

Co je integrace? (K filosoficko-antropologickým – antropologicko-ontologickým – pojetím integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí a ve vztahu k duchu (post)moderní doby.)

Vladimír Kyprý.

Resumé:

Tento esej se zabývá esenciálně filosoficko-antropologickým (antropologicko-ontologickým) pojetím integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí, jakož i kritikou esenciálně filosoficko-antropologického (antropologicko-ontologického) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí ve vztahu k duchu nové doby; tento esej se zabývá i existenciálně filosoficko-antropologickým (antropologicko-ontologickým) pojetím integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí, jakož i kritikou ducha (post)moderní doby (ve vztahu k esenciálně filosoficko-antropologickému – antropologicko-ontologickému – pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí).

Tento esej ukazuje závěrem k váze filosoficko-antropologických (antropologicko-ontologických) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí a ve vztahu k duchu (post)moderní doby:

Esenciálně filosoficko-antropologické (antropologicko-ontologické) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí ve vztahu k (anti)duchu (post)moderní doby ubývá na váze, resp. spíše je vůbec zneváženo: v jeho rámci lze uvažovat o integraci lidského bytí společensko-lidsky dějinného, což dnes znamená: o jejích výhodách či nevýhodách, nikoli však o jejím smyslu, neboť jako taková dnes již smysl postrádá.

Existenciálně filosoficko-antropologické (antropologicko-ontologické) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí ve vztahu k (anti)duchu (post)moderní doby vůbec není zneváženo, resp. spíše nabývá na váze: jen v jeho rámci lze uvažovat o integraci lidského bytí *jedinečně* lidsky dějinného, což dnes znamená: nikoli o jejích výhodách či nevýhodách, nýbrž o jejím smyslu, neboť jako taková ani dnes nepostrádá smysl, ba naopak: je dnes jeho jedinou alternativou a všechny dílčí jeho alternativy jsou již dnes jenom dílčími alternativami jeho jediné dnešní alternativy.

Tento esej ukazuje, že ze závěrů k váze filosoficko-antropologických (antropologicko-ontologických) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí a ve vztahu k (anti)duchu (post)moderní doby pro dnešního ekonoma (pro dnešní ekonomii) plyne:

Vazba (explicitní či implicitní, např. spjatá s přijetím vulgárně ekonomického pojetí člověka jako *homo oeconomicus*) na esenciálně filosoficko-antropologické (antropologicko-ontologické) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí ve vztahu k (anti)duchu (post)moderní doby odsuzuje ekonoma, jenž se jí zabývá ekonomicky,

k přemýšlení o jejích výhodách či nevýhodách, nikoli však o jejím smyslu: v tomto smyslu jeho přemýšlení postrádá smysl.

Vazba (explicitní či implicitní, spjatá mj. s popřením vulgárně ekonomického pojetí člověka jako *homo oeconomicus*) na existenciálně filosoficko-antropologické (antropologicko-ontologické) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí ve vztahu k (anti)duchu (post)moderní doby umožňuje ekonomu, jenž se jí zabývá ekonomicky, přemýšlení nikoli (jen) o jejích výhodách či nevýhodách, ale (zvláště) o jejím smyslu: v tomto smyslu jeho přemýšlení nepostrádá smysl, resp. nepostrádalo by jej, kdyby byl takový ekonom, jenž by nemohl být nikým jiným než *existenciálním (mikro)ekonomem člověka – jedince*, tj.: nepostrádalo by jej, kdyby byla taková ekonomie, jež by nemohla být ničím jiným než *existenciální (mikro)ekonomií jedinečného člověka*.

Klíčová slova:

Esenciálně filosoficko-antropologické (antropologicko-ontologické) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí; kritika esenciálně filosoficko-antropologického (antropologicko-ontologického) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí ve vztahu k duchu nové doby; existenciálně filosoficko-antropologické (antropologicko-ontologické) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí; kritika ducha (post)moderní doby (ve vztahu k esenciálně filosoficko-antropologickému – antropologicko-ontologickému – pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí); integrace, váha filosoficko-antropologických (antropologicko-ontologických) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí a ve vztahu k duchu (post)moderní doby.

Termín „integrace“ znamená „sjednocení“ (z lat. *integratio* – „scelení“ od *integrare* – „scelovat“). Je používán v různých souvislostech různých bytných sfér. Je používán i v souvislosti bytné sféry lidské a v ní především lidsko-společenské, popř. lidsko-společensko-ekonomické. Tam pak vyvstávají otázky s ním spjaté, např. a zvláště otázka o *výhodnosti, či nevýhodnosti* té či oné lidsko-společenské (lidsko-společensko-ekonomické) integrace: je ta či ona lidsko-společenská (lidsko-společensko-ekonomická) integrace výhodná, či nevýhodná? Z této otázky však vyvstává jiná (další) otázka s ní spjatá: otázka *pro koho výhodná, či nevýhodná*? Je tato otázka základní otázkou, již vzhledem k termínu „integrace“ (tzn. „sjednocení“), užívanému v různých souvislostech různých bytných sfér, lze používat (klást) v souvislosti bytné sféry lidské a v ní především lidsko-společenské, popř. lidsko-společensko-ekonomické?

A která otázka je zde *základní* otázkou? *Základní* otázkou zde je ta otázka, která je spjata se základní rovinou tazání se *po lidském bytí*. Základní rovinou tazání se *po lidském bytí* je rovina *filosoficko-antropologická, resp. antropologicko-ontologická*. S ní je spjata především otázka *Co je člověk?, resp. Kdo je člověk? (resp. Co je lidské bytí?, resp. Co znamená lidsky býti?)*. To je „především-otázka“ – otázka přede všemi jinými, tedy všechny jiné vždy zakládající, tj. otázka základní: vždyť klademe-li jakoukoli otázku po člověku (*Co je člověk jako takový a takový?*, např. *Co je člověk jako poznávající – to a to – ?, Co je člověk jako konající – tak a tak – ?*), spolu-klademe (v ní a s ní) i otázku *Co je člověk?*. To znamená, že otázku *Co je člověk?*, již v ní a s ní spolu-klademe, jsme již promysleli a jí porozuměli, nebo jsme ji nepromysleli a jí neporozuměli; v onom případě klademe (jakoukoli) otázku po člověku (*Co je člověk jako takový a takový?*, např. *Co je člověk jako poznávající – to a to – ?, Co je člověk jako konající – tak a tak? – ?*) filosoficko-antropologicky (antropologicko-

ontologicky) založeným způsobem, v tomto případě však způsobem filosoficko-antropologicky (antropologicko-ontologicky) nezaloženým. Klást ji však takto znamená minout se s jejím bytným základem – a minout se s jejím bytným základem znamená klást ji naprosto chybně.

To znamená, že pro termín „integrace“, jenž znamená „sjednocení“ (*integratio* – „scelení“ od *integrare* – „scelovat“) a jenž je používán v různých souvislostech různých bytných sfér, jsa používán i v souvislosti bytné sféry lidské a v ní především lidsko-společenské, popř. lidsko-společensko-ekonomické, kde pak vyvstávají otázky s ním spjaté, např. a zvláště otázka o výhodnosti, či nevýhodnosti té či oné lidsko-společenské (lidsko-společensko-ekonomické) integrace – je ta či ona lidsko-společenská (lidsko-společensko-ekonomická) integrace výhodná, či nevýhodná? –, z kteréžto otázky však vyvstává jiná (další) otázka s ní spjatá: otázka *pro koho výhodná, či nevýhodná?*, není tato otázka základní otázkou, již vzhledem k termínu „integrace“ (tj. „sjednocení“), užívanému v různých souvislostech různých bytných sfér, lze používat (klást) v souvislosti bytné sféry lidské a v ní především lidsko-společenské, popř. lidsko-společensko-ekonomické.

Klást otázku *po integraci v té či té lidské bytné sféře* (např. v bytné sféře lidsko-společenské, resp. lidsko-společensko-ekonomické) tedy znamená spolu-klást (základnější) otázku *po integraci lidského bytí (vzhledem ke smyslu lidského bytí)*. A klást otázku *po integraci lidského bytí (vzhledem ke smyslu lidského bytí)* tedy znamená spolu-klást (nejzákladnější) otázku *po lidském bytí a smyslu lidského bytí*.

Filosoficko-antropologická (antropologicko-ontologická) pojetí *lidského bytí a smyslu lidského bytí* vždy tak či tak (implicite či explicite) byla spjata s filosoficko-antropologickými (antropologicko-ontologickými) pojetími *integrace lidského bytí (vzhledem ke smyslu lidského bytí)*.

1. K esenciálně filosoficko-antropologickému (antropologicko-ontologickému) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí.

Esenciální typ filosoficko-antropologického (antropologicko-ontologického) pojetí lidského bytí a smyslu lidského bytí, jenž se diferencuje do různých dílčích typů a dílčích podob dílčích typů,¹ *se táže po esenci člověka ve smyslu všeobecném – druhovém; jedinečného člověka chápe jako exemplář esence člověka v druhovém – všeobecném smyslu. Smysl bytí jedinečného člověka shledává ve způsobu bytí jedinečného člověka v souladu s esencí člověka ve smyslu všeobecném – druhovém. Způsob bytí jedinečného člověka v souladu s ní zde je vlastně integrací lidského bytí v něm vzhledem ke smyslu lidského bytí.*

Tak např. Kantovo esenciálně filosoficko-antropologické (antropologicko-ontologické) pojetí lidského bytí a smyslu lidského bytí² chápe esenci člověka jako rozum eticko-praktický a eo ipso shledává smysl bytí člověka ve způsobu bytí *jedinečného* člověka v souladu s esencí člověka, tj. s rozumem eticko-praktickým. Způsob bytí *jedinečného* člověka v souladu s ní zde je vlastně integrací lidského bytí v něm vzhledem ke smyslu lidského bytí, tj. rozumu eticko-praktickému, odtud i lidské svobodě, tj. autonomii, odtud i svobodnému – autonomnímu zákonu lidského bytí, tj. i lidské povinnosti k činu dle svobodného – autonomního zákona lidského bytí (lidské povinnosti k činu lidsky svobodnému, tj. autonomnímu dle eticko-praktického rozumu). To znamená, že v Kantově esenciálně filosoficko-antropologickém (antropologicko-ontologickém) pojetí lidského bytí a smyslu lidského bytí je integrace lidského bytí implicite pojata jako integrace lidského bytí *jedinečného*, ovšem s ohledem na všeobecnou míru lidského bytí a závaznost vůči ní, již je služba lidství: jsem-li člověk, jsem vůči tomu, že jsem člověk, zavázán k integraci svého *jedinečného* lidského bytí s ohledem na všeobecnou míru lidského bytí, tedy ke službě lidství;

integrace lidského bytí zde je implicitně pojata jako akt jedinečně lidského způsobu bytí, tj. akt volby a tvorby jedinečně lidského způsobu bytí, jenž je všeobecně lidsky odpovědný (tj. odpovědný vůči lidské jedinečnosti vůbec).

