

vyjadřovat představu či vizi člověka, kterou předpokládáme v principech našeho jednání, tedy ve vývojových transformacích vztahů člověka ke společnosti (kultuře) jako celku a k postavení kultury jako celku k (mimolidské) přírodě, světu, jsoucnu.

Také zde je významná koordinátorská funkce filosofické antropologie, ačkoliv nyní se týká různých projektů člověka a jejich vzájemné konfrontace. Konečně pak v obou případech poskytuje filosofická antropologie podklady pro zkoumání diachronní závislosti historicky uplatňovaných koncepcí člověka, tak jak se odrážejí v konstituování kulturně civilizačních celků, v politické organizaci a řízení lidských pospolitostí, v ekonomickém životě, v myšlence pokroku a v doktrínách sociálně politických změn. Důvodem, proč se věnovat filosofické antropologii, tedy není naděje na všeobšáhlou syntézu nejrůznějších poznatků o člověku vyúsťující v jednotnou ideu lidství, nýbrž naopak, naděje na korigování každé absolutistické ideje člověka. Mezi přednosti filosofické antropologie patří, dokáže-li tuto naději rozvíjet na horizontu neurčitosti, neúplnosti a pomíjivosti všech tzv. definitivních pravd o člověku.

... a etapy vývoje

Dle německého filosofa Odo Marquarda (1928) se výraz *antropologie* začal užívat od 16. století.¹ Celkem konstantně označuje vědeckou disciplínu, jejímž předmětem je člověk; jako *filosofická* disciplína má za předmět člověka jakožto celek, člověka v celém jeho bytí, obraz člověka (*Menschenbild*). V teoretickém zobrazení člověka sjednocuje filosofická antropologie poznatky speciálních vědních oborů, které mají co do činění s živými organismy (zoologie, biologie), nebo přímo s člo-

¹Srv. heslo *Anthropologie*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt – Basel 1971, jehož autorem je O. Marquard, a jeho obsírnou studii *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie“ seit dem Ende des 18. Jh.* In: H. Lübke (vyd.), *Collegium Philosophicum. Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, Basel – Stuttgart 1965, s. 209–239.

věkem (psychologie, pedagogika, teologie apod.).² V návaznosti na ně vypracovává více či méně ucelené, syntetické koncepce lidského bytí. V této podobě existuje antropologie právě od novověku a stává se jedním z jeho charakteristických znaků.

Marquard předpokládá, že k novověkému antropologickému obratu ve filosofii došlo z důvodu dvojího pohybu v evropském filosofování. Filosofie se odvrátila jednak od *školské metafyziky* a jednak od *matematické přírodovědy*.³ Takový zvrát se samozřejmě mohl odehrát až na určitém stupni rozvoje novověkého filosofického myšlení a zřetelně souvisel s osvícenským rozčarováním nad dosavadní filosofií dějin. Marquard píše, že „*tento dvojí obrat je fakticky příklonem k lebensweltu, a ten je první a nutnou podmínkou toho, aby filosofická antropologie získala důležitost*“.⁴ Při analýze díla Maxe Schelera dodává: „*Obrat k filosofii dějin je možný jen jako odvrát od antropologie, obrat k antropologii je možný jen jako odvrát od filosofie dějin*“.⁵

Tradice a dějiny filosofické antropologie podle Marquarda nezahrnují celek filosofické tradice, jejímž předmětem byl kdy v dějinách člověk: do jejích dějin náležeji naopak pouze takové koncepce člověka, jež nejsou nijak vázány na problematiku filosofie dějin, a právě proto mohou být podřízeny jediné otázce po „přirozenosti“ či „podstatě“ člověka. Jako byla první podmínkou vzniku filosofické antropologie rezignace na filosofii dějin, stává se pak druhou podmínkou příklon k podstatě, k přirozenosti. Z těchto dvou podmínek nakonec Marquardovi vyplývá teze, která má určovat postavení moderní filosofické an-

²Představitelé moderní filosofické antropologie, např. J. Hüllen, O.-F. Bollnow, označují tyto disciplíny jako tzv. regionální antropologie (*Regionalanthropologien*). Srv. J. Hüllen, *Mensch sein – human werden*, Frankfurt a. M. 1985, s. 9.

