

K METODOLOGICKÝM OTÁZKAM ANTROPOLÓGIE A „OBRAZU ČLOVEKA“ S „ĽUDSKOU DÔSTOJNOSŤOU“

GEORG LOHMANN, Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg, Institut für Philosophie, Magdeburg, DE

LOHMANN, G.: On the Methodological Issues of Anthropology and “the Image of Man” with “Human Dignity”
FILOZOFIA 73, 2018, No 8, pp. 660 – 674

The study deals with the genealogy of the meaning of anthropology. We encounter it first in Aristotle’s negative definition of anthropology as a “narrative about man” with features of a gossip. Second time we encounter it in Kant’s dual definition of anthropology. From a pragmatic point of view he perceives it as a normative narrative about people from the position of a participant and from the perspective of the primacy of the “life-world”. The third instance is its secular status of a human as the “as yet undetermined animal” (Nietzsche), who is not “just” an animal but neither is he God. The fourth instance is the status of anthropology as a practical knowledge of oneself in relation to oneself (culture) in the synthesis of knowledge of human sciences (Scheler, Gehlen, Plessner). Finally, its current self-understanding is the result of the development of the human rights agenda after 1945 with regard to “the image of man” with “human dignity.”

Keywords: Narrative about man – Gossip – Image of God – “as yet undetermined animal” – Dignity – Image of man

1. Úvod Historicky senzibilizované antropologické sebazpoznanie človeka sa zvykne zhrnúť, resp. často sa predstavuje v podobe „obrazov človeka“. ¹ Vkladajú sa do nich jeho názory človeka vychádzajúce z konkrétneho kontextu, ktoré vždy objasňujú alebo chcú vyjadrovať aj jeho antropologickú „všeobecnú podstatu“ a jej relevantnosť pre určitú problémovú oblasť. Chcem objasniť úlohu antropologicky senzibilizovaných obrazov človeka v kontexte ľudských práv. Keďže si myslím, že ľudské práva existujú v podobe historicky rozdielnych koncepcií, ² pričom pri každej z nich je percepcia ľudských práv založená na iných obrazoch človeka, chcem sa obmedziť na *medzinárodnú koncepciu*, ktorá je v súčasnosti dominantná a zároveň sformulovaná vo *Všeobecnej deklarácii ľudských práv* z roku 1948. V nej sa prvý

¹ V tejto súvislosti k pojmu *obrazy človeka* a k ich premenám pozri Michael Zichy: *Menschenbilder. Eine Grundlage*, Freiburg 2017.

² G. Lohmann: Different Conceptions and a General Concept of Human Rights. In: *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences*, Springer Berlin Heidelberg, September 2015, Volume 8, Issue 3, pp 369 – 385.

raz objavuje pojem *ľudská dôstojnosť* v kontexte ľudských práv³ a príspevok sa bude venovať antropologickému obrazu človeka, ktorý je spätý s týmto pojmom ľudskej dôstojnosti.

Antropológia ako samostatná veda o človeku vznikla približne v rovnakom čase, keď sa vyvíjala moderná idea ľudských práv, ktorá sa neskôr – koncom 18. storočia – zhmotnila v americkej a francúzskej deklarácii. Vývoj antropológie by som však chcel zachytiť z pohľadu Aristotela, ktorý ju pokladal za „klebetu“ (2), aby som vzápätí predstavil Kantovo nové kritické vymedzenie „antropológie z pragmatického hľadiska“ (3). Po Kantovi (4) sa antropologické určenia človeka vyrovnávajú s poznatkami rôznych vedných disciplín (4.1), zaisťujú si osobitný status človeka jeho vymedzením nahor a nadol (voči bohu a zvieratám) (4.2) a napokon sa vyvíjajú ako sebazpoznanie človeka, ktorého „podstata“ je z historického hľadiska vyjasnená (4.3). V tomto zmysle sa budem venovať antropologickému „obrazu človeka“ s „ľudskou dôstojnosťou“, ako sa od roku 1945 nanovo interpretuje (5).

2. *Anthropologos* u Aristotela O antropológii, čo doslova znamená „rozprávanie o človeku“, nemožno hovoriť v spojitosti s klasickou gréckou filozofiou, a rozhodne sa nedá použiť ako samostatné označenie pre filozofické premýšľanie o človeku. Prvé doložené použitie tohto slova v *Etike Nikomachovej* (E. N., 1125 a 5) je len náhodné, termín *anthropologos* sa spomína v súvislosti s vysvetľovaním cnosti veľkomyselnosti (*megalopsychia*) v 4. knihe. Ten, kto je veľkomyselný, patrí medzi cnostnú šľachtu (E. N., 1124 a 4), a preto je hoden toho, aby sa mu vzdávala úcta v primeranej miere. Vie prijímať chválu, koľko mu jej patrí, avšak nevychvaľuje sa, nie je ctibažný, správa sa a koná rozhodne. Ide mu o to skutočne dôležité, je povznesený nad bezvýznamné veci. Medzi nízke veci, ktoré sú pod jeho úroveň, však Aristoteles zaraďuje aj rozprávanie o ľuďoch: „Ani nerozpráva veľa o ľuďoch; lebo nehovorí totiž ani o sebe, ani o druhých“ (E. N., 1125 a 5).⁴ Výraz *anthropologos* sa teda prvý raz použil takým spôsobom, ktorý antropológiu znehodnocoval.

Odo Marquard v článku *Anthropologie*⁵ (*Antropológia*) poukazuje na to, že Ross prekladá toto „hovorenie o človeku“ termínom „gossip“ (angl. klebeta) a Neil Roughley, ktorého to iste inšpirovalo, zase vo svojom úvode k zväzku *Anthropologie und Moral*⁶ (*Antropológia a morálka*) považuje antropológiu za „synonymum

³ G. Lohmann: „Nicht zu viel – nicht zu wenig!“ Begründungsaufgaben im Rahmen der internationalen Menschenrechtskonzeption. In: Margit Wasmaier-Sailer, Matthias Hoesch (eds.), *Die Begründung der Menschenrechte. Kontroversen im Spannungsfeld von positivem Recht, Naturrecht und Vernunftrecht*, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, 181 – 205.

⁴ Preklad podľa Olofa Gigona, Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*, München Deutscher Taschenbuchverlag 1972.

⁵ Odo Marquard: *Anthropologie*. In: Joachim Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1971, stĺpec 362 – 374.

⁶ Neil Roughley: „Anthropologie und Moral: Philosophische Perspektiven“. In: Martin Endreß / Neil Roughley (eds.), *Anthropologie und Moral. Philosophische und soziologische Perspek-*

pre klebetu“. Antropológia sa pokladá za klebetu, ak nedokáže seriózne splniť nároky vedy. Rovnako ako klebeta hovorí o človeku len z počutia, z tretieho zdroja, uvádza rôzne zaujímavosti a s patričnou dávkou istoty si osobuje práva vydávať za všeobecne platné to, čo je v skutočnosti len jej názorom. Hoci jej vedecká hodnota je takto otázná, jednako by sa mohla, čo je prinajmenšom žiaduce, jej atraktivnosť zvyšovať. Takže antropológia ako klebeta? No azda predsa len nie.