Oproti tomu Hegelovo esenciálně filosoficko-antropologické (antropologicko-ontologické) pojetí lidského bytí a smyslu lidského bytí³ chápe esenci člověka jako rozum absolutní (resp. jako účast na Rozumu – absolutnu, jehož momentem je i rozum eticko-praktický) a eo ipso shledává smysl bytí člověka ve způsobu bytí *zobecnělého* člověka v souladu s esencí člověka, tj. s rozumem absolutním (účastí na Rozumu – absolutnu, jehož momentem je i rozum eticko-praktický). Způsob bytí zobecnělého člověka v souladu s ním zde je vlastně integrací lidského bytí v něm vzhledem ke smyslu lidského bytí, tj. rozumu absolutnímu (resp. účasti na Rozumu – absolutnu, jehož momentem je i rozum eticko-praktický); odtud však i lidská svoboda není autonomií;⁴ odtud pak zákon lidského bytí není svobodný – autonomní⁵ a není lidské povinnosti k činu dle svobodného – autonomního zákona lidského bytí,⁶ není lidské povinnosti k činu lidsky svobodnému, tj. autonomnímu dle eticko-praktického rozumu.⁷ To znamená, že v Hegelově esenciálně filosoficko-antropologickém (antropologicko-ontologickém) pojetí lidského bytí a smyslu lidského bytí je integrace lidského bytí implicitně pojata jako integrace lidského bytí zobecnělého, tj. ovšem s ohledem na všeobecnou míru lidského bytí a závaznost vůči ní, již je v jistém smyslu též služba lidství.⁸ Jsem-li člověk, jsem vůči tomu, že jsem člověk, zavázán k integraci svého jedinečného lidského bytí s ohledem na všeobecnou míru lidského bytí, tedy v jistém smyslu též ke službě lidství;⁹ integrace lidského bytí zde je implicitně pojata jako akt všeobecně lidského způsobu bytí, v němž akt volby a tvorby jedinečně lidského způsobu bytí je všeobecně (vůbec) lidsky odpovědný, tj. odpovědný vůči lidské všeobecnosti.

Hegelovo esenciálně filosoficko-antropologické (antropologicko-ontologické) pojetí lidského bytí a smyslu lidského bytí tedy je v silném smyslu společensko-lidsky dějinné, což znamená, že v Hegelově esenciálně filosoficko-antropologickém (antropologicko-ontologickém) pojetí lidského bytí a smyslu lidského bytí je integrace lidského bytí pojata jako integrace bytí společensko-lidsky dějinného, tj. způsobem, jakým je běžně i mimofilosoficky chápána a jakým je běžně chápána i v mimofilosofických vědách.

Zvláště výrazně a významně (prototypicky – archetypicky) je to vyjádřeno ve filosofickém mýtu o „pánovi a rabovi“ z Hegelovy „Fenomenologie ducha“: „Pán“ je člověk vládnoucí svou mocí¹⁰ rabovi tím, že jím zprostředkovává svůj vztah k přírodě, tzn.: zprostředkovává svůj vztah k přírodě jeho prací a z jeho práce získává své životní prostředky (prostředky své životní reprodukce): tím si i podržuje vědomí sebe sama (sebe-vědomí) jako pána. „Rab“ je člověk ovládaný mocí¹¹ pánovou tím, že mu zprostředkovává jeho vztah k přírodě, tzn.: zprostředkovává jeho vztah k přírodě svou prací a svou prací mu získává jeho životní prostředky (prostředky jeho životní reprodukce): tím si i podržuje vědomí sebe sama („sebe-vědomí“) jako raba. Svou prací jako vztahem k přírodě, tj. svou prací jako vztahem utváření a přetváření přírody pro „své“ (tj. panské) účely, se však učí a naučí své vztahy k přírodě (tj. vztahy utváření a přetváření přírody pro „své“ – panské účely) sám ovládat (řídit). A řídě (ovládaje) je sám, nabývá vědomí sebe sama (sebe-vědomí) jako takového, a nabyv vědomí sebe sama (sebe-vědomí) jako takového, obrací se proti pánovi, obrací se proti pánově vládě a osvobozuje se proti (vůči) té vládě – osvobozuje lidské společenství: lidské společenství se stává svobodným, resp. svobodnými v něm se stávají všichni lidé. Lidské společenství, v němž všichni lidé jsou svobodní, je lidským společenstvím svobodně bytné (dějinně) integrovaným, tzn.: je dějinně integrovaným na bytné bázi svobody, tzn. Rozumu, neb bytnou bázi (bytností) svobody je Rozum a svoboda tkví v rozumném lidském konání, tj. v lidském konání dle Rozumu, tj. (nad)lidské společensko-dějinné nutnosti. (Jedinečný člověk tedy integruje své lidské bytí jen tehdy, když svobodně, tj. rozumně lidsky koná dle (nad)lidské společensko-dějinné nutnosti, tj. když lidsky koná dle Rozumu; jen tehdy tedy

jedinečný člověk integruje své lidské bytí v skutku – skutečně.) To, co zvláště výrazně a významně (prototypicky – archetypicky) je vyjádřeno ve filosofickém mýtu o „pánovi a rabovi“ z Hegelovy „Fenomenologie ducha“, mutatis mutandis platí i pro Marxe; pro Marxe to platí s jiným východiskem, v jiné podobě i s jiným vyústěním. (Nicméně: byť s jiným východiskem, v jiné podobě i s jiným vyústěním, přec – mutatis mutandis – obdobně, v obdobné formě, tj. ve formě filosofie lidské společnosti jako základní podobě filosofické antropologie jako antropologické ontologie, přičemž tato základní podoba filosofické antropologie jako antropologické ontologie – filosofie lidské společnosti – je pojata deterministicky a teleologicky, ba v jistém smyslu – ve smyslu lidsky obecném – lidsky společenským – je pojata i teleologicko-predeterministicky.)

Též Marxovo *esenciálně filosoficko-antropologické (antropologicko-ontologické) pojetí lidského bytí a smyslu lidského bytí*¹² je v silném smyslu společensko-lidsky dějinné, což znamená že i v Marxově *esenciálně filosoficko-antropologickém (antropologicko-ontologickém) pojetí lidského bytí a smyslu lidského bytí* je integrace lidského bytí pojata jako integrace bytí společensko-lidsky dějinného, tj. způsobem, jakým je běžně i mimofilosoficky chápána a jakým je běžně chápána i v mimofilosofických vědách.

Hegellovo *esenciálně filosoficko-antropologické (antropologicko-ontologické) pojetí lidského bytí a smyslu lidského bytí* i Marxovo *esenciálně filosoficko-antropologické (antropologicko-ontologické) pojetí lidského bytí a smyslu lidského bytí*, jež v silném smyslu jsou společensko-lidsky dějinná a v nichž integrace lidského bytí je pojata jako integrace bytí společensko-lidsky dějinného, tedy jsou ve společensko-lidsky dějinném smyslu *optimistická*: jsou *optimistická* v tom smyslu, že chápou společensko-lidský dějinný pohyb – vývoj jako *progresivní*, přičemž *progresivitu* toho pohybu – vývoje chápou jako *růst integrace lidského bytí ve společensko-lidském dění, resp. jako růst integrace bytí společensko-lidsky dějinného* ve smyslu výše zde určeném.

2. Ke kritice esenciálně filosoficko-antropologického (antropologicko-ontologického) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí ve vztahu k duchu nové doby.

K prvním (poklasickým) filosofům, kteří zásadně zpochybnili (klasické) *esenciálně filosoficko-antropologické (antropologicko-ontologické) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí ve vztahu k duchu nové doby*, byli Kierkegaard¹ a Nietzsche.²

Kierkegaard a Nietzsche *implicite* ukázali a prokázali – lze říci, že *fenomenálně* – *fenomenologicky* –, že Hegelův (Marxův) osvobozený rab se stal „osvobozeným“ *davem*: práce, jež podle Hegela (a Marxe) má být bytným zdrojem jeho osvobození, tj. i jeho lidské důstojnosti, se proň stává jenom prostředkem k obstarávání jsoucen – životních prostředků (prostředků životního konzumování a zabavování se), nikoli však prostředkem starosti o vlastní lidské bytí, o rozvoj sil vlastního lidského bytí (ať ve vztahu k Bohu, ať bez vztahu k Bohu); není-li však prostředkem starosti o rozvoj sil vlastního lidského bytí, pak vlastní lidské bytí se proň stává jenom prostředkem k obstarávání jsoucen – životních prostředků (prostředků životního konzumování a zabavování se) a práce, jež podle Hegela (a Marxe) má být bytným zdrojem jeho osvobození, tj. i jeho lidské důstojnosti, pro Hegelova (Marxova) osvobozeného raba, jenž se stal „osvobozeným“ *davem*, ničím takovým není, resp. je pro něho spíše něčím opačným: bytným zdrojem (lépe řečeno: zdrojem anti-bytným) „osvobození“ lidsky nedůstojného způsobu bytí; pro tento „osvobozený“ způsob bytí (lidsky nedůstojný) platí, že to, co je pro něj (onticky, antropicky) smyslem lidského bytí, je filosoficko-antropologicky (antropologicko-ontologicky) pro lidské bytí nesmyslné; a platí též, že to, co

je pro něj integrací lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí (ontickému, antropickému), je filosoficko-antropologicky (antropologicko-ontologicky) vzhledem k tomuto nesmyslnému lidskému bytí pro lidské bytí quasi-integrací. – To vše Kierkegaard a Nietzsche implicity – a lze říci, že fenomenálně – fenomenologicky – ukázali a prokázali.

Tím vším Kierkegaard i Nietzsche patřili k prvním (poklasickým) filosofům, kteří zásadně zpochybnili (ve vztahu k duchu nové doby) i s (klasickým) esenciálně filosoficko-antropologickým (antropologicko-ontologickým) pojetím integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí spjatý společensko-lidský dějinný optimismus, tj. optimismus, jenž chápe společensko-lidský dějinný pohyb – vývoj jako progresivní: ukázali a prokázali, že pseudoprogresivita toho pohybu – vývoje je pseudorůstem integrace lidského bytí ve společensko-lidském dění, resp. růstem pseudointegrace bytí společensko-lidsky dějinného.

3. K existenciálně filosoficko-antropologickému (antropologicko-ontologickému) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí.

Existenciální typ filosoficko-antropologického (antropologicko-ontologického) pojetí lidského bytí a smyslu lidského bytí, jenž se též diferencuje do různých dílčích typů a dílčích podob dílčích typů,¹ se táže po člověku – existenci ve smyslu jedinečném (nikoli druhovém); jedinečného člověka nechápe jako exemplář esence člověka v druhovém – všeobecném smyslu. Smysl bytí jedinečného člověka shledává ve způsobu bytí jedinečného člověka jako autentické existenci (nikoli v souladu s esencí člověka ve smyslu všeobecném – druhovém). Způsob bytí jedinečného člověka nikoli v souladu s ní, nýbrž vždy jako autentická existence, zde je vlastně integrací lidského bytí v něm vzhledem ke smyslu lidského bytí.

