svojom pôvodnom každodennom porozumení je dejinne zviazaná“ (Plessner 1970, 25).

Pozicionalita ako *byť v, podľa* niečoho a možnosť *byť voči, vo vzťahu k* niečomu je tu zachytená cez určenie človeka nie v organickej, ale už v dejinnej, intersubjektívnej a politickej rovine ako bytosti, ktorá je zviazaná so svojím narodením, pôvodom, žije v spoločensťve, kultúre a vyrovnáva sa so svojou konečnosťou. Je bytosťou, ktorá si je vedomá svojej moci i bezmocnosti, nachádza sa vo vzťahoch vlastného, domáceho a cudzieho (iného, ktoré preniká do vnútorného jadra človeka) i presahovania vlastného do iného, zriekania sa prednostného postavenia i získavania možnosti pôsobiť (teda aj uznania inakosti v rámci kultúry).

Na záver. Tieto analýzy Helmutha Plessnera sme si vybrali ako určité paradigmatické príklady antropologického prístupu – zameraného na ľudské výrazy, situovanosť človeka i dejinno-spoločenský život. Na ich pozadí dochádza k narúšaniu dichotómií a výkladových schém v spôsobe kladenia otázok, ako aj vo vzťahu k štatútu predmetu tohto pýtania. Empirické a apriórne, mať a byť, vonkajšie a vnútorné, statická esenciálnosť a dynamický pokrok v dejinách – tieto interpretačné rámce Plessner spochybňuje, ak sa aplikujú jednostranne. Antropológia je filozofickým, nie empirickým projektom, zároveň sa neopiera o vopred stanovený základ ľudskej prirodzenosti, ale hľadá ho v primeranom prístupe k tomu, čo tvorí sféru životného, do ktorej patrí organická, tvorivá, ako aj dejinná

negácii vlastnej minulosti sa nijaká identita budovať nedá, absolútne pozitívny vzťah zasa spoločnosť uspáva, zbavuje sebakritickosti“ (Novosád 2016, 82).

¹⁷ „... neexistuje nijaké indiferentné uvažovanie o podstate človeka“ (Plessner 1981, 221).

vrstva, sféra telesných prejavov a emocionálneho prežívania i rozvrhovania vlastných možností.

Aby sa výzva a pôvodný entuziazmus antropologického projektu nerozpadol v labilnosti, relativizme *Unergründlichkeit* na jednej strane ani v precenení ľudského hľadiska na druhej strane, potrebuje konkrétnosť a aktuálnosť – práve v tomto zmysle je možné chápať prítomnosť človeka. A ak sa Plessner usiluje o to, aby antropológia nebola „aplikáciou“ v rámci filozofie, teda aby nevychádzal z kombinácie poznatkov rôznych disciplín, jeho pýtanie sa musí byť nevyhnutne vždy vzťahované na vec samotnú a musí sa snažiť vidieť pritom človeka jeho vlastnými očami.

Plessnerove metodické nástroje nie sú nezaujímavé ani nevyužiteľné. Aj tematicky jedinečné zameranie umožňuje všimnúť si také fenomény, exemplárne i osobitné prípady, ktoré pri čisto teoretickom, gnozeologickom skúmaní zostávajú na okraji alebo nie sú problematizované. Je zaujímavé všimnúť si aj to, že táto ambícia bola sformulovaná v relatívne krátkom období v medzivojnovom Nemecku. Vychádza z dobových a kultúrno-filozofických otázok, obnovuje a prekonáva filozofickú tradíciu v novej dejinnej situácii človeka v prvej polovici 20. storočia. To platí aj o vzťahu projektu „filozofickej antropológie“ k fenomenológii, ktorú už nechce sledovať v jej ambíciách transcendentálnej subjektivity ani v preceňovaní ontológie a dôrazu na svetskosť,¹⁸ ale v konkrétnom sledovaní tém uchopených v prístupe z prvej osoby: od Husserlovej subjektivity ako intersubjektivitu cez Merleau-Pontyho telesnú schému, Plessnerove analýzy výrazu až po Waldenfelsovu rezponzivitu, Steinbockov genetický a generatívny prístup, ako aj ďalšie súčasné fenomenologické analýzy alterity.¹⁹ Práve tie by sa dali označiť za antropologické ohlasy v druhej polovici 20. storočia. Témy, o ktoré sa sám Plessner opieral alebo ktoré sám nastoľoval, dnes síce rezonujú s novým akcentom, no možno povedať, že filozofický diskurz ich už nemôže obchádzať.