3. Antropológia z pragmatického hľadiska u Kanta Z historického hľadiska antropológia v tom význame ako ju vnímame dnes, čiže ako „veda alebo filozofia o človeku“, vznikla až v období „medzi 16. a 18. storočím“⁷, a to v rámci pokusov nemeckej školskej filozofie oslobodiť sa od teologických predurčení človeka. Základná otázka znela: „Ako možno definovať človeka, ak sa už (viac) nedefinuje pomocou [teologickej, G. L.] metafyziky, no (ešte) nie pomocou matematicko-experimentálnej prírodnej vedy?“⁸ Pri obsahovej nadväznosti na moralistiku sa stáva príroda „záchytným bodom pre genuínne antropológickú definíciu človeka“ (tamže). A už v roku 1726 sa navrhuje zdvojenie antropológie, ktoré má podstatný význam pre Kantovu *Antropológiu z pragmatického hľadiska*: hovorí sa o „zdvojenej podstate [človeka], fyzickej a morálnej... o ktorých z obidvoch strán... možno pojednávať.“⁹ Záchytným bodom pre tieto úvahy sú opisy a skúsenosti s prirodzenosťou človeka, jeho telom, a spoločné znaky v prirodzených odlišnostiach, akými sú rozdiely medzi pohlaviami, rozdielny vek, povahy a etnické formy života.

Kant si osvojil túto tradíciu a vo svojich prednáškach o antropológii (pravidelne od zimného semestra 1772/1773) sa zaoberal „empirickou časťou“ etiky ako „praktickou antropológiou“, zatiaľ čo na „racionálnu časť“ sa chcel zamerať v rámci „morálnej filozofie“.¹⁰ *Antropológia z pragmatického hľadiska*, ktorá bola vydaná v roku 1798, je reprodukciou týchto prednášok a dopĺňa čistú rozpravu o morálke z *a priori* platných zdrojov o empirický a názorný, a taktiež zaujímavý materiál z empirickej psychológie. O jeho prednášky k antropológii bol veľký záujem, pretože prednášal populárnym štýlom. Kniha pozostáva z dvoch častí: *Prvá časť: Antropológická didaktika* a *Druhá časť: Antropológická charakteristika*¹¹. Zmieňujem sa o tomto

tíven, Würzburg 2000, 13 a nasledujúce.

⁷ Na tomto mieste a aj v ďalšej časti sa orientujem podľa Oda Marquarda, tamtiež. Pozri tiež Odo Marquard: Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie“ seit dem Ende des 18. Jh. In: *Collegium Philosophicum*, 1965, 209 – 239.

⁸ Odo Marquard, tamtiež, stĺpec 363.

⁹ J. G. Walch: *Philosophisches Lexikon*, druhé vydanie, 1733, článok Anthropologie, citované u O. Marquard, tamtiež, stĺpec 364.

¹⁰ Pozri Manfred Kühn: *Kant*, München 2003, 470 a nasledujúca.

¹¹ Podrobnejšie členenie: Erster Teil: Anthropologische Didaktik. 1. Buch. Vom Erkenntnisvermögen; 2. Buch. Das Gefühl der Lust und Unlust; 3. Buch. Vom Begehrungsvermögen. Zweiter Teil: Anthropologische Charakteristik. A. Vom Charakter der Person; B. Vom Charakter des Geschlechts; C. Vom Charakter des Volkes; D. Vom Charakter der Rasse; E. Vom Charakter der Gattung. I. Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Kants Werke: *Akademie Text-*

rozdelení, pretože robí Kantovo slávne rozlíšenie z Predslovu o niečo zrozumiteľnejším: „Náuka o poznaní človeka môže byť buď z fyziologického, alebo z pragmatického hľadiska poňatá systematicky (antropológia). Fyziologické poznanie človeka vychádza zo skúmania toho, čo príroda robí z človeka, pragmatické zase z toho, čo on sám robí zo seba ako slobodne konajúca bytosť, alebo čo môže a má zo seba urobiť.“¹²

Kantova antropológia vychádza z poznania sveta, ktoré získava znalosti na základe praktickej skúsenosti. Kant zdôrazňuje metodologické rozdiely medzi výrazmi „poznať svet“ a „mať svet“. Pod prvým sa rozumie len „hra [sveta], ktorej sa prizeral, ten druhý však znamená, že sa hry zúčastnil.“¹³ Kto len pozoruje svet človeka, ale nezúčastňuje sa na ňom, nezíska skutočné poznanie človeka. Nasledujúce Kantove poznámky môžeme chápať priamo ako úvahu o metodologickej úlohe perspektívy pozorovateľa a perspektívy účastníka pri získavaní antropologických poznatkov. Kantova téza znie, a ja by som sa k nej tiež rád pripojil, že antropologické poznatky možno primeraným spôsobom nadobudnúť a posúdiť len vtedy, ak sa získali z filozoficky vysvetlenej perspektívy účastníka.

Najprv Kant uvádza, že „medzi prostriedky na rozšírenie rozsahu antropológie“ patrí „cestovanie“, a potom dodáva, že sa smieme *ad personam* nazdávať, „dokonca aj keď ide len o čítanie cestopisov“. Aby na základe posledného tvrdenia nezaangažovaná perspektíva pozorovateľa nezískala nadradenosť nad perspektívou účastníka, ako podmienku pre užitočnosť tohto čítania Kant určuje, že je potrebné „najprv nadobudnúť znalosť človeka doma v styku so svojimi spoluobyvateľmi mesta alebo s krajanmi“ (tamže). Pre toto je osožné – a to je jedna z Kantových prívetivých personálií – „veľké mesto, ktoré... má univerzitu, stredobod ríše, v ktorom sa nachádzajú krajinské kolégia vrátane kolégia samej vlády“. Človeku napadne Berlín, Viedeň, Paríž, Londýn, Rím, no Kant si naproti tomu myslí: „Také mesto ako napríklad Königsberg (dnes Kaliningrad – pozn. prekl.) na rieke Pregol'a už možno považovať za miesto vhodné nielen na rozšírenie poznania človeka, ale aj poznania sveta, pričom sa dajú nadobudnúť aj bez cestovania.“

Ako tu bolo povedané, popri tom zábavnom a kurióznom, skrátka popri klebetách, ktoré takáto antropológia zameraná na Kanta produkuje, však Kant ponúka ešte ďalšiu metodologickú úvahu. Kant netvrdí iba to, že pre antropologické poznanie je kľúčová prednosť praktickej perspektívy účastníka, ale všíma si aj vzťah medzi perspektívou pozorovateľa a perspektívou účastníka v procese získavania antropologických znalostí. Čisté, príliš dominantné pozorovanie skresľuje výsledok nielen pri porozumení niekomu cudziemu, ale aj pri porozumení samému sebe: „Človek, ktorý spozoruje, že ho sledujú a snažia sa ho skúmať, bude buď pôsobiť rozpačito (nesmelo), a vtedy nebude schopný ukázať, aký je; alebo sa bude pretvarovať, čiže nebude

tausgabe, zv. VII, Berlin 1968.