Tak např. Jaspersovo existenciálně filosoficko-antropologické (antropologicko-ontologické) pojetí lidského bytí a smyslu lidského bytí² chápe člověka – existenci jako subjektivitu (niternost) v transcendování z pobývání (situace, zvláště pak z mezní situace) k transcendenci (Bohu) a eo ipso shledává smysl bytí člověka ve způsobu bytí jedinečného člověka jako autentické existenci. Způsob bytí jedinečného člověka jako autentická existence zde je vlastně integrací lidského bytí v něm vzhledem ke smyslu lidského bytí. (Blíže určeno: autentická existence je způsob bytí jedinečného člověka, jenž je nositelem transcendování ve výše zde určeném smyslu; způsob bytí jedinečného člověka, jenž není nositelem transcendování ve smyslu výše zde určeném, je neautentickou existencí.)

Oproti tomu Sartrovo existenciálně filosoficko-antropologické (antropologicko-ontologické) pojetí lidského bytí a smyslu lidského bytí³ chápe člověka – existenci jako subjektivitu (niternost) v transcendování z daných podmínek (situace, zvláště pak z mezní situace) k sobě samé jako transcendenci sebe samé a eo ipso shledává smysl bytí člověka ve způsobu bytí jedinečného člověka jako autentické existenci. Způsob bytí jedinečného člověka jako autentická existence zde je vlastně integrací lidského bytí v něm vzhledem ke smyslu lidského bytí. (Blíže určeno: způsob bytí jedinečného člověka, jenž není nositelem transcendování ve smyslu výše zde určeném, je neautentickou existencí; autentická existence je způsob bytí jedinečného člověka ve výše zde určeném smyslu: interpretujeme-li ji konzistentně ve smyslu filosoficko-antropologickém – antropologicko-ontologickém –, ač Sartre sám ji konzistentně ve filosoficko-antropologickém – antropologicko-ontologickém – smyslu neinterpretuje, tedy v ní nemůže jít o sebe-transcendenci – sebe-přesahování, sebe-překračování – jako jakékoliv sebeměnění; může v ní jít jen o sebe-transcendenci – sebe-přesahování, sebe-překračování – jako takové sebeměnění, jehož výsledkem je rozvoj lidského bytí – lidských bytostných sil – sebe samého, popř. jehož výsledkem je i rozvoj lidského bytí – lidských bytostných sil – nejen sebe samého, ale též jiných lidí.)

Jaspersovo existenciálně filosoficko-antropologické (antropologicko-ontologické) pojetí lidského bytí a smyslu lidského bytí tedy je v silném smyslu jedinečně lidsky dějinné, což znamená, že v Jaspersově existenciálně filosoficko-antropologickém (antropologicko-ontologickém) pojetí lidského bytí a smyslu lidského bytí je integrace lidského bytí pojata jako integrace bytí jedinečně lidsky dějinného, tj. způsobem, jakým není běžně mimofilosoficky chápána a jakým není běžně chápána ani v mimofilosofických vědách.

Též Sartrovo existenciálně filosoficko-antropologické (antropologicko-ontologické) pojetí lidského bytí a smyslu lidského bytí je v silném smyslu jedinečně lidsky dějinné, což znamená, že i v Sartrově existenciálně filosoficko-antropologickém (antropologicko-ontologickém) pojetí lidského bytí a smyslu lidského bytí je integrace lidského bytí pojata jako integrace bytí jedinečně lidsky dějinného, tj. způsobem, jakým není běžně mimofilosoficky chápána a jakým není běžně chápána ani v mimofilosofických vědách.

Jaspersovo existenciálně filosoficko-antropologické (antropologicko-ontologické) pojetí lidského bytí a smyslu lidského bytí i Sartrovo existenciálně filosoficko-antropologické (antropologicko-ontologické) pojetí lidského bytí a smyslu lidského bytí, jež jsou v silném smyslu jedinečně lidsky dějinná a v nichž integrace lidského bytí je pojata jako integrace bytí jedinečně lidsky dějinného, tedy nejsou optimistická ve společensko-dějinném smyslu: nejsou optimistická v tom smyslu, že nechápou společensko-lidský dějinný pohyb – vývoj jako progresivní, aniž progresivitu toho pohybu – vývoje chápou jako růst integrace lidského bytí ve společensko-lidském dění, resp. jako růst integrace bytí společensko-lidsky dějinného ve smyslu výše zde určeném.

4. Ke kritice ducha (post)moderní doby (ve vztahu k esenciálně filosoficko-antropologickému – antropologicko-ontologickému – pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí).

Ve stopách prvních (poklasických) filosofů (Kierkegaarda, Nietzschea aj.), kteří zásadně zpochybnili (klasické) esenciálně filosoficko-antropologické (antropologicko-ontologické) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí, ve vztahu k duchu (post)moderní doby vystoupili jejich *moderní pokračovatelé*.

Jejich *moderní pokračovatelé* ve stopách prvních (poklasických) filosofů (Kierkegaarda, Nietzschea aj.) též zásadně zpochybnili (ve vztahu k duchu (post)moderní doby) i s ([po]klasickým) esenciálně filosoficko-antropologickým (antropologicko-ontologickým) pojetím integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí spjatý společensko-lidský dějinný optimismus, tj. optimismus, jenž chápe společensko-lidský dějinný pohyb – vývoj jako progresivní:¹ ukázali též a prokázali, že pseudoprogresivita toho pohybu – vývoje je pseudorůstem integrace lidského bytí ve společensko-lidském dění, resp. růstem pseudointegrace lidského bytí společensko-lidsky dějinného.

Jsou to kritičtí filosofičtí antropologové, k nimž patřili (v dřívější době) např. Ortega y Gasset,² Lyotard,³ a zvláště filosofové tzv. „frankfurtské školy“ (zvláště pak Marcuse a Fromm), a k nimž patřil v poslední době např. a zvláště pokračovatel – lze říci, že vlastní, resp. nejvlastnější pokračovatel – filosofie „frankfurtské školy“ (Marcusea, Fromma ad.) – K. Kosík.

Fromm ve své (radikálně humanistické) kritické antropologické filosofii⁴ se zabývá zvláště otázkou *Co se dnes děje s člověkem?*, tzn.: *Jaká je dnešní lidská situace?* a *Co je možné a co je nutné dělat v dnešní lidské situaci?*. Jaká je dnešní lidská situace podle Fromma? Podle Fromma společensko-lidsky dějinná geneze dnešní lidské situace spadá do 15.-16. století, kdy se ustavoval (kapitalistický) industriální dějinný typ lidské společnosti. S (kapitalistickým) industriálním dějinným typem lidské společnosti se ustavovala i nynější

lidská situace: osvobození od pout předkapitalistických (předindustriálních) dějinných společensko-lidských vztahů, ale také od bytostných jistot s pouty předkapitalistických (předindustriálních) dějinných společensko-lidských vztahů spjatých; novější lidská situace je bytostně nejistá: (jedinečný) člověk je osvobozen ve smyslu výše zde určeném, ale též (jedinečný) člověk je také osamocen v novém typu lidského obecnství, jež, byvši osvobozeno ve smyslu výše zde určeném, není proto spojeno transcendentním – duchovním cílem – smyslem lidského (spolu)bytí, jsouc sjednoceno zásadně jen imanentním – hmotným cílem – „smyslem“ lidského (spolu)bytí, tj. jsouc v zásadě jen quasi-sjednoceno: de facto však je sjednoceno k roztržitému – k boji o hmotný zisk; toto sjednocení k roztržitému (k boji o hmotný zisk) pak determinuje přiměřené typy (společenského) lidského charakteru, s nimiž (v nichž) (jedinečný) člověk může žít a může přežít v novější lidské situaci, jež je bytostně nejistá: přiměřené typy (společenského) lidského charakteru, s nimiž (v nichž) (jedinečný) člověk může žít a může přežít, ho v nynější lidské situaci, jež je bytostně nejistá, determinují k přiměřeným (konvenčně, konformně přiměřeným) činnostem; v těchto činnostech se zbavuje vědomí osamělosti (nicotnosti, bezmocnosti), avšak s vědomím osamělosti se zbavuje též sebe samého – odcizuje se sobě samému a žije vždy odcizeně: se zastřením (zapřením) vědomí možnosti existování v autentickém modu lidského (spolu)bytí (*být*), tzn. pouze s vědomím možnosti existování v neautentickém modu lidského (spolu)bytí (*mít*). Od 20. století převládá – ač ještě v 19. století nepřevládal – tržní typ (společenského) lidského charakteru, jenž tkví zvláště v těchto bytných lidských (sebe)určeních: chápat sebe samého i jiné lidi jako zboží a zároveň chápat sebe samého i jiné lidi jako prodavače (svého) zboží – jako sebeprodavače na trhu, tj. na anonymním trhu pod anonymní vládou hodnoty jako směnné hodnoty; být ovládán hodnotou jako směnnou hodnotou znamená nemít žádné stálé bytné lidské (sebe)určení, resp. mít jen jedno stálé bytné lidské (sebe)určení: pouhou schopnost měnit svá bytná lidská (sebe)určení, tj. schopnost změnou svých bytných lidských (sebe)určení reagovat (ad hoc) na poptávku po lidském zboží na trhu, poptávce po lidském zboží na trhu ad hoc vyhovovat, tzn.: být bytným prázdňem, ad hoc naplňovaným a ad hoc vyprazdňovaným, bytným prázdňem fluxním a pružným, hotovým a pohotovým být čímkoli výhodně prodejným; být čímkoli výhodně prodejným pak namnoze znamená spíše zdát se být tím či oním (mít „imidž“ a prestiž), nežli tím či oním také být vskutku. To však znamená být odcizen svému (jedinečně lidskému) bytí, být odcizen svým (jedinečně lidským) bytostným silám: nejde zde o rozvoj (vždy jedinečně lidských) bytostných sil, jde zde o sebeprodej na trhu; tento sebeprodej na trhu není vázán na rozvoj (vždy jedinečně lidských) bytostných sil, resp. je naň vázán pouze potud, pokud je pouze prostředkem existování v neautentickém modu lidského (spolu)bytí (*mít*); avšak je-li jen prostředkem existování v neautentickém modu lidského (spolu)bytí (*mít*), je odcizen smyslu (vždy jedinečně lidského) bytí, je odcizen smyslu vždy jedinečně lidských bytostných sil. Zvláště v těchto bytných lidských (sebe)určeních tkví tržní typ (společenského) lidského charakteru, jenž, ač ještě v 19. století nepřevládal, od 20. stol. převládá a vede k převaze existování v neautentickém modu lidského (spolu)bytí (*mít*) nad existováním v autentickém modu lidského (spolu)bytí (*být*), tj. vede k převaze chápání bytné sebetotožnosti na bytném základě vlastnění (lidských i mimolidských) jsouc nad chápáním bytné sebetotožnosti na (nevlastnickém) bytném základě bytí *lidským* jsoucnem, tj. k obstarávání, hromadění (popř. i k obměňování v hromadění, např. k módnímu obměňování dle módních vlivů) i konzumování mimolidských jsouc i k ovládání lidských jsouc, tj. k rozvoji síly nad bytím (mimo)lidských jsouc (k ovládání), ne však k rozvoji (své)bytné síly lidského jsoucna. To však vede k zásadně nepřátelským vztahům v lidském spolubytí: potud nepřátelským, pokud ve vztazích v lidském spolubytí zásadně jde o boj o ovládání mimolidských jsouc a také o vzájemné ovládání lidských jsouc, nikoli o (spolu)rozvoj lidského bytí, nikoli o (spolu)rozvoj lidských bytostných sil. V tomto smyslu existují-li v neautentickém modu lidského (spolu)bytí (*mít*),