³Srv. O. Marquard, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie“ seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*. In: H. Lübke (vyd.), *Collegium philosophicum. Studien J. Ritter zum 60. Geburtstag*. Basel – Wien 1965, s. 211.

⁴*Tamtéž*, s. 211.

⁵O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1973, s. 134.

tropologie: *Antropologií není a nenazývá se každá, nýbrž pouze ta filosofická teorie člověka, která se prostřednictvím „obratu k lebensweltu“ stává možnou a prostřednictvím „obratu k přirozenosti“ fundamentální.*⁶

Marquardova tvrzení byla napsána v době, kdy se mohlo snad i oprávněně zdát, že se antropologie stává universální perspektivou řešení filosofických otázek a synonymem skutečné filosofie vůbec. V údobí následujícím, které sahá přes poslední velké vzednutí antropologických teorií na přelomu 70. a 80. let k postupnému opouštění názoru o ústřednosti antropologických postojů ve filosofii, byla již jeho teze zpochybňována. Nelze ovšem mít pochybnosti o tom, že pro filosofické ozřejmění procesu konstituování antropologie jako svébytné filosofické disciplíny svůj význam má. Je to zkratka, která postihuje obě základní linie, po nichž se pohyboval vývoj evropské filosofie mezi počátkem 18. a přelomem 19. a 20. století.

Poslední časový údaj je poměrně vágní proto, že v dílech z tohoto období existuje značná tematická nejasnost, nestabilita hranic mezi filosofií dějin a filosofickou antropologií. Značný vklad do charakteru této přelomové doby (alespoň z hlediska filosofické antropologie) je nutné připisovat přírodním vědám a historickému optimismu vrcholícího 19. století. Ty ovlivňují sociokulturní klima s nebývalou intenzitou; evoluční paradigma v biologii, teorie darwinismu, první pokusy o srovnání chování zvířat a člověka, které byly předstupněm budoucí etologie, teorie ras (Arthur de Gobineau, 1816–1882, ad.) hluboce zasahující do dalšího vývoje filosofické antropologie, filosoficky relevantní objevy a posuny v medicíně, v psychiatrii a v psychologii, to vše dává vzniknout vědeckému kontextu, z něhož vzešla první, dnes již klasická etapa doslovně *filosofické* antropologie. Jejimi představiteli jsou Max Scheler (1874–1928), Helmut Plessner (1892–1985) a Arnold Gehlen (1904–1976).

⁶Srv. O. Marquard, *Zur Geschichte...*, s. 211.

Vedle jejich programově antropologických děl vznikla ve dvacátých a třicátých letech řada prací dalších autorů, kteří se sice k antropologii nehlásili (někteří jednoznačně vystupovali proti přiřazování svých myšlenek k proudu filosofické antropologie), ale objektivně pokračovali v argumentativním rozpracování filosoficko antropologické látky. Podezření z antropologie má v tomto smyslu zcela reálný základ u Heideggerovy fundamentální ontologie v *Bytí a čase* (*Sein und Zeit*, 1927) u Jaspersovy filosofie existence v díle *Rozum a existence* (*Vernunft und Existenz*, 1935) a zřejmě je rovněž u Maxe Horkheimer, T. W. Adorna, W. Benjamina, E. Fromma a dalších představitelů první generace frankfurtské školy, jejíž analýza a kritika moderní společnosti se opírá o poznámky k antropologii. V desetiletí po Schelerově *Postavení člověka v kosmu* (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928) se začínají objevovat vyhraněně antropologické spisy teologické, a to jak katolické (J. Maritain, R. Guardini, K. Adam, E. Przywara, H. de Lubac, H. Urs von Balthasar ad.), tak od především německých protestantů P. Tillicha, W. Bachmanna, R. Bultmanna, P. Althause, E. Brunnera a dalších z kruhu barthovské teologie.