¹² Kants Werke: *Akademie Textausgabe*, zv. VII, 119.

¹³ Kants Werke: *Akademie Textausgabe*, zv. VII, 120.

chcieť, aby vyšlo najavo, aký je.“ A čo sa týka porozumenia samému sebe: „Taktiež pokiaľ bude chcieť skúmať len sám seba, ocitne sa... v kritickej situácii: stane sa totiž to, že pokiaľ sú hnacie sily v akcii, nesleduje sa, a keď sa sleduje, vtedy sú hnacie sily v pokoji.“¹⁴ Aj „mimoriadne okolnosti“ alebo naopak „návyky“ (tamže) môžu ohroziť vedeckú spoľahlivosť poznania toho, čo je „ľudskou podstatou“, alebo kým je človek v skutočnosti. Kant zareagoval na tieto interné metodologické problémy dvoma spôsobmi.

Niekedy sa metodologický vzťah medzi perspektívou pozorovateľa a účastníka dostane do akceptovateľnej rovnováhy vďaka komplexnej vzájomnej korekcii – a to komprimovaním, keď sa vedecký pozorovateľ sústreďuje na materiál, ktorý bol už predbežne interpretovaný. „Pomôckami antropológie“ sú podľa Kanta „svetové dejiny, biografía, ba aj divadelná hra a romány“. Hoci tu treba sčasti akceptovať „výmysel“, „aj tak sa predsa len musia tie charaktery, ako ich načrtli napríklad Richardson či Molière, pokiaľ ide o ich *základné črty*, získavať na základe pozorovania toho, čo ľudia skutočne robia a chcú robiť: hoci do istej miery prehávajú, musia sa zhodovať s ľudskou podstatou čo do kvality“ (tamže). Môžeme si položiť otázku, do akej miery treba chápať toto „musia“, Kantovi však možno dať za pravdu v súvislosti s názorom, že v literatúre nachádzame zhutnenú skúsenosť človeka, ktorú môže antropológia disponujúca filozofickými znalosťami plne využiť ako „pomôcku“. Antropológia, pokiaľ je dobrá, je zaťažaná literatúrou.

Druhá korekcia je normatívna – keď sa dokážeme vyhnúť riziku čisto náhodnej, lokálnej zadubenosti a obmedzeného partikulárneho hodnotiaceho úsudku o človeku, čomu je vlastne vystavený aj literárny námet (!), orientáciou na pragmatický zámer, ktorým sa vyznačuje jeho antropológia. „Pragmatickou“ ju možno nazvať *až odvtedy*, keď sa prestala zameriavať len na jednotlivé „veci vo svete“, ale upriamila pozornosť na celý glóbus, na svet ako celok, pričom zároveň napomáha lepšiemu „poznaniu človeka ako svetového občana“ (tamže). Kantova antropológia nie je len normatívna, ale je zameraná aj univerzálne, totiž ako potenciálne vysvetlenie odpovedí na otázku, čo má človek so sebou robiť pri využívaní vlastnej slobody. Ide mu o také poznanie človeka, ktoré prakticky urýchľuje a podporuje formovanie statusu svetového občianstva. Normatívny ideál, na ktorý sa pragmatická antropológia zameriava, nastavili Kantova morálna filozofia a politická filozofia: „Rezultát pragmatickej antropológie vo vzťahu k určaniu človeka... je nasledujúci: „Človek je svojím rozumom určený na to, aby bol v spoločnosti ľudí a aby sa v nej *kultivoval*, *civilizoval* a *moralizoval* prostredníctvom umenia a vedy.“¹⁵ Normatívnym ideálom je svetoobčianska a kozmopolitná republikánska ústava,¹⁶ a antropológia ukazuje, že cesta k nej je – hoci nie je automatická či absolútne nevyhnutne istá – predsa len reálne možná. „Ľudský druh“ (!) sa

¹⁴ Kants Werke: *Akademie Textausgabe*, zv. VII, 121.

¹⁵ Kants Werke: *Akademie Textausgabe*, zv. VII, 324.

¹⁶ Kants Werke: *Akademie Textausgabe*, zv. VII, 327 a 333.

neprejavuje „ako zlý, ale ako druh rozumných bytostí, ktoré sa medzi prekážkami stále posúvajú vpred od zlého k dobrému.“¹⁷

Túto zidealizovanú orientáciu kantovskej antropológie by sme teraz mohli rozporovať a kritizovať,¹⁸ ja však nechcem rozoberať Kanta, ale otázku, ako možno uchrániť antropológiu pred podozrením, že je iba klebetou. Kant ponúka nasledujúce riešenie, ktoré je založené na tom, že antropológia skrátka metodologicky civilizuje metodologický vzťah medzi konštitutívnou perspektívou účastníka a perspektívou pozorovateľa a obsahovo univerzalizuje obmedzenosť perspektívy účastníka na to, čo všetci ako účastníci rozumne môžu, chcú a musia. Takto chápaná antropológia preto nemôže byť fundamentálnou disciplínou, keďže neskúma večnú prirodzenosť alebo podstatu človeka, a z nej preto nemôže vyvodzovať, čím sa človek môže a má určovať. Svoj normatívny ideál vie získať len na základe reflexívneho vysvetlenia toho, čo sa nedá rozumným spôsobom poprieť na základe argumentov o podstate človeka.

