

meckých teologů a filosofů se stanovisky předních zahraničních kapacit,¹¹ a jako výrazný koordinační činitel v tomto ohledu působí rovněž zprávy společnosti CIVITAS, vedené Petrem Koslowskim.¹²

K nárysu fází vývoje filosofické a teologické antropologie náleží také profil dějinných způsobů, jimiž byla kladena filosoficko antropologická problematika; jde o způsob položení otázky, jejímž předmětem je člověk. Právě tak jde o způsob řeči o člověku. Proto je nutné sledovat proměny jazyka filosofické antropologie a spolu s tím otázku, co umožnilo zprostředkování filosofické antropologie pro antropologii teologickou.

Přednovověká antropologie a antropologický obrat novověku

Základním rysem přednovověkých antropologických úvah je náboženský rozměr člověka, zjednodušeně vyjádřitelný jako vztah člověka k Bohu. Je to doba, pro kterou dějiny přírody tvoří s dějinami člověka nedílný celek ohraničený v čase, s počátkem a se smyslem, k jehož naplnění dějiny směřují. Nejvýstižnější pro označení formy, v níž se přednovověkému učenci jevila oživená příroda, je pojem *ordo*, *řád*. Řád, pro který člověk nemá měřítko, před který nemůže předstoupit, aby ho podroboval zkoumání, neboť je jeho součástí nejen individuálně, svým citěním a vírou, ale též sociálně, metafyzicky kotvenými pravidly socializace. Řád a s ním člověk je dílem Stvořitele; být člověkem nemůže znamenat jiné než být křesťanem, jinak řečeno, obraz křesťana je obrazem člověka. Podřízenost člověka struktuře založené mimo něj a současně vytvářející rámec jeho bytí se nahlíží jako substanciální, člověk jako individuum je oproti tomu akcidentem řádu.

¹¹Viz W. Oelmüller (vyd.), *Wahrheitsansprüche der Religion heute*. Paderborn 1986; též, *Wiederkehr von Religion?*, Paderborn 1984.

¹²P. Koslowski – R. Spaemann – R. Löw, *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*. CIVITAS Resultate Band 10, Weinheim 1986.

Tento jednoduchý obrázek se začíná kymáčet, když do něho vstoupí poznatky o tom, že ani racionalistický a na subjektivní svobodě postavený novověk by nedokázal likvidovat hierarchický řád přednovověké vize jsoucna, pokud by k tomu středověk sám nevytvářel předpoklady. Vedle spíše historiografického odkazu na komplikované pozdně středověké vztahy mezi státem a církví a samozřejmě vedle vlivu reformačních náboženských proudů je zde zapotřebí připomenout některé další sociokulturně aktivní jevy, které nelze odmyslet od zrodu novověkého obrazu člověka. Typická je v tomto smyslu tzv. hereze: tento výraz označuje pochybnost o určité doktríně víry nebo přímo její popření. V křesťanském prostředí se týká naukově, tj. zpravidla teologicky fundovaného nesouhlasu s oficiální církevní doktrínou. S jejím šířením stojíme před problémem možnosti jejího vzniku, jejího působení a možnosti ideologizace těchto možností, kterými disponoval již vrcholný středověk.¹³

Jiní autoři¹⁴ odkazují na to, že od raného středověku nepochybně existovala a nejen formálně se prosazovala idea lidské svobody, jejíž společensky formalizované projevy (svobodná šlechta, svobodný měšťan, svobodné cechy řemeslníků apod.) stály na počátku zcela ojedinelého vývoje evropské kultury. Přednovověké teorie člověka tyto diskontinuitní prvky v kontinuitě řádu zřejmě nijak výrazně nepociťovaly, avšak novověký antropologický obrat se díky nim mohl opírat o tendence, které zasahovaly hluboko do struktur středověké evropské kultury. Se samotným novověkem přitom nemusely geneticky souviset, neboť „...tendence k racionálnímu jednání, nesená určitým individualismem, důvěrou individua ve své schopnosti a možnosti efektivního jednání ... se zrodila právě zde, v chaosu a anarchii raného středověku“.¹⁵

¹³Srv. např. Umberto Eco, *Nachschrift zum „Name der Rose“*, München 1984.

¹⁴Srv. P. Třeštík, „Věk středu“ a naše kultura. In: *Kultura středověku*, Praha 1972, s. 9–35.

¹⁵*Tamtéž*, s. 30.

K těmto tendencím lze kvůli značnému vlivu na proměňování představ o poměru mezi člověkem a Bohem přiřadit též středověkou mystiku. Mystické vytržení a nahlédnutí je nárok kladený na člověka, který ho aktivuje, povyšuje, dotýká se jeho místa ve statickém řádu jsoucna a vyvádí ho nad samozřejmost jeho určení. Tím mystika směřuje k určité rovnováze ve vztahu lidského a božského. Stav nazírání božského, příp. splývání s božským, jež jsou jedněmi z nejdůležitějších motivů mystiky, vynucovaly, aby se člověku přisuzovala poměrně značná míra autonomie ve vztahu k Bohu. U Mistra Eckharta (kolem 1260–1328) vede například až k přiznání mravní autonomie člověka. Johannes Duns Scotus (kolem 1266–1308), třebaže bez dalšího mezi mystiky nezařaditelný, zavádí do filosofie princip individuace, definovaný v konkrétní aktivní vůli jednotlivce. Je pozoruhodné, že středověká mystika nepůsobila pouze na změnu obrazu člověka v novověku, ale je v teologické i filosofické antropologii diskutována dodnes; svou první knižní publikaci právě Duns Scotovi věnoval kupříkladu W. Pannenberg.¹⁶

Navzdory různým a zčásti protichůdným způsobům, jimiž přednovověká antropologie kladla problém člověka, vykazuje celá tato perioda základní tendenci, kterou snad nejlépe zachycuje anselmovská intence: byla to doba víry, hledající rozum. Nový obraz člověka pro novou dobu vznikl přenášením smyslu v této intenci; měnila se perspektiva, v níž člověk hledal a určoval své postavení ve světě a v níž poznával svůj lidský svět v mimolidském jsoucnu. Dílo Kopernika, Keplera, Galileiho lze potom sumarizovat i tak, že člověk se shledal se svou vlastní, svým (rozumově zdánlivě nekonečným) možností přiměřenou a sebou samým určovanou cestou ke světu, který byl nadále ještě stvořením, ale současně již světem ve zcela moderním smyslu. Uzavřenost stvořeného středověkého světa nahradil nekonečností vesmíru a mnohostí světů G. Bruno (1548–1600), jehož panteismus se dotýkal svrchovanosti transcendentálního Boha.

¹⁶Srv. W. Pannenberg, *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus*, Göttingen 1954.

Pro novověký obraz člověka však nebyla důležitá jen nová přírodověda a karteziánská filosofie, postavená na jistotách vědecké teorie poznání (jistotách podstatou matematických), ale především teoretická reflexe sociální uspořádanosti (společenské strukturace) a pravidel politiky. Problém individua se tak objevuje až v návaznosti na základní novověký problém, poměr vědecké teorie a společenské skutečnosti. O vztazích politiky, státu a jednotlivce pojednává *Leviathan* T. Hobbesa (1588–1679). Pozoruhodné myšlenky o podstatě člověka, kterou chce Hobbes definovat jen z člověka samého, bez jakékoli jemu nadřazené moci mimo něj, jsou rozvedeny do teorie uznání nutnosti společnosti a společenského řádu. Řád tvoří člověk a tvoří ho pro člověka, je tedy v jeho možnostech uznávat suverenitu řádu nebo jej v oprávněných případech měnit. Z hlediska filosofické antropologie tím Hobbes překračuje horizont subjektovosti, vymezený Descartem, protože přisuzuje plnou odpovědnost člověku, kdežto *leviathanu* pouze odpovědnost náležející *smrtnému bohu*.

Karteziánské rozštěpení skutečnosti na poznávaný objekt, mimolidskou skutečnost, a poznávající, činný, sebe sama mocný subjekt, člověka, však už dávalo vznikat novým, budoucím *leviathanům*. Paradoxní významový zvrat v pojmu *sub-iectum* se stal nejvýznamnějším krokem k rozpracování analytických metod poznání přírody, k rozložení světa do objektových tříd a k instrumentalizaci poznání. Myšlenka bytí jako objektu a jeho závislosti na subjektivitě není ovšem přímo Descartova. On sám ani pojmu *subjekt* neužíval;¹⁷ když ho ovšem použil Leibniz, pak proto, aby jím označil jev určený Descartem: *substantia cogitans* má v držení objekt tak, že konstruuje, a tím ovládá jeho podstatu. Svět je dán *in perceptione nostra*, a spolu se světem i sám člověk, jehož je nadále možné předkládat jako objekt poznání.

¹⁷Srv. J. Michňák, *Ke kritice antropologismu ve filosofii a teologii*, Praha 1969.