Rozkvět filosofické antropologie byl tedy součástí a snad i rozhodující složkou zvláštního varu evropské filosofie, který dosahoval maxima kolem poloviny třicátých let. V této době, skutečně jiskřící aktivitou filosofování, jsou tematizovány hluboké a do současnosti zasahující problémy vztahu vědomí, každodenního vědomí a vědy, uvažuje se o strukturách komunikace a interakce, je problematizováno postavení člověka jako výlučného subjektu, a vedle kritiky transcendentálního v otázkách etiky (a poprvé též legitimace společenského řádu) se do prvních paprsků kritického světla dostává výkladové pojetí filosofie založené na vědomí (*Bewußtseinsphilosophie*).

Tato doba končí rokem 1938 a s ním končí i první etapa rozvoje filosofické antropologie. Druhé kulminace dosáhla filosofická antropologie na přelomu 50. a 60. let s přesahy zhruba do poloviny 70. let. I tato fáze měla specifické historické a sociokulturní příčiny. Za hlavní důvod lze považovat potřebu filosofické reakce na prožitek fa-

šismu a stalinismu jako ukázek možností totálního odlidštění. Zvláštní postavení člověka v kosmu dostalo v barbarství a teroru totalitního společenského systému nový rozměr. Na jedné straně se prakticky ukázalo, jakou kvalitu mohou mít věci, jejichž mírou je (také) člověk a kam až lze ponížít lidské bytí. Současně se ale ozřejmily schopnosti člověka jednajícího za okolností, které před něj stavěly jednoznačnou mez spojenou s okamžitou represí. Pro filosofickou reflexi problému určení člověka mělo velký význam znovu a aktuálně prožité zjištění, že člověk je schopen takové meze transcendovat a jednat v rozporu s nimi, v souladu se svým svědomím. Základní zkušenost s fašismem byla formulována jako poznatek, že týž člověk, který měl uskutečňovat ideál *humanitas*, který je nositelem vizí svobody, bratrství a společenství, je současně schopen perfekcionalizovat masové vyvražďování a systematizovat totální nadvládu nad jinými lidmi, jež přesahuje hranice pouhé fyzické manipulace. V perspektivě filosofické antropologie se tato zkušenost promítla nejen v logickém hledání nového obrazu člověka, ale především v etizaci antropologie, v razantnějším formulování otázek humanity.

Podníceno těmito otázkami začalo dnes již dobře zmapované období etizace filosofické antropologie a teologie, které se někdy označuje jako doba jejich moderní renesance. Vedle etizace podnícené sociálními a politickými vývojovými procesy se na znovuoživení filosofické antropologie podílely náměty jí tradičně příbuzných vědních disciplín; zoologie a biologie (např. A. Portmann), biologie a psychologie (F. J. J. Buytendijk, V. E. Frankl), výrazně etologie (K. Lorenz, I. Eibl-Eibesfeld), sociologie (N. Luhmann, G. H. Mead, H. Marcuse ad.).⁷ Filosofická antropologie jejich podněty zpracovávala, využívající rovněž impulsů teologie a počátkem 60. let stále ještě problematické teologické antropologie, stejně jako motivů z filosofie jazyka (F. Waisman), teorie komunikace (P. Watzlawik, J. Searle, raný J. Habermas), pozdního existencialismu (J.-P. Sartre), hermeneutiky (H.-G.

⁷Díla jmenovaných autorů jsou uvedena v seznamu literatury.

Gadamer). Obnovně pak zapůsobil vstup mladých, především francouzských a tehdy výrazně levicově orientovaných filosofů seskupených pod vedením H. Lefebra do sdružení *Socialisme ou Barbarie a Arguments*, na evropskou filosofickou scénu (v první byli zastoupeni např. J.-F. Lyotard a C. Castoriadis, ve druhé K. Axelos a F. Chatelet). Z hlediska dalšího vývoje byla filosofická antropologie této druhé kulminační fáze jednostranně zaměřena na problematiku podstaty člověka a jeho osvobození, které ztotožnila s problémem identity a seberealizace v podmínkách daného společenského a kulturního řádu.