4. Po Kantovi

4.1 Odvetvové humanitné vedy. Treba však akceptovať aj to, čo z človeka urobila príroda. No a sú to práve tieto poznatky o ľudskej podstate, nadobudnuté po Kantovi v rámci jednotlivých vedných disciplín o človeku, ktoré čoraz viac popierajú a zbavujú významu filozofické koncepty o tom, na čo má byť človek určený, označujú ich za nepodložené idealizácie a len domnienky o človeku. Dejiny antropológického myslenia sú až podnes dejinami znevažovania jeho normatívnych ideálov. Na tieto skúsenosti rozčarovania sa dá reagovať dvoma spôsobmi:

Aby sme sa vyhli akejkol'vek „klebete“, môžeme sa úplne zriecť normatívnej orientácie. Antropológia sa už potom formuje len z perspektívy pozorujúcej jednotlivé vedné disciplíny. Dochádza k nárastu počtu vedných disciplín, zväčša prírodovedných vied o človeku, ako sú biológia, empirická psychológia, medicínska antropológia, etológia a biológia správania, evolučné teórie, neurobiológia atď. Každá z nich navrhuje vlastný obraz o človeku – a predsa si nevie odoprieť „klebetu“ –, a tak v kaleidoskope selektívnych názorov o človeku ustavične vznikajú nové, prekvapivé kombinácie konfúzných obrazcov. Spojitosť s praktickým sebaopoznaním sa očividne vytráca, morálno-praktické úvahy nahrádzajú údajne prirodzené určenia a výklady ľudského správania a z poznatkov jednotlivých vedných disciplín sa v neďel'ných prílohách skladá populárne puzzle. Dalo by sa povedať, že vznikajú tie populárno-vedecké klebety. Poznáme ich z vystúpení oplašených neurobiológov, ktorí nám chcú s misionárskym zánietením vyvolaným ich novou, uznávanou vedou hovoriť, ako sa z ich pohľadu máme chápať ako ľudia.

¹⁷ Kants Werke: *Akademie Textausgabe*, zv. VII, 333.

¹⁸ Bližšie pozri Gernot Böhme: *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, Frankfurt 1985, 18. prednáška, 269 a nasledujúce.

4.2 Úloha vymedzenia človeka voči zvieratám a voči bohom. Po druhé sa môžeme pokúsiť – vzhľadom na mimoriadny nárast poznania v rámci jednotlivých vied o človeku –, či predsa len nie je možný celkový normatívny výklad človeka, ako má sám seba chápať. V tejto súvislosti z metodologického hľadiska svoju úlohu zohráva vymedzenie v určení toho, čo je ľudské, o ktorom som sa doteraz osobitne nezmienil, hoci bolo v texte implicitne prítomné. Najprv by som chcel zhruba predstaviť úlohu tejto metodologickej diferencie: Človek sa určuje tým, že sa vymedzuje voči zvieratú nadol a voči bohom nahor. Ako hovorí Hegel, každé určenie je zároveň negáciou: Čím som, implikuje možnosť povedať, čím nie som; a takto si počína aj antropológia. Čím človek je, implikuje možnosť konštatovať – ani zvieratú, ani bohom.

Vymedzenie človeka voči zvieratú a voči bohom je však len na prvý pohľad druhovou (sortálnou) kategorizáciou, ktorá sa vzťahuje iba na objektívne, pozorovateľné vlastnosti a schopnosti, pričom u človeka a u zvieratú sú vedecky overiteľné, no bohom sa pripisujú odlišne na základe mýtických, teologických alebo špekulatívnych predstáv. Na týchto vymedzeniach je zaujímavé, že majú evaluatívny a normatívny zmysel. To, čo človeka objektívne odlišuje od zvieratú, ho zároveň nad neho aj nadraduje a je dôvodom, aby bol v určitých ohľadoch uznaný za vyššie postaveného alebo lepšieho, v dôsledku čoho si z morálnych i praktických dôvodov nárokuje na viac pozornosti a rešpektu. No a to, čo ho na základe špekulatívnych úvah odlišuje od bohov, je zároveň odôvodnením toho, že sám seba nemá vnímať ako všemocného, vševediaceho a večne pretrvávajúceho, ale ako smrteľnú, konečnú, krátko žijúcu a pominuteľnú bytosť. Zjednodušene by sa dalo povedať, že vymedziť sa voči zvieratú slúži na povýšenie človeka nad prírodu, ktorá ho obklopuje, ktorej súčasťou je aj on sám, zatiaľ čo vymedzenie voči bohom slúži na vysvetlenie a ospravedlnenie jeho nedokonalostí a zlyhaní.

Obidve hľadiská prešli v priebehu historického vývoja – prirodzene (sic!) – zmenami. Menia sa vlastnosti, na základe ktorých sa človek najprv objektívne odlišil od zvieratú a potom sa evaluatívne vyzdvihol, a taktiež pokiaľ ide o bohov, menia sa diferencujúce kategórie a charaktery. V prípade obidvoch hľadísk sa tiež sporia egalitirizujúce interpretácie s tými, ktoré zdôrazňujú kontrasty. Jedni tvrdia, že človek sa vôbec zásadne neodlišuje od zvieratú, dokonca nie je o nič lepším zvieratú, len obyčajným. A keby predsa len zostal iba zvieratú, ako si povzdychol Nietzsche, vodilo by sa mu lepšie. Ako vidíme, atraktivnosť antropológie rastie spolu s jej klebetným obsahom. Egalitaristi sa pritom činia aj v inom ohľade: Ak už nado mnou nie sú žiadni bohovia, tak nie sú žiadni ani vedľa mňa, ale človek sám je bohom, prinajmenšom je zábavné hrať sa na boha. To, že tento ľudský bôžik až podnes chradne a trpí na svoje sebauvedňovanie, spočiatku nebolo vzhľadom na rafinovanosť jeho sebazbožšťovania nikomu nápadné, avšak postupne o to intenzívnejšie sa o tom začína uvažovať v súvislosti s periodickými depresiami, ktoré ho pritom prepadávajú. A predsa sa zdá, že vymedzenie nahor je právom už zastaralé, a my, dnešní súčasníci, sa usilujeme vystačiť si bez neho a zároveň aj bez sebazbožšťovania. Pokus

Ernsta Tugendhata vysvetliť potrebu vnútorného pokoja ako racionálnu potrebu mystiky (v jeho chápaní) vnímam ako takúto postteologickú odpoveď na otázku, čo môže nahradiť vymedzenie nahor.¹⁹

Vymedzenie nahor do istej miery sklzáva k sebaurčeniu človeka, ktorý sa vždy chápe tak, že musí sám seba maximálne potvrdzovať. Práve táto evaluatívna sebastabilizácia človeka (ktorý bez toho, aby to povedal, sa vo vzťahu k sebe samému pokladá za to najvyššie) neskôr ovplyvňuje aj jeho vymedzenie voči zvierat'u. V istom zmysle sa teraz môže zriecť toho, aby sa hodnotil za vyššieho do tej miery, v akej sa zvierá od neho znehodnocujúco odlišuje. Teraz si už človek môže dovoliť priblížiť to zvieracie k sebe samému, ba dokonca aj to, aby sa v dôležitých ohľadoch postavil na roveň zvierat'u. Človek i zvierá sú totiž bytosti schopné znášať utrpenie, preto sú z morálneho hľadiska rovnocenné. Výsadné postavenie človeka voči zvierat'u, v ktorom žije a využíva ho, sa už teraz konštatuje a nárokuje len v niektorých sektoroch. Ak je to možné, zvierá sa rešpektuje ako rovnocenné s človekom, čo má mimochodom za následok, že to zvieracie v človeku už netreba zatracovať, ale práve naopak, môže byť radostnou bázou pre jeho blaho. Cítíme sa zversky dobre – o tom sa dá znamenite poklebetiť.

4.3 Filozofická antropológia ako sebaepochopenie človeka vo vzťahu k jeho prirodzenosti. „Filozofická antropológia“ dvadsiatych rokov²⁰ (Schelerova, Plessnerova a Gehlenova) explicitne prijíma výsledky jednotlivých humanitných vied a poznatky prírodných vied so zreteľom na to, čo vypovedajú o človeku, a načrtáva tak reflexívne pochopenie človeka. Perspektíve pozorovateľa a perspektíve účastníka sa u týchto troch hlavných predstaviteľov prisudzuje rozdielna dôležitosť a rozdielne sa koncipuje aj úloha vymedzenia človeka voči zvierat'u (a voči bohom). V zásade však všetci zdôrazňujú prednosť perspektívy účastníka: Človek je tým, čo zo seba robí. Prijímajú názory Herdera, Feuerbacha a mladého Marxa, prefiltrované cez Nietzscheho a Kierkegaarda. Podľa nich je človek „neurčené zvierá“ (Nietzsche), ktoré má svoju podstatu a normatívne zvýhodnenie len v podobe úlohy, ktorú si sám uložil. Na základe výskumov Jakoba von Uexküllla v oblasti biológie správania Max Scheler²¹ zdôrazňuje, že človek nie je uväznený vo svojom prostredí, ale naopak, je otvorený voči svetu, čím odôvodňuje jeho osobité postavenie v rámci kozmu. Helmut Plessner²² sa odvoláva na organickú výbavu človeka, ktorá ho odlišuje od rastlín a zvierat, pričom je pre človeka charakteristická jeho „excentrická

¹⁹ Ernst Tugendhat: *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München 2003.

²⁰ V zásade tu vychádzam z Habermas, Jürgen: *Philosophische Anthropologie*, ein Lexikonartikel (1958). In: *J. Habermas, Kultur und Kritik*. Frankfurt M., 89 – 111.

²¹ Max Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, (1928), Bouvier, Bonn 2010.

²² Helmut Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie (1928)*, Suhrkamp, Frankfurt M. 2003.

pozicionalita“ – „byť telesnou bytosťou a mať telo“ –, no a zároveň zostať bytosťou, ktorá sa sama určuje a prirodzene vytvára kultúru. Arnold Gehlen²³ definuje človeka vychádzajúc z jeho organickej nedokonalosti ako konajúcu bytosť, ktorá – aby dokázala prežiť –, musí si vytvoriť svoje kultúrne inštitúcie, akými sú morálka a štát.

Nechcem sa týmto zástupcom venovať bližšie, no celkovo sa mi vidí, že na jednej strane síce upustili od Heideggerovej požiadavky fundamentálnej antropológie, ktorá má prvotne odôvodňovať vedné disciplíny a u Heideggera nesie názov existenciálna ontológia, avšak na druhej strane fakticky si nárokuje na ahistorickú všeobecnosť a chcú vyjadriť niečo o *jedinej* podstate človeka. Veria, že je to možné, pretože svoje antropologické návrhy chcú zosúladiť s prírodovedeckými výsledkami vied o človeku prijatím prirodzených obmedzení človeka, ako aj vyzdvihnutím svojich príslušných normatívnych ideálov. Napokon, je to práve pohľad človeka získaný z perspektívy pozorovateľa, ktorý im hovorí, čo by človek mal robiť. Až kritika tejto *nadmieri* prírodovedeckej orientácie filozofickej antropológie Erichom Rothackerom²⁴ (študoval u Habermasa) ukazuje, že tu vždy ide aj o historické koncepty, ako sa ľudia chcú a dokážu (samých seba a iných – pozn. prekl.) chápať, a preto nie sú nadčasovými a všeobecne platnými návrhmi. Počnúc Rothackerom a po ňom sa antropológia začala pretvárať na historickú, kultúrnu antropológiu, až sa z nej nakoniec stala porovnávacia kultúrna veda blízka etnológii. Svoj pragmatický cieľ – ktorým je na základe naturálnosti človeka môcť povedať, čím by sa mal človek určovať –, smeruje k otázke zameranej na historickú komparáciu, a síce ako ľudia chápali samých seba v rôznych kultúrach a čo to vypovedá o našom vlastnom seba-pochopení ako ľudí. V istom zmysle do nášho seba-pochopenia začleňujeme historickú variabilitu, pričom v najlepšom prípade sa tvrdí ešte čosi ako historicky všeobecné: zdá sa, že v tejto konkrétnej kultúre presne to a to tvorí „všeobecnú podstatu“ človeka.

Túto zvyškovú úlohu historicky objasnenej antropológie prevzala teraz vágna normatívna teória o človeku (Martha Nussbaum hovorí o „silnej vágnej koncepcii dobra“²⁵). Tá len zostavuje zoznam jeho prírodou podmienených schopností – ktoré sa induktívne vyvodzujú a odhaľujú prostredníctvom porovnávania kultúr –, lenže otvorený zoznam si už nemôže nárokovať na absolútnu všeobecnú platnosť svojich výsledkov. Voči jednotlivým odborným vedám o človeku je otvorená, prijíma nové poznatky a necháva sa nimi korigovať. Jej bázou je v prvom rade poznanie o človeku nadobudnuté z perspektívy pozorovateľa, a to, čo na ňom možno určiť ako naturálne. Zvyškovým normatívnym problémom, ktorý táto su-

²³ Arnold Gehlen: *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), Klostermann, Frankfurt M. 2016.

²⁴ Erich Rothacker: *Philosophische Anthropologie. Vorlesungen aus den Jahren 1953/1954*. Bouvier, Bonn 1964. Druhé vydanie 1966.

²⁵ Martha Nussbaum: *Der aristotelische Sozialdemokratismus*. In: *Gerechtigkeit oder das Gute Leben*, Frankfurt am Main 1999, 45 a nasledujúce; pozri tiež: *Menschliche Fähigkeiten, weibliche Menschen*, tamtiež, 176 – 226.

chopárna a klebeteniu vzdialená antropológia predsa len ešte má, je zvažovanie praktickej perspektívy účastníka. Niekedy ju môže pretlačiť do vestibulu vedeckých akadémií ako ten najvšeobecnejší predpoklad všetkých vied vôbec, a potom bude veľmi usilovne pripomínať všeobecnú zodpovednosť vedca, ako sa kedysi v NDR pripomínali hlavné zásady Marxa a Lenina – v predslove! Lenže čo keď je táto nepríjemná povinnosť splnená, pristúpi sa šikovne k veci, teda k antropologickému klebeteniu?

Keď sa na záležitosť pozrieme bližšie, zistíme, že ani v prípade objektívnych vedeckých výpovedí o podstate človeka nemožno zaprieť určitý vplyv perspektívy účastníka. To už patrí k hermeneutickej činnosti teoretika kritickej vedy, ktorý musí zrekonštruovať túto spolupôsobiacu črtu. A napokon ostáva otvorenou otázka, ako sa za takýchto podmienok dajú zdôvodniť normatívne obsahy ľudského sebazpoznania – nie však za pomoci antropologických predpokladov, ale morálnymi zdôvodneniami.

5. K antropologickému „obrazu človeka“ s „ľudskou dôstojnosťou“ v kontexte ľudských práv. Z predošlých úvah vyplynulo, že antropologické určenia človeka sú historicky premenlivé. Rovnako aj kritický pohľad ukazuje, že to, čo možno pokladať za „ľudské práva“, existuje v podobe historicky premenlivých koncepcií.²⁶ Rozdielnym koncepciam zodpovedajú aj rozdielne „obrazy človeka“, pričom v každom z nich bolo súhrnne vyjadrené alebo vyslovené, čo sa pokladalo za všeobecnú podstatu alebo antropologické určenie človeka, ktorého práva sú v hre. Vo *vnútroštátnych* koncepciách ľudských práv z konca 18. storočia (v Amerike a Francúzsku) to boli názory ovplyvnené *prírodným právom*, ktoré ovplyvnili východiskové a tiež akosi predpokladané antropologické sebaurčenie človeka.²⁷ Spolu s kritikou prirodzeného práva v 19. a 20. storočí prestali byť tieto názory vychádzajúce z prirodzeného práva zaujímavé. Po druhej svetovej vojne, v rámci opätovne zavedeného medzinárodného práva sformulovaného v *Charte Organizácie spojených národov* a *Všeobecnej deklarácii ľudských práv*, sa z historického hľadiska nanovo zaviedla v kontexte teraz už *medzinárodných* ľudských práv kategória „ľudskej dôstojnosti“, ktorá sa pokúša prevziať niekdajšie zdôvodňovacie úlohy prirodzeného práva v pozmenenej podobe.²⁸ Teraz upriamim pozornosť na antropologické predpoklady a ná-

²⁶ Georg Lohmann: Different Conceptions and a General Concept of Human Rights. In: *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences*, Springer Berlin Heidelberg, September 2015, Volume 8, Issue 3, 369 – 385.

²⁷ Georg Lohmann: „Nicht zu viel - nicht zu wenig!“ Begründungsaufgaben im Rahmen der internationalen Menschenrechtskonzeption. In: Margit Wasmaier-Sailer, Matthias Hoesch (eds.), *Die Begründung der Menschenrechte. Kontroversen im Spannungsfeld von positivem Recht, Naturrecht und Vernunftrecht*, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, 181 – 205.

²⁸ Georg Lohmann: Echo des Naturrechts? Menschenwürde, Menschenrechte und Demokratie. In: Pirmin Stekler-Weithofer, Beno Zabel (eds.), *Philosophie der Republik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2018, 450 – 462.

zory o človeku na príklade pojmu „dôstojnosti človeka“. V tejto časti by teda malo ísť o antropologicky senzibilizovaný obraz človeka, ktorý je spätý so spomenutým pojmom ľudskej dôstojnosti v kontexte ľudských práv.

5.1 K „obrazu človeka“ s „ľudskou dôstojnosťou“²⁹. Množstvo významov a spôsobov použitia slova „dôstojnosť“ v priebehu dejín by som chcel rozdeliť zhruba do troch typov. Môžeme rozlišovať medzi, po prvé *osobitými* (sociálne určenými) „dôstojnosťami“ niektorých ľudí (napr. dôstojnosti súvisiace s duchovným úradom), a po druhé *všeobecnými* (kozmozlogicky, teologicky alebo eticky určenými) „dôstojnosťami“, ktoré sa prisudzujú *všetkým* ľuďom. Okrem týchto typov dôstojnosti, ktoré sa uplatňujú dodnes, sa rozlišuje aj tretí, *ľudskoprávny* typ ako nanovo interpretované určenie „dôstojnosti človeka“, ktoré sa používa v medzinárodných a vnútroštátnych právnych kontextoch od roku 1945. Na rozdiel od *osobitých* pojmov dôstojnosti, ktoré sa vzťahujú len na niektorých ľudí, ktorí majú určitú sociálnu rolu, a taktiež na rozdiel od *všeobecných* pojmov dôstojnosti, ktoré sa vzťahujú na všetkých ľudí na základe nejakej dominantnej vlastnosti (napr. schopnosť rozmyšľať) alebo určenia (napr. podobnosť na obraz boží)³⁰, sa ľudská dôstojnosť neprisudzuje človeku na základe nejakej osobitej alebo všeobecnej vlastnosti, alebo preto, že patrí do kategórie „človek“. Samozrejme to, čo dnes považujeme za „človeka“, vyjadrujeme so zreteľom na „obraz človeka“.

Obraz človeka, ktorému sa prisudzuje „ľudská dôstojnosť“ a ktorý „má“ ľudskú dôstojnosť, zachytáva človeka v komplexnejšom zmysle. V prvom rade to značí, že človek je vnímaný nielen ako rozumná bytosť, ale aj z hľadiska svojho telesno-duševného konečného stavu. Človek, ktorému sa táto ľudská dôstojnosť prisudzuje, je zraniteľný alebo ohrozovaný, a to nielen pokiaľ ide o intelektuálne schopnosti človeka, ale týka sa to aj jeho tela.³¹ Človek navyše nie je vnímaný ani ako atomisticky zredukované individuum bez sociálnych vzťahov, ani ako metafyzická entita.

Ľudia vedú a prežívajú svoj život tak, že sa zároveň vzťahujú ku koncepcii, v súlade s ktorou chápu sami seba ako celok.³² Obraz človeka³³ spája jednotlivé momenty takýchto koncepcií, vytvára z nich súvislý celok, preto je ustavične pred-

²⁹ Preberám tu pozmenené state z Georg Lohmann: Was umfasst die „neue“ Menschenwürde der internationalen Menschenrechtsdokumente? In: Daniela Demko, Kurt Seelmann, Paolo Becchi (eds.), *Würde und Autonomie, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Beihefte 142, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2015, 15 – 39.

³⁰ Pozri Georg Lohmann 2015.

³¹ Pozri informatívny zväzok od Sibylle van der Walt, Christoph Menke (eds.), *Die Unversehrtheit des Körpers*, Frankfurt am Main. New York 2007.

³² Podrobnejšie v E. Tugendhat: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt/M. 1979.

³³ Podrobne pozri Michael Zichy, Menschenbild und Menschenrechte. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 71, 2017. K obrazu človeka a k ľudským právam pozri tiež Eric Hilgendorf: Konzeptionen des „Menschenbildes“ und das Recht. In: Jan C. Joerden, Eric Hilgendorf, Felix Thiele (eds.), *Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Duncker & Humblot, Berlin 2013, 195 – 216.

metom interpretácií a rozličných procesov chápania.³⁴ Prepájajú sa tu perspektívy účastníka a pozorovateľa, ktorým sme venovali pozornosť v súvislosti s obdobím po Kantovi. To, čo ľudia tým, že žijú, považujú z perspektívy účastníka za „človeka“, a čo si dokážu vysvetliť z objektivizujúcej perspektívy pozorovateľa pod „určením“ alebo pod pojmom „človeka“, je zároveň z historického hľadiska vystavené premenlivým procesom interpretovania a chápania. Keď sa hovorí o „dôstojnosti“ človeka, tak sa tým myslí vysoko vážený status, rovnako ako pri všetkých pojmoch dôstojnosti. Z tohto hľadiska sú relevantné taktiež už spomenuté hodnotiace vymedzenia „nahor a nadol“, teda voči „bohom“ a voči zvieratám. Aj tieto podliehajú, ako sa ukázalo, v priebehu dejín procesom premien, ktoré podliehajú argumentatívnej kritike hodnotení, ktoré sa musia so zreteľom na poznatky vedných disciplín buď všeobecne akceptovať, alebo zamietnuť. Avšak ovplyvňujú ich aj nové interpretácie a nové hodnotenia historických udalostí, funkčné požiadavky spoločenských a ekonomických procesov, premeny kultúrnych hodnôt a zmeny sociálnych postupov. Tieto komplexné vývojové procesy ovplyvňujú historicky premenlivý „obraz človeka“, na ktorý sa vzťahuje uznanie hodnoty a rešpektovanie človeka (súhrne – úcta) vzhľadom na jeho ľudskú dôstojnosť.³⁵

Deklarovaním ľudskej dôstojnosti v kontexte *Všeobecnej deklarácie ľudských práv* si tento obraz človeka nárokuje univerzálnu platnosť, čo zároveň znamená, že vzhľadom na medzinárodné prepracovanie ľudských práv má byť teraz „preložiteľný“, zrozumiteľný a aplikovateľný vo všetkých kultúrach a spoločnostiach sveta. Nevyžaduje sa, aby príslušný obraz človeka už existoval vo všetkých kultúrach a dalo by sa naň v istom zmysle hneď spätne odvolávať. Uznanie hodnoty človeka, ktoré je konštitutívne z hľadiska medzinárodných koncepcií ľudských práv, je – a to treba zdôrazniť – novou historickou interpretáciou, ktorá by mohla síce nájsť v európskych kultúrach viac-menej vhodné predpoklady a úvahy, no aj v súvislosti s nimi sa iba „vyvíjala“ alebo vytvárala v rámci komplexných a sporných zápasov za výklad toho, ako sa má človek chápať, alebo lepšie vyjadrené – ako sa chceme ako ľudia chápať.³⁶ Univerzálny nárok na obraz človeka relevantného pre „ľudskú dôstojnosť“ sa preto vzťahuje k podmienke, aby bol dnes vo všetkých kultúrach „preložiteľný“ a zrozumiteľný, no v týchto kultúrach

³⁴ Pozri Georg Lohmann: Überleben und über Leben. Zur Vielfalt der Verständigungen, wie zu leben sei. In: Miriam Fischer-Geboers, Benno Wirz (eds.): *Leben verstehen*, Weilerswist: Velbrück 2015, 97 – 111.

³⁵ Skutočnosť, že v dôsledku toho – z pohľadu ústavného experta – možno očakávať aj problémy, sa zdôrazňuje v Horst Dreier: Bedeutungen und systematische Stellung der Menschenwürde im deutschen Grundgesetz. In: Kurt Seelmann (ed.), *Menschenwürde als Rechtsbegriff*, Steiner Verlag Stuttgart 2004, 43 a nasledujúce.

³⁶ Tu sú relevantné práce J. B. Schneewind: *The Invention of Autonomy*, Cambridge University Press 1998; Ch. Taylor: *Quellen des Selbst*, Frankfurt am Main 1996. K zásadným zmenám v ponímaní „dôstojnosti“ pozri Ch. Menke: Von der Würde des Menschen zur Menschenwürde: das Subjekt des Rechts. In: *West-End. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 2, 2006, 3 – 21.

ho nemožno akceptovať bez vznášania kritiky a bez zápasov o výklad, a preto sa tento normatívny nárok nevzťahuje na už existujúcu univerzálnosť, ale na jeho *univerzovateľnosť*.³⁷ „Prirodzene“ si tento nárok na univerzovateľnosť vyžaduje odôvodňujúce antropologické argumentácie a *určitý* spôsob, ako sa to dá spraviť, predstavujú napr. úvahy Marthy Nussbaum,³⁸ ktorá rozvíja historicky senzibilný obraz človeka so slabými antropologickými predpokladmi. Treba však poznamenať, že otázky, ktoré som tu načrtol, sú veľmi komplexné a nedajú sa na tomto mieste primerane zodpovedať.

5.2 Obraz človeka s „ľudskou dôstojnosťou“ ako kompozícia obsahových komponentov. Toto prvé predporozumenie vzťahov medzi obrazom človeka, ľudskými právami a ľudskou dôstojnosťou musím nateraz nechať v platnosti. Rovnako ako ľudské práva, aj ľudská dôstojnosť, ktorá ich *spoluodôvodňuje*³⁹, je *univerzálna, rovnostárska, individuálna a kategorická*, teda každému jednému človeku sa rovnakým spôsobom prisudzuje ľudská dôstojnosť len preto, že je človekom. Tieto veľmi všeobecné a napokon len formálne aspekty však treba „naplniť“ obsahovými komponentmi.⁴⁰ Status hodnotovo sa vynímajúcej a zároveň univerzálnej ľudskej dôstojnosti by však bol nepochopiteľný a prázdny, keby sa mu nemohli prisúdiť aj obsahové aspekty.⁴¹ Už na základe obsahovej rôznorodosti zoznamov ľudských práv by sme sa mohli domnievať, že nemôže byť len *jedno* obsahové určenie, ktoré je v tomto smere relevantné. Pokusy uviesť len jeden pojem (často slobodu alebo „schopnosť konať“) vedú k tomu, že tento termín sa musí zvnútra natoľko rozťahnuť, až úplne stratí svoje kontúry, alebo sa prípadne zoznam ľudských práv selekciou skrúti

³⁷ Pozri Georg Lohmann: Unterschiedliche Kulturen – warum universelle Menschenrechte? In: Adrian Holderegger, Siegfried Weichlein, Simone Zurbuchen (eds.), *Humanismus. Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft*, Academie Press Fribourg, Schwabe Verlag, Basel 2011, 217 – 232; G. Lohmann, Interkulturalismus und „cross-culture“. In: Arnd Pollmann, Georg Lohmann (eds.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar 2012, 210 – 215.

³⁸ Martha Nussbaum svoj prístup viackrát zmenila, pozri jednu z posledných verzií Martha C. Nussbaum: *Die Grenzen der Gerechtigkeit*, Suhrkamp Frankfurt am Main 2010.

³⁹ „Spoluodôvodňujúca“ však neznamená, že by sa „z nej“ mali „vyvodiť“ všetky jednotlivé ľudské práva. Odôvodnenie jednotlivých, rôznych ľudských práv zároveň poukazuje na historicky rozlične zvažované riziká pre človeka a na jeho zraniteľnosť.

⁴⁰ Sčasti podobným spôsobom rozvíja J. Müller vo svojom podnetnom príspevku „obsahový profil“ ľudskej dôstojnosti a spolu s Kantom, veľmi dominantne zaobchádza s pojmom slobody, pozri Jörn Müller: *Ein Phantombild der Menschenwürde: Begründungstheoretische Überlegungen zum Zusammenhang von Menschenrechten und Menschenwürde*. In: Bruder Müller, Gerd / Seelmann, Kurt (eds.) 2008, 132 a nasledujúce. Pozri tiež J. Müller, Menschenwürde als Fundament der Menschenrechte: Eine begründungstheoretische Skizze. In: Bernward Gesang / Julius Schälike (eds.), *Die großen Kontroversen der Rechtsphilosophie*, Mentis Paderborn 2011.

⁴¹ Pozri kritiku v Achim Lohmar: *Falsches moralisches Bewusstsein. Eine Kritik der Idee der Menschenwürde*. Hamburg, Meiner 2017, a moju kritiku Lohmara, Georg Lohmann: Allerlei Würden. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2018 (v tlačí).

a potom zahŕňa len také práva, ktoré sa hodia k jeho obsahovému ponímaniu, a opomínajú ostatné ľudské práva. Za perspektívnejší pokladám prístup, ktorý už vopred počítá – orientujúc sa na reflexívnu a historickú antropológiu (pozri vyššie) – s rozmanitosťou obsahovej náplne „ľudskej dôstojnosti“, pristupuje k nej diferencovane pomocou analýzy pojmov a potom sa pokúša dohodnúť na ich kohézii.

Obrazný charakter obrazu človeka teraz dovoľuje takéto rôzne obsahové komponenty vsadiť do „vhodného“ kontextu, ktorý dokáže rozlíšiť isté dôležité a ústredné obsahy od tých marginálnych a irelevantných aspektov, a zároveň ich navzájom koordinovať. Obraz je okrem toho otvorený novým elementom i „odobratiu“ alebo „premaľovaniu“ ostatných momentov. *Obraz* človeka preto môže integrovať do obsahového ponímania človeka historickej premeny, vedecké objavy alebo nové ohodnotenie a zapracovať ich do podoby viac alebo menej koherentnej kompozície. Takéto „zapracovanie“ je samozrejme úspešné vtedy, ak z perspektívy účastníka môže takýto obraz človeka získať odôvodnený súhlas všetkých.

V tejto spojitosti možno teraz povedať, že – heslovite vyjadrené – človek, ktorý si je „vedomý svojej dôstojnosti“⁴² podľa medzinárodnej koncepcie ľudských práv, sa vzťahuje na „obraz človeka“, ktorý z obsahového hľadiska spája kompozitá rovnosť, slobodu a schopnosť života spolu s ostatnými⁴³. „Ľudská dôstojnosť“, ktorá sa prisudzuje všetkým ľuďom, v zásade vyjadruje principiálnu rovnocennosť a rovnaký právny status všetkých ľudí a z ich základnej úcty (uznanie hodnoty človeka a rešpekt) robí normatívnu náplň ľudskej dôstojnosti (ako odpoveď na otázku: Čo znamená ľudská dôstojnosť?). Po druhé to ozrejmuje názorom, že všetci ľudia *môžu* viesť svoj život v myšlienkovom, slobodnom sebaurčení, normatívne očakávanie, *ako* by mali mať ľudia možnosť žiť v zmysle svojej ľudskej dôstojnosti. A so zreteľom na „primeraný životný štandard“ alebo podmienky možnosti viesť zaistený život vysvetľuje, *o čo* ide pri ocenení hodnoty človeka a deklarovanom uznaní „ľudskej dôstojnosti“: celkovo o život v dôstojnosti, ktorý prináleží každému človeku len preto, lebo je človekom, rovnako a nezávisle.

Takto vyjadrené ponímanie ľudskej dôstojnosti, ktoré sa vzťahuje na obraz človeka zahrňujúci antropologické predpoklady, obsahuje normatívne a deskriptívne tvrdenia, ktoré sa dajú a musia sa dať preveriť z perspektívy pozorovateľa. To, čo je výsledkom politickej vôle a je ustanovené na základe uznesení príslušných inštitúcií v medzinárodných dohovoroch a vo vnútroštátnych ústavách, a čo vykladajú súdy a právni experti, to je naďalej predmetom *verejnej*, morálnej a filozofickej kritiky

⁴² Táto formulácia sa prvý raz objavuje v roku 1966 v *Medzinárodnom pakte o hospodárskych, sociálnych a kultúrnych právach*, čl. 13 (právo na vzdelanie), a v neskorších dohovoroch o ľudských právach (napr. *Dohovor o právach dieťaťa*, 1989, a *Dohovor o právach osôb so zdravotným postihnutím*, 2006) nadobúda veľký význam; pozri Georg Lohmann: Wohl und Würde. Zum antiautoritären Charakter der Bestimmung des Kindes in der Kinderrechtskonvention. In: *Berliner Debatte Initial* 28 (2017) 2, 23 – 31.

⁴³ Podrobnejšie pozri Georg Lohmann: „Was umfasst die „neue“ Menschenwürde...“ (2015).

a má za následok vznik množstva otázok, pre ktoré tu už nezostal priestor. V tejto súvislosti mi nezostáva iné, ako sa odvolať na skromnosť filozofa, ktorý nastolil viac otázok, než koľko ich zodpovedal.

*Z nemeckého originálu *Zu methodischen Fragen der Anthropologie und des Menschenbildes der „Menschenwürde“* do slovenčiny preložila Jana Tulkisová.*

Referát upravený pre filozofické kolokvium *Obraz človeka a ľudské práva*, ktoré sa konalo vo Filozofickom ústave SAV v Bratislave 9. apríla 2018.

Georg Lohmann
Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg
Institut für Philosophie
Zschokkestraße 32
39104 Magdeburg
Bundesrepublik Deutschland
e-mail: Georg.Lohmann@ovgu.de