tedy *jsem, co mám*. (Např. i jako studující, existuji-li – studuji-li – v neautentickém modu lidského (spolu)bytí [*mít*], tedy *jsem, co mám*, tj. suma poznatků tak či tak využitelných: „studuji“ zde znamená „získávám – nabývám – sumu poznatků a tak či tak je využívám“; „studuji“ zde neznamena „(kriticky) promýšlím, abych rozuměl“; naopak: kritické myšlení zde odstraňuji či otupuji, pokud je nepohodlné – „nehodí se“.) Taková je dnešní lidská situace podle Fromma. A co pak podle Fromma je možné a co je nutné dělat v dnešní lidské situaci? Měnit a změnit dnešní lidskou situaci (tj. lidskou situaci, jejíž společensko-dějinná geneze podle Fromma spadá do 15.-16. století, kdy se ustavoval kapitalistický industriální dějinný typ lidské společnosti) i (kapitalistický) industriální dějinný typ lidské společnosti, v níž se ustavovala, tj. osvobodit se od pout (kapitalistických i reál-socialistických) industriálních společensko-lidských vztahů, od bytostných nejistot s pouty industriálních (kapitalistických i reál-socialistických) dějinných společensko-lidských vztahů spjatých, tj. vytvořit lidskou situaci bytostně jistější, v níž (jedinečný) člověk by byl osvobozen ve smyslu výše zde určeném, ale též (jedinečný) člověk také by nebyl osamocen v novém typu lidského obecnství, jež, byvši osvobozeno ve smyslu výše zde určeném, proto bylo by i spojeno transcendentním – duchovním cílem – smyslem lidského (spolu)bytí, v němž zásadně by byl překročen imanentní – hmotný cíl – „smysl“ lidského (spolu)bytí, tj. jež by bylo zásadně, vpravdě sjednoceno: de facto vpravdě sjednoceno ke spojení mimo boj o hmotný zisk; toto sjednocení ke spojení mimo boj o hmotný zisk pak by determinovalo přiměřené typy (společenského) lidského charakteru, s nimiž (v nichž) (jedinečný) člověk by mohl nejen přežít, ale též lidsky (dobře, důstojně lidsky) žít a tím tvořit lidskou situaci, jež byla by bytostně jistější: přiměřené typy (společenského) lidského charakteru, s nimiž (v nichž) (jedinečný) člověk by mohl nejen přežít, ale též lidsky (dobře, důstojně lidsky) žít, v tvořící se lidské situaci, jež by byla bytostně jistější, by ho determinovaly k přiměřeným (nekonvenčně, nekonformně přiměřeným) činnostem; v těchto činnostech by se zbavoval osamělosti (i vědomí nicotnosti, bezmocnosti), avšak s vědomím osamělosti by se nezabýval sebe samého – neodcizoval by se sobě samému a žil by již neodcizeně: s odestřeným vědomím možnosti existování v autentickém modu lidského (spolu)bytí (*být*), s vědomým popřením možnosti existování pouze v neautentickém modu lidského (spolu)bytí (*mít*). To by znamenalo popřít tržní typ (společenského) lidského charakteru. Popřít tržní typ (společenského) lidského charakteru by znamenalo změnit zvláště tato bytná lidská sebeurčení: nechápat sebe samého ani jiné lidi jako zboží a zároveň nechápat sebe samého ani jiné lidi jako prodavače (svého) zboží – jako sebe-prodavače na trhu (na anonymním trhu pod anonymní vládou hodnoty jako směnné hodnoty); nebýt ovládán hodnotou jako směnnou hodnotou by znamenalo mj. mít nějaké stálé bytné lidské (sebe)určení (jedno stálé bytné lidské (sebe)určení však nemít: pouhou schopnost měnit svá bytná lidská (sebe)určení, tj. změnou svých bytných lidských (sebe)určení reagovat ad hoc na poptávku po lidském zboží na trhu, poptávce po lidském zboží na trhu ad hoc vyhovovat), tzn.: nebýt bytným prázdňem, ad hoc naplňovaným a ad hoc vyprazdňovaným, bytným prázdňem fluxním a pružným, hotovým a pohotovým být čímkoli výhodně prodejným; nebýt čímkoli výhodně prodejným pak posléze by znamenalo spíše tím či oním také být vskutku, nežli se tím či oním zdát (mít „imidž“ a prestiž). To by však znamenalo nebýt odcizen svému (jedinečně lidskému) bytí, nebýt odcizen svým (jedinečně lidským) bytostným silám: šlo by zde o rozvoj (vždy jedinečně lidských) bytostných sil, nešlo by zde o sebeprodej na trhu; tento rozvoj (vždy jedinečně lidských) bytostných sil by nebyl vázán na sebeprodej na trhu, tj.: nebyl by naň vázán potud, pokud by nebyl prostředkem existování v neautentickém modu lidského (spolu)bytí (*mít*); avšak nebyl-li by prostředkem existování v neautentickém modu lidského (spolu)bytí (*mít*), nebyl by odcizen smyslu (vždy jedinečně lidského) bytí, nebyl by odcizen smyslu (vždy jedinečně lidských) bytostných sil. Zvláště tyto změny bytných lidských (sebe)určení by znamenaly popření tržního typu (společenského) lidského charakteru. A co by znamenalo popření tržního typu

(společenského) lidského charakteru? Vedlo by k převaze existování v autentickém modu lidského (spolu)bytí (*být*) nad existováním v neautentickém modu lidského (spolu)bytí (*mít*), tj.: vedlo by k převaze chápání bytné sebetotožnosti na (nevlastnickém) bytném základě bytí *lidským* jsoucnem nad chápáním bytné sebetotožnosti na bytném základě vlastnění (mimolidských i lidských) jsoucen (tj. obstarávání a hromadění – popř. i obměňování v hromadění, např. módního obměňování dle módních vlivů – i konzumování mimolidských jsoucen i ovládání lidských jsoucen), tj. k rozvoji svébytné síly lidského jsoucna, ne však k rozvoji síly nad bytím (mimo)lidských jsoucen (k ovládání). To pak by vedlo k zásadně přátelským vztahům v lidském spolubytí: potud přátelským, pokud ve vztazích v lidském spolubytí zásadně by šlo o (spolu)rozvoj lidského bytí, o (spolu)rozvoj lidských bytostných sil, nikoli o boj o ovládání mimolidských jsoucen a také nikoli o vzájemné ovládání lidských jsoucen. V tomto smyslu existují-li v autentickém modu lidského (spolu)bytí (*být*), tedy *jsem, co jsem* (tj. *co dělám*). (Např. i jako studující, existují-li – studují-li – v autentickém modu lidského (spolu)bytí – *být* –, tedy *jsem, co jsem*, tj. *co dělám*: kritické myšlení a rozumění: „studuji“ zde znamená „kriticky promýšlím, abych rozuměl“; „studuji“ zde neznamená „získávám – nabývám – sumu poznatků a tak či tak je využívám“, ledaže získávám – nabývám – sumu poznatků pro kritické myšlení a rozumění; kritické myšlení a rozumění zde ovšem neodstraňují ani neotupují, byť i by bylo nepohodlné a „nehodilo se“, neboť o ně mně bytostně jde, neboť mně jde o jeho sílu – bytostnou sílu.) To apod. podle Fromma je možné a to je nutné dělat v dnešní lidské situaci, a to jednak ve sféře jedinečného lidského (spolu)bytí, jednak ve sféře (vše)obecného lidského (spolu)bytí. Ve sféře jedinečného lidského (spolu)bytí to předpokládá kritické myšlení a porozumění tomu, oč v dnešní lidské situaci jde, o rozhodnutí (odhodlání) dle kritického myšlení a porozumění tomu, oč v dnešní lidské situaci jde, i žít, tzn. „umění být“⁵ a „umění milovat“.⁶ Ve sféře (vše)obecného lidského (spolu)bytí to předpokládá, že kritické myšlení a porozumění tomu, oč v dnešní lidské situaci jde, převládne v dnešním lidském obecnství, tzn. že v dnešním lidském obecnství převládne rozhodnutí (odhodlání) dle kritického myšlení a porozumění tomu, oč v dnešní lidské situaci jde, i žít, tzn. „umění spolu-být“⁷ (a spolu s tím i „umění milovat“).⁸ má jít o spolu-rozhodnutí o tomto způsobu lidského spolubytí ve smyslu dohodnutí se spolu o tomto způsobu lidského spolubytí, nemá jít o revoluci v lidské společnosti ve smyslu marxovském, tj. o revoluci v lidské společnosti spjatou se společensko-lidskými subjekty – třídami, tj. spjatou s bojem společensko-lidských subjektů – tříd (s „třídním bojem“ v marxovském smyslu). V tomto smyslu Fromm, ač bývá řazen k „neomarxismu“, již není marxistou. (Navíc pak Fromm, ač bývá řazen k „neomarxismu“, byl velkým kritikem „marxismu“ – zvláště pak marxismu-leninismu, resp. marxismu-stalinismu –, tj. velkým kritikem radikálně humanistickým.) A radikálně humanisticky Fromm uzavírá: ve středověké lidské společnosti (a v lidském spolubytí v ní) šlo obecně o Obec boží; v novověké a moderní lidské společnosti (a v lidském spolubytí v ní) šlo obecně ne o Obec boží, leč o Pozemskou obec pokroku. Z Pozemské obce pokroku však se stala Babylónská věž, a Babylónská věž, již se stala, se hroutí, resp. již se zhroutila. Proto dnes (v době moderní či postmoderní?) musí obecně jít o Obec bytí. Obec bytí, o niž dnes (v době (post)moderní) musí jít, je ovšem „utopie“. Leč pouze „utopie“, uzavírá Fromm, jež transcenduje status quo lidské společnosti (a lidského (spolu)bytí v ní), může být bytostně lidsky smysluplná: status quo lidské společnosti (a lidského spolubytí v ní) bez transcendence smysluplný být nemůže. – Fromm, zabývá se zvláště otázkou *Co se dnes děje s člověkem?*, tzn.: *Jaká je dnešní lidská situace?* a *Co je možné a co je nutné dělat v dnešní lidské situaci?*, tedy je radikálně humanistickým kritickým antropologickým filosofem.

Jedním z nejvýraznějších a nejvýznamnějších antropologických filosofů – radikálních humanistů byl Marcuse.⁹ – V zásadě lze říci, že Marcusovo kritické (radikálně humanistické) antropologicko-filosofické myšlení je v zásadní (explicitní či implicitní) shodě s kritickým

(radikálně humanistickým) antropologicko-filosofickým myšlením Frommovým. Přitom Marcuse ukázal hlavní nebezpečí pro (jedinečného) člověka v rozvinutém (kapitalistickém, ale i v méně rozvinutém – reál-socialistickém) industriálním dějinném typu lidské společnosti jako tzv. „zjednorozměřňování“ člověka – jedince rozvinutým (kapitalistickým, ale i méně rozvinutým – reál-socialistickým) industriálním dějinným typem lidské společnosti, tj. jako podřízení člověka – jedince jejímu ekonomicko-technologickému (technopraktickému – technokratickému) rozumu jako rozumu užitkovému (užitkově spotřebnímu – konzumnímu). – Marcuse též určil, v čem tkví zjednorozměřňování člověka – jedince ve sféře společensko-lidských vztahů jako sféře lidského (spolu)bytí, jakož i ve sférách lidského (spolu)bytí se sférou společensko-lidských vztahů spjatých (i též navzájem spjatých), zvláště pak v jeho myšlení, řeči a umění. Jak např. určil, v čem tkví zjednorozměřňování člověka – jedince v jeho řeči? Tkví ve způsobu řeči, jíž se k němu průběžně (převážně) mluví a již posléze převážně mluví též on sám, totiž ve způsobu řeči reklamní agentury ekonomicko-technologického (technopraktického – technokratického) rozumu (jako rozumu užitkového, resp. užitkově spotřebního – konzumního); reklamně agenturní řeč ekonomicko-technologického (technopraktického – technokratického) rozumu (jako rozumu užitkového, resp. užitkově spotřebního – konzumního) je magicko-rituální a autoritářská: nedokazuje, pouze sděluje a přikazuje (diktuje): „To a to je takové a takové, chovej se k tomu tak a tak!“ Avšak magicko-rituální a autoritářská řeč též „dokazuje“, že, pokud sděluje a přikazuje – diktuje: „To a to je takové a takové, chovej se k tomu tak a tak!“ –, pak to činí „v nejvlastnějším zájmu“ toho, k němuž mluví, jemuž něco říká – jehož o něčem zařikává. Tomu, k němuž mluví, totiž něco říká *tak*, že ho o něčem zařikává důvěrně osobním způsobem (tj. předestíráním – předstíráním důvěrně osobního způsobu): je zde (pouze) „pro něho“ a chce „pro něho“ „to nejlepší“. (A kdo by mohl odmítnout, kdo by mohl nepřijmout, co je zde pouze „pro něho“ a chce „pro něho“ „to nejlepší“, činíc to „v nejvlastnějším zájmu“ jeho samého?) – Toto zařikávání svým opakováním vytváří „obrazy“ (toho a toho jako takového a takového, např. jako „dobrého“ nebo jako „zlého“ apod.), čímž vytváří významy slov, zvláště pak podstatných jmen, jež jsou jednoznačné – bezrozporně jednoznačné, jsouce bezrozpornými podstatami; tím vytváří významy slov, jež takto brání pojmovému myšlení – jež je myšlením v rozporech tkvícím i myšlením z rozporů se vyvíjejícím –, tedy jež brání myšlení jako takovému. (Činí tak i tím, že mnohdy užívá zkratky a značky slov a sousloví; zkratky a značky slov a sousloví užívá mnohdy jako „lest rozumu“, totiž lest ekonomicko-technologického – technopraktického – technokratického – rozumu jako rozumu užitkového – užitkově spotřebního – konzumního –, na rozdíl od „lsti rozumu“ v Hegelově smyslu či ve smyslu hegelovském; tyto lsti ekonomicko-technologického – technopraktického – technokratického – rozumu jako rozumu užitkového – užitkově spotřebního – konzumního – tkvějí v tom, že ve zkratkách a značkách slov a sousloví skrývá rozpory, jež v nezkrácených a neznačených slovech a souslovích by se neskrývaly, tj. tkvějí též v tom, že ruší nežádoucí otázky po těchto rozporech: ruší otázky, jež nejsou žádoucí.) A tak ono zařikávání, svým opakováním vytvářejíc „obrazy“ (tj. „imidž“ toho a toho jako takového a takového, např. jako „dobrého“, nebo jako „zlého“ apod., tj. vytvářejíc významy slov, zvláště pak podstatných jmen, jež jsou jednoznačné – bezrozporně jednoznačné, jsouce bezrozpornými podstatami, a tím vytvářejíc významy slov, jež takto brání pojmovému myšlení, jež je myšlením v rozporech tkvícím a z rozporů vycházejícím, tedy jež brání myšlení jako takovému), tento „imidž“ vstěpuje tomu, k němuž mluví, a tím pak toho, k němuž mluví, vřazuje do imanence svého univerza (tj. do imanence univerza jednorozměrného myšlení v jednorozměrné řeči) – koordinuje ho s ním, a subordinuje mu ho, připravujíc ho o možnost transcendování (překračování, přesahování) tohoto statu quo a zajišťujíc ho proti možnosti transcendování tohoto statu quo, tj. proti němu samému.¹⁰ – Marcuse, určiv, v čem tkví zjednorozměřňování člověka – jedince ve sféře společensko-lidských vztahů jako sféře lidského (spolu)bytí, jakož i

ve sférách lidského (spolu)bytí se sférou společensko-lidských vztahů spjatých (a též spjatých navzájem), zvláště pak v jeho myšlení, řeči a umění, a určitě např., v čem tkví zjednorozměřňování člověka – jedince v jeho řeči, tak apod., jak je zde výše určeno (srov. zde výše uvedené v tomto odst.), vyzval i k „velkému odmítnutí“ zjednorozměřňování člověka – jedince rozvinutým (kapitalistickým, ale i méně rozvinutým – reál-socialistickým) industriálním dějinným typem lidské společnosti, tj. vyzval i k „velkému odmítnutí“ podřízení člověka – jedince jejímu ekonomicko-technologickému (technopraktickému – technokratickému) rozumu jako rozumu užitkovému (užitkově spotřebnímu – konzumnímu),¹¹ v němž, jak Marcuse sám ukázal, je hlavní nebezpečí pro (jedinečného) člověka v rozvinutém (kapitalistickém, ale i v méně rozvinutém – reál-socialistickém) industriálním dějinném typu lidské společnosti. – Přitom v zásadě lze říci, že Marcusovo kritické (radikálně humanistické) antropologicko-filosofické myšlení je v zásadní (explicitní či implicitní) shodě s kritickým (radikálně humanistickým) antropologicko-filosofickým myšlením Frommovým a že Marcuse byl jedním z nejvýraznějších a nejvýznamnějších kritických antropologických filosofů – radikálních humanistů.

Lze říci, že nejvýraznějším a nejvýznamnějším antropologickým filosofem – radikálním humanistou dneška (nejposlednější současnosti) byl K. Kosík.¹² – V zásadě lze říci, že Kosíkovo kritické (radikálně humanistické) antropologicko-filosofické myšlení je v zásadní (explicitní či implicitní) shodě zejména s kritickým (radikálně humanistickým) antropologicko-filosofickým myšlením Frommovým a Marcusovým: v zásadní (explicitní či implicitní) shodě zejména s nimi určuje, jaká je dnešní lidská situace i jaká je společensko-dějinná geneze dnešní lidské situace. Navíc pak určuje, jak společensko-lidská geneze dnešní lidské situace je vázána filosoficky; podle něho je filosoficky vázána na karteziánství, resp. na karteziánský obrat: obrat v (esenciálně) filosofickém pojetí člověka jako rozumu technicko-praktického a jako subjektu – „pána a vlastníka přírody“ a v esenciálně filosofickém pojetí jsoucna, jež nejsou člověkem, jako objektů a jako (rozumem technicko-praktickým) opanovatelných a ovladatelných přírodnin, disponovatelných a manipulovatelných metodicko-systematickým (ekonomicko-technologickým, vědotechnickým a technopraktickým) způsobem, jenž však se stal sám pseudosubjektem vládnoucím nad „pány a vlastníky přírody“ – lidmi, již se tak stali sami objekty jeho působení – jeho příslušenstvím, a tak ztratili vazbu k (lidskému) bytí jako sféře bytné lidské smysluzdrojnosti a smysluplnosti, a ztratili tak vazbu k této sféře, žijí v tomto smyslu nesmyslně. – Lze-li v zásadě říci, že Kosíkovo kritické (radikálně humanistické) antropologicko-filosofické myšlení je v zásadní (explicitní či implicitní) shodě zejména s kritickým (radikálně humanistickým) antropologicko-filosofickým myšlením Frommovým a Marcusovým a že tak v zásadní (explicitní či implicitní) shodě zejména s nimi určuje, jaká je společensko-dějinná geneze dnešní lidské situace i jaká je dnešní lidská situace, tedy s tím, že navíc ji pak určuje v dnešních (nejsoučasněji současných) nejvýraznějších a nejvýznamnějších fenoménech. K dnešním (nejsoučasněji současným) nejvýraznějším a nejvýznamnějším fenoménům v ní patří podle něho též agent výše zde určeného karteziánského paradigmatu způsobu lidského (spolu)bytí (v lidské společnosti) – člověk jako (bezduchá) osoba, jež si osobuje vnucovat výše zde určené karteziánské paradigma způsobu lidského (spolu)bytí (v lidské společnosti) i člověku duchovnímu jako „normální“, tj. vnucovat jako „normální“ (frommovsky řečeno) existování v neautentickém modu lidského (spolu)bytí – *mít*, tj. v produkování (mimolidských) jsoucna a jejich tržním směňování (vhodném, resp. výhodném tržním směňování) a v konzumování (mimolidských) jsoucna, i (jako „šaušpíler“: z něm. „schauspieler“) v producírování se, tj. v produkování „imidže“ a prestiže potud, pokud „být“ zde znamená „mít imidž a prestiž“, a to mj. umělým úsměvem – „keep smiling“ a „filozofováním“, tj. řečmi, jež s filozofováním nemají nic společného, nemajíce nic společného ani s moudrostí ani s láskou (k moudrosti), tzn. řečmi, jež předstírají duchaplnost

v duchaprázdnu, jež zastírají mj. oním „keep smiling“, totiž úsměvem ne přirozeně jedinečným, leč umělým – zobecněným pro veřejné mínění, tj. lidské obecenství mimo lidskou Obec bytí, již zde zastupuje tak, že ji karikuje, a jemuž se tak předestírá – předstírá – „lidumilnost“. Kosík však určuje i esenci dnešních (nejsoučasněji současných) nejvýraznějších a nejvýznamnějších fenoménů. Esenci dnešních (nejsoučasněji současných) nejvýraznějších a nejvýznamnějších fenoménů Kosík určuje jako anonymní diktaturu „antiducha“, antiduch (anonymní diktátor, rozrůzněný do množství jmenovitých „neblahých duchů“ – prostředníků, služebníků celistvého jednoho anonymního antiducha)¹³ je superkapitál, tj. kapitál jako bytný (anti)základ výše zde určeného způsobu lidského (pseudo)bytí (v lidské společnosti), resp. jako (anti)bytný základ výše zde určeného (pseudo)způsobu lidského bytí (v lidské společnosti). – Výše zde určené karteziánské paradigma způsobu lidského (spolu)bytí (v lidské společnosti) dnešní (antropologická) filosofie buď pokládá za jediné možné a vykládá je jako jediné možné: stává se tak apologetickou antropologickou filosofií, tj. ideologií sui generis. Nebo dnešní (antropologická) filosofie výše zde určené karteziánské paradigma způsobu lidského (spolu)bytí (v lidské společnosti) nepokládá za jediné možné a za jediné nutné pokládá jeho zrušení a jeho nahrazení jiným paradigmatickým, totiž tím paradigmatickým, jež by bylo antropologicko-ontologicky relevantní, a jsouc takto (antropologicko-ontologicky) relevantní, bylo by též humánní, resp. humanistické: stává se tak kritickou antropologickou filosofií, tj. ne ideologií sui generis, leč odpůrcem ideologie (základním a zásadním odpůrcem všech ideologií). – Lze-li v zásadě říci, že Kosíkovo kritické (radikálně humanistické) antropologicko-filosofické myšlení je v zásadní (explicitní či implicitní) shodě zejména s kritickým (radikálně humanistickým) antropologicko-filosofickým myšlením Frommovým a Marcusovým a tak v zásadní (explicitní či implicitní) shodě zejména s nimi určuje, jaká je společensko-dějinná geneze nutnosti změny dnešní lidské situace i v čem tkví nutnost změny dnešní lidské situace, tedy s tím, že navíc pak tuto nutnost určuje ve vztahu k dnešním (nejsoučasněji současným) nejvýraznějším a nejvýznamnějším fenoménům. Ve vztahu k dnešním (nejsoučasněji současným) nejvýraznějším a nejvýznamnějším fenoménům k ní patří podle něho též duchovní člověk, jenž odporuje agentu karteziánského paradigmatu způsobu lidského (spolu)bytí (v lidské společnosti), výše zde určenému jako osoba, a nenechá vnucovat výše určené karteziánské paradigma způsobu lidského (spolu)bytí (v lidské společnosti) člověku duchovnímu jako „normální“, tj. nenechá si vnucovat jako „normální“ (frommovsky řečeno) existování v neautentickém modu lidského (spolu)bytí – mít, tj. v produkování (mimolidských) jsouc a v jejich tržním směňování (vhodném, resp. výhodném tržním směňování) a v konzumování (mimolidských) jsouc, ani se neprodukuje (jako „šauspíler“ – „schauspieler“), tj. neprodukuje „imidž“ a prestiž, neb „být“ pro něho neznamená „mít imidž a prestiž“, ani se nesměje umělým „keep smiling“, ani nefilozofuje řečmi, jež s filosofováním nemají nic společného, nemajíce nic společného ani s moudrostí ani s láskou k moudrosti, tzn. že nepředstírá řečmi duchaplnost v duchaprázdnu a nezastírá je oním „keep smiling“, totiž že se směje přirozeně jedinečně, ne uměle – zobecněle pro veřejné mínění, pro vliv na veřejné mínění, tj. lidské obecenství mimo lidskou Obec bytí, již pro něho zastupuje jen tak, že ji karikuje, a jemuž tak nepředstírá – nepředestírá – „lidumilnost“. Kosík však tuto nutnost určuje i ve vztahu k esenci dnešních (nejsoučasněji současných) nejvýraznějších a nejvýznamnějších fenoménů. Ve vztahu k esenci dnešních (nejsoučasněji současných) nejvýraznějších a nejvýznamnějších fenoménů ji Kosík určuje jako nutnost odporu vůči anonymní diktatuře „antiducha“, tj. nutnost odporu vůči antiduchu (anonymnímu diktátoru, rozrůzněnému do množství jmenovitých „neblahých duchů“ – prostředníků, služebníků celistvého jednoho anonymního antiducha)¹⁴ – superkapitálu, tj. kapitálu jako bytnému (anti)základu výše zde určeného způsobu lidského (pseudo)bytí (v lidské společnosti), resp. jako (anti)bytnému základu výše zde určeného (pseudo)způsobu lidského

bytí (v lidské společnosti). – Lze-li v zásadě říci, že Kosíkovo kritické (radikálně humanistické) antropologicko-filosofické myšlení je v zásadní (explicitní či implicitní) shodě zejména s kritickým (radikálně humanistickým) antropologicko-filosofickým myšlením Frommovým a Marcusovým a že tak v zásadní (explicitní či implicitní) shodě zejména s nimi určuje, v čem tkví nutnost změny dnešní lidské situace i jaká je společensko-dějinná geneze nutnosti změny dnešní lidské situace, tedy s tím, že navíc pak určuje, jak společensko-dějinná geneze nutnosti změny dnešní lidské situace je vázána filosoficky: podle něho je filosoficky vázána antikarteziánsky, resp. na antikarteziánský obrat: obrat v (nejen esenciálně) filosofickém pojetí člověka ne(jen) jako rozumu technicko-praktického a ne jako subjektu – „pána a vlastníka přírody“ a v (esenciálně?) filosofickém pojetí jsoucna, jež nejsou člověkem, ne(jen) jako objektů a ne jako (rozumem technicko-praktickým) opanovatelných a ovladatelných přírodnin, disponovatelných a manipulovatelných metodicko-systematickým (ekonomicko-technologickým, vědotechnickým a technopraktickým) způsobem, jenž, zbaven disponovatelnosti a manipulovatelnosti přírodninami (mimolidskými jsoucnými), přestal by tak sám být pseudosubjektem vládnoucím (panujícím) nad lidmi, již tak by přestali sami být objekty jeho působení (jeho příslušenstvím), a tak by našli vazbu k (lidskému) bytí jako sféře bytné lidské smysluzdrojnosti a smysluplnosti, a naleznou tak vazbu k této sféře, žili by v tomto smyslu smysluplně. – Takové (pronikavě jasnozřivé i odvážně dálnozřivé) je kritické (radikálně humanistické) antropologicko-filosofické myšlení K. Kosíka. Lze říci, že takto je kritické (radikálně humanistické) antropologicko-filosofické myšlení K. Kosíka (svou pronikavou jasnozřivostí i odvážnou dálnozřivostí) tím, čím byl K. Kosík nejvýraznějším a nejvýznamnějším antropologickým filosofem – radikálním humanistou dneška (nejsoučasnější současnosti).

Takto kritičtí antropologičtí filosofové, k nimž patřili v dřívější době např. Ortega y Gasset, Lyotard, a zvláště filosofové tzv. „frankfurtské školy“ (zvláště pak Fromm a Marcuse), a k nimž patřil v poslední době zvláště pokračovatel – lze říci, že vlastní, resp. nejvlastnější pokračovatel – filosofie „frankfurtské školy“ (Fromma, Marcusea ad.) – K. Kosík, *podali fenomenálně fenomenologickou antropologicko-filosofickou kritiku ducha (post)moderní doby; ve své antropologicko-filosofické kritice ducha (post)moderní doby podali i fenomenálně fenomenologický výměr esence (anti)ducha (post)moderní doby. Obojí je fenomenálně fenomenologicky vykázané, resp. fenomenálně fenomenologicky prokázané.* S obojím se ztotožňuji a považuji ten výměr esence (anti)ducha (post)moderní doby za důležitý (zvláště důležitý) pro promýšlení otázky filosoficko-antropologických (antropologicko-ontologických) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí ve vztahu k duchu (post)moderní doby, neb otázku filosoficko-antropologických (antropologicko-ontologických) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí ve vztahu k duchu (post)moderní doby bez něj promýšlet nelze.

5. Co je integrace? Závěr: k váze filosoficko-antropologických (antropologicko-ontologických) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí a ve vztahu k (anti)duchu (post)moderní doby.

Klást otázku *po integraci v té či té lidské bytné sféře* (např. v bytné sféře lidsko-společenské, resp. lidsko-společensko-ekonomické) též vždy znamená spolu-klást (základnější) otázku *po integraci lidského bytí (vzhledem ke smyslu lidského bytí)*. A klást otázku *po integraci lidského bytí (vzhledem ke smyslu lidského bytí)* též vždy znamená spolu-klást (nejzákladnější) otázku *po lidském bytí a smyslu lidského bytí*.

Filosoficko-antropologická (antropologicko-ontologická) pojetí *lidského bytí a smyslu lidského bytí* vždy tak či tak (implicite či explicite) byla spjata s filosoficko-antropologickými

(antropologicko-ontologickými) pojetími *integrace lidského bytí (vzhledem ke smyslu lidského bytí)*.

Z výše zde uvedeného určení esenciálně filosoficko-antropologického (antropologicko-ontologického) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí a z výše zde uvedené a určené kritiky esenciálně filosoficko-antropologického (antropologicko-ontologického) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí ve vztahu k duchu nové doby, jakož i z výše zde uvedeného a určeného kritiky ducha (post)moderní doby (ve vztahu k esenciálně filosoficko-antropologickému – antropologicko-ontologickému – pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí), plyne, že *esenciálně filosoficko-antropologické (antropologicko-ontologické) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí ve vztahu k (post)moderní době je falsifikováno fenomény (post)moderní doby i esencí (anti)ducha (post)moderní doby: fenomény (post)moderní doby i esence (anti)ducha (post)moderní doby esenciálně filosoficko-antropologické (antropologicko-ontologické) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí ve vztahu k (post)moderní době falsifikují, tj.: jsou neslučitelné s jeho predikcemi podoby růstu integrace lidského bytí ve společensko-lidském dění,¹ resp. s jeho predikcemi podoby růstu integrace lidského bytí společensko-lidsky dějinného, jež jsou pozitivně spjatý s vizí osvobozeného raba jako jeho (duchovního) nositele; ten však se stal „osvobozeným“ davem jako nositelem antiducha, na jehož esenciální bytné bázi tak jediné k integraci lidského bytí ve společensko-lidském dění (a k růstu integrace lidského bytí společensko-lidsky dějinného) v (post)moderní době může docházet, tzn.: v (post)moderní době může k němu docházet jediné v záporném smyslu: ve smyslu záporného růstu.*

Z výše zde uvedeného určení existenciálně filosoficko-antropologického (antropologicko-ontologického) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí a z výše zde uvedené a určené kritiky esenciálně filosoficko-antropologického (antropologicko-ontologického) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí ve vztahu k duchu nové doby, jakož i z výše zde uvedeného a určeného kritiky ducha (post)moderní doby (ve vztahu k esenciálně filosoficko-antropologickému – antropologicko-ontologickému – pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí), plyne, že *existenciálně filosoficko-antropologické (antropologicko-ontologické) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí ve vztahu k (post)moderní době není falsifikováno fenomény (post)moderní doby ani esencí (anti)ducha (post)moderní doby: fenomény (post)moderní doby ani esence (anti)ducha (post)moderní doby existenciálně filosoficko-antropologické (antropologicko-ontologické) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí ve vztahu k (post)moderní době nefalsifikují, tj.: jsou slučitelné s jeho explikacemi podoby růstu integrace lidského bytí v jedinečně lidském dění,² resp. s jeho explikacemi podoby růstu integrace lidského bytí jedinečně lidsky dějinného, jež nejsou pozitivně spjatý s vizí osvobozeného raba jako jeho (duchovního) nositele: třebaže se stal „osvobozeným“ davem jako nositelem antiducha, na jehož esenciální bytné bázi tak jediné k růstu integrace lidského bytí společensko-lidsky dějinného v (post)moderní době může docházet (jedině v záporném smyslu: ve smyslu záporného růstu), přec v (post)moderní době může též docházet k integraci lidského bytí v jedinečně lidském dění, a to za (negativní) podmínky, že člověk – jedinec se odhodlá k velkému odmítnutí antiducha jako esenciální bytné báze jediné možné (pseudo)integrace lidského bytí společensko-lidsky dějinného v (post)moderní době, jakož i za (pozitivní) podmínky, že člověk – jedinec se odhodlá k velkému procitnutí existenciálního ducha jako bytné báze jediné možné integrace lidského bytí jedinečně lidsky dějinného v (post)moderní době, což může znamenat, pokud to diktatura antiducha v ní dovolí, tj. pokud dovolí jsoucnost lidských jedinců existujících v ní tak, že resistujících proti němu, volit existování v autentickém modu lidského (spolu)bytí (být) ve smyslu výše zde určeném; a může to znamenat, pokud to diktatura antiducha v ní nedovolí, tj.*

pokud nedovolí jsoucnost jedinců existujících v ní tak, že resistujících proti němu, oproti existování v neautentickém modu lidského (spolu)bytí (*mít* ve smyslu výše zde určeném) volit *nebyt*: jednalo by se zde o ((post)moderní) mezní situaci člověka – jedince existujícího tak, že resistujícího proti diktatuře antiducha, totiž o mezní způsob integrace bytí člověka – jedince v ní; tímto mezním způsobem integrace bytí člověka – jedince v (post)moderní mezní situaci člověka – jedince existujícího tak, že resistujícího proti diktatuře antiducha v ní, o niž by se zde jednalo, byla by dobrovolná smrt – vůle k dobré smrti oproti špatnému životu a oproti životu zlému.

Závěrem k váze filosoficko-antropologických (antropologicko-ontologických) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí a ve vztahu k duchu (post)moderní doby:

Esenciálně filosoficko-antropologické (antropologicko-ontologické) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí ve vztahu k (anti)duchu (post)moderní doby vzhledem k výše zde uvedenému ubývá na váze, resp. spíše je vůbec zneváženo: v jeho rámci lze uvažovat o integraci lidského bytí společensko-lidsky dějinného, což dnes znamená: o jejích výhodách či nevýhodách, nikoli však o jejím smyslu, neboť jako taková dnes již smysl postrádá.

Existenciálně filosoficko-antropologické (antropologicko-ontologické) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí ve vztahu k (anti)duchu (post)moderní doby vzhledem k výše zde uvedenému vůbec není zneváženo, resp. spíše nabývá na váze: jen v jeho rámci lze uvažovat o integraci lidského bytí jedinečně lidsky dějinného, což dnes znamená: nikoli o jejích výhodách či nevýhodách, nýbrž o jejím smyslu, neboť jako taková ani dnes smysl nepostrádá, ba naopak: je dnes jeho jedinou alternativou a všechny dílčí jeho alternativy jsou již dnes jenom dílčími alternativami jeho jediné dnešní alternativy.

Ze závěrů k váze filosoficko-antropologických (antropologicko-ontologických) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí a ve vztahu k (anti)duchu (post)moderní doby pro dnešního ekonoma (pro dnešní ekonomii) plyne:

Vazba (explicitní či implicitní, např. spjatá s přijetím vulgárně ekonomického pojetí člověka jako homo oeconomicus) na esenciálně filosoficko-antropologické (antropologicko-ontologické) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí ve vztahu k (anti)duchu (post)moderní doby odsuzuje ekonoma, jenž se jí zabývá ekonomicky, k přemýšlení o jejích výhodách či nevýhodách, nikoli však o jejím smyslu: v tomto smyslu jeho přemýšlení postrádá smysl.

Vazba (explicitní či implicitní, spjatá mj. s popřením vulgárně ekonomického pojetí člověka jako homo oeconomicus) na existenciálně filosoficko-antropologické (antropologicko-ontologické) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí ve vztahu k (anti)duchu (post)moderní doby umožňuje ekonomu, jenž se jí zabývá ekonomicky, přemýšlení nikoli (jen) o jejích výhodách či nevýhodách, ale (zvláště) o jejím smyslu: v tomto smyslu jeho přemýšlení nepostrádá smysl..., resp. nepostrádalo by jej: nepostrádalo by jej, kdyby byl takový ekonom, jenž by nemohl být nikým jiným než existenciálním (mikro)ekonomem člověka – jedince, resp. kdyby byla taková ekonomie, jež by nemohla být ničím jiným než existenciální (mikro)ekonomií jedinečného člověka.³

Poznámky a odkazy:

Ad 1. K esenciálně filosoficko-antropologickému (antropologicko-ontologickému) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí.

1 – Srov. VI. Kyprý: K problematice filosofické antropologie (jako antropologické ontologie) (VŠE Praha 1994), II.1.

2 – Srov. tamtéž, II.1.1.5.

3 – Srov. tamtéž, II.1.1.6.

4 – Je poznanou a konanou heteronomií (dějinných) společensko-lidských zákonů (zákonů dějinného společensko-lidského bytí).

5 – Je heteronomním (dějinným) společensko-lidským zákonem (zákonem dějinného společensko-lidského bytí).

6 – Jen podle heteronomního (dějinného) společensko-lidského zákona (zákona dějinného společensko-lidského bytí).

7 – Ten je heteronomnímu (dějinnému) společensko-lidskému zákonu (zákonu dějinného společensko-lidského bytí) podřízen: vychází z jeho poznání a – byv mu vždy podřízen – dochází ke konání dle něho.

8 – Ovšem v *jiném* smyslu než u Kanta: nejde o službu lidství, jež je bezprostředně vlastní každému lidskému jedinci a již každému lidskému jedinci připadá bezprostředně konat, tj. konat ze sebe samého a za sebe samého; jde o službu lidství, jež je vlastní (ne vždy každému) lidskému jedinci jen prostřednictvím dějinného společensko-lidského bytí a již (ne vždy každému) lidskému jedinci připadá prostřednictvím dějinného společensko-lidského bytí konat, tj. konat ne ze sebe samého a za sebe samého, leč jako momentu vnitřně rozporných momentů dějinného společensko-lidského bytí (pokud takovým momentem vnitřně rozporných momentů dějinného společensko-lidského bytí je, tj. pokud je reprezentuje; nereprezentuje-li je, je mimo službu lidství v tomto smyslu, mimo možnost služby lidství v tomto smyslu).

9 – Opět v *jiném* smyslu než u Kanta: srov. zde výše pozn. 8 ad 1.

10 – Tj. mocí, jež plyne z toho, že v boji na život a na smrt o uznání nadvlády nad protivníkem překonal strach ze smrti a riskoval tak svůj život: tím se stal pánem nad životem protivníkovým.

11 – Tj. mocí, jež plyne z toho, že v boji na život a na smrt o uznání nadvlády nad protivníkem nepřekonal strach ze smrti a neriskoval svůj život: tím se stal (svým životem) rabem protivníkovým.

12 – Srov. VI. Kyprý: K problematice filosofické antropologie (jako antropologické ontologie) (VŠE Praha 1994), II.1.2.1.2.

Ad 2. Ke kritice esenciálně filosoficko-antropologického (antropologicko-ontologického) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí ve vztahu k duchu nové doby.

1 – Srov. VI. Kyprý: K problematice filosofické antropologie (jako antropologické ontologie) (VŠE Praha 1994), II.2.1.1.

2 – Srov. tamtéž, II.1.2.2.1.

Ad 3. K existenciálně filosoficko-antropologickému (antropologicko-ontologickému) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí.

1 – Srov. VI. Kyprý: K problematice filosofické antropologie (jako antropologické ontologie) (VŠE Praha 1994), II.2., a také VI. Kyprý: Antropologická filosofie XX. století typu existenciálního (Sešity k dějinám filosofie, sv. X) (VŠE Praha 1998).

2 – Srov. VI. Kyprý: K problematice filosofické antropologie (jako antropologické ontologie) (VŠE Praha 1994), II.2.1.2., a VI. Kyprý: Antropologická filosofie XX. století typu existenciálního (Sešity k dějinám filosofie, sv. X) (VŠE Praha 1998), II.

3 – Srov. VI. Kyprý: K problematice filosofické antropologie (jako antropologické ontologie) (VŠE Praha 1994), II.2.2.2., a VI. Kyprý: Antropologická filosofie XX. století typu existenciálního (Sešity k dějinám filosofie, sv. X) (VŠE Praha 1998), IV.

Ad 4. Ke kritice (post)moderní doby (ve vztahu k esenciálně filosoficko-antropologickému – antropologicko-ontologickému – pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí).

1 – V moderní době je příznačný zvláště pro Teilharda de Chardin. (Srov. VI. Kyprý: Antropologická filosofie XX. století typu esenciálního [Sešity k dějinám filosofie, sv. XI] [VŠE Praha 2000], I.2.2.) Zvláštní a příznačné je, že Teilhard de Chardin, ač filosof protiotodoxního křesťansko-náboženského typu, není vůči moderní době kritický a je jejím apologetou: má za to, že v moderní době je možný a nutný růst integrace lidského bytí ve společensko-lidském dění (resp. růst integrace lidského bytí společensko-lidsky dějinného) v křesťansko-náboženském duchu; na rozdíl od něho (oproti němu) např. Maritain, ač filosof ortodoxního křesťansko-náboženského typu (tomistického, resp. neotomistického), není apologetou moderní doby a je vůči ní kritický: má za to, že v moderní době sice je nutná integrace lidského bytí ve společensko-lidském dění (resp. integrace lidského bytí společensko-lidsky dějinného) v křesťansko-náboženském duchu, nicméně že je možná jen při zásadním pokřesťanštění moderní doby, jež podle něho je zásadně nekřesťanská. (K Maritainovi srov. VI. Kyprý: Antropologická filosofie XX. století typu esenciálního [Sešity k dějinám filosofie, sv. XI] [VŠE Praha 2000], I.2.1.)

2 – K charakteristice moderní doby (lidské situace v ní) podle něho srov. VI. Kyprý: Antropologická filosofie XX. století typu esenciálního (Sešity k dějinám filosofie, sv. XI) (VŠE Praha 2000), Dodatky, 2.

3 – K charakteristice postmoderní doby (lidské situace v ní) podle něho srov. VI. Kyprý: Antropologická filosofie XX. století typu esenciálního (Sešity k dějinám filosofie, sv. XI) (VŠE Praha 2000), Dodatky, 3.

4 – Viz VI. Kyprý: Antropologická filosofie XX. století typu esenciálního (Sešity k dějinám filosofie, sv. XI) (VŠE Praha 2000), II.B.2.1.

5 – To znamená žít pro radost z rozvoje svých (vždy jedinečných) lidských bytostných sil a vlastnit mimolidská jsoucna jen natolik, nakolik je to nutné pro (radostný) rozvoj svých (vždy jedinečných) lidských bytostných sil. (Vlastnit mimolidská jsoucna jen natolik, nakolik je to pro to nutné, znamená vlastnit je bytostně lidsky funkčně – *mít pro být* –, na rozdíl od vlastnictví bytostně lidsky nefunkčního – *mít pro mít*.) – Tomu však brání „zvnějšku“ status quo lidské společnosti, v němž jedineční lidé žijí: žijí ve všeobecném (proti)lidském tlaku k souladu se statem quo lidské společnosti; „zevnitř“ pak tomu brání to, jak (zobecněli) lidé žijí: to, že žijí ve všeobecném (proti)lidském tlaku v souladu se statem quo lidské společnosti, tj. status quo lidské společnosti v nich samých. – To znamená, že žijí v „bytostném“ soustředění na existování v neautentickém modu lidského (spolu)bytí (*mít*): chtějí jen jedno – mít (mimo)lidská jsoucna, avšak chtějí též mnohé: mít mnoho různých (mimo)lidských jsoucen; chtějí to popř. i s úsilím i kázní (v úsilí), vedouce o tom (triviální) řeči (konverzace), konzervující se v (triviálních) řečech o tom. – To znamená, že je nutné žít v bytostném soustředění na existování v autentickém modu lidského (spolu)bytí (*být*): chtít jen jedno: být *lidským* jsoucnem, avšak chtít to mnoho: chtít mnoho být *lidským* jsoucnem; a chtít to s úsilím i kázní v úsilí a nést o tom (triviální) řeči (konverzace), nekonzervovat se v triviálních řečech o tom. – Jak toho dosáhnout, tj. jak dosáhnout radostného rozvoje svých (vždy jedinečných) lidských bytostných sil? Právě kritickým myšlením a porozuměním tomu, oč v dnešní lidské situaci jde, ať se ho dosáhne ze sebe samého (antropologickým „instinktem“), či ať se ho dosáhne ne ze sebe samého (z antropologického „instinktu“), leč s pomocí jiných kriticky myslících a tomu, oč v dnešní lidské situaci jde, rozumějících lidí, např. a zvláště studiem děl kritických antropologických filosofů. Studium děl kritických antropologických filosofů i pomocí jiných kriticky myslících a tomu, oč v dnešní lidské situaci jde, rozumějících lidí se lze v kritickém myšlení a rozumění tomu, oč v dnešní lidské situaci jde, i udržovat; udržovat v něm se lze i meditací zaměřenou na soustředění své (vždy jedinečné) lidské bytostné síly (kritického) myšlení i psychoanalýzou (transterapeutickou – humánní, nikoli terapeutickou – antihumánní psychoanalýzou) zaměřenou na meditační soustředění své (vždy jedinečné) lidské bytostné síly (kritického) myšlení.

6 – K umění být patří i umění milovat. Umění milovat, patřící k umění být, tkví v pomoci rozvíjet (vždy jedinečné) bytostné síly jiných lidí. Láska v tomto smyslu tkví v spolu-činnosti (v pomoci rozvíjet – vždy jedinečné – bytostné síly jiných lidí); v tomto smyslu je láskou (spolu)činnou.

7 – Viz zde výše pozn. 5 ad 4.

8 – Viz zde výše pozn. 6 ad 4.

9 – Viz VI. Kyprý: Antropologická filosofie XX. století typu esenciálního (Sešity k dějinám filosofie, sv. XI) (VŠE Praha 2000), Dodatky, 1.

10 – Tento „imidž“, jež vštěpuje tomu, k němuž mluví – a tím pak toho, k němuž mluví, vřazuje do imanence svého univerza (tj. do imanence univerza jednorozměrného myšlení v jednorozměrné řeči), koordinuje ho s ním a subordinuje mu ho, připravujíc ho o možnost transcendentování (překračování, přesahování) tohoto statu quo a zajišťujíc ho proti možnosti transcendentování tohoto statu quo, tj. proti němu samému –, je např. a zvláště „imidž“ „nepostradatelných“ jsoucen – zbožných produktů lidské činnosti: toto jsoucno (zbožní produkt lidské činnosti) je „nepostradatelné“: chceš-li být, musíš je mít! V tomto *chceš-li být, musíš je mít!* tkví příznačné (a přízračné) upřednostnění existování v neautentickém modu lidského (spolu)bytí (*mít*), jež je upřednostněním proti existování v autentickém modu lidského (spolu)bytí (*být*) a jež je „zákonem“ „světa – supermarketu“ (quasi-zákonem anti-světa jako supermarketu).

11 – Toto velké odmítnutí takto je i velkým odmítnutím „zákona“ „světa – supermarketu“ (quasi-zákona anti-světa jako supermarketu).

12 – Viz VI. Kyprý: Antropologická filosofie XX. století typu esenciálního (Sešity k dějinám filosofie, sv. XI) (VŠE Praha 2000), Dodatky, 4.

13 – Ať v podobě davových osob ctících idoly, ať v podobě ctěných davových idolů – „osobností“ („V.I.P.“): O této dvojí tváři Antiducha praví současný básník v básni „Jdeš světem – supermarketem“ (III.): Viz přesýpací hodiny./ v nichž přesypá se písek davů – / i vrchnosti i spodiny./ Slyš přesypající se vřavu./ Ty přesýpací hodiny/ jsou spojitě přes nádoby./ mez vrchnosti i spodiny – / toť rozdíl je jen *jakoby*./ Vrchnost se dolů přesypá./ spodinou vzhůru převrátí se.../ Vrchnost řve dolů: „Dnes jsi pán!“./ spodina vzhůru: „Chléb a hry sem!“// A obojí je dvojí tvář./ již Antiduch má – Hodinář...// Mez vrchnosti a spodiny – / toť rozdíl je jen *jakoby*./ ty přesýpací hodiny/ jsou spojitě přes nádoby./ Slyš přesypající se vřavu.../ Viz přesýpací hodiny./ v nichž přesypá se písek davů (i vrchnosti i spodiny) – / hodiny času vulgárního./ do písku pouště v nich máš výhost.../ V hodinách vulgárního času/ pod pískem pouště dýcháš zasut.../

14 – O možnosti odporu (i o nutnosti odporu) proti oné dvojí tváři Antiducha (v podobě davových osob ctících idoly i v podobě ctěných davových idolů – „osobností“ – „V.I.P.“) praví současný básník v básni „Jdeš světem – supermarketem“ (V.): Vrchnost se dolů přesypá./ spodinou vzhůru převrátí se.../ Vrchnost řve dolů: „Dnes jsi pán!“./ spodina vzhůru: „Chléb a hry sem!“// A obojí je dvojí tvář./ již Antiduch má – Hodinář – / Antiduch – Antibůh prázdnoty./ A co ty?// V hodinách vulgárního času/ pod pískem pouště dýcháš zasut?// Antiduch – Antibůh nad tebou?/ Anebo...?// Hodinám času vulgárního/ do písku pouště dáš-li výhost?

Taková je dnešní lidská situace (tamtéž, IV.): Jdeš světem – supermarketem./ do sítě řevu zapleten.../ Nad námi světový Antiduch bdí./ „Žerou a serou a žvaní jen nesmysly?/ Žerou a serou a žvaníce nemyslí?/ Tak bylo, tak je a tak budiž vždy.“// nad many světový Antiduch bdí – / Antiduch – Antibůh prázdnoty./ A co ty?// Tak bylo, tak je. A *bude tak vždy?*// Antiduch – Antibůh nad tebou?/ Anebo...?// Jdeš světem – supermarketem./ do sítě řevu zapleten...

Taková je dnešní lidská situace, ale taky v ní platí: *bud', anebo!* Blahoslavené, osvobozené (a osvobozující: od hnusu z Antiducha a ze sluhy – posluhy Antiducha – Ignoranta a od kruhu ignorantů osvobozující) *bud', anebo!*

Ad 5. Co je integrace? Závěr: k váze filosoficko-antropologických (antropologicko-ontologických) pojetí integrace lidského bytí vzhledem ke smyslu lidského bytí a ve vztahu k (anti)duchu (post)moderní doby.

1 – Neboť v něm vsutku jde o jeho predikce, jež vycházejí z pojmu determinant vývoje společensko-lidského dění, tj. i (explicite či implicate) z pojmu zákonů vývoje lidské společnosti jako hlavních (základních) determinant vývoje společensko-lidského dění.

2 – Neboť v něm vůbec nejde o pojem determinace vývoje společensko-lidského dění, tj. ani (explicite ani implicate) o pojem zákonů vývoje lidské společnosti jako hlavních (základních) determinant vývoje společensko-lidského dění, tedy ani o jeho predikce, z něj vycházející.

3 – To je „samozřejmě“ „utopie“. Avšak „utopie“ to je „samozřejmě“ jen pro vulgární realisty – pro vulgární (tj. všechny dnešní?) ekonomy – ekonomické „realisty“, pro něž ekonomický společensko-lidský status quo je nepřekročitelným horizontem („smysluplné“) „integrace“ lidského bytí vzhledem ke „smyslu“ lidského bytí, tzn.: pro něž ekonomický společensko-lidský status quo je nepřekročitelným horizontem vždy-už nesmyslné integrace lidského bytí vzhledem k lidskému bytí vždy-už nesmyslnému.

© Vladimír K y p r ý, KFIL VŠE v Praze, nám. W. Churchilla 4, Praha 3 – Žižkov.