Současné třetí období antropologizace filosofie je ovlivňováno mnoha faktory. Spadá do rámce, v němž je rozvíjena diskuse o změně parametrů evropského filosofování. Z čistě formálního hlediska se opakuje situace druhé poloviny 20. let. Podobně, jako se M. Heidegger bránil uznat svou koncepci bytí a lidské existence za antropologicky relevantní, vystoupili by mnozí z filosofů, přiřazovaných k některému z dnešních, na sociokulturní změnu reagujících směrů, proti antropologické interpretaci svých názorů. Vede je k tomu především obava před nařčením z různých centrismů, z antropocentrismu, etnocentrismu nebo europocentrismu. Bez ohledu na osobní stanoviska je ale antropologická dimenze filosofie 80. let nepřehlédnutelná. Setkáváme se s ní ve filosofii duchovního Heideggerova žáka J. Derridy a jeho pracích z minulého desetiletí (zejm. *D(un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie, O novém apokalyptickém tónu ve filosofii*, 1983), v civilizačních obžalobách J. Baudrillarda (*Les stratégies fatales, Fatální strategie*, 1983), v analýzách motivací k ekonomickým činnostem u J.-F. Lyotarda (*Économie libidinale, Ekonomie přání*, 1984), v teorii moderního kynismu P. Sloterdijka (*Kritik der zynischen Vernunft I-II, Kritika cynického rozumu*, 1983), ale rovněž v teorii simulované komunikace G. Rauleta.

Zvláštní upozornění si vyžadují antropologické přesahy jedné z nejdůležitějších linií rozvoje soudobé filosofie, někdy chápané jako analýza diskursu či diskursivních pravidel (M. Foucault, ad.). Souhrně

řečeno, tematizuje se zde širší pole vztahů mezi jazykovými systémy, systémy znaků a symbolů, které přesahují k ideologickému vědomí, a komunikativním jednáním. Přínos této linie pro filosofickou antropologii spočívá v tom, že prostřednictvím teorie rozumění a dorozumění a jazykové komunikace výrazně ovlivňuje filosofickou představu či ideu člověka. *Archeologie diskursu* se stává východiskem také pro myšlení soudobé teologické antropologie francouzské i německé. To je dáno tím, že rovina zprostředkování mezi jednotlivými komponentami diskursivních analýz nemá pouze lingvistické souvislosti, které se přenášejí do kritiky modernistického pojetí subjektu. Z hledisek filosofické a teologické antropologie je právě tak relevantní rovina sociokulturní a sociálněpolitická, kde se konstrukce moderního ideologizovaného rozumu střetávají s novými formami sociokulturního pohybu (tzn. stojí před problematikou změny).

Tyto procesy nelze zřejmě vysvětlovat jednoduše jako kompenzaci nedostatku komunikativního jednání (tedy intersubjektivitu). To by podporovalo teorii nesubjektové filosofie nahrazující rozumový subjekt sebereferečním systémem, a tedy jakousi transsubjektivní racionalitou.⁸ Oproti kompenzaci je kladen pozitivní konstruktivní rys tzv. postmoderního subjektu vyjádřený Derridovým neologismem *dekonstrukce*. V něm je obsažen moment krize rozumu a s ním i krize karteziánského subjektu, na kterou ukazuje transkripce de-(kon)-strukce. Přítomnost částice -kon- ale také naznačuje požadavek nové, byť odlišné výstavby (konstrukce) subjektu v tradici evropské filosofické kultury. Něco podobného ovšem zaznívá už ve slovech M. Heideggera, který s ohledem na roli destrukce tradičního ontologického korpusu píše: „*Destrukce rovněž nemá negativní smysl nějakého odvržení ontologické tradice. Má naopak tuto tradici vytyčit v jejích pozitivních možnostech, a to vždy znamená v jejích hranicích, které jsou dány pokaždé určitým položením otázky a vymezením možného pole zkoumání, které je otázkou předznamenáno. Destrukce se nestaví nega-*

⁸Tento názor odpovídá teorii Jürgena Habermase v práci *Philosophischen Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1985. Teze o nahrazování viz s. 444.

tivně k minulosti, její kritika se týká ‚dneška‘ a vládnoucího způsobu traktování ontologie. ... Destrukce nechce pohřbit minulost jako nicotnost, nýbrž má pozitivní záměr; její negativní funkce je nezvýšlená a nepřímá“.⁹ Proto lze soudit, že linie analýzy diskursu a subjektu diskursu má pro soudobou antropologii velkou diagnostickou hodnotu a bezesporu i hodnotu, která se promítá v pojmotvorné oblasti. Je totiž předpokladem (a sama v sobě jednou z cest) k vyjadřování nového postavení subjektu ve zprostředkování tradiční filosofické a obecně kulturní současné reprezentace.

Teze o *smrti subjektu* a o konci dějin nezůstaly bez odezvy na straně teologického myšlení. Samostatnou kapitolu by zde mohla představovat jeho specifická reakce v podobě tzv. *teologie dekonstrukce* (např. Charles McCoy, Harvey Cox ad.). V ní dochází ke zvláštní regeneraci depolitizačních tendencí, které byly přítomny již v některých teologických směrech 60. let (např. v tzv. teologii mrtvého boha [*God-is-Death-Theology; Gott-ist-tot-Theologie*] Gabriela Vahaniana a jeho evropských stoupenců, např. D. Sölleové), doprovázené však zjevnou potencializací politických obsahů kompromitovaných, populistických impulsů postmoderny. V Evropě ovšem uvedená teologie disponuje minimálním zázemím. Pokud vůbec lze prvky dekonstruktivismu v evropském teologicko-filosofickém myšlení vysledovat, pak víc u autorů typu P. Ricoeura, případně u některých dalších protagonistů argumentativní fenomenologie náboženství (např. u H. Duméryho).

Ricoeurovu cestu k dekonstrukci subjektu, jež má hermeneutickou podobu a tvoří vlastně jako forma fenomenologie náboženství konstruktivní protipól kritiky náboženství (která je zpětně Ricoeurom protěžovanou formou vědy o náboženství), můžeme poměrně snadno sledovat od počátků jeho explicitně antropologických konstrukcí „*symbolů zla*“ ze začátku 60. let, přes hermeneutiku symbolů a hermeneutiku textu (např. *La métaphore vive, Živá metafora,*

⁹Srv. M. Heidegger, *Bytí a čas*, Praha 1996, s. 39 (*Sein und Zeit*, Tübingen 1960, s. 22–23.)

1976) až právě po současné pokusy o dekonstrukci subjektu a možností jeho sociokulturního jednání, které se opírají o hermeneutické teorie znaku a textu (např. *Soi-meme comme un autre*, 1990, nebo francouzsko-německy vydaná přednáška *Láska a spravedlnost, Liebe und Gerechtigkeit – Amour et justice*, 1990).

Oproti tomu v oblasti německého protestantismu bychom hledali zpracování této problematiky se značnými nesnázemi. Zatímco v první i druhé fázi rozvoje antropologických teorií měli němečtí autoři dominantní postavení a evropská kultura jim do značné míry vděčí za bohatost moderní antropologické tradice, současný obrat nezachytili tak, jak by této tradici odpovídalo. Pouze malá část uznávaných badatelů obtížně prosazuje názory přesahující horizont modernistické, tedy již poklasičtělé antropologie. Tato menšina je ovšem nositelem názorů velmi dynamických a může si dělat čáku na to, aby změnila tvář soudobého antropologického bádání. Tuto ambici by mohl další vývoj přirknout zejména teologické antropologii Wolfharta Pannenberg (nar. 1928). Ani jeho myšlení však plně neodpovídá obsahům současné progresivní teologie; je zajímavý spíše tím, že znázorňuje určitý mezistupeň mezi druhou a třetí fází rozvoje německého antropologického myšlení, který je směsicí konzervativismu a antitradicionalismu současně.

Existující vakuum zaplňují v dnešním německém teologickém prostředí překlady zejména americké teologické a teologicko-antropologické literatury, jakož i diskuse nad nimi. V tomto směru svými překlady napomohl domestikaci americké dekonstruktivní teologie v Evropě významný představitel německé teologické antropologie a autor v 60. letech populární koncepce tzv. *teologie naděje* Jürgen Moltmann (nar. 1926), který sem uvedl dílo Charlese McCoye¹⁰ vyznačující se prvky náboženského pluralismu. Příznačným střetáváním nejrůznějších filosofických i konfesijních stanovisek jsou rovněž kolokvia pořádaná Willi Oelmüllerem (nar. 1930), kde se často utkávají hlediska ně-

¹⁰Srv. Charles McCoy, *Götter ändern sich. Hoffnung für die Theologie*. München 1983.

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.