Literatúra

BREYER, Th. (2012): Helmuth Plessner und die Phänomenologie der Intersubjektivität. *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 8 (4). URL: <http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/index.php?id=571> (navštívené 10. 4. 2016).

ELKINS, J. (2007): *Proč lidé pláčou před obrazy*. Praha: Academia.

FISCHER, J. (2000): Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48 (2), 265-288.

¹⁸ Práve tak znie Chalupeckého výčitka na adresu fenomenológie, ktorá podľa neho nie je dostatočnou antropológiou, ak sa zameriava na zachytenie pôvodu a podstaty sveta (kritika Heideggera), ak hľadá (neúspešne) pôvod transcendentálnej subjektivity (kritika Husserla), a nie na človeka. „Úlohou filozofie však nie je vyložiť svet a úlohou umenia nie je svet spodobniť. Majú sa ho dotknúť (*do něho vsáhnout*)“ (Chalupecký 1970, 10).

¹⁹ K blízkosti Plessnerovej antropológie a fenomenológie porov. (Breyer 2012), ku kontextu filozofickej tradície, z ktorej Plessner vychádzal a na ktorú reagoval, porov. (Fischer 2000).

- FISCHER, J. (1995): Philosophische Anthropologie. Zur Rekonstruktion ihrer diagnostischen Kraft. In: Jürgen Friedrich, Bernd Westermann (Hrsg.): *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*. Mit einem Geleitwort v. Dietrich Goldschmidt. Frankfurt am Main, 249-280.
- FISCHER, J.: Projekt „Philosophische Anthropologie“ [online]. URL: http://www.fischer-joachim.org/Projekt_Anthro.html (navštívené 30. 6. 2016).
- GERÁT, I., ZERVAN, M. (2016): Existuje asketický obraz? Poznámky k otázkam vzájomných vzťahov telesnosti, obrazu a disciplíny. Príspevok na BFD XII: Filozofická antropológia namiesto metafyziky konania, Modra 14. 4.
- CHALUPECKÝ, J. (1970): Přítomnost člověka. *Výtvarné umění*, (1), 2-12.
- LÉVINAS, E. (1997): *Čas a jiné / Le temps et l'autre*. Praha: Dauphin.
- NOVOSÁD, F. (2016): *V zrkadle kultúry*. Bratislava: Iris.
- PLESSNER, H. (1970): *Philosophische Anthropologie*. Bern: S. Fischer Verlag.
- PLESSNER, H. (1981): *Macht und menschliche Natur*. Gesammelte Schriften V. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 135-234 (slov.: *Moc a ľudská povaha*. Prel. L. Šimon. Bratislava: Hronka 2015, 11-141).
- SCHOPENHAUER, A. (2010): *Svet ako vôľa a predstava I*. Prel. P. Elexová. Bratislava: Kalligram.
- SISÁKOVÁ, O. (2014): „Musíš meniť svoj život“ – k novej antropológii Petra Sloterdijka. *Filozofia*, 69 (10), 859-868.
- SMALL, H. (2012): „Letting oneself go“: John Stuart Mill and Helmuth Plessner on tears. *Litteraria Pragense*, 22 (43), 112-127.
- VYDROVÁ, J. (2014): Smejúca sa duša. Fenomenológia a výskum emócií. In: J. Vydrová et al.: *Starosť o dušu: životy subjektivity a podoby myslenia*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 55-73.
- VYDROVÁ, J. (2015): Die Möglichkeit und die Motivation als zwei wesentliche phänomenologische Figuren – im Kontext der Problematik des Lachens. *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology 2014: Normativity & Typification*. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition, 161-178.

Text vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA č. 2/0050/14 *Existencia, socialita a étos konania: fenomenologické výzvy a existenciálne súvislosti*.

Jaroslava Vydrová
 Filozofický ústav SAV
 Klemensova 19
 813 64 Bratislava 1
 Slovenská republika
 e-mail: jaroslavavydrova@gmail.com