

# **Základy filosofické antropologie a filosofie výchovy**

*Dalibor HEJNA*

# Obsah

<b>1</b>	<b>Uvedení do antropologické problematiky a teorie výchovy</b>	3
<b>2</b>	<b>Lidská identita a způsoby jejího hledání a formování v dějinách</b>	4
2.1	Pojetí člověka v řecké filosofii	4
2.2	Člověk v křesťanském myšlení středověku	8
2.3	Člověk v novověkém myšlení	10
<b>3</b>	<b>Podoby moderní filosofické antropologie</b>	14
3.1	Marxistické pojetí člověka	14
3.2	Iracionalistický antropologismus ve filosofii 19. a 20. století	16
3.2.1	<i>Voluntaristický antropologismus</i>	16
3.2.2	<i>Antropologismus ve filosofii života</i>	18
3.2.3	<i>Existencialistický antropologismus</i>	21
3.3	Filosofická antropologie jako samostatná filosofická disciplína	29
3.3.2	<i>Pojetí člověka ve filosofii Maxe Schelera</i>	29
	<b><i>Seznam základní literatury</i></b>	32

# 1 Uvedení do antropologické problematiky a teorie výchovy

**Filosofická antropologie** je filosofická disciplína, která se ptá na povahu člověka v celku a na jeho místo v přírodě (řec. ANTHROPOS = člověk). Podstata a bytí člověka, jeho postavení ve světě, smysl jeho života, možnosti jeho formování v procesu výchovy a vzdělávání patří k věčným filosofickým problémům. Člověk se touto otázkou zabývá odpradáвна, kdy se poprvé zamyslel nad tím, kdo je a proč existuje. Je to věčná, ale i neustále se obnovující otázka, protože se stále mění životní podmínky, obsah života i sám člověk.

Obecné filosofické problémy člověka jsou v určitém smyslu tradiční. Jde o problémy vzájemného vztahu člověka a přírody, člověka a společnosti, jeho úlohy a místa v historickém vývoji a v rozvoji civilizace, jeho vnitřního citového a mravního života, jeho vztahu k sobě samému a k ostatním lidem. Obraz člověka nemá univerzální podobu. Každému historickému období, zemi, národu, filosofickému směru a možná i každému člověku odpovídá specifický „typ lidskosti“, specifické „vidění“ člověka. Je důležité si uvědomit, jak lidé v průběhu dějin rozuměli sami sobě ve filosofické reflexi, neboť sebedefinování vypovídá vždy něco podstatného nejen o tom, kdo je člověk, ale také v jakém světě žije, jaké hodnoty uznává a preferuje, v co věří, jak chápe své možnosti, jak dalece vnímá své dispozice a kam chce směřovat. Hledání a formování lidské identity však nebylo nikdy záležitostí pouhé reflexe, nýbrž rovněž věcí lidského konání. Tento činný rozměr lidství měl nejrůznější podoby, z nichž k nejvýznamnějším patří **výchova**. V ní se realizovaly a rozvíjely nejenom faktické možnosti nedospělého člověka, ale i jeho začlenění a zakotvení do společenství. Každý výchovný proces a pedagogický postoj přitom vycházely z určitého, historicky podmíněného obrazu člověka, ke kterému se vztahovaly a snažily se jej realizovat. Proto i téma výchovy patří do širěji pojeté antropologické problematiky, a to jako součást **pedagogické antropologie (filosofie a teorie výchovy)**.

Moderní filosofická antropologie jako každá jiná duchovní reflexe současnosti má své historické kořeny, ze kterých vyrůstá. Proto k ní nelze přistupovat bez znalosti toho, jaký obraz člověka nám zanechaly minulé epochy. Když se rozhlédneme po dějinách filosofického myšlení v Evropě, zjistíme, že v každém filosofickém systému či směru i u každého filosofa zvlášť je možno nalézt přítomnost specifických pohledů na člověka, které můžeme souhrnně zahrnout pod pojem **antropologismu**. V dlouhém období od starověku až do konce novověku ideje a představy o člověku netvoří samostatnou oblast filosofické reflexe skutečnosti, ale zůstávají integrální součástí řešení ontologických, gnoseologických, etických a jiných otázek filosofie. Teprve po rozpadu německé klasické filosofie (rozvíjela se v letech 1780 – 1830) se orientace na člověka a zejména jeho vnitřně prožívaný svět stává pro jisté filosofické směry (voluntarismus, existencialismus, filosofie života) dominující, ne-li výlučnou stránkou filosofie. Především v těchto systémech se zrodila základní východiska pro pozdější konstituování **filosofické antropologie jako samostatné filosofické disciplíny**, usilující o syntézu speciálněvědních a filosofických výpovědí o člověku v ucelený obraz člověka.

## 2 Lidská identita a způsoby jejího hledání v dějinách

### 2.1 Pojetí člověka v řecké filosofii

Řecké mýtické představy o příslušnosti člověka k obecnému kosmickému řádu nevyklučovaly možnost jeho poznání jako samostatné bytosti, vydělující se z vesmírných sfér. Již nápis na delfské věštině – „Poznej sebe sama“ (GNÓTHI SEAUTON) – představoval výzvu, aby člověk hledal principy svého bytí ve spojení s vesmírným celkem. Tak vznik prvního antropologického paradigmatu je spjat se vznikem samotné filosofie. Filosofie představuje racionálně kritický způsob uchopení celku světa, problematizující to, co dosud bylo přijímáno za samozřejmé. Filosofie nepřítaká bez otázky světu a řádu, ale činí je vlastním předmětem zkoumání a snaží se prozkoumat podstatu, formy a zákony bytí věcí. Tak dochází k poznání stupňovitého řádu bytí, který vystupuje od neživých věcí přes živé bytosti až po bytí a činnost ducha. V tomto univerzálním řádu připadá člověku centrální postavení. Je **jednotícím středem** – „mikrokosmem“, neboť se v něm spojují všechny stupně bytí a života (tělesný, duševní a duchovní) ve vyšší jednotu, jež je odrazem a symbolem živého a oduševnělého organismu - vesmírného makrokosmu. Přesto člověk nevypadává z přírody, je její součástí, představuje jedno ze jsoucen, i když obdařené výlučným atributem. Člověk není vnímán jako cosi specifického, ani jako centrální problém, neboť pohled filosofie je upřen především na věčný řád kosmu.

To, co člověku umožňuje poznání světa i sebe sama, je LOGOS. Tento pojem je obtížně přeložitelný, ale všechny jeho významy (slovo, řeč, řád, rozum, smysl) společně určují, že svět je místo prostoupené rozumným řádem, na němž člověk jako bytost rozumná a myslící může participovat. Schopnost myšlení člověka uschopňuje odhalit pouhé zdání proměnlivého světa a proniknout k pravdě bytí. Člověk je tak primárně pochopen jako **rozumová bytost, mající logos, slovo – ZÓON LOGON ECHON**. Tato první filosofická definice člověka, která byla později převzata křesťanským středověkem v latinské podobě jako ANIMAL RATIONALE, jej chápe jako bytost, která je přirozeně uzpůsobena k tomu naslouchat řádu světa, jeho harmonii – logu, tázat se po pravdě a podstatě věcí, které jsou mu přístupné prostřednictvím duchovního náhledu, tedy rozumem; tím člověk převyšuje všechno ostatní bytí světa.

S tím bezprostředně souvisí i druhé vymezení člověka v řecké filosofii, v němž je člověk chápán jako **bytost společenská, politická – ZÓON POLITIKON**. Člověk je člověkem jen ve společenství, v POLIS – obci, která má svůj NOMOS – zákon. Obec představuje místo domova, v němž má člověk své kořeny, kam patří a bez čeho nemůže být celým člověkem a ani nemůže být nikdy šťasten.

Pro antického člověka byl život úkolem, jehož prostředkem splnění je **vzdělání – PAIDEIA**. Nejedná se o vzdělání v novověkém kontextu, není to pouze vybavení člověka nezbytnými vědomostmi, naroubování vědění do ještě nevědomé a neprobuzené duše a tedy jakýsi pohyb ze tmy nevědění do světla pravdy. PAIDEIA je pohyb uvnitř člověka, při kterém dochází k obrácení a procitnutí duše. V tomto smyslu je PAIDEIA péčí o duši, o to, co žije v odhalenosti celku světa a udržuje lidskou bytost v kontaktu s pravdou jsoucího. Znamená tak přivedení člověka k tomu, kým je, k jeho spolupodílení na bytí jsoucího. Její smysl však nespočívá pouze v sebepoznání, ale rovněž v realizaci možností a potencialit skrytých v člověku, v rozvinutí jeho svobody a odpovědnosti. PAIDEIA zavazuje člověka proměnit svůj život a preferovat hodnoty věčné, spjaté se životem obce a řádem světa, před těmi dočasnými.

Tázání po podstatě a bytostné konstituci člověka má v duchovních dějinách většinou podobu **problému duše a těla**. Ve všech dobách a ve všech kulturách si člověk uvědomuje určitou podvojnost nebo dvourozměrnost své bytosti, kterou můžeme označit slovy „tělo“ a „duše“. Pomysleme na prastaré představy o stěhování duší, o znovuzrozeních, o pokračování života po tělesné smrti, na kult mrtvých a uctívání předků. Ve všech těchto pojetích je vyjádřena myšlenka, že existuje dimenze lidského bytí, jež není identická s hmotným tělem ani s organickým životem, a proto s tělesnou smrtí neumírá, nýbrž nějak žije dál. To vychází ze základní zkušenosti rozdílu mezi životem a smrtí: Živé tělo není totéž co mrtvé tělo, i když je složeno z týchž hmotných prvků. Je tedy nutno předpokládat životní sílu, životní princip, který hmotu oživuje a činí ji živým organismem.

Filosofická reflexe o poměru mezi tělem a duší začíná právě v řecké antice. Antropologický dualismus, pocházející z rané řecké mytologie, se projevuje zvláště u **Platóna (427 – 347 př.n.l.)**. Lidská duše se nechápe jen jako podstata člověka, nýbrž v zásadě jako čistý duch, který existoval už před tímto životem, ale byl přechodně vyhoštěn za trest do hmotného smyslového světa a připoután k tělu, které se pro něho stalo zálahem a sebeodcizením. Pozadím tohoto pojetí je u Platóna obecně **metafyzický dualismus mezi hmotou a duchem**, mezi proměnlivým, ne-jsoucím světem zdání smyslově vnímatelných věcí a věčným, neproměnným, jediné opravdu jsoucím světem duchovních skutečností – **idejí**, které představují separované obecné podstaty věcí a jsou stupňovitě uspořádány. Vrchol hierarchie idejí přitom tvoří idea dobra (bůh), která jako slunce je pramenem všeho existujícího. Ideje jsou věčné předobrazy, vzory věcí, podle kterých tvůrce světa (DÉMIÚRGOS) vytvořil věci z původní pralátky. Jako obrazy, kopie idejí mají tedy přírodní věci účast na idejích. A právě tento podíl na idejích je důvodem jednoty věcí. Idea je to, co drží věci pohromadě, co jim dává identitu; je to princip, díky němuž můžeme věci vůbec porozumět. Stejně jako idea dělá věc tím, čím je ve skutečnosti, dává jí identitu, tak i duše dělá člověka člověkem. Lidské tělo náleží k neskutečnému světu zdání všeho hmotného, zatímco duše patří k nadřazené věčné říši idejí, a proto je svou povahou nesmrtelná. Jejím úkolem je vysvobodit se prostřednictvím vzdělání z vázanosti na hmotu a tak se vrátit do sobě vlastního, čistě duchovního bytí. Nejvyšším úkolem člověka je odevzdání se světu idejí: poznávat, napodobovat a řídit se idejemi, které představují absolutní a neměnné vzory pro veškerou lidskou činnost i pro jeho lidství. Lidský duch je přitom chápán převážně na základě intelektuálního poznání jako rozum, neboť ideje, do jejichž světa patří, jsou vlastně obecné pojmy, poznatelné pouze rozumem na základě rozpominání se duše na to, co kdysi před svým tělesným narozením bezprostředně žila v říši idejí, na co však zapoměla, když se spojila s tělem (**teorie anamnéze - rozpominání**). Právě výchova má tuto anamnézi cílevědomě vyvolat.

Platónův člověk se skládá ze dvou nejen rozdílných, ale přímo nepřátelských částí. V člověku se odehrává zápas, a to nejenom mezi tělem a duší, ale i v duši samé, neboť **duše** se skládá ze **tří částí**: **rozumové** se sídlem v hlavě, **citové** (vznětlivost, srdnatost, vášnivost) sídlící v srdci a **volní** (žádnostivost, dychtivost) sídlící v břiše. Rozumová stránka duše jako její základ pochází ze světa idejí, zatímco stránky volní a citová, které duše přijala spojením s tělem, ideální vidění duše zatemňují. Rozum představuje božskou část duše a pouze jeho nadvláda nad vášněmi a smyslovými žádostmi zajišťuje její normální, harmonický stav.

Uvedeným třem částem duše odpovídají **tři základní ctnosti** platónské etiky: moudrost (FRONÉISIS), statečnost (ANDREIÁ) a uměřenost (SÓFROSYNÉ), kterým v Platónově utopickém státě Kallipolis (Krásná obec) adekvátně odpovídají **tři společenské třídy** svobodných občanů (tzv. **organistická teorie státu**): 1. filosofové – vládcí, jejichž ctností je moudrost, tj. nejvyšší znalost, jak dobře řídit stát; 2. strážci – vojáci, kteří jsou vychováni ke statečnosti, tj. k vědění, čeho je třeba se bát a čeho ne; 3. výrobci – řemeslníci a zemědělci, kteří mají být vedeni k uměřenosti, tj. k uznávání zákonů a vlády. Výrobci pak využívají otroků odsouzených pouze k práci tělesné, svobodného člověka nedůstojné. Teprve takový stát, kde každá ze tří vrstev vyniká svou ctností, je státem spravedlivým. Mezi jednotlivými třídami však nemá být nepřekonatelná hranice. Člověk má zaujmout ve společnosti místo podle toho, nakolik rozumová část duše pohlédla v nadnebeské sféře na ideje. Původ z určité skupiny a mravní vlastnosti proto spolu nutně nesouvisí a schopní jedinci z nižších tříd se mohou vypracovat až mezi vládcy.

Cílem platónského státu má být postupné přibližování se ideji dobra prostřednictvím výchovy. Svou koncepci **výchovy** vyložil Platón nejuceleněji v *Ústavě a Zákonech* a stal se tak prvním systematickým řeckým teoretikem v oblasti výchovy. V pojetí obou děl je však značný rozdíl. Zatímco dialog *Ústava*, popisující dokonalou obec Kallipolis, představuje odvážnou utopii, ve které je ideální ostřepostaveno proti empirické skutečnosti, pozdější dialog *Zákony* je značně realističtější a kompromisnější s řadou ústupků požadavkům tehdejšího života.

V době Platónově byla již organizovaná výchova (alespoň výchova svobodných občanů a zejména výchova vládnoucích tříd) samozřejmou součástí společenského systému. Platón se ovšem nezabývá popisem existujícího způsobu výchovy, ale podává své vlastní ideje, které jdou daleko za stávající praxí.

Ve své pedagogice vyžaduje Platón veřejnou výchovu veškeré mládeže z rodin svobodných občanů (tj. hochů i dívek), a to ve státní škole již od předškolního věku. Cíl výchovy vidí v přípravě řádných občanů. Hlavní důraz klade ve shodě se svým filosofickým racionalismem na **výchovu rozumovou**, k níž se připojují další výchovné složky, jako je výchova tělesná, estetická a mravní. Pracovní výchovu zcela zavrhuje, neboť fyzická práce má podle něj na duši ponižující vliv, rozvíjí špatný charakter a znemožňuje vidění světa idejí. Výchova individuálně zaměřená má navazovat na vše, co dítě poznává svou vlastní zkušeností čerpanou ze svého prostředí. Učení má probíhat formou hry a zábavy. Platón klade důraz na dialogický charakter výchovy i na dialektický charakter výchovného procesu. Uznává ideu partnerství žáka a učitele ve výchovné situaci, a tak se přibližuje k modernímu chápání výchovné činnosti jako interakce mezi učitelem a žákem. Tělesných trestů je možno podle Platóna užívat do určité míry pouze na stupni nižším, kdežto na stupni vyšším je možno již apelovat na rodiče se ctižádost mladých lidí.

Výchovou řemeslníků a rolníků se v *Ústavě* Platón zvláště nezabývá. Věnuje však velkou pozornost strážcům a vládcům. **Filosofové a strážci** (mohou jimi být i ženy) nevlastní majetek ani rodinu. Je zde možné jen spojení muže a ženy za účelem plození dětí. Tato „manželství“ tajně určují vládcí, kteří spojují lepší s lepšími a horší s horšími a zároveň regulují plození dětí (ve věku matky 20-40 let, otce 50 let; děti narozené mimo předepsaný věk rodičů dá stát zahubit). Na zvláštních slavnostech, kde ženy patří všem vybraným bojovníkům, jsou legitimní děti počaty. Tyto děti jsou od narození vychovávány státem ve zvláštních výchovných domovech. Jakmile ženy porodí děti, jsou matkám odebrány a vládcí lepší děti dají chůvám a defektní odstraňují na tajném místě. Po určité době nechají mladé matky kojit, ale tehdy už žádná matka neví, které dítě porodila. Všichni strážci se tak pokládají za otce všech dětí a všechny ženy za společné ženy všech strážců. Když Platón poznal nereálnost svého ideálu státu, v *Zákonech* již skutečnost soukromého vlastnictví a rodiny uznával.

Vedle **vzdělání múzického** (nikoliv jen hudebního, ale zahrnujícího umění všech múz) se má budoucím strážcům dostat i **výchovy tělesné** (gymnastické). Hudbou se vychovává estetické cítění člověka, jeho smysl pro krásu, hudba činí člověka lepším. Účelem hudby je dosažení ctnosti, nikoli rozptýlení zábavou, proto Platón odmítá některé harmonie, rytmy i nástroje pro jejich nařikavost, vášnivost nebo veselost a doporučuje jiné, vážnější, mužnější a ušlechtlejší. Zatímco výchova múzická vzdělává ducha, výchova gymnastická pěstuje tělo. Obě však mají napomáhat k dosažení mravní harmonie a krásy.

V úvaze o výchově strážců zdůrazňuje Platón nebezpečí spočívající v tom, že mládež od dětství slyší a čte vyprávění, v nichž dobré se proplétá se zlým a v nichž i bohové, kteří by měli budit respekt a touhu po napodobení, se dopouštějí nejrůznějších poklesků, ba i zločinů. Proto navrhuje vypustit řadu výchovně pochybných pasáží z Homéra i ostatních básníků. Platón tak navazuje na Sókrata a řadu svých dalších předchůdců, kteří negativně hodnotí **poezii** a její roli ve výchově. Básník svým dílem živí podle něj nižší stránku duše, a tím omezuje stránku rozumovou. Kromě etických nedostatků má dílo básníků i další nedostatky. Vytváří obrazy života, které nejsou založené na pravdě, a proto jsou vzdálené od skutečného dění ve světě. Básníci pouze napodobují věci a události, o kterých básní, a proto nedosahují pravdy. Proto dokonalá obec odmítá vycházet při výchově z básnictví. V *Ústavě* nemají v Platónově státě básníci vůbec místo; Platón je připouští až později v *Zákonech*, a to ještě za předpokladu přísné cenzury.

**Školskou organizaci** popisuje Platón v *Zákonech*, kde sleduje otázky výchovy od útlého dětství (jako první myslitel se zajímá o předškolní výchovu dětí) až do stáří a zahrnuje do ní všechny sociální kategorie (kromě otroků). Platónův časový rozvrh organizace vzdělání je první pokus tohoto druhu a zároveň je anticipací ideje celoživotního vzdělávání.

Dítě je až do třetího roku v rodině, která pečuje o jeho tělesný vývoj. Platón doporučuje, aby se děti v uvedeném věku věnovaly hrám a aby jim byly vyprávěny báje. Do šesti let jsou děti vychovávány společně při chrámech v předškolních zařízeních chůvami, které je vedou k otužování, vyprávějí jim poučné povídky, učí je tanci, hudbě a zpěvu, ale především si s nimi hrají. Ve státní elementární škole, uspořádané podle aténské vzoru, si děti od sedmého do devátého roku osvojují základy gymnastiky a múziky. K tomu se připojují základy počtů. Tato výchova má být poskytována dětem všech svobodných občanů. Od deseti let má začínat výchova budoucích strážců a vládců, přičemž do třinácti let převažuje studium literární (čtení a psaní), od třinácti do šestnácti let studium múzické (hlavně hudba a zpěv), sedmnáctý rok pak je zasvěcen matematice a astronomii. Po dvouletém vojenském výcviku (efébií) se mladíci, kteří nevynikli v rozumových zaměstnáních, ve dvaceti letech stávají vojáky, zatímco jejich rozumově vyspělejší druhové studují do svých třiceti let - tentokrát již v hlubších souvislostech - aritmetiku, geometrii, astronomii a teorii hudby, aby pak zaujali místa ve vysokých státních úřadech. Nejschopnější z nich pokračují ve studiu dialektiky jakožto znalosti idejí, tedy filosofie, až do pětácti let, aby konečně jako vysoce vzdělaní filosofové nastoupili na vedoucí politická místa v obci, kde působí až do svého padesátého roku.

Jedině **filosofie** se Platónovi jeví jako dokonalý prostředek výchovy a vzdělání. Filosofie prohlubuje výchovu tím, že přivádí duši člověka od vnějších, pomíjivých stránek společenského dění k pravému jsovcu, spjatému s ideou dobra. Skutečnou filosofii však nelze nastudovat z knih. Filosofické poznatky není možné vyjádřit slovem, jak je tomu v jiných oborech. V málokterých

Platónových dialogích je učiněn nějaký závěr o pravém bytí – a pokud ano, pak má hodnotu mýtu. V 7. listu Platón zdůvodňuje, proč píše dialogy, a ne učebnice: „Kdybych věděl, že to je možné pro lidi napsat a povědět, udělal bych to.“ Konečným smyslem výchovy a vzdělávání není tedy získávání vědomostí nebo předávání vědomostí učitelem do duše studujícího, nýbrž obrácení duše k tomu, co nás nekonečně přesahuje a je proto nesdělitelné, co lze prožít, ale nikdy vyslovit. Pro osvojení takové filosofie je nezbytné setkávání dvou duší, které si v dialogu předávají to, co je nesdělitelné mimo tento rozhovor. Setkávání různých názorů je křesáním, z něhož může vzltnout jiskra. Jestli však zažehne oheň, který zachvátí celého člověka, to už je záležitost života oddaného pravdě bytí.

Platón poprvé v evropských dějinách nastiňuje na základě spojení prvků výchovy spartské a aténské úplný systém výchovy a vzdělání. Stěžejní je Platónův požadavek podřízení výchovy občana zájmům státu (po vzoru Sparty), avšak jde mu zároveň o vyvážený rozvoj fyzické a intelektuální stránky vychovávaného jedince (po vzoru aténského ideálu kalokagathie). Ze spartské výchovy tak Platón přejímá myšlenku výchovy dívek a princip jednotného státního systému tvrdé výchovy spojené s přísným výběrem hudby a písní, napomáhajících výchově ke statečnosti. Z praxe aténské výchovy pak přejímá systém škol s okruhem věd (aritmetika, geometrie, astronomie, múzika – pozdější „kvadrivium“) a ideu harmonického rozvoje. Platónova filosofická škola **Akadémie**, založená kolem roku 387 př.n.l., představovala první odbornou výukovou a výchovnou instituci, která byla v činnosti až do uzavření aténských filosofických škol císařem Justinianem I. roku 529 a stala se největší filosofickou školou antiky.

Platónův žák a současně největší filosof antické epochy, **Aristotelés (384 – 322 př.n.l.)**, se snaží překonat příkrý platónský dualismus těla a duše a pochopit bytostnou jednotu člověka. Podle jeho učení, zvaného **HYLEMORFISMUS**, lze v každé substancii (jsoucnu, které je samo v sobě opravdovou jednotou, existuje samostatně, samo v sobě, nezávisle na jiném) rozlišit látku (řec. HÝLÉ) a formu, tvar (řec. MORFÉ, EIDOS) jako vnitřní principy podstaty věci, které tvoří jednotu. Sama o sobě ani jedna z těchto složek v našem smyslově vnímatelném světě neexistuje. Teprve jednotu látky a formy vytváří skutečné bytí. **Forma** - analogie Platónovy ideje, která existuje přímo ve věci - je tím, co činí věc právě tou kterou věcí, takže poznáváme-li věc, poznáváme její formu. V rovině bytí je forma druhovou podstatou předmětu, v rovině poznání je pojemem předmětu; zahrnuje tedy podstatné rysy předmětu a je společná všem věcem téhož druhu. Podobně jako pojem je forma obecná a neměnná. Proto aby se forma mohla stát formou jedinečného předmětu, je nezbytné připojit k formě ještě něco, co nelze vyjádřit prostřednictvím pojmu (jinak by to byla zase forma). Tento nový prvek musí proto být naprosto neurčitým substrátem, neurčitou látkou. **Látka** je principem individuace (způsobuje jedinečnost každé věci) a je nepoznatelná; nikdy ji nemůžeme smyslově vnímat, nemá žádné pozitivní znaky a je pouze myšlena na základě analogie jako mezní pojem. Zahrnuje dvě negativní určení: absenci jakékoli formy a možnost jakékoli formy. V látce jsou obsaženy možnosti věcí a látka se stává věcí tím, že přijímá formu. Na rozdíl od látky jako možného bytí je forma uskutečnění možného. Např. dřevo stolu - látka - samo nestačí k existenci stolu, je pouze jeho možností. Aby se z této možnosti (potence) stala skutečnost (akt), musí k látce přistoupit forma stolu. Forma je to, co z beztvare látky vytváří skutečné věci. Je to aktivní, tvořivý princip; látka je pasivní. Vztah látky a formy je tedy vztahem potence a aktu. Látka je potenciální médium, které na jedné straně přijímá podstatnou formu jako svou skutečnou determinaci, avšak na druhé straně ji individualizuje, tj. vytváří spolu s ní jedinečnou věc, určenou v prostoru a čase. Ve filosofii a vědě je tak poprvé jedinečné a obecné pojato jako dvě stránky téže skutečnosti.

Pohyb je pak možno chápat jako přechod od možnosti ke skutečnosti, jako proces, v němž látka nabývá formy. Příčinou všeho pohybu ve světě je bůh, který - sám neměnný a absolutně dokonalý - uvádí vše do pohybu prostě tím, že existuje a věci jsou přitahovány jeho dokonalostí a snaží se ve své existenci realizovat boží dokonalost, což činí tím, že realizují svou formu čili svou přirozenost. Bůh je tedy první nehybný hybatel, forma všech forem, poslední účel světa, který poznává jen sám sebe.

Nejnižším stupněm existence světa (prvotním chaosem) je látka bez formy. Čistá nehmotná forma je pak bůh jako první nehybný hybatel všeho. Všechny věci a jevy světa se v nepřetržitě řadě rozkládají mezi čistou látkou a čistou formou. Platónovu ANAMNESIS Aristotelés nepřijímá a učí, že duše pomocí **abstrakce (odhlížení od individuálních zvláštností)** přijímá z věcí formy bez látky tak, jako vosk přijímá znak prstenu bez železa nebo zlata, a poznává tak jejich podstatu.

Na základě svého HYLEMORFISMU chápe Aristotelés **duši jako formu těla**, které v tomto případě plní funkci látky, tj. jako vnitřně formující, bytostně určující princip, který formuje látku v živé lidské tělo, oduševňuje a oživuje ji a podmiňuje tak veškeré fyzické a psychické životní dění člověka. Tělo a duše existují v člověku neodděleně jako látka a forma. Poprvé je tak člověk pochopen jako psychofyzická, substanciální jednotu duše a těla.

Poněvadž **duše** představuje pro Aristotela **obecný princip života**, je nutně součástí každého organismu. Proto Aristotelés rozlišuje **trojí duši**: a) **vegetativní (vyživující)**, která je vlastní všem živým organismům – rostlinám, živočichům i člověku; je to nejnižší duševní schopnost, která spočívá ve schopnosti vyživování (přijímání potravy), metabolismu, růstu a rozmnožování; b) **senzitivní (smyslovou, počítkovou)**, která je vlastní živočichům a člověku a projevuje se schopností pohybu, vnímání, citění a chtění, tedy volní stránkou života; c) **rozumovou (duchovou)**, která je vlastní pouze člověku a je charakterizována myšlením a poznáním. Lidská duše je pak jednotou všech těchto tří duševních mohutností, kterým odpovídají i **tři složky výchovy** – výchova tělesná, mravní a rozumová. Tak jako příroda spojila u člověka všechny tři části duše, je zapotřebí i při výchově harmonicky spojit všechny tři základní výchovné složky, aby byla vzdělávána celá osobnost dítěte.

Platónovo a Aristotelovo pojetí člověka představují nejvýznamnější antropologická paradigmaty antické filosofie a jsou určujícím pozadím veškerého problému těla a duše v dějinách západního myšlení. Přesto ani Aristotelés zcela nepřekonal platónské vidění člověka. Také u něho – stejně jako v celém řeckém myšlení – je duchovní podstata člověka určována převážně prvkem poznání. Duch je rozum, schopnost intelektuálního poznání. Nechápe se tolik jako schopnost ke svobodě, k rozhodování a odpovědnosti, k osobní lásce a společenství. Tyto prvky se sice nepopírají, ale ve srovnání s rozumem ustupují natolik, že převládá jistý intelektualismus. Duch je přiřazen ke všeobecnému a nutnému, k Platónově věčné ideji, jejíž podstata přetrvává i v aristotelském učení o formě, i když forma už není transcendentní ideou, nýbrž imanentním principem podstaty. Nitrosvětské bytí, které je podrobeno vzniku a zániku, ztrácí tak na hodnotě; není to opravdový předmět vědění. S tím souvisí celkové podcenění tělesného a dějinného bytí člověka v celé řecké filosofii.

Teoretickými problémy **pedagogiky** se Aristotelés zabýval ve spisech *Politika* a *Etika Nikomachova*, ve kterých vyložil své názory na výchovu svobodného občana (možnost výchovy otroků opomíjí). Stejně jako Platón zdůrazňuje občanský aspekt výchovy, výchova má být státní, všeobecná a nikoli soukromá; z veřejné výchovy však - na rozdíl od Platóna - v duchu dosavadní tradice vylučuje dívky, neboť soudí, že žena, kterou příroda podstatně odlišila od muže, nemá z vyššího vzdělání a výchovy žádný užitek.

Výchova má být přirozená, má rozvíjet chovancovy vlohy a respektovat jeho duševní založení. Aristotelés cení pro jeho výchovnou funkci zvláště múzické umění. Vlastnost uměleckých děl působit na přetváření charakteru člověka nazývá katarzí (očistou). Aristotelés doporučuje krutou spartskou tradici, podle níž děti s tělesnými vadami byly po narození usmrcovány, stejně jako včasné potraty (dokud plod ještě necítí), jež mají předcházet příliš velkému počtu dětí.

Aristotelés rozdělil pro potřeby výchovy život dorůstajícího člověka na **tři období** po sedmi letech: 1. V prvním období lidského věku, do 7 let dítěte, má výchovu na starosti výlučně rodina. V tomto období má těžiště výchovy – ještě bez jakéhokoli záměrného učení – spočívat v péči tělesné, správné výživě, otužování, pohybu, hře a vyprávění mravně zaměřených bajek. 2. Ve věku od 7 do počátku pohlavní zralosti (zhruba 14 let) začíná vlastní společná výchova, hoši pěstují zejména gymnastiku. 3. V posledním období, od 14 do 21 let, se pečuje o vzdělání rozumu a vůle vzděláním vyšším, múzickou a vědou, kdy je zároveň tělo cvičeno pro posílení a vedeno dietou k pohlavní zdrženlivosti. Aristotelés tak provedl první periodizaci věku dítěte a dospívajícího člověka v dějinách pedagogiky.

Aristotelés se rovněž stal zakladatelem první odborné školy spojující přednášky s vědeckým výzkumem. Tento syn osobního lékaře makedonského krále Filipa II. a vychovatel jeho syna Alexandra, proslaveného později svými výboji na Východ, po dvacetiletém studiu v Platónově Akademii a poté, co se Alexandr ujal v roce 335 př.n.l. vlády, založil v Aténách v chrámovém háji zasvěceném Apollónu Lýkeiovi (Světlodárnému vlkobijci) vlastní filosofickou školu zvanou **Lýkeion** (lat. lyceum). Protože se v ní vyučovalo při procházkách ve stinných alejích, byla též nazývána **škola peripatetická** (řec. PERIPATEIN = procházet se). Zatímco v Platónově Akademii studenti spíše jen společně žili a rozmlouvali, v Aristotelově Lýkeiu byla systematická výuka spojena již s vědeckým badáním. Vyučování - podobně jako v Akademii - mělo dvojí formu, a to „exoterickou“, čili přednášení rétoriky dostupné pro všechny, a „esoterickou“, která byla určena jen pro ty, kteří měli již určitou přípravu. Do programu „esoterického“ vyučování patřila metafyzika, fyzika a logika. „Esoterikové“ navštěvovali Aristotelovy přednášky ráno, „exoterikové“ večer.

## 2.2 Člověk v křesťanském myšlení středověku

Židovsko-křesťanská tradice přinesla k problému člověka nový rozměr: člověk je chápán jako **obraz boží (IMAGO DEI)** a je zároveň postaven do centra zájmu. Toto pojetí člověka má svůj počátek ve starozákonní knize *Genesis*, v níž se hovoří o stvoření světa a člověka bohem:

*I řekl Bůh: Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. Ať lidé panují nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem, nad zvířaty a nad celou zemí i nad každým plazem plazícím se po zemi. (Gen. 1,26)*

Člověk je vrcholem stvoření a je mu svěřen výsadní úkol. Jako tvor, který pečuje o stvořený svět, je však favorizován v řádu stvoření z jiných důvodů než v řecké stylizaci: žije ve společenství s bohem, je jeho nejbližším spolupracovníkem na zemi a jeho obrazem. „Být obrazem“ znamená mít něco společného s bohem, ale zároveň se od něho odlišovat. To společné je vědění o dobru a zlu, paradoxně nabyté prvotním hříchem, a dále schopnost člověka podílet se na božím plánu, tedy svoboda a odpovědnost. To, čím se člověk od boha odlišuje, je hříšnost, smrtelnost a omylnost.

Člověk v křesťanském pohledu je součástí řádu daného bohem, stojí uprostřed mezi smyslově hmotným světem těles a světem nadsmyslově duchovním. Tvoří nejvyšší stupeň světa těles, ale zároveň svým duchem už patří k řádu duchovních skutečností. Je jakousi přechodnou bytostí mezi světem živočichů a světem andělů. Duši není jako u Platóna přisuzována preexistence, nýbrž je svobodně stvořena bohem. Je obrazem boha, místem transcendence k bohu a je povolána k nesmrtelnému životu. Z tohoto hlediska jsou si všichni lidé rovni. Duše už není chápána pouze jako rozum, nýbrž zároveň jako vůle, jako schopnost svobody a lásky. Poznání není záležitostí pouze rozumné části duše, není věcí čistého intelektu. **Poznání** je chápáno jako **akt celého člověka**. Člověk se učí především samotným životem, zakoušením svých možností a svých hranic. S tím souvisí i nové ocenění významu práce pro lidský život. **Práce** již není chápána řeckým způsobem jako nejnižší činnost, nedůstojná svobodného člověka. Přes nesrovnatelnou rozdílnost je právě práce jedno z pout mezi člověkem a bohem, mezi lidským nedokonalým tvořením a božím dokonalým stvořením. Přes pot a utrpení doprovázející práci jako trest za prvotní hřích, přes riziko nejistého výsledku práce se právě v ní ukazují možnosti člověka a zároveň slouží jako prostředek spásy. K životu člověka patří jak modlitba, s níž se obrací ke svému stvořiteli, tak také smysluplná práce, kterou zabezpečuje svůj život a zajišťuje jeho pokračování.

Další rozměr, kterým doplnilo křesťanství pojetí člověka, je **smysl pro dějiny**. Řecká filosofie chápala člověka a vůbec všechny lidský rod jako zvláštní případ neměnné a stále znovu se opakující zákonitosti světového procesu. Biblické zjevení ve Starém i Novém zákoně však přináší něco zcela jiného: poselství spásy konkrétnímu člověku v dějinách. Člověk, který na počátku dějin zhřešil v Adamovi, není schopen se vlastními silami vysvobodit z otroctví hříchu. Účast na božím životě – milost posvěcující – mu byla dána od boha a když ji ztratil svým pádem do viny a hříchu, nemůže ji vlastními silami získat zpět. Člověk může být vykoupen ze závislosti na hříchu a smrti jedině mesiášem, synem božím, který svou obětí za hříchy světa otevřel člověku nový prostor svobody a naděje na spásu. K tomu, aby byl skutečně spasen, musí však člověk sám aktivně přispět: musí odpovědět na Kristovu výzvu a spolupracovat s boží milostí vlastním úsilím o ctnostný život. Pro křesťanství je tak svět a příroda scénou, na níž se odehrává toto velkolepé drama lidské historie; a toto drama je pokládáno za skutečnou podstatu dějin světa. Stvoření je proces, který někam směřuje, a člověk je součástí tohoto směřování. Vývoj má svůj cíl, není opakováním událostí jako v Řecku, neboť dějiny jsou dějinami spásy, místem dějinného dialogu mezi bohem a člověkem, jsou prostorem božského spásného působení na lidstvo.

V biblickém kontextu je **výchova** vyhrazena především bohu; ten člověka stvořil, pečuje o něj, vychovává ho, trestá, odměňuje, zkouší i ochraňuje. Vztah boha a člověka je analogický vztahu rodiče ke svému dítěti. Křesťanské pojetí výchovy je svázáno s pojmem **EDUCATIO**, který vyjadřuje představu „vyvádění“ člověka z přílišné ponořenosti do pozemského života k tomu nejpůvodnějšímu a nejpodstatnějšímu. Výchova se tak stává obratem a cestou k bohu.

Způsobem, který byl řeckému myšlení naprosto cizí, se nyní zdůrazňuje hodnota a důstojnost jedince, jeho individuální jedinečnost, jeho povolání bohem a jeho svobodné rozhodování pro věčnou spásu. Tak se také teprve v prostoru křesťanství razi **pojmem osoby jako principu lidské niternosti**. Křesťanský bůh je sám nejvyšší osoba a kontakt s ním se musí odehrávat skrze lidské nitro. To lidsky podstatné člověk nenalezne v přírodě, ve světě, ale pouze ve své vlastní duši. Ve stavu duchovní koncentrace, v mlčenlivé modlitbě nás bůh poučuje o pravdě. Duše v antice nebyla takovým osobním nitrem, neboť Řecko, pohlížející na svět skrze obecné typy, neznalo subjektivitu, neznalo ryze osobní mravní rozhodování, neboť člověk postupoval buď v souladu s věčnými zákony obce nebo v souladu s věštbou (pokud zákony nedávaly odpověď na to, jak se rozhodnout); duše zde byla nadřazena tělu a nemohla být tedy závislá na individuální tělesné existenci. Hebrejské myšlení, z něhož křesťanství v tomto ohledu vzešlo, nezná dualismus těla a duše a nepovažuje už tělesno za nic pokleslého. Tělesno je místem, v němž se realizuje duchovno, je místem, v němž bůh vyjadřuje své záměry. Člověk je chápán jako živoucí jednota. Starozákonní výraz, který byl překládán do řečtiny jako **PSÝCHĚ** (duše; hebrejsky **NEFĚŠ**), neznamená duši odlišenou od těla, nýbrž prostě život nebo životní sílu, blíží se tedy významu duše jako životního principu. Na tomto pojetí mohla být postavena i nauka o božím vtělení v osobě Ježíše Nazaretského a jeho posmrtném zmrtvýchvstání, tolik pro křesťanství důležitá. Právě zmrtvýchvstání Ježíše a spolu s tím příslib našeho vzkříšení k novému, věčnému životu obsahuje pro Řeky nepochopitelné **ocenění těla**, neboť člověk zde dosahuje definitivního dovršení v bytostné jednotě těla a duše. Cesta k bohu je cestou celého člověka, nikoli jen jeho duše. Díky vzrůstajícímu vlivu antického dědictví byl však tento pohled na lidskou tělesnost v dějinách křesťanství z velké části opuštěn.

Obsahem dějin **filosofie ve středověku** se stalo splynutí křesťanského učení s myšlenkovým odkazem řecké filosofie. Středověké myšlení dělíme na období patristiky a scholastiky. V období patristiky, kterou datujeme od vystoupení Kristových učedníků až do roku 800, se formovaly základy křesťanské dogmatiky. V rámci scholastiky mluvíme o třech obdobích: raná scholastika (9. - 12. století), vrcholná scholastika (13. století) a pozdní scholastika (14. a 15. století).

Hlavním představitelem patristiky a zároveň prvním křesťanským myslitelem, který za své východisko zvolil princip hodnověrnosti vnitřní zkušenosti, byl **Aurelius Augustinus (354 – 430)**. Ve svém *Vyznání* hovoří o člověku v první osobě, o bohu ve druhé, což je dokladem specifického přístupu křesťanské filosofie k člověku. Pro Augustina je poznání boha a láska k němu jediným cílem, který je hoden úsilí ducha. K poznání boha považoval za vhodnou po určité modifikaci Platónovu filosofii. Vytvořil tak specifický křesťanský novoplatonismus. Bůh stvořil svět z ničeho podle idejí - předobrazů věcí, které jsou obsaženy v božském



rozumu. Ideje může poznávat jedině člověk čistého srdce. Světlem, ve kterém se takové nazírání děje, je stvořené duchovní světlo, pocházející od Boha (teorie iluminace – osvětlení).

Protože je člověk stvořen jako obraz boží, má pravdu a boha hledat ponořením do svého nitra. Jediným pravým učitelem je vnitřní Pravda, Kristus, který přebývá v člověku. Augustinus se kriticky staví k tradičním představám o tom, že učitelé v procesu vyučování sdělují žákům své představy a žáci si tyto ideje svých učitelů pasivně osvojují. Augustinus vnímá **proces učení** především jako aktivní účast žáka. Učitel svým výkladem poskytuje žákům pouze jakýsi základ, kostru, o kterou se žák opírá a z níž je pak schopen vyvozovat nové vztahy a souvislosti. Augustinus dospívá k závěru, že v naší paměti jsou poznatky věd již uloženy. Učení je tedy procesem připomínání, shromažďování a uspořádání toho, co již a priori naše paměť obsahuje.

Nejvyšší schopnost lidské duše spatřuje Augustinus v její **svobodné vůli**, která má rozhodující význam pro mravní život a dovršuje se v lásce. K pravdám božího zjevení nedospíváme poznáním, ale prostřednictvím víry. Poznání má jen služebnou či prostředkující funkci. Toto chápání vztahu vůle a rozumu je obnoveno ve vrcholné scholastice (13. století) ve **františkánské škole**. V pojetí vztahu těla a duše je Augustinus zásadně ovlivněn Platónem: v tělu a duši vidí dvě oddělené reality (substance), které tvoří substanciální, podstatnou jednotu, nýbrž jsou spojeny jen vzájemným působením a společnou činností. Člověka definuje platónsky jako rozumnou duši, která používá smrtelné a pozemské tělo.

Augustinus dal základ historické syntézy křesťanství s antickou kulturou a filosofií, a to především v její formě platónské. Jeho neobyčejně rozsáhlý literární odkaz určoval na řadu staletí, v podstatě až do Tomáše Akvinského, základní ideovou linii křesťanského učení.

V rané scholastice se rozhořel tzv. **spor o univerzálie**. Šlo o spor, zda obecné pojmy (univerzálie) existují reálně, ve skutečnosti (podobně jako platónské ideje), či jen v našem rozumu jako abstrakce. Podle **realismu** existují všeobecné, ideální entity, které jsou nějak odděleny od reálných, existujících věcí. Univerzálie vyjadřují tyto ideální entity. Obecné pojmy tedy existují před věcmi a nezávisle na nich, jsou ontologicky primární. Např. existují nejen jednotliví lidé, ale i člověčenství jako podstata člověka. Podle **nominalismu** obecné pojmy jsou pouhé prázdné, bezobsažné zvuky, užívané námi k označení podobných věcí; existují tedy až po věcech. Obecniny jsou pouhá člověkem vymyšlená jména (lat. NOMINA), která nic neznamenají, nýbrž jen označují. Těchto slov se pak na základě určitých podobných empirických rysů různých věcí užívá nejen o dané jednotlivé věci, ale o celé třídě podobných věcí. Skutečnost se skládá pouze z jednotlivin. Např. neexistuje bělost jako obecnina, existují jenom konkrétní bílé předměty. Nejvlivnějším proudem se nakonec stal umírněný realismus, podle něhož existují univerzálie před věcmi v Boží mysli jako věčné předobrazy a vzory věcí, ve věcech jako aristoteléské formy a po věcech jako člověkem prostřednictvím abstrakce vytvořené obecné pojmy, které vyjadřují formu (podstatu) předmětu. Tvůrcem umírněného realismu byl **Petr Abélard (1079 - 1142)**.

S pronikáním Aristotelových spisů do západní Evropy ve 12. a 13. století se šíří také jeho učení o substanciální jednotě duše a těla, a to zvláště v prostředí **dominikánské filosofické školy**. Už **Albert Veliký (1193 – 1280)**, který se rozhodně otevírá aristoteléskému učení, se kloní k pojetí „anima forma corporis“ (duše formou těla), má však určité pochybnosti. Kdyby funkcí duše bylo pouze být formou těla, zdá se, že by tím byla ohrožena transcendence duchovní duše, její vnitřní nezávislost na hmotě, a tím i její život po tělesné smrti. Teprve **Tomáš Akvinský (1225 – 1274)** odstranil tyto pochybnosti tím, že rozlišil podstatné formy, jež subsistují v sobě (existují samostatně), a formy, jež v sobě nesubsistují. Duchovní duše člověka má sice funkci životního, vnitřně formujícího principu těla, ale v této své funkci se nevyčerpává a je schopna existovat sama v sobě (subsistovat), tzn. je schopna existence i bez hmotného těla, a ve hmotném těle je schopna čistě duchovních úkonů, vnitřně nezávislých na hmotném substrátu. Tělo a duše tedy nejsou dvě oddělené substance, nýbrž dva vnitřně konstitutivní principy, jež jsou substanciálně (podstatně) spojeny a společně tvoří bytostnou, psychofyzickou jednotu člověka. Vliv Aristotelovy nauky se projevuje i v Tomášově přesvědčení, že nejvyšší schopností, jíž je člověk specificky určen, je **rozum**, kdežto svoboda a láska jsou jen jeho přirozeným důsledkem; rozum tak předchází vůli, protože dobro, poznání rozumem, hýbe vůlí.

Tomáši Akvinskému, hlavnímu představiteli vrcholné scholastiky, se podařilo provést zdařilou a křesťansky přijatelnou syntézu aristotelismu a platonismu a v křesťanském duchu **rozvinul Aristotelovu nauku hylemorfismu**. Podle Aristotela se každá substance (scholastikové mluvili o esenci) skládá z látky a formy. Tomáš je přesvědčen, že k esenci, aby mohla existovat, musí ještě přistoupit **akt bytí (ACTUS ESSENDI)**, který dává esenci existovat. Tento akt bytí dostává esence od boha, který je plností bytí a zdrojem existence všech konečných věcí (jejich stvořitelem). Esence stvořených věcí může a nemusí být; z esence nevyplývá existence. Proto je esence potenci vzhledem k aktu bytí a akt bytí převádí esenci z její potenciality do aktuality.

Tomáš se ve své filosofii snažil vyhnout jak krajnímu iracionalistickému odmítnutí rozumového poznání ve prospěch víry, tak i racionalistickému kladení rozumu a víry do protikladu v teorii „dvojitých pravdy“ (arabský filosof Averroes (1126 - 1198)). Rozlišuje „poznání lidské“ zprostředkované rozumem, které je podřízeno zjevenému „poznání božskému“. Z toho vyplývá **„harmonie víry a rozumu“**, která připouští svobodu rozumového poznání potud, pokud neodporuje víře.

**Proces poznání** a potažmo i proces učení v Tomášově pojetí není ani podílením se na božských idejích prostřednictvím platónského „rozpomínání“ ani hledáním v paměti zapadlých apriorních poznatků, nýbrž vychází ze smyslové zkušenosti. Akvinský se sice přidržuje tradiční křesťanské představy o tom, že nejvyšším učitelem je Ježíš Kristus, ovšem toto tvrzení vztahuje pouze na pravdy zjevené. Lidský rozum vede k poznání světa a člověka filosofie, která mu tak v jistém smyslu pomáhá přiblížit se k bohu. Víra pak vede k poznání pravd vrcholných – zjevených. Ve vztahu k pravdám nezjeveným apeluje Tomáš na lidského učitele, který má za úkol rozvinout ty vlohy a předpoklady, které si člověk přináší do života jako vrozené, zaktivizovat rozum svých žáků. Učení je tedy aktualizace různých schopností, skrytých v dítěti. Nejdůležitější z nich, schopnost tvořit pojmy, odlišuje člověka od zvířete. Aktualizuje se tím, že je aplikována na jednotlivé konkrétní objekty, přístupné naší smyslové zkušenosti. Prostřednictvím abstrakce odhlíží od jejich individuálních zvláštností, všímá si jen společných znaků a tak je transformuje v obecné pojmy, vyjadřující podstatu (bytost) objektů (Tomáš byl v teorii poznání stoupencem umírněného realismu). Jedná se vlastně - v duchu Aristotelově - o polemiku s Augustinovou tezí, že bůh je jediný učitel a že se člověk učí jen díky vnitřní božské iluminaci; podle této teze mohou učitelova slova žáka pouze upozornit a připomenout mu, co již ví. Podle Tomáše naopak poznání vyžaduje působení učitele na žákův rozum.

## 2.3 Člověk v novověkém myšlení

Novověké metafyzické myšlení vytvořilo třetí základní antropologické paradigma – **pojetí člověka jako myslícího subjektu** – a zformovalo také základní plán světa, tzv. subjekt-objektový rozvrh, v němž se moderní myšlení a jednání prakticky dodnes pohybuje.

V celém středověku člověk žil ve vědomí svého neproblematického postavení a bezpečí v celku jsoucna. Svůj život chápal v souladu s vírou jako určitou formu participace na celku a jednotě smysluplného a účelně uspořádaného kosmu, jehož byl součástí a který byl stvořen bohem. Reformační hnutí na počátku novověku však vedlo k rozpadu jednoty křesťanské víry. Dosavadní bezpečí ve víře církve tím bylo těžce otřeseno. S tím je spojena převratná změna celkového obrazu světa, způsobená „**koperníkovským obratem**“ – vytvořením heliocentrického systému sluneční soustavy. Dosud žil člověk ve středu jasně uspořádaného a přehledného světa. Jeho Země, kolem níž obíhaly Slunce, planety a všechny hvězdy, byla nehybným středem univerza, jež se dovršuje v člověku. Nyní však, když Země už není středem vesmíru, nýbrž jako jedna z planet obíhá kolem Slunce, cítí se člověk jakoby vyvržen do vesmírného univerza, v němž ztrácí veškerou orientaci a bezpečí. Objektivní skutečnost mu už nezaručuje smysl a místo jeho bytí. Tím více je vržen zpět na sebe sama, na jediný jistý bod, který je mu dán.

Novověká fyzika a astronomie zpochybnily konečnost světa a jeho teleologický, účelný řád a především zbavily celek světa charakteru živoucího organismu, který nahradily představou **strojového mechanismu**. V souladu s tím, zvláště po zkušenosti třicetileté války, je novověký svět vnímán nikoli jako apriori dobrý, krásný a pravdivý nebo jako prostoupený boží vůlí, ale jako labyrint, místo, kde můžeme zabloudit a ztratit se. V přírodě, která se stala mechanismem fungujícím podle zákona příčiny a účinku, již není místo pro ideu dobra. Odmítána je také účelová příčina, na jejímž základě podle aristotelismu každé jsoucno touží po dokonalosti a ve svém pohybu se jí snaží dosáhnout. Zákony matematické přírodovědy vyjadřují nutnost, s níž děje probíhají, nijak ale neřeší to, zda jsou takové děje dobré a hodnotné. Příroda v novověkém obrazu světa je zbavena účelu a v mravním ohledu je neutrální, ba lhostejná. Předpokladem poznání proto již není participace, ale distance, patřičný odstup, který teprve umožní přehlédnout celek. Novověký člověk se tak stylizuje do pozice nezúčastněného diváka a vnějšího pozorovatele. Ocítá se náhle vně tohoto světa a není již jeho součástí.

V politické sféře se prioritním úkolem stává rozvoj svobody občana a v pedagogické sféře rozvoj všech mohutností novověkého člověka. Významné osobnosti anglického a francouzského osvícenství zahajují éru **instrumentálního pojetí výchovy**. Výchova už není péčí o duši, ani nemá připravit cestu do království božího. Výchovou a vzděláním se člověk vybavuje především pro praktický pozemský život. Cílem výchovy je udělat z člověka poslušného poddaného nebo dobrého občana, poctivého a podnikavého obchodníka, zbožného věřícího, odpovědného a spravedlivého rodiče či mravního člověka.

**Novověká filosofie 17. a 18. století**, zahrnující období osvícenství, se díky tomu vyznačuje obratem k subjektu. Je to filosofie Já, v níž se primární filosofickou disciplínou stává gnoseologie (noetika, epistemologie, teorie poznání). Z hlediska toho, jaké zdroje poznání uznávají za základní, lze rozlišovat dva hlavní myšlenkové směry v novověké filosofii: empirismus (z řec. EMPEIRIA = zkušenost) tvrdí, že prvotní je zkušenost, zatímco racionalismus (z lat. RATIO = rozum) zastává názor, že prvotní jsou vrozené, na zkušenosti nezávislé (apriorní) schopnosti rozumu (ideje, principy). Lze konstatovat i určité zeměpisné rozdělení, které platí s určitým omezením dodnes: empirismus se rozšířil především v anglosaských zemích, racionalismus na evropském kontinentě.

**Empirismus** se snaží převést rozum na smyslovost a ukázat smyslové poznání jako jediné poznání. Prvním významným anglickým empirikem byl **John Locke (1632 - 1704)**. Rozumové poznání hraje u Locka odvozenou roli. Locke proslul tvrzením: „Nic není v rozumu, co nebylo dříve ve smyslech“, jakož i obrazem rozumu jako „čisté desky“, do níž se teprve dodatečně obtiskují smyslové vjemy (tém říká jednoduché ideje). Nahlížením jednoduchých idejí, jejich analýzou, skládáním a kombinováním vytváří rozum ideje složené (pojmy).

**Racionalismus** je na rozdíl od empirismu přesvědčen, že k pravdivému obrazu světa můžeme dospět jen na základě čistého rozumu, nezávisle na smyslové zkušenosti. Takovým způsobem ale postupuje matematika, která představuje axiomaticko-deduktivní systém poznání (ze základních nezpochybnitelných axiomů se logicky deduktivní cestou vyvozují všechny poznatky). Proto se novověký racionalismus, který se snaží kriticky vyrovnat s tradiční středověkou metafyzikou, snaží se přestat opírat o křesťanskou zkušenost víry a aristotelský typ vědy a začít filosofovat nově od začátku, usiluje opřít o nový matematicko-přírodovědný typ poznání. V matematice nalézá metodu neotřesitelných důkazů, kterou chce přenést i do své oblasti. Racionalismus proto nemůže začít jinde, než u zásadní pochybnosti nad vším. Je možné pak najít něco, o čem by nebylo možno pochybovat? Tuto otázku si položil vlastní inaugurační novověkého plánu myšlení a jednání, francouzský racionalistický filosof **René Descartes (1596 - 1650)**. Podle něho nemohu pochybovat o tom, že pochybuji. A když pochybuji, tak myslím. Hledáním evidence, která by mohla znamenat univerzální neotřesitelné východisko pravdivého poznání, dospěl tedy Descartes prostřednictvím radikálního pochybování (tzv. metodické skepse – nesleduje pochybování jako cíl, nýbrž pouze jako prostředek) k závěru, že první jistota, kterou může poznávající člověk mít, je obsažena ve větě: COGITO, ERGO SUM (Myslím, tedy jsem). Novověký „obrat k člověku“ se tak ve filosofii zužuje na „obrat k subjektu“. Výchozí jistotou se nestává bytí světa, bůh ani člověk ve své totalitě, ale člověk jen jako **myslící subjekt**, jako vědomé já. Toto já není konkrétní člověk, nýbrž jen čistý rozum, který autonomně vlastní sám sebe a je schopen sám ze sebe, tj. z vrozených idejí, dojít k veškeré pravdě. Lidský svět je od té doby především světem vědomí a člověk je určován jako vědomí vědomé si sebe sama.

V racionální evidenci Já máme podle Descarta zároveň kritérium a vzor veškeré pravdy. Vše, co poznáváme stejně jasně a zřetelně, musí být také stejně jisté a pravdivé. Sem patří především matematické a logické principy a ideje, které jsou člověku vrozené a které jasně a zřetelně poznáváme nezávisle na smyslové zkušenosti, která bývá naopak nejednoznačná a konfušní. Objektivní, hmotný svět tedy neexistuje tak, jak se jeví našim smyslům. Co nám ukazují smysly jako kvality věcí - např. barvu, chuť, vůni, teplotu, tvrdost, vlhkost - nevyhovuje Descartovu požadavku jasnosti a zřetelnosti jako základnímu kritériu pravdivosti. Ve skutečnosti existuje pouze to, co je změřitelné a spočítatelné, tedy co lze kvantifikovat a převést na číslo, které je jasné a zřetelné. Svět vypadá tak, jak ho popisuje matematická přírodověda – je to svět matematických entit a matematických vztahů mezi nimi, mrtvý svět bez účelu a smyslu, mimo dobro a zlo. Důsledkem je skutečnost, že moderní **člověk žije jakoby ve dvojném světě**, totiž ve svém přirozeně daném okolí a ve světě, který pro něj vytváří moderní matematická přírodověda; člověk v jiném světě myslí a v jiném světě

jedná. Tato nejednota, která prostoupila celý život moderního člověka, je jedním z hlavních zdrojů duchovní dezorientace a krize evropské civilizace. Věda se sice bouřlivě rozvíjí a dává člověku obrovskou moc nad světem, ale zároveň se stává stále více nesrozumitelnou, není s to říci cokoli podstatného k hlavním problémům našeho života (neboť smysl, hodnoty, city, láska a nenávisť, dobro a zlo pro ni neexistují, v jejím pohledu jsou to pouhé lidské subjektivní projekce) a stále více se vzdaluje světu naší přirozené zkušenosti, světu, jak jej každý den prožíváme, který ovšem ze své pozice prohlašuje za neexistující, za pouhý subjektivně relativní odraz jediného skutečně existujícího světa ideálních předmětů a matematických vztahů.

V Descartově koncepci tak člověk jako myslící subjekt a nezúčastněný pozorovatel stojí proti hmotným, tělesným objektům. Zde je počátek Descartova strohého **dualismu ducha a hmoty**: svět tvoří dvě substance, duchovní (RES COGITANS = věc myslící) a hmotná (RES EXTENSA = věc rozprostraněná). Nad oběma substancemi existuje ještě bůh jako nekonečná substance. Celou přírodu a všechny hmotné věci včetně zvířat a lidských těl lze chápat jako stroje, mechanismy, jejichž základní vlastností je prostorová rozlehlost, které se řídí univerzálním zákonem kauzality (příčinnosti) a lze je přesně matematicky popsat. Rovněž člověk je nositelem dvou substancí – duše a těla, nehmotné myslící substance a hmotné rozprostraněné substance. Zatímco však lidské tělo je součástí jediné soustavy materiálních vztahů, lidská duše je zcela individuální a je oddělena od ostatních duší. Proti jediné tělesné substancí tak stojí množství jednotlivých duchovních substancí. Tento dualismus těla a duše jde svou radikálností daleko za Platóna a Augustina. Tělo a duše tvoří radikálně odlišné skutečnosti, patřící ke zcela různým řádům bytí a nemající spolu nic společného. Tím je vyloučena nejen substancíální jednota, nýbrž i možnost vzájemného působení mezi duší a tělem, neboť rozprostraněná tělesnost a nerozprostraněné myšlení se nemohou nijak vzájemně ovlivňovat a jsou na sobě navzájem zcela nezávislé. Předpokládá-li Descartes přesto určité vzájemné působení, je to sice ústupek zkušenosti, avšak je to v rozporu s jeho vlastními principy.

V karteziánském světě člověk jako rozumná bytost si uzurpuje privilegované postavení a ze své vědomé subjektivity čerpá legitimitu pro neomezené **panství nad celým světem**, především prostřednictvím vědy. V člověku jako subjektu se tak uskutečňuje nárok panovat a vládnout světu a přírodě, nikoli už ve smyslu biblického pokračování v díle božím nebo službě světu, ale ve smyslu manipulace a pragmatického využívání podle potřeb člověka. Tělesa ztrácí svou samostatnost a svébytnost („subjektivitu“), neboť o jejich jsoucnosti rozhoduje na půdě vědomí lidský kalkul a matematický důkaz. Vůči přírodě není možné žádné násilí, neboť každý zásah se podřizuje všeobecným přírodním zákonům; ať člověk udělá cokoli, nechává přírodu jen fungovat podle jejich vlastních zákonů. Tento způsob pojetí vztahu člověka a světa však s sebou nese vážné nebezpečí, totiž to, že člověka, přírodu a vše živé degraduje do postavení pouhého, kdykoli manipulovatelného objektu. Příroda může tak být pojata jen jako surovinový zdroj, člověk využit jako prostředek k dosažení jiného cíle.

Descartes ve svém proslulém díle *Rozprava o metodě* (1637) **kritizuje scholastickou výchovu**, kterou sám poznal jako žák ve známé jezuitské koleji La Flèche. Popírá potřebu důkladného studia klasických jazyků, které nepřinášejí žádný praktický užitek ani pro duševní rozvoj člověka, ani pro jeho pozdější život. Zároveň staví proti knižní učenosti studium přírody, neboť za konečný cíl vědění považuje dosažení panství člověka nad přírodou pomocí vědeckých objevů a technických vynálezů. Descartes líčí utopický stát budoucnosti, v němž budou mít všichni lidé bez výjimky stejné právo na vzdělání, které nemá být nadále privilegiem pouze několika málo jednotlivců.

Descartova filosofie obsahovala několik sporných míst. Jedním z nich byl vyhraněný dualismus, jehož problémovost byla zvláště patrná v otázce člověka. Psychofyzický problém (vztah tělesné a duševní stránky v člověku), spočívající v otázce, jak může proces odehrávající se v mém duchu být příčinou pohybu v tělesném světě (např. když se rozhodnu pohnout rukou a ta se pohne), navíc když „suma pohybu“ v tělesném světě má být v souladu se zákony zachování konstantní, se pokusil ve své filosofii řešit německý filosof **Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716)**. Podle Leibnize skutečná hmota nemůže být libovolně dělitelná (hranici dělitelnosti by v takovém případě byl geometrický bod, ale z nerozprostraněných bodů nelze složit rozprostraněnou hmotu; karteziánské kontinuum hmoty tedy nelze vůbec myslet – tzv. **labyrint kontinua**) a není proto totožná s pouhou rozlehlostí, prostorem, jak předpokládal Descartes. Jednota věcí se navíc nedá vysvětlit pouhým bytím vedle sebe hmotných bodů. Hmota se proto podle Leibnize skládá ze základních nedělitelných částí – **monád** (z řec. MONAS = jednotka), kterých je nekonečně mnoho (**ontologický pluralismus**). Leibnizův pojem monády odpovídá Aristotelovu pojmu substance, neboť monádou je vše, co je samo v sobě opravdovou jednotou (nejedná se tedy o atomy či jakési nejmenší částice hmoty ve fyzikálním slova smyslu, neboť ty se vyznačují jen kvantitativními stránkami a musí být tedy do nekonečna dělitelné). Tyto základní jednotky světa mají duchovní, nemateriální povahu danou svou substancíální formou (ale zároveň jsou nositeli síly, takže každé těleso skládající se z monád představuje komplex bodových silových center), jsou oduševnělé, bytostně individuální, navenek zůstávají zcela uzavřeny, nepůsobí na sebe navzájem. Vše, co se děje s monádou, pochází jen z ní samé a z její podstaty, vše je do ní vloženo nejvyšší božskou pramonádou. Existuje jen vnitřní činnost aktivního seberozvíjení monády, nikoli vnější působení jedné monády na druhou. Proto neexistuje ani žádné působení duše na tělo a naopak. A přesto všechny monády spolu tvoří harmonický a jednotnému řádu se podřizující celek světa (např. když strčím do krabičky na stole, vždy se začne pohybovat). Tento řád nelze vysvětlit z monád samých, protože ty o sobě nevědí a nepůsobí na sebe navzájem. Proto Leibniz zavádí představu tzv. **předzjednané (od boha předem stanovené) harmonie těchto monád**. Všechny nezávisle na sobě probíhající pohyby jednotlivých monád jsou bohem dopředu uspořádány a propočítány tak, že jsou ve vzájemném souladu a vytvářejí jednotný řád světového dění, takže to navenek vypadá, jako kdyby na sebe monády působily. Tedy i tělesné a duševní dění je předem navzájem tak sladěno, že bez přímého vzájemného působení tvoří takovouto předzjednanou harmonii.

Monistickou teorii, jež se snaží problém těla a duše řešit tím, že je převede na jednotný princip, zformuloval holandský filosof **Baruch (Benedictus) Spinoza (1632 – 1677)**. Východiskem jeho filosofie je **pojem substance**, kterou Spinoza definuje v souladu s Aristotelem jako to, co existuje samostatně a nezávisle na jiném. Ze samostatné existence substance vyplývá její nekonečnost (ve smyslu absolutní dokonalosti) a neomezenost (jinak by závisela se zřetelem na své meze na omezujícím a nebyla by samostatná). Z její neomezenosti pak plyne její jedinnost (kdyby byly dvě substance, omezovaly by se navzájem). Žádná jednotlivá konečná věc tedy podle Spinozy nemůže být substancí. Existuje jen jedna nekonečná, věčná, neměnná (absolutní dokonalost vylučuje jakoukoli změnu, neboť každý pohyb je výrazem dosud nerealizované možnosti, ale v nekonečné substancí jsou již všechny možnosti naplněny) substance, která v sobě sjednocuje a pojímá veškeré bytí, tedy hmotu i ducha, a existuje jen sama ze sebe. Mimo ní není

nic. Takto pochopený pojem substance je svým významem totožný s pojmem boha a jako souhrn všeho jsoucna je zároveň totožný s pojmem přírody. Spinoza tak dospívá k **panteistickému monismu**: substance = příroda = bůh. Ztotožněním boha s přírodou popírá Spinoza, který byl vyobcovaným Židem, v křesťanství a židovství vládnoucí představu o bohu jako osobní, extramundánní (tj. mimo svět a nad světem stojící) bytosti. Jednotlivé věci ve světě nazývá Spinoza **mody substance**, které představují individuální, proměnlivé, konečné stavy substance; jsou to v podstatě způsoby, jakými se substance projevuje.

Substance jako absolutně dokonalá má nekonečné množství atributů (vlastností). Lidskému poznání jsou však přístupny pouze **dva atributy: myšlení a rozlehlost**. Protože všechno jest v bohu, lze také každou jednotlivou bytost a věc pozorovat z těchto dvou hledisek: Z hlediska myšlení se jeví jako idea, z hlediska rozlehlosti se jeví jako těleso. Člověk tedy není jediným místem, v němž se vyjevuje substance v atributu myšlení. Tento atribut prochází celou přírodou - každá fyzická věc má zároveň jisté duchové rysy, celá příroda má rozumovou strukturu a náleží jí univerzální vlastnost inteligibility (poznatelnosti). Tělesný a duchový atribut jsou přitom geneticky navzájem neodvozené, kauzálně nespojené koreláty a duch není nadřazen tělesnému. Spinoza tak překonává ty koncepce, jež člověka a přírodu oddělují a jeho filosofie nezakládá panský postoj člověka k přírodě.

V duchu svého panteistického monismu řeší Spinoza i psychofyzický problém a vytváří teorii tzv. **psychofyzického paralelismu**. Jako neexistují dvě odlišné konečné substance (jak učil Descartes), nýbrž jen jedna, kterou lze zkoumat z tělesného i duchovního hlediska, právě tak i člověk není složen ze dvou oddělených substancí, těla a duše, nýbrž tělo a duše jsou jen dvě stránky jedné a téže jednotné bytosti. Tělo a duše spolu nekomunikují, nepotřebují (a ani nemohou) na sebe působit; nejsou totiž něco dvojího, nýbrž jsou jedno a totéž, ve své podstatě jsou identické. Jsou to totiž atributy jediné, v sobě samé nepoznatelné nekonečné substance. Fyzické a psychické procesy díky tomu probíhají souběžně (paralelně), a přitom nezávisle na sobě, neboť bůh se vyjevuje souběžně v obou svých attributech.

V Spinozově koncepci nepatří základní skutečnost ani do řádu fyzicko-materiálního, ani do řádu psychicko-duchovního, nýbrž její identita se nachází mimo tuto dvojnost a jen se v ní projevuje. V dalších dějinách myšlení však převládla snaha předpokládat, že základní povaha bytí je buď hmotná (MATERIALISTICKÝ MONISMUS) nebo duchová (IDEALISTICKÝ MONISMUS).

**Monismus materialistické povahy** chce dvojnost hmoty a ducha překonat tím, že všechno odvozuje z hmoty. Existuje jen hmotné bytí a dění. Tím materialismus přinesl radikální zvrat v obraze člověka. Duchovní stránka člověka se dosud v celé tradici považovala za to, co vlastně určuje jeho bytostnou povahu. Materialismus naproti tomu hlásá: Člověk je hmotná věc jako všechny ostatní věci. Skládá se z týchž prvků a je podroben týmž zákonům jako všechno ostatní ve světě. Všechny fenomény a procesy života, včetně vědomého života člověka, je nutno vykládat fyzikálně-chemickými silami a zákony působícími čistě mechanicky. Tak je mechanistický princip, který od doby Descarta platí pro materiální skutečnost, a tedy také pro organický život (rostlin, zvířat i lidského těla), rozšířen na celého člověka. Tím je založen materialisticko-mechanistický výklad člověka, který se objevuje poprvé na půdě francouzského osvícenství 18.století, zvláště u „encyklopedistů“ (Diderot, La Mettrie, Holbach, Helvétius, d'Alembert), avšak více se rozšířil teprve v 19.století.

**Monismus idealistické povahy** spočívá v tom, že ruší dvojnost hmoty a ducha v duchovním procesu. Hmota je zcela odvozována z ducha a chápána na základě ducha. Celá skutečnost je v podstatě duchovní dění. Tento myšlenkový vývoj vrcholil ve filosofii **Georga Wilhelma Friedricha Hegela (1770 – 1831)**, který navazuje na Spinozovo chápání substance (na rozdíl od materialismu toto pojetí dokáže vysvětlit, kde se v přírodě bere rozum a řád), ale zároveň Spinozu modifikuje. Spinozovu substanci chápe jako nekonečný rozum (analogie antického LOGU) a v souladu s duchem novověké filosofie jej zároveň dynamizuje a chápe jej jako činný a dialekticky se vyvíjející subjekt, který zahrnuje možnost vzestupu na vyšší stupeň vývoje. Tak se Hegelovi podařilo spojit základní motivy antické a novověké filosofie v jeden celek.

**Absolutno** v Hegelově pojetí je tedy **nekonečným myšlením**, pohrouženým zcela do sebe – „**bytím o sobě**“. Toto absolutní myšlení, které myslí samo sebe, postupuje od méně dokonalého sebevyjádření k stále dokonalejšímu. Tyto sebedefinice absolutna nazývá Hegel **kategoriemi**, které zároveň představují bytostné struktury všeho ve světě existujícího. Vývoj absolutna k plnosti všech určení, tj. k vlastní seberealizaci v podobě absolutní ideje, pojímá Hegel jako nutný dialektický postup od nejnižší kategorie k nejvyšší. Tento samovývoj absolutna je přitom dialektický, neboť jeho hybnou silou je vnitřní rozpor, který v sobě nosí každá kategorie. Každá kategorie sice pretenduje na plné zachycení a vyjádření absolutna, ve skutečnosti však pro svou ohraničenost vypovídá pouze o jednom aspektu absolutna, což ovšem nutí absolutní myšlení, aby postoupilo dále, k nové definici, k vyššímu, bohatšímu kategoriálnímu určení, které dílčí platnost předchozí kategorie zahrnuje jako svůj podřízený moment. **Absolutní idea** jako cíl tohoto dialektického samovývoje představuje totalitu všech kategorií, vrcholnou, nejpravdivější definici absolutna. Myslí samu sebe, ale neví o tom, že myslí samu sebe. Aby dospělo k poznání, že je jednotícím principem a smyslem celého světa, přírody i dějin, jedinou realitou v pravém slova smyslu, musí se realizovat jako absolutní sebeuvědomění – jako absolutní duch. Cesta k tomuto cíli vede přes rozestoupení v subjekt a objekt. Proto absolutní idea opouští podobu jen do sebe pohrouženého myšlení a **zvnějšňuje se do přírody jako svého „jinobytí“**. Absolutní idea je sice přírodě imanentní, představuje její vnitřní jednotící a oživující duchovní princip, na druhou stranu ale časoprostorové, smyslové bytí přírody není pro ideu adekvátním živlem, je naopak jejím odcizením, odpadnutím od sebe do objektivní, předmětné existence. Z tohoto bytostného napětí mezi přírodou a ideou se rodí úsilí ideje o překonání stavu jinobytí, tj. o získání adekvátní formy bytí, ve které by se idea plně poznala. Toto přicházení ideje k sobě z vnější, přírodní existence se uskutečňuje prostřednictvím člověka a lidského poznání v dějinách. Skrze člověka se absolutno plně uskutečňuje tím, že si uvědomuje samo sebe a stává se tak nekonečně svobodným **absolutním duchem** – „**bytím pro sebe**“.

Hegel otázky **výchovy** spojuje důsledně s vývojem světového ducha. Světový duch, který se vyvíjí směrem ke svým stále vyšším stupňům, až ke svému vrcholu, kdy se stává duchem absolutním, uskutečňuje tento proces prostřednictvím vývoje lidského vědomí. Tento proces je vlastně procesem výchovy člověka, v níž se duch zdokonaluje. Proces výchovy v Hegelově pojetí znamená především zapojení člověka jako jedince do společenského života, je procesem sebeurčení jedince, jeho vystoupením ze sebe do vztahů k ostatním lidem. Výchovou je jedinec veden k propojení své vlastní subjektivity s celkem a objektivitou podmínek, v nichž se ocitá. V procesu výchovy subjekt nachází své uplatnění, může se stát činitelem, který svou další činností se podílí na objektivizaci

světového ducha, a to svou účastí na společenském životě, svým zařazením do společnosti. Tento proces se odehrává především v rodině, občanské společnosti a státním zřízení.

### 3 Podoby moderní filosofické antropologie

Pohegelovská (poklasická) filosofie 19.století má **dva základní proudy**: 1)scientistická linie (od lat. SCIENTIA = věda) – klade důraz na vědecký přístup a objektivitu poznání (př. pozitivismus, marxismus); 2)antiscientistická (iracionalistická) linie – klade důraz na lidskou jedinečnost a subjektivnost v prožívání světa, na iracionální síly v člověku a ve světě (př. voluntarismus, vitalismus, existencialismus).

Přehnaný důraz na myšlení, rozšířeného u Hegela do podoby absolutního vědomí, podnítil myslitele 19.století k hledání jiných důležitých vrstev lidského bytí. V Hegelově pojetí se člověk na jedné straně jeví primárně, ne-li výlučně, jako čistě rozumová bytost, na druhé straně jeho konečný rozum se ruší v nekonečném rozumovém procesu, v němž samostatnost konečného subjektu zaniká a osobní svébytnost člověka v jeho svobodě a odpovědnosti se nemůže uplatnit. Konečný lidský subjekt se stává pouhým místem jevení a momentem rozvíjení absolutní ideje, je chápán jen jako dílčí projev nutného a objektivního vývoje světového ducha, který využívá lidi k naplňování předem stanovených obecných cílů. To vyvolává ve filosofii protest, který požaduje, aby se antropologické myšlení obrátilo ke konkrétnímu člověku v dějinách a společnosti.

#### 3.1 Marxistické pojetí člověka

Velkým kritikem Hegela z materialistických pozic byl jeden z prvních myslitelů, kteří pojali problém člověka jako samostatný filosofický problém – **Ludwig Feuerbach (1804 – 1872)**. Člověk podle něho je prvotně bytostí smyslovou, předmětně jsoucí. Smyslovost představuje vlastní přístup ke skutečnosti. Feuerbach však tím, že ztotožňuje podstatu člověka s podstatou samotné přírody, opomíjí specifické zvláštnosti lidského bytí. Chápe člověka jako tělesnou bytost, ale izoluje ho od konkrétních společenských souvislostí a životních podmínek, které ovlivňují jeho myšlení a smyslovost, neukazuje jeho společenskou podstatu a pojímá ho především jako smyslové přírodně-biologické individuum. Navíc veškeré předmětno chápe jako pasivní danost, kterou člověk zakouší jen v nazírání, či maximálně v negativní mezi své vášně. Analogicky k tomu je člověk pojímán jen jako smyslový předmět, a nikoli jako smyslová činnost, jako aktivní, prakticky činná bytost.

Tyto nedostatky se pokusili odstranit **Karel Marx (1818 – 1883)** a **Bedřich Engels (1820 – 1895)**. Jejich **dialektický materialismus** se zásadně liší od mechanistického i Feuerbachova materialismu **dynamickým vývojovým prvkem**, který po stránce přírodovědecké pochází od Darwina a po stránce filosofické od Hegela. Tato myšlenka vývoje, vyjádřená třemi základními zákony dialektiky – zákonem přeměny kvantity v kvalitu, zákonem jednoty protikladů a zákonem negace negace, je přenesena na celou skutečnost, jak na přírodu, tak na dějiny. Ve své antropologii se Marx snaží vysvobodit člověka z moci absolutních sil předem určujících jeho původ a poslání a objasnit specifiku lidského bytí poukazem na to, že zákony a principy lidské existence se nesmějí ztotožňovat se zákony jiných oblastí objektivní reality. Život se nedá prostě redukovat na procesy anorganické hmoty, nýbrž znamená kvalitativně vyšší vývojovou formu hmoty. Marxovi běží zároveň o konkrétně historického člověka, organicky zařazeného do společenských vztahů. Ve svém **historickém materialismu** hájí názor, že jediným faktorem tvořícím dějiny je materiálně technická základna života, tj. stav výrobních sil a výrobních vztahů, charakterizující danou společenskoekonomickou formaci. Z ekonomické struktury pak vyplývá sociální situace, která podmiňuje „**ideologickou nadstavbu**“: stát, právní a politický řád, umění, filosofii, morálku, náboženství, vědu i jiné formy společenského vědomí. Způsob výroby materiálního života tak podmiňuje sociální, politický a duchovní proces vůbec: „Bytí lidí není určováno jejich vědomím, nýbrž naopak, jejich vědomí je určováno jejich společenským bytím.“ Antropologicky rozhodující je zde to, že Marx člověka chápe jen jako souhrn společenských vztahů. V něm však jednotlivec jako individuální osoba zaniká a stává se pouhou funkcí ve společenském pokroku, směřujícím k beztržní komunistické společnosti. Podobně jako u Hegela je jednotlivec zrušen v obecném, jenže tímto obecným už není absolutní proces ducha, nýbrž společensko-historický proces.

Předmarxistická filosofie přistupovala k člověku jako k abstraktní bytosti mimo čas a prostředí, které ho obklopuje. Francouzští materialističtí filosofové 18.století učinili krok vpřed, když vytvořili teorii, podle které je člověk produktem okolního prostředí a výchovy. Jejich nedostatek však spočíval v tom, že si představovali člověka jako pasivní produkt okolností a výchovy a že nebrali v úvahu aktivní roli samotného člověka. Naproti tomu Marx a Engels zdůrazňují význam revoluční praxe člověka jako činné osobnosti, přetvářející v procesu působení na okolní prostředí svou vlastní přirozenost. Podstatu konkrétního historického člověka spatřuje Marx v tvůrčím a aktivním osvojování skutečnosti. Člověk v Marxově pojetí je nehotovou bytostí, která se ve své konkrétní podobě vytváří tím, že uvědomělými zásahy do předmětnosti vytváří nové možnosti sebe sama, svého vlastního života, a tak přichází k sobě skrze činnost v objektivitě. Toto vzájemně se ovlivňující dění mezi člověkem a přírodou, tento proces formování, ovládnutí, přivlastňování a přizpůsobování si přírody, a tím vytváření sebe sama, je **práce**. Člověk je svou přirozeností činná, jednájící bytost (HOMO FABER), která je nucena pracovat, a to ve společenské spolupráci s jinými, a teprve touto prací vytváří svůj „svět“ a tím nakonec i sebe sama. Práce znamená **nejvlastnější projev lidského života**, způsob jeho zvnějšnění, v němž člověk realizuje své cíle, v němž vkládá do světa a do přírody své vlastní účely a záměry. Práce je prostorem lidského sebestvrzování, lidské seberealizace. To specificky lidské je předmětný charakter lidské práce. Člověk si zpředměťňuje přírodu (jako nástroj, výrobek, techniku nebo surovinu) a zároveň zpředměťňuje sám sebe. V této předmětné činnosti si člověk uvědomuje sám sebe a poznává svět. Zatímco zvíře produkuje jen proto, aby uspokojilo svou okamžitou životní potřebu, člověk překračuje tuto pouze utilitární stránku výroby a pracuje i bez bezprostřední fyzické potřeby; doopravdy produkuje teprve tehdy, když je na fyzických potřebách nezávislý. Proto neprodukuje jako zvíře pouze sebe sama, nýbrž si vytváří své neorganické tělo; buduje si svět, ve kterém žije, vytváří společnost.

V procesu práce se však člověk odcizil své podstatě i ostatním lidem. **Odcizení** vzniká podle Marxe z praktických vztahů předmětného člověka k předmětnému světu. Každé zpředmětnění však není odcizení. Zpředměťňování jako takové je nezbytné a nutné. K odcizení dochází teprve tehdy, kdy člověk vytváří svět produktů, objektů, které se obracejí proti němu, nikoli jako jeho svět, ale jako cizí svět. Je to výraz „tyranie“ společenských výtvarů nad člověkem. Tato praktická, společensko-výrobní podoba odcizení je

pak posilována teoretickou formou odcizení v podobě falešných představ, ideologií a náboženství. Tento negativní proces začal dělbou práce, vznikem státu jako organizovaného násilí a soukromým vlastnictvím výrobních prostředků, které považuje Marx za základní zdroj dehumanizace člověka a kterým vznikla sociální a ekonomická nerovnost vytvářející privilegia jedněch na úkor druhých, a vede ke stále radikálnější formám lidského odcizení a vykořisťování, a to až ke krajnímu, totálnímu odlidštění člověka v proletariátu kapitalistické epochy. Toto nejvyšší odcizení člověka bude odstraněno až v budoucí komunistické beztřídní společnosti, která bude nastolena proletářskou (socialistickou) revolucí a která přivede člověka zpět k jeho vlastní podstatě.

Marx podřizuje **výchovu** stejně jako všechny ostatní složky duchovního života společnosti vývoji materiálních struktur. Povahu výchovy určují především materiální podmínky dané společnosti. Výchova nemůže být všemocnou a určující, protože výchovný proces je limitován konkrétními společensko-historickými poměry. Marx a Engels tak upozorňují na historický charakter výchovy, na to, že cíle, obsah a metody výchovy jsou historicky podmíněny, a ukazují, že v třídní společnosti má výchova vždy třídní charakter a v podmínkách vládnoucí buržoazie je jedním z prostředků utlačování pracujících. Kapitalistický výchovný systém má dvojí výchovu: jednu dražší a exkluzivní, druhou levnější a praktičtější, která je pro mládež z lidu. Nespravedlivá dělba práce vede navíc ke vzniku tzv. „Krüppelnaturen“ (mrzáckých povah). Třídní charakter výchovy a duchovní mrzačení lidí mohou být plně překonány až po odstranění kapitalistického společenského systému. Socialistický systém po překonání všech třídních nerovností bude směřovat k jediné výchově a bezplatnému vzdělání pro všechny, překonávající zároveň starý protiklad mezi teorií a praxí, učením a prací.

Ve své filosofii výchovy Marx a Engels vycházejí z materialistické teze chápající člověka jako aktivního spoluvůrce prostředí, jehož je sám produktem. Z toho vyplývá, že ve výchově dítě není jen pouhým pasivním objektem, ale že je zároveň i jejím subjektem. Marx v návaznosti na Hegela rozvíjí myšlenky o **dynamickém vývojovém charakteru výchovy**. Výchovu bere jako vývojový proces, v němž se projevují všechny složky společenského života. Výchova je výsledkem vztahu mezi vychovávaným subjektem a subjektem vychovávajícím, je výsledkem jejich vzájemného působení a současně do tohoto procesu zasahuje celé společenské prostředí, přičemž to samo je produktem aktivity lidí; výchovné zásady jsou vlastně odvozeny z existujících forem lidské praktické činnosti. Marxovo pojetí chápe výchovu v Hegelově duchu jako proces vzestupu lidského poznání směřujícího ke svobodě. Ovšem Marxova svoboda není spojena jen s čistým sebepoznáním ducha, ale s poznáním reality společenských vztahů a s tím spojenou možnou, dokonce v rámci vývoje i nezbytnou jejich změnou. Revoluční přeměna společnosti, jejímž cílem je vytvoření beztřídní společnosti svobodných individuí, je tak nutně spojena s **výchovou k novému lidství**. Kolektivní výroba uskutečňovaná celou společností bude požadovat zcela nové lidi, lidi všestranně rozvinuté, obeznámené s celou soustavou výroby a schopné své všestranně rozvinuté vlohy též všestranně uplatňovat.

Za prostředek formování těchto nových, všestranně rozvinutých lidí považuje Marx **spojení produktivní práce s vyučováním a tělocvikem**. Marx je přesvědčen, že formalistické vzdělání vzdálené životní praxi deformuje vývoj osobnosti stejně, jako pouhá manuální práce odtržená od soustavného vzdělání a řádné výchovy. Výchova by tedy podle něho měla mít **tři složky**: výchovu rozumovou, výchovu tělesnou a výchovu polytechnickou (technické školení), která seznámí žáka se základy všech výrobních procesů a zároveň ho naučí, jak zacházet s nejjednoduššími nástroji všech výrobních odvětví.

Marx odmítal těžkou práci dětí v kapitalismu, ale zároveň byl přesvědčen, že v rozumném společenském řádu má **každé dítě** od devíti let věku **pracovat**. Musí být ovšem splněny dvě důležité podmínky, aby dětská manuální práce přinášela opravdový prospěch. Je to jednak její spojení s výchovou, jednak odstupňování jejího rozsahu podle věku. V této souvislosti rozlišuje Marx tři věkové skupiny. První skupinu tvoří děti od 9 do 12 let, jejichž práce má být zákonem omezena na dvě hodiny denně. Do druhé skupiny patří děti od 13 do 15 let, které mohou pracovat čtyři hodiny, a konečně šestihodinovou dobu připouští Marx pro mládež ve věku 16 až 17 let, ale s nejméně jednohodinovou přestávkou k jídlu a odpočinku.

## 3.2 Iracionalistický antropologismus ve filosofii 19. a 20. století

Marxovým vymezením člověka jako bytosti, jejímž podstatným znakem je práce ve formě cílevědomého přetváření přírody i sebe sama, nebude pravděpodobně vyčerpán pojem člověka v celku. Člověk často jedná podvědomě a nepřemýšlí o tom, co dělá. Je možné, že to základní v nás je jakási iracionální životní síla a my jsme pouze jejími vykonavateli.

Kult rozumu, který byl původně výrazem emancipace člověka v opozici proti jeho chápání v duchovních reflexích středověku, se stal východiskem novověké interpretace člověka. Novověká filosofie (s výjimkou několika málo myslitelů, jako např. Spinozy, Pascala či Rousseaua) považovala za rozhodující inteligibilní složku člověka, zatímco jeho tělesnou a smyslovou složku vykládala jako něco druhotného. Ale již Schelling spisem *Filosofická zkoumání o podstatě lidské svobody* z roku 1809 začíná načrtávat nový směr řešení antropologických otázek. Od poloviny 19. století pak velmi silně zaznívají filosofické aktivity, pro které snahy definovat člověka jsou zároveň snahami zpochybňovat privilegované postavení racionality v lidském životě. Racionalita ustupuje do pozadí a podřizuje se iracionálnímu působení vůle, života a existence. Postupně se tak zformovaly tři podoby výkladu člověka v antropologickém myšlení poklasické (pohegelovské) iracionalistické filosofie – voluntaristická (pozdní Schelling, Schopenhauer, Nietzsche), vitalistická (filosofie života) a existencialistická (Kierkegaard, existencialismus).

### 3.2.1 Voluntaristický antropologismus

Filosofická východiska voluntaristického antropologismu anticipoval již **Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775 – 1854)**. Ve své pozdní, tzv. pozitivní filosofii zdůrazňuje, že každá individuální existence včetně existence člověka bytuje v temném základě. Je to fundament, který je rozumem nepostihnutelný, nachází se mimo jakýkoliv logický důvod, a proto je možno se k němu dostat výlučně intuicí. Tento základ je temný proto, že ve vztahu k rozumu, k vědomí je metafyzicky první, dřívější. Je to nevědomá, iracionální, slepá **přírodní vůle**.

Schellingův výklad podstaty lidského života jako projevu iracionální vůle se stal inspirujícím podnětem pro filosofii **Arthura Schopenhauera (1788 – 1860)**. Podle Schopenhauera je člověk především tělesná bytost. Jednotlivci je přítom jeho vlastní tělo dáno dvěma rozdílnými způsoby: jednak (druhotně) jako objekt mezi objekty, zapojený do kauzální souvislosti všech jevů, a jednak (primárně) jako soubor instinktů, potřeb a žádostí, tedy jako vůle. Tělo je vlastně vůle objektivovaná v čase a prostoru. Podstata člověka proto nespočívá v myšlení. Vědomí (rozum) je jen orgánem (nástrojem) těla a představuje pouhý povrch naší bytosti. Všechny lidi ve skutečnosti pohání nevědomá **vůle k životu**, která je podstatou nejen člověka, ale veškerého života i všech neživých věcí. Každý jev je objektivací neprostorové, bezčasé a bezdůvodné světové vůle. Tato vůle je v podstatě nikdy neutuchající, nesmyslné, iracionální, slepé puzení za naplněním, temný pud, esenciální nedostatek, potřebnost spojená s neukojitelnou trýzní. Jejím nejsilnějším projevem je rozmnožovací pud; láska je pouhá iluze, jejíž pomocí se příroda stará o zachování rodu. Svět proto nemá žádný rozumový fundament, naopak již ve svém nejhlubším metafyzickém základu je nesmyslný, absurdní a tragický.

Ponevadž v lidském vědomí dospívá nevědomá světová vůle k vlastní sebereflexi, a tudíž k nejdokonalejší objektivaci, je **člověk nejpotřebnější mezi všemi bytostmi**, je konečnou bytostí toužící po nekonečnu, a proto bytostí nejvíce trpící. Lidský život je v důsledku toho bytostně nesmyslný a tragický, je to utrpení a bolest bez konce. Svět, v němž žijeme, je arénou nelítostného boje všech proti všem v zájmu uspokojení vlastních potřeb na úkor ostatních. Zmítání tužbami a pudy, nikdy nenalezneme trvalé štěstí ani klid. Uspokojíme-li jednu potřebu, okamžitě se objeví nová, během jejíhož uspokojování ta první zase „vyhládne“ a žádá nové uspokojení. Celý život se tak točí v kruhu. Podle Schopenhauera však existují **východiska** z tohoto tragického údělu člověka: estetická cesta přináší přechodné vykoupení, eticko-filosofická cesta trvalé vykoupení.

V praktickém životě se vztahují k věcem na základě zájmu, uspokojení potřeb. Věci jsou pro mě tak důležité, do jaké míry mohou uspokojit mé potřeby. Věci se mi tedy neukazují takové, jaké jsou, ve své celkovosti, ale jen z té stránky, která mě právě zajímá, z hlediska své aktuální užitečnosti. Člověk se však může stát čistým poznávacím subjektem oproštěným od vůle a povznést se k poznání skutečného, celostního významu věcí. Poznáním, v němž je mu to umožněno, je podle Schopenhauera **estetický názor**, jehož médiem je umění. Umění je pozorování věcí nezávisle na vůli; je to bezzájmový, nekonzumní vztah ke skutečnosti, „nezaujaté zalíbení“ (Kant), ve kterém se člověk vyvazuje z nadvlády vůle a v bezprostřední nadracionální kontemplaci nazírá skutečné podstaty věcí. Pomocí umění tak člověk uniká z moci tohoto světa, zbavuje se své žádostivosti, odkládá svou tělesnou individualitu, na pospas vydanou slepé vůli, zastavuje sysifovsky marnou věčnou honbu za jejím ukojením. Tato spása uměním však není dostupná všem, ale jen uměleckým géniům, a je pouze dočasnou, krásnou útěchou uprostřed absurdního, tragického života. Konečná, trvalá cesta vykoupení je **cesta eticko-filosofická**, spočívající v popření vůle.

Tato cesta je shodná s Buddhovou cestou a je přístupná jen nejhlubším a nejvznešenějším jedincům. Spočívá v možnosti nesmírně hlubokého prožitku vlastního utrpení, který je schopen v sobě soustředit bol celého světa. Takový člověk musí pokládat nekonečné utrpení všeho, co žije, za své a přivlastnit si takto bolest celého světa. Poznává, že podstatou všeho je vůle k životu, nicotné úsilí po uspokojení potřeb, stále utrpení ve věčném koloběhu. V takovém člověku vyhasíná nadobro veškerá touha a žádostivost, umlká v něm nepřátelství proti jiným, utichá všechn shon, zápas a boj. Vůle se obrací od života. Člověk se dopravává stavu dokonalého odříkání, askeze, rezignace a plně bezvolního stavu, úplného umrtvení vůle. Ocítá se v konejšivém klidu naprosté nicoty, kterou buddhistická tradice nazývá nirvánou, křesťanští mystici mluví o extázi (vytržení) a rozplynutí já v Bohu.

Významné postavení v tvorbě voluntaristických představ má německý filosof **Friedrich Nietzsche (1844 – 1900)**, jehož myšlenkové dílo již představuje přechod k filosofii života. Už v raném období své filosofické tvorby představuje svět a život člověka jako arénu nikdy nekončících zápasů, stálého strachu a utrpení. Podobně jako u Schopenhauera se jsoucno pro Nietzscheho rozpadá na dvě rozdílné vrstvy: vnější svět jevů a nepodmíněný, bytostný, skrytý svět slepé, iracionální vůle. Nejvyšší hodnotou je pro něho **život**, který představuje poslední, neredukovatelnou, nepřekročitelnou danost (nelze ukázat nějaký jeho skrytý důvod) a který chápe jako pozitivní, spontánní **vůli k moci**, přesahující vlastní hranice. Vůle k moci není lidské usilování o moc, ale kosmický pohyb, který



proniká vším jsoucím. Je to bytostné úsilí všeho života uchovat se, což lze jen v nevyčerpatelném puzení k stále vyššímu, silnějšímu a vnitřně bohatšímu. Vůle k moci se vyznačuje nerozumem, bezsmyslností. Jediným cílem je ona sama, tedy zase moc, stále více moci; jediné, o co běží, je překonat dosavadní stav. Sama sobě klade měřítko hodnot; dobré je to, co chce ona. Vědomí, rozum je pro Nietzscheho pouhý povrch člověka, služebník vůle. Náš poznávací aparát vlastně není primárně zaměřen k poznávání. Je to nástroj abstrakce a zjednodušování, jehož účelem je ovládnání věcí ve službě životu. Poznání je instrumentem života.

Nietzsche nakonec ostře odmítá Schopenhauerovu filosofii, neboť podle něj vyúsťuje v požadavek popření vůle, místo aby hlásala její potvrzení. Jeho myšlenkové aktivity jsou namířeny proti útěku od života, antivitalismu pokory a bezmocnosti, proti nihilismu slabosti a rovnosti, v kterém se moderní civilizace stále více zmitá. Krize současné Evropy, kterou označuje jako **nihilismus** a která se projevuje ztrátou věrohodnosti všech dosud platných hodnot („smrti boha“), je podle Nietzscheho vyvrcholením předešlého vývoje, který byl vývojem úpadku, dekadence, odpadnutím člověka od jeho pozemšťanství. Kořeny krize moderní civilizace a zdroje nihilismu viděl Nietzsche již v antickém Řecku, a to v sókratovsko-platónské metafyzice, která rozrušila původně jednotný, celistvý svět, rozštěpila přírodu na dvě nesourodé, nerovnocenné části. Za jediný pravý svět prohlásila transcendentní, nadsvětlní říši věčných, neměnných idejí, zatímco smyslovou časoprostorovou přírodu degradovala na svět stínů a zdání. Toto dědictví pak převzalo **křesťanství**, které destruuje pravou pozemskou realitu a proti ní staví výmysly a klamy, které povyšuje na úroveň nejvyšší skutečnosti, na metafyzickou pravdu. Křesťanství proměnilo tento svět v slzavé údolí a těžiště položilo do vymyšleného onoho světa. Proto křesťanství představuje pro Nietzscheho negaci všech přirozených hodnot, cestu k odcizení se přírodnímu světu a následně cestu k porážce životních sil a hodnot ztělesněných v panské morálce silných. Je to úhlavní nepřítel smyslovosti, a tedy člověka. V křesťanství se dostávají do popředí instinkty podmaněných a utlačených, toužících se pomstít svým pánům; jsou to nejnižší stavy, které v něm hledají svou spásu. Křesťanství tak položilo základy **otrocké morálky** slabých s jejími hodnotami naděje, spásy, rovnosti, vzdělanosti, pracovitosti, usmíření, pokory, poslušnosti, odříkání a milosrdenství. Pod jejím náporom pak zmizel z evropské kultury duch ušlechtilého aristokratického individualismu a na jeho místo nastoupila bezduchá tupá stádnost, nejdokonaleji reprezentovaná nivelizujícími tendencemi současného socialistického a demokratického hnutí - těchto sekularizovaných podob křesťanství, usilujících o zničení individua a představujících naprosté zvrhnutí člověka ve stádní zvíře. Ideálem současnosti není silný, vynikající, krásný jedinec, ale člověk slabý, průměrný, přizpůsobivý, flexibilní, bez životní síly a vůle k moci, zkrátka lidská nula, jež ničím nevyniká nad všednost. Vše výjimečné a nadprůměrné se jeví naopak podezřelé. Boj proti nihilismu moderní doby jako východisko z krize je proto nutně i cestou **přehodnocení všech hodnot** ve jménu původní, heroické, **panské morálky**, kdy se v autentických hodnotách statečnosti, síly, vznešenosti, zmužilosti, sebevědomí, hrdosti, čestnosti, velkomyslnosti pramenících přímo z vlastního základu života zrodí nový, vyšší typ člověka – **nadčlověk**, který ztělesňuje v nejčistší podobě vůli k moci a který odvrhl víru v boha a všechny zásady křesťanské otrocké morálky, jež jsou v rozporu s povahou vůle a degradojí podstatu života. Je to člověk, který ví, že všechno zásvětí je pouhý prelud, který se oproštuje od iluze mravního obrazu světa, metafyzického dobra a naděje, který stojí „mimo dobro a zlo“ a vydává se s radostným přitakáním zemi a životu. V nadčlověku Nietzsche vidí cