

TELESNOSŤ AKO EXCENTRICKÁ POZICIONALITA V ANTROPOLÓGII A FILOZOFII BIOLÓGIE HELMUTHA PLESSNERA

JAROSLAVA VYDROVÁ, Trnavská univerzita v Trnave, Filozofická fakulta, Katedra filozofie, Trnava, SR

VYDROVÁ, J: Corporeality as the Excentric Positionality in Helmuth Plessner's Anthropology and Philosophy of Biology
FILOZOFIA, 76, 2021, No 7, pp. 487 – 498

The aim of the text is to analyse the impact of the project of philosophical anthropology elaborated by Helmuth Plessner, which will be demonstrated on the concept of corporeality seen in the framework of excentric positionality. In the first part of the text, we analyse the interference of philosophical anthropology and phenomenology (on the examples of lived body and *oikos*). This is based on historical as well as on deeper philosophical reasons. In this connection, we also find some practical applications of Plessner's project, e.g., in cultural anthropology, ethnology and pedagogy. In the second part, the problematics of "corporeality as excentric positionality" will be seen in the light of philosophy of biology and we open a dialog with a French biophysician Henri Atlan who focuses on characterisations of human, non-human and inhuman. Here, excentric positionality converges with emergence (*autopoiesis*) and corporeality becomes one of the sings of anthropological difference.

Keywords: Excentric positionality – Lived body – Physical body – Human – Non-human – Philosophical anthropology – Philosophy of biology

To, ako sa človek nachádza vo svete, vymedzuje jeden zo zakladateľov filozofickej antropológie Helmuth Plessner dynamickým určením takzvanej *excentrickej pozicionality*. Na rozdiel od centrickej pozicionality, v rámci ktorej sa nachádza organizmus v prostredí na spôsob centra, v excentrickej pozicionalite sa človek voči centru vymedzuje, vzťahuje sa k nemu a uvedomuje si túto svoju situáciu ako určitý rozpor, ako nemožnosť založiť svoj život z centra. Perspektíva človeka sa zároveň neustále obmieňa, podlieha konfiguráciám *podľa* situácií, v ktorých sa ocitá – vo svete, v spoločnosti, dejinách. Toto „byť v situácii a zároveň vo vzťahu k nej“ predstavuje okolnosť, ktorá neumožňuje stanoviť jeden stabilný základ či jadro ľudskosti. Preto sa pri pokuse vymedziť povahu človeka stretávame u Plessnera skôr s pojmami ako

nepreniknuteľnosť či nezaložiteľnosť (*Unergründlichkeit*)¹, skrytosť (*homo absconditus*) a otvorenosť: človek ako „otvorený sebe a svetu vie o vlastnej skrytosti“ (Plessner 2017, 357, 359). Tieto na prvý pohľad neurčité charakteristiky Plessner rozmieňa na drobné v detailných analýzách toho, ako sa človek nachádza vo svete a prejavuje sa vo výraze, ako svoju skúsenosť realizuje a prežíva v podvojnosti, vo vzťahoch a v ustanovovaní kultúrneho sveta. V záverečnej časti svojho ťažiskového diela *Stupne organického a človek* (Plessner 1975) Plessner zachytáva toto „hľadisko človeka“ v podobe troch antropologických zákonov umelej prirodzenosti, bezprostrednej sprostredkovanosti a utopického stanoviska. Inými slovami, tieto princípy vyjadrujú to, že človek ako excentrická pozicionalita sa stáva sám sebou vo výkonoch svojho života. V nasledujúcom texte sa dotkneme týchto jednotlivých výkladových rovín, keďže v nich nadobúda konkrétnejšiu podobu to, čo Plessner označuje pojmom pozicionalita.²

Jedným zo základných prejavov života, na ktorom sa dá charakterizovať antropologická diferenciacia, teda to, akým spôsobom sa človek odlišuje od rastlinnej a animálnej sféry, ako sa nachádza de-centrovane alebo ex-centrovane, je *telesnosť*.³ Plessner to vyjadruje napríklad takto: „Ja som, ale seba nemám,“ to charakterizuje situáciu človeka v jeho telesnom bytí“ (2017b, 190). Práve optikou telesnosti sa pokúsime odpovedať aj na to, prečo sa dnes vracáť k Helmuthovi Plessnerovi, ale aj to, kam treba čítanie Plessnerových textov situovať. Bude to jednak v dialógu s fenomenologickou filozofiou, ktorá sa téme telesnosti a skúsenosti z prvej osoby venovala podrobne a s ktorou Plessnera spájajú dejinofilozofické aj tematické východiská. A bude to v súvislosti s filozofiou biológie, ktorú pri skúmaní antropologickej diferencie Plessner ako zoológ zásadným spôsobom zohľadňoval a rozvíjal.

Budeme teda sledovať: (1) prieniky aj reaktualizácie filozofickej antropológie v súvislosti s fenomenológiou (živá telesnosť, telo a *oikos*); (2) možnosť rekonceptualizovať pojem ľudského vo svetle filozofie biológie v dialógu s prístupom biofyzika Henriho Atlana, ktorý považuje práve telesnosť za znak ľudského rodu, keď uvádza: „Ľudskosť druhu, to znamená všetkých, sa koncentruje v tele každého, v tejto fyziologickej realite a jeho vzhľade, ktorým sa vyjadruje aj realita jeho spoločenskej existencie“ (Atlan 2008, 115). V prvom prípade excentricita umožňuje sledovať

¹ Spomeňme aj anglické výrazy, ktoré sa v súvislosti s prekladom tohto pojmu objavujú: *indeterminacy, inscrutability, unfathomability*.

² Uvedme v selektívnom výbere niekoľko textov, ktoré môžu byť vodidlom pri sledovaní týchto otázok: *Význam mimického výrazu* (Plessner 2016), *O vzťahu sveta a okolia človeka* (Plessner 2017a), *Filozofická antropológa* (Plessner 1970) a i.

³ J. Halák a J. Klouda (2018) svoju výskumnú tému postavili podobným spôsobom: spoločný základ antropologickej diferencie v súvislosti s telesnosťou hľadajú v kontexte diela A. Gehlena a M. Merleau-Pontyho.

konfiguráciu telesnosti v tom, že telom sme aj telo máme. V druhom prípade sa zase pozicionalita stáva vhodným pojmom pre procesy emergencie či *autopoiesis*.

Telo ako vozidlo – prelínanie antropológie a fenomenológie

Hlavnou témou Plessnerovej knihy, pomenovanej zhrňujúcim názvom *Filozofická antropológia* (knihy vo vydání z roku 1970 obsahuje tri texty *Smiech a plač*, *Úsmev*, *Antropológia zmyslov*), je výrazová stránka ľudskej existencie, ktorá umožňuje zachytiť telesnosť v jej špecifickej konfigurácii, v ktorej sa človek ocitá ako živé telo (*Leib*), ktorým človek je a ktoré má ako fyzické telo (*Körper*) – ako určitý monopol a zároveň ako otázku excentrickej pozicionality. Plessner si volí špecifické skúsenosti – venuje sa plaču a smiechu ako takým rozporným situáciám, ktoré sa spájajú s narušením bežných očakávaných okolností,⁴ a ich osobitým prejavom, ktoré potom pôsobia ako duševno-telesné napätie a dezorganizácia vo vzťahu človeka k vlastnej telesnosti. Na jednej strane strácame kontrolu nad telesnými prejavmi, no na druhej strane sa uvoľňuje vlastný výraz človeka ako plačúceho alebo smejúceho sa. Plessner tak poukazuje na fenomény, ktoré sú zároveň prirodzené, špecificky ľudské, no akoby pre ne chýbal primeraný spôsob pochopenia. Ten nenachádza v kauzálnej oblasti, ale v dynamike človeka ako telesnej, duševnej a duchovnej bytosti. Človek je tak bytosťou, ktorej je vlastná možnosť čeliť životným okolnostiam i podľahnúť nepochopiteľnosti a stratiť kontrolu nad situáciou.⁵

Plessnera zaujímajú modalita a zákonitosti „sféry správania“, v ktorých sa prejavuje pozicionalita človeka v konkrétnom konaní alebo vo výrazoch (Plessner 2016, 89, 129; Plessner 2017b, 190 a n.).⁶ V činoch, gestách sa tak môžeme stretnúť s fenoménmi telesnosti v hraničných či patologických prejavoch, ale prirodzene aj v bežných situáciách. Napríklad pohyb ruky môže mať široké pole uplatnenia, od uchopenia po ukazovanie, ako gesto môže byť vyslobodením zo situácie napätia, rozohraním úplne novej situácie, naopak, nemožnosť pochopiť alebo vyjadriť gesto je pre človeka deficientná, až mu situácie *de facto* uzatvára. Prostredníctvom tela uskutočňujeme naše činnosti, pohybujeme sa, zároveň je telo prirodzenou hranicou, určuje dosah realizácie našej telesnosti, kam až dosiahneme, čo zvládneme. Telo je pôdou rezonancie, ktorá kulminuje v čine a výraze. Plessner to opisuje ako určitý druh

⁴ Plessner opisuje rôzne aspekty tejto dynamiky: je tu prítomné určité napätie, zápas (*Wettstreitphänomen*) v súvislosti zmyslu a jeho narušenia, živelnosti a stereotypnosti napríklad pri komike (Plessner 2019, 177), ako aj odstup, uvoľnenie, uľahčenie, ktoré pôsobia na zvyčajné usporiadanie vzťahov, teda na ich „zošnurovanú“ podobu (183, 189).

⁵ Bližšie som sa tejto téme venovala v texte *Prítomnosť človeka* (Vydrová 2016).

⁶ Text, na ktorý tu odkazujeme, pochádza z roku 1925, keď sa v Plessnerovej tvorbe začínajú naplno formovať filozoficko-antropologické stanoviská. V predchádzajúcom období spolupracoval s Maxom Schelerom na svojej habilitácii a v roku 1928 vychádza jeho dielo *Stupne organického a človeka*.

naladenia, ktoré predstavuje aktuálnu súladnosť s prostredím – či už v podobe zladenia, alebo narušenia súladu. Pozicionalita tu potom predstavuje určité kvalitatívne rezonujúce echo našej telesnosti.

Ak pozicionalita znamená telesnú konfiguráciu organizmu v prostredí, tak v prípade človeka predstavuje rozvrhovanie vo svete, ako aj vzťah k sebe v pozíciách „tu“ a výmenou pozície „tam“, v pociťovaní vlastnej telesnosti, v konfrontovaní s vlastnými možnosťami a hranicami, a to ako hranicami, ktoré zakúšame zvnútra i zvonka. Človek sa teda nachádza podvojne: skúsenostne je aktérom skúsenosti, no pritom zakúša vlastnú situáciu. Je telom, no má aj možnosť sa k svojmu telu vzťahovať a o tejto svojej situácii vie. Dobrým príkladom toho, ako sa nás podvojná telesnosť ako *Leibkörperlichkeit* alebo *Körperleiblichkeit* dotýka, je tvorivá činnosť alebo proces učenia, keď sa invencia alebo nové skúsenosti dosahujú v kombinácii so zvládnutými motorickými schopnosťami.⁷ Dištancovanosť, ktorá vzniká pri osvojovaní zručností a učení, nakoniec smeruje k jej prelomeniu v telesnom správaní: „Tento odstup vo mne a ku mne mi umožňuje ho prekonať“ (Plessner 2017b, 190). Inými slovami, človek je konfrontovaný sám so sebou, utvára sám seba tým, že sa k sebe vzťahuje (Plessner používa aj výraz *Wechselverband*).

Pozrime sa podrobnejšie na obe stránky tejto jednej mince ľudskej telesnosti. Stránka *Leib* ako subjektívna telesnosť, telesné bytie človeka nachádza východisko aj uplatnenie v početných fenomenologických analýzach tela, ktoré sa spolu s pohybom, zakúšaním pociťuje. Funkčnú stránku subjektívnej telesnosti rozpracúva Husserl v *Ideách II*, ale aj v neskorších rukopisoch, ktoré sa orientujú na genetickú analýzu, intersubjektivitu, pasívnu syntézu či analýzu vnímania. Podrobné skúmanie a príklady nachádzame najmä v Merleau-Pontyho telesnej schéme. S telesnosťou súvisí priame intencionálne zaangažovanie na konaní, správaní alebo rozvrhovaní situácie, ako aj pasívne vrstvy konštitúcie, neintencionálne zložky, ktoré sú však stále prejavmi subjektivity, nie kauzality (telo je unavené, nevládze, alebo je excitované, napäté a pod.). Ponúka sa tu teda prirodzene otázka prieniku medzi filozofickou antropológiou a fenomenológiou, ktoré sa prekrývajú alebo konvergujú. Môžeme k nej pristúpiť z oboch strán, čím vzniká tematicky i metodicky variabilný a hybridný prístup.⁸ Hľadanie súvislostí medzi týmito dvoma paralelne sa vyvíjajúcimi smermi má svoj historický, no

⁷ Ako príklad môžeme uviesť hru na nástroj, kreslenie či plávanie, keď sa pri učení prelína fyzické telo so samostatnými výkonmi živej telesnosti, alebo naopak, ak sa nám daná činnosť nedarí, uvedomujeme si prevahu fyzického tela, narážajúceho na svoje hranice.

⁸ Čo sa týka metodologických otázok, nemusia tu vznikáť konfúzie, ako o tom svedčí viaceré analýzy: porov. napr. (Zahavi 2019), (Wehrle 2013), (Vydrová 2021). Spomeňme zvlášť aj prístup J. Bruzdiňskej: v štúdiu nazvanej *Fenomenológia ako antropológia skúsenosti a moderná filozofia človeka* nachádza potenciál v skúmaní človeka v rámci fenomenológie ako teórie skúsenosti, filozofie prirodzeného sveta, subjektívnej a intersubjektívnej antropológie, v zapojení perspektívy prvej a druhej osoby (2018, 20).

aj vnútrofilozofický dôvod. Skúsenosť z prvej osoby, pohľad na subjektívnu telesnosť z nej samej, vyslobodenie z dualizmu a kauzálnych interpretácií umožňuje vidieť „telo, a tým prirodzenosť človeka skôr ako súvislosť výkonu zmyslu (*Sinnleistungszusammenhang*)“ (Brudzińska 2018, 16). Zároveň antropológia s prienikom do oblasti kultúry si ako tému skúmania volí rôznorodé sféry ľudskej skúsenosti, čo sa naplno potvrdzuje v Plessnerovom diele, ktoré je bohaté na množstvo pohľadov na oblasti ľudského prežívania a výrazu – v prípade telesnosti sú to napríklad emocionalita, šport, hra, socialita spojená s verejnými znakmi telesnosti (ako napríklad rola, maska, oblečenie), umelecký výraz, architektúra (bývanie, usídľovanie – telesnosť v priestore) a pod.

Zatiaľ čo bytie telom odkazuje tak k bytiu živého, ako aj materiálneho tela, ktoré sa však zároveň zakladá na subjektívnom tele, je tu aj fenomén tela *Körper*, ktoré máme, ku ktorému sa teda vztáhuje ako k fyzickému telu. To, že a ako telo máme, sa týka „explicitnej telesnosti“, obrazov tela, predstáv o tele, odstupe od vlastnej telesnosti, situovania tela vo fyzickom svete, čo v určitom zmysle nemusí byť nevýhodou, ale naopak – „odstup od bezprostredného konania a pociťovania, a tým získanie zmyslu pre odstup a kontrolu, umožňuje reflektovať a hodnotiť svoje telesné správanie. Telo ako objekt teda nemusí byť nevyhnutne záťažou, ale môže byť aj vyslobodením (v závislosti od okolností)“ (Wehrle 2020, 518). Prevažia fyzického tela je niekedy riešením situácie, ktorá je pre človeka neudržateľná. „Ako je výsadou človeka dostať sa do určitej nemožnej situácie..., tak je jeho výsadou aj namiesto seba nechať odpovedať fyzické telo“ (Plessner 1970, 155) ako *Körperleib*. Maarten Coolen používa jednoduchý príklad, keď opisuje, ako sa pozerám na obraz a snažím sa nájsť primeranú vzdialenosť, aby som maľbu videla dobre: pri cúvaní narazím chrbtom na stenu a „nielenže zažívam, že sa mi nepodarí dosiahnuť optimálny výhľad, ale z toho tiež cítim, že sa mi nedarí dať svoje telo na správne miesto, a to mi zase dáva vedomie svojho tela ako veci, ktorá je umiestnená medzi inými vecami“ (Coolen, 2014, 114). Takisto prístup, ktorý berie do úvahy spolu s *Leib* aj *Körper*, umožňuje zachytiť hybridné situácie, v ktorých sa naša telesnosť prirodzene ocitá, ako je napríklad orientácia v novom priestore, rôzne formy intersubjektívnych situácií pri komunikácii, situácií spôsobených telesnými nedostatkami alebo telesným odcudzením: cvičenie ruky po zranení, intenzívne duševné a telesné zranenia, ako je to napríklad pri znásilnení, alebo aj potreba vyrovnať sa s odcudzenosťou pri neosobných administratívnych úkonoch a pod.⁹ Fyzické telo môže poskytnúť stabilizáciu ako určitú záchrannú schému pri reakcii, ktorej nie je schopná spontánna subjektívna telesnosť.

⁹ Hybridným skúsenostiam sa venuje J. Copoeru a A. Ludusan v texte *Ako prichádzame na veci. Ako niečo vieme, o hybridných spôsoboch a komunikačných (inter)-akciách* (2020). Spracovanie

Uvedme teraz dva príklady, keď sa Plessnerov projekt tematizujúci telesnosť stáva aktuálnym. Ide o (1) uplatnenie podvojnosti tela vedúce k aplikácii v antropologickom výskume, ako aj (2) k možnosti vstúpiť do filozofickej diskusie na pôde súčasnej fenomenológie.

Prienik takto nastaveného skúmania telesnosti by sa dal nájsť na príklade takých projektov, ktoré sa osobitne zaoberajú témou skúsenosti z prvej osoby v antropológii, ako je napríklad *Fenomenológia v antropológii. Zmysel pre perspektívu* (Ram, Houston 2015), kde sa v rámci kultúrnej antropológie a etnológie sleduje diverzita a nové podoby konfigurácií tela ako kultúrne interpretácie, ktoré vychádzajú z určitej „práce kultúry“, ako aj lokálna biológia a vnútorné výrazy či idiómy, napríklad pre bolesť alebo pamäť. Pre porozumenie telesným fenoménom treba vnímať vlastné telo, zmyslovosť, byť účastný na pozorovaní telesnosti druhého, byť vnímavý na zakúšanie telesnej rovnováhy aj nerovnováhy. Z toho potom vychádzajú spôsoby starostlivosti o vlastnú telesnosť. Fenomenológia zameriava pozornosť aj na nástroje, ktoré sa používajú pri antropologických alebo etnologických analýzach, ako aj na samého výskumníka, ktorý im musí porozumieť z pozície vlastného prežívania. Antropológovia sú tu oslovení práve takou fenomenológiou, ktorá si uvedomuje hranice poznávajúceho vedomia, a naopak aj dôležitosť skúsenosti (Ram, Houston 2015, 4).¹⁰

V týchto projektoch sa teda skúmajú podoby a premeny telesnosti z jej subjektívnej a fyzickej stránky ako premeny perspektívy. Môžeme sa však na ňu pozrieť aj z iného aspektu, a to pri filozofickej otázke stávania (*werden*) ako fenoménu či figúry neustálej podvojnosti telesnosti. Prejdime teda k druhému bodu.

Plessner pri prvom antropologickom princípe prirodzenej umelosti uvádza, že „bytosť v nerovnováhe, stojaca mimo miesta, času, konštitutívne bez domova, sa niekým ‚musí stať‘ a rovnováhu si vytvoriť“ (Plessner 1975, 310). Tretí antropologický princíp utopického stanoviska zase hovorí o mieste človeka ako o jeho „nikde“ (*Nicht-Ort*), keď sa človek nevyčerpáva vo svojom faktickom tu, ale ako osoba má možnosť prekračovať to, čo dosiahne, brať svoj život ako úlohu, vidí seba v perspektíve celku sveta i kontingencie a vlastnej nezakorenenosti (Plessner 1975, 341 – 343). K situovaniu telesnej subjektivity tak dochádza na určitom mieste a zároveň na nemieste, čo je vlastným vyjadrením excentrickej pozicionality. Túto perspektívu by sme mohli priblížiť k pojmu *oikos*, ako ho nachádzame u Hansa Rainera Seppa

témy frustrácie z administratívneho, byrokratického tlaku pri umeleckej tvorbe nachádzame u slovenského umelca P. Jánošík, ako na to upozorňuje R. Podhorský (2021).

¹⁰ Iným príkladom je zapojenie antropológie do pedagogického výskumu, na ktorý upozorňuje H.-R. Müller (2002). Pri „pedagogickej situácii“ sa uplatňuje striedanie perspektív z prvej osoby žiaka a učiteľa, ako aj vlastná telesnosť a odstup od telesnosti pri učení, kde sa dá dobre aplikovať Plessnerom opísaná podvojnásť telesnosti. Inou možnosťou je skúmanie patológií, ktoré tematizuje napríklad M. Wehrle (2020) pri hraničných telesných skúsenostiach a konštitúcii časovosti.

(2014).¹¹ Sepp rozvíja pojmy zeme, miesta a étosu a rozlišuje telo ako hranicu (*Grenz-Leib*), smerujúce telo (*Richtung-Leib*) a telo ako zmysel (*Sinn-Leib*). Zachytáva vzťahy subjektivity a okolia, sveta ako určitú „stabilnú nerovnováhu“.¹² Človek participuje na vzťahoch k miestam, ktoré sa určujú z jeho telesnosti a vyjadrujú fakticitu väzby k „tu“. No zároveň sa ustavične nachádza aj vo vzťahu k ne-miestu, k „nič“, respektíve akoby nebol „nikde“. K pojmu stabilnej nerovnováhy by sme tak mohli pripojiť aj Plessnerov projekt, ktorý sa zakladá na napätí medzi pozicionalitou a excentricitou, podobne ako to Sepp vidí u Husserla, Heideggera, Finka, Levinasa a Patočku: „... fenomenológia – na pozadí línie, ktorá vedie v dejinách európskej filozofie od Mikuláša Kuzánskeho cez Leibniza po Nietzscheho – predložila sériu kľúčových operácií, ktoré nevedú k ničomu inému než práve k stabilnej nerovnováhe, ako to ukazuje napríklad diferenciacia prirodzeného a transcendentálneho postoja u Husserla, neautentického a autentického modu bytia u Heideggera, vnútrosvetského a sveta u Finka, konečnej a nekonečnej túžby u Levinasa alebo idolu a ikony u Mariona. V žiadnom z týchto prípadov nejde o nahradenie jedného modu druhým, ale o ich vzťah napätia, pričom napätie, stabilná nerovnováha sa vždy ukazuje a udržuje cez druhý modus. Aj u raného Patočku sa razantne zdôrazňuje, že ‚život v amplitúde‘ sa má uprednostniť pred ‚životom v rovnováhe‘“ (Sepp 2014, 9). Ako takéto východisko sa javí aj Plessnerom opísaná podvojná telesnosť, rôzne podoby *Leibkörperlichkeit*, ktorými sa telo deje, vyrovnáva sa so sebou a svetom. „Excentrická pozicionalita znamená odstup od tela v tele, alebo inými slovami, odstup od života vnútri života“ (Fischer 2014, 51). To, že telom sme aj ho máme, spôsobuje ich neustále vyrovnávanie, a tým ustavovanie seba v živote.

Telo a pojem ľudskosti – nové možnosti biológie

Inou otázkou je pohľad na Plessnera v súvislosti s biologickým alebo zoológickým diskurzom, respektíve otázka, či možno rozvinúť produktívny dialóg aj so súčasným vedeckým výskumom. V nasledujúcej časti poukážeme na cestu, ktorá by mohla priniesť pozitívnu odpoveď a zároveň naznačiť, prečo je dôležité si v kontexte Plessnerovho diela túto otázku klásť. Bez toho, aby sme sa stratili v špecializovaných výskumoch, siahneme po vybranom meta-uvažovaní v biológii, respektíve filozofii biológie zameriavajúcej sa na pojmy ľudského a mimo-ľudského, živého a umelého, neľudského a nie-ľudského, a to opäť v súvislosti s témou telesnosti, ktorá predstavuje základný príklad excentrickej pozicionality. Antropologická diferenciacia je odkázaná na ich reaktualizáciu aj rekonfiguráciu. Práve na tento bod chceme nadviazať uvažovaním francúzskeho biofyzika Henriho Atlana.

¹¹ Ako aj v analýze tejto koncepcie u Karla Novotného (2016) vo vzťahu k telesnosti a afektivite.

¹² S odkazom na zoológa, evolučného biológa a ekológa J. H. Reichholfu.

Styčný bod medzi Atlanovým prístupom a Plessnerovým projektom filozofickej antropológie nachádzame v tom, že obaja sa vymedzujú voči koncepcii čistého ega alebo čistého vedomia, na rozdiel napríklad od skorších Husserlových textov,¹³ no mohli by sa spolu stretnúť aj v tom, ako Atlan uvažuje o pojme ľudského, respektíve o pojmoch súvisiacich s ľudským bytím. Tie majú charakter otvorenosti, reaktualizácie či operatívnosti na rozdiel od esenciálnych určení, čo podobne ako u Plessnera neumožňuje fixovať jeden základ či jadro ľudskosti. To sa rozvrhuje a konfiguruje v excentrickej pozicionalite. Druhou spájajúcou črtou je platforma filozofie biológie či bio-filozofie, ktorú zastáva aj Plessner.¹⁴ K filozofickej antropológii totiž patrí „primeraná filozofia biológie, ktorá je kompatibilná s teóriou života vo všeobecnosti, ale takisto je primeraná interpretácii človeka“ (Fischer 2014, 48). Tak ako spolupráca biológie a antropológie vyústila na začiatku dvadsiateho storočia do inšpiratívnych projektov, ktoré napríklad umožnili prekonať filozofický pohľad na dualizmus tela a duše (Plessner 2017, 354 – 356), aj dnes nachádzame potenciál čerpať z filozofie biológie podnety pre otázku človeka. Na túto optiku sa zameriava Henri Atlan, ktorý však upozorňuje, že dvadsiate storočie „bolo svedkom nevídane rýchleho napredovania vedomostí a technických výkonov, a to najmä – aj keď nielen – v oblasti vied o živote. Toto rýchle napredovanie nezmenilo iba hmotné podmienky našej existencie, ale aj – a hlavne – naše predstavy o svete, o nás samých i o veciach, čo nás obklopujú. Staré klasifikácie prestali byť relevantné. Odlíšenia, ktoré sme považovali za pevne stanovené, a hranice, ktoré sme považovali za neprekročiteľné, sú zrušené či prinajmenšom posunuté nevedno kam. Zvlášť pojem ľudskosti (*humanité*), ktorý odlišoval ľudské od nie-ľudského, sa zdá problematickejší než kedykoľvek predtým“ (Atlan 2008, 104). Otázky súvisiace s podmienkami a možnosťami realizácie človeka aj Plessner pokladá za dôležité položiť nanovo.

Atlan sa najskôr kriticky sústreďuje na dichotómiu živého mysliaceho a hmotného neživého, ktorá zvykla delimitovať oblasť ľudského a zároveň zaviedla dualizmus, ktorý sa premietal aj do oblasti tela. No nový prístup k telesnosti ukazuje, že „na

¹³ Atlanov prístup je v určitej kolízii s fenomenológiou a jej koncepciou čistého ega, ako aj kritikou prírodovedného prístupu, ktorý je vyzátvorkovaný fenomenologickou metódou. Atlan navrhuje „symetricky“ k transcendentálnej redukcii práve takú redukcii, ktorá bude brať do úvahy prírodovedný, biologický základ pre vysvetlenie vedomia (Atlan 2011, 71). Ďalej napríklad pracuje na modeloch, ktoré zobrazujú „možné fyzické vynorenia našej intencionality“. Porov. Atlan (2008, 110; 2011, 65 a n.).

¹⁴ Aj Plessnerova pozícia je založená v oblasti filozofie biológie, nie biologizmu (porov. Klein 2011, 77 a n., Fischer 2014, 47 a n.). Môžeme tu spomenúť alternatívne aj ďalšie stratégie vzájomného prelínania vedeckého a filozofického diskurzu, ktoré sú známe aj v našom prostredí napríklad v prácach J. Šebestíka, L. Kováča, I. M. Havla, Z. Neubauera, P. Sýkoru, A. Markoša, S. Komárka. Takisto možno spomenúť aktuálny výskum filozofickej antropológie, ktorý rozvíjajú výskumné skupiny na FHS UK v Prahe a FF Univerzity v Hradci Králové, tu najmä v súvislosti s A. Portmannom (porov. nedávno vydaný článok I. R. Vajdovej, 2021).

pochopenie aktivity živého tela netreba vzývať nehmotnú dušu“ (Atlan 2008, 105). A hoci procesy samousporiadania hmoty a emergencie živého sú v oblasti vedy opísané mechanisticky, nemusíme z nich hneď fixovať pojem ľudského. Inými slovami, s mechanistickým či fyzikalistickým opisom vedomia nevyhnutne nemusíme stratiť pojem ľudskej bytosti či slobodného konania. V každodennom živote a v spoločnosti sa rozhodujeme, cítime, konáme ako ľudské bytosti, aj ako bytosti obdarené tým, čo pokladáme za vedomie, vôľu, slobodu, schopnosť pamätať si, reflektovať. Takisto biotechnologický pokrok podľa neho nevyhnutne neznamená potlačenie človeka a príchod obdobia posthumanity, ale skôr modifikovanie určitého obrazu človeka, ktorý sa filozoficky fixoval v tradícii podstaty vedomia, stvorenia alebo určitej predstavy prírody. Aj Plessner vidí úlohu antropológie skôr v premyslení aktuálnej situácie človeka a v obozretnom (skeptickom) vnímaní tradovaných predstáv toho, kým človek je alebo by mal byť, v preverovaní pesimistických vízií vymiznutia a ohrozenia človeka či inak vyhranených faktorov ľudskej prirodzenosti (Plessner 2017, 363, 365). Namísto výkladových schém sa antropológia zameriava na konkrétnu skúsenosť človeka, a tak na podoby jeho správania.

Určenie človeka sa zároveň nedotýka len rozhrania živého a neživého, ale aj vedomého a nevedomého, pre ktoré Atlan nehľadá esenciálne definície (určenia stupňa vedomia alebo genetického základu), ale navrhuje evolutívne definície zamerané na emergenciu života, vedomia a tela, na to, že sa niečo „stáva“ živým, vedomým alebo telesným. Ak si prepožičiame upozornenie J. Brudzińskiej, nachádzame tu kľúčový bod v pojme „živého, ktorý sa raz javí ako príroda, raz funguje ako súvislosť a horizont výkonov zmyslu ľudských subjektov“ (2018, 22).

V pozadí ľudského konania, správania a vôle existuje mnoho determinantov a mechanizmov, ktoré v tradičnom pohľade narážajú na predstavu človeka ako slobodnej bytosti. Zdá sa, že niektoré otázky – „kde je hranica medzi bielou krvinkou, ktorá prestupuje steny ciev a smeruje k svojej koristi, a psom, ktorého správanie je možno úmyselné? Nachádza sa na úrovni nálevníka, ryby alebo žaby? A ako je to s nami?“ (Atlan 2008, 110) – skôr prehlbujú dichotómie, než prinášajú účinné vysvetlenia. Atlan preto uprednostňuje takú odpoveď na otázku pojmu ľudského, ktorá je ukotvená v kultúrnej evolúcii, v komplexe živého, ktorý sa prepája so spoločenským, jazykovým, historickým, morálnym, právnym aj imaginatívnym. Z toho potom vychádza aj uvažovanie o nie-ľudskom ako o opaku toho, čo patrí k ľudskému rodu, a ne-ľudskom ako o opaku ľudského ako humanity, ktoré sa nedá redukovať na biologickú rovinu. Ukazuje sa tu teda premena ľudského vo vzťahu k tomu, čo predstavujú koncepty nie-ľudského a ne-ľudského. V nadväznosti na Spinozu potom Atlan prepája pojem ľudského s dôstojnosťou, ktorá predstavuje akési minimum uznania ľudskosti, a zároveň je to telo, ktoré má svoju nezameniteľnú fyziológiu, je to tvár

človeka, človek so svojím vzťahom k oblečeniu a nahote, telo, ktoré je spojené aj s intersubjektívnou, spoločenskou realitou.¹⁵ Telo tu vystupuje v prepletení s vedomím do tej miery, že vytvára monizmus, ktorého základom je pamäť. Konštitúcia vychádza z vlastnej organizácie živého systému, nie z vonkajších zdrojov, ktoré by mu ako „iskra“ (výboj či Sila) poskytovali dôvod existencie.

Tu môžeme opäť poukázať na súvislosť s Plessnerom, u ktorého sa excentricita odohráva vždy spolu s pozicionalitou. Pričom pozicionalita sa stáva podľa J. Fischera kľúčovým aj perspektívnym pojmom v kontexte filozofie biológie (podľa neho azda výstižnejším než *autopoiesis*), pretože „obsahuje ponímanie stávania sa života organizmu, keď je kladený alebo pozicionovaný vo svojich hraniciach“ (Fischer 2014, 51). Tento otvorený či evolutívny koncept excentrickej pozicionality „by mohol byť primeranou cestou, ako v rámci príslušnej filozofie biológie uchopiť sociokultúrnu dimenziu človeka“ (Fischer 2014, 53).

Záver: *Sonderstellung* ako nerovnovážna rovnováha

Filozofická antropológia zachytáva človeka v jeho „nedohotovosti“, podvojnosti jeho existencie, ktorá osciluje medzi vrhnutosťou do postoja a konštituovaním svojho stanoviska, uvedomovaním si a pociťovaním vlastnej pozicionality. Filozoficky sa to dá vyjadriť aj ako ustavičná prítomnosť rozporu, nedostatku, nestability, absencie, ničoty (ako to vyjadruje v kontexte M. Schelera a H. Plessnera H. R. Sepp 2014, 56, 57), ktorá je konštitutívna pre to, ako človek ustanovuje svoje miesto vo svete. Odstup od seba v sebe umožňuje aj jeho prekonávanie. Bio-filozoficky to zase vyjadruje stávanie živého organizmu, ktorý sa vyjadruje v nejakom druhu ľudského výrazu ako telesného. Filozofická antropológia v tomto zmysle môže ostať v určitom dialógu s vedou bez toho, aby sa jej závery stratili v nových vedeckých paradigmách, keď reaguje na filozofické aspekty vedeckého výskumu.

Helmuth Plessner sa pokúša komplexne zachytiť dynamickú konfiguráciu, ktorá ustanovuje to, čo predstavuje hľadisko človeka. Je aj subtilným¹⁶ pozorovateľom situácie človeka, spoločnosti, politiky, vedy, techniky i umenia, čo dokladá rozsiahla tematika jeho textov. A navyše ako kritický diagnostik neupadá do skepsy a pesimizmu v súvislosti s pojmom ľudského. Viacerí interpretátori (Mul et al. 2014, Fischer 2014) zdôrazňujú, že napriek turbulentným zmenám situácie človeka, jeho pozicionality, ako aj rámcov vedeckého a biologického výskumu v porovnaní s obdobím, v ktorom pôsobil a ktoré reflektoval Plessner, je jeho konceptualizácia excentrickej pozicionality

¹⁵ „Telo príslušníka druhu *homo sapiens* a jeho tvár sú okamžite vnímané ako ľudské. Sú identifikovateľné aj bez vedeckého skúmania a bez analýzy DNA, ľudské telo nie je zameniteľné s telom nijakého iného druhu, ani s telom robota, nech by bol aj inteligentný“ (Atlan 2008, 115).

¹⁶ Toto označenie sa opakovane objavuje napríklad u Fischera (2014).

výstižná aj dnes. Je výstižná práve v tom, ako sa usiluje pozerat' na človeka jeho vlastnými očami – ako telesného, zaujímajúceho roly, vyjadrujúceho sa v expresiách, ako na človeka, ktorý sa nachádza v určitej dejinnej situácii, či už v prvej polovici dvadsiateho storočia, alebo aj v celkom inej situácii človeka nového milénia.

Literatúra

- ALTAN, H. (2008): Žit' a poznať: sociálne reprezentácie a biologické artefakty. In: Karul, R. – Muránsky, M. – Vydrov, J. (eds.): *Vnimať, konať, myslieť*. Bratislava: Filozofický ústav, 104 – 117.
- ATLAN, H. (2011): *Selected writings. On Self-Organization, Philosophy, Bioethics, and Judaism*. New York: Fordham University Press.
- BRUDZIŇSKA, J. (2018): Phanomenologie als Anthropologie der Erfahrung und moderne Philosophie des Menschen. *Philosophische Anthropologie. Themen und Positionen*. Band 8: Philosophische Anthropologie zwischen Soziologie und Geschichtsphilosophie. Verlag Traugott Bautz, 15 – 33.
- COPOERU, I., LUDUŐAN, A. (2020): We Will Figure It Out. Know-how, Hybrid Ways, and Communicative (Inter)actions. *Studia UBB Philosophia*, 65 (3), 33 – 50.
- COOLEN, M. (2014): Bodily Experience and Experiencing One's Body. In: Mul, J. de (ed.): *Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 111 – 127.
- FISCHER, J. (2014): Philosophical Anthropology. A Third Way between Darwinism and Foucaultism. In: Mul, J. de (ed.): *Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 41 – 56.
- HALAK, J., KLOUDA, J. (2018): The Institution of Life in Gehlen and Merleau-Ponty. Searching for the Common Ground for the Anthropological Difference. *Human Studies*, 41(3), 371 – 394. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10746-018-9469-5>
- KLEIN, R. (2011): *Sociality as the Human Condition. Anthropology in Economic, Philosophical and Theological Perspective*. Leiden, Boston: Brill. DOI: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004191990.i-324.2>
- MUL, J. de (ed.) (2014): *Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- MULER, H.-R. (2002): Exzentrische Positionalitt. Bildungstheoretische berlegungen zu einem Theorem Helmuth Plessners. In: Wigger, L. (ed.): *Zeitschrift fur Erziehungswissenschaft. Forschungsfelder der Allgemeinen Erziehungswissenschaft*. Beiheft 1. Opladen: Leske und Budrich, 53 – 61.
- NOVOTNY, K. (2016): *Relevance subjectivity. Telo a duŐe z hlediska fenomenologie afektivit*. erveny Kostelec: Pavel Mervart.
- PLESSNER, H. (1970): *Philosophische Anthropologie. Lachen und Weinen, Das Lcheln, Anthropologie der Sinne*. Bern: S. Fischer Verlag.
- PLESSNER, H. (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. 3. Auflage. Berlin – New York: De Gruyter.
- PLESSNER, H. (2017): Homo absconditus. In: *Condition humana*. Gesammelte Schriften VIII. 3. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 353 – 366.
- PLESSNER, H. (2016): Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom BewuŐtsein des anderen Ichs. In: *Ausdruck und menschliche Natur*. Gesammelte Schriften VII. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 67 – 129.
- PLESSNER, H. (2017a): ber das Welt-Umweltverhltnis des Menschen. In: *Condition humana*. Gesammelte Schriften VIII. 3. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 77 – 87.
- PLESSNER, H. (2017b): Die Frage nach der *Conditio Humana*. In: *Condition humana*. Gesammelte Schriften VIII. 3. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 136 – 217.

- PLESSNER, H. (2019): *Philosophische Anthropologie. Göttinger Vorlesung vom Sommersemester 1961*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- PODHORSKÝ, R. (2021): Osobné a neosobné v tvorbe Petra Jánošíka. *Ostium*, 17 (1), 1 – 10.
- SEPP, H. R. (2014): *Grundrisse einer oikologischen Philosophie*. Středoevropský institut pro filosofii (SIF)/ Mitteleuropäisches Institut für Philosophie. Dostupné na: <https://www.sif-praha.cz/wp-content/uploads/2014/07/HRS-oikologische-Philosophie.pdf> (Navštívené: 3. 8. 2021).
- VAJDOVÁ, I. R. (2021): Filozof vedy o živom. *Filozofia*, 76 (5), 351 – 363. DOI: <https://doi.org/10.31577/filozofia.2021.76.5.3>
- VYDROVÁ, J. (2021): The Intertwining of Phenomenology and Philosophical Anthropology: From Husserl to Plessner. In: Šajda, P. (ed.): *Modern and Postmodern Crises of Symbolic Structures*. Leiden, Boston: Brill, 41 – 62. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004440968_005
- VYDROVÁ, J. (2016): Pritomnosť človeka. Antropologický prístup Helmutha Plessnera. *Filozofia*, 71 (7), 562 – 571.
- WEHRLE, M. (2013): Medium und Grenze: Der Leib als Kategorie der Intersubjektivität. Phänomenologie und Anthropologie im Dialog. In: Breyer, Th. (ed.): *Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 217 – 238.
- WEHRLE, M. (2020): Being a body and having a body. The twofold temporality of embodied intentionality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 19, 499 – 521. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11097-019-09610-z>
- ZAHAVI, D. (2019): Applied phenomenology: Why it is safe to ignore the epoché. *Continental Philosophy Review* (2), 1 – 15. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11007-019-09463-y>

Tento text vznikol na Katedre filozofie Filozofickej fakulty Trnavskej univerzity v Trnave ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0174/21.

Jaroslava Vydrová
Trnavská univerzita v Trnave
Filozofická fakulta
Katedra filozofie
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
Slovenská republika
e-mail: jaroslavavydrova@gmail.com
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6046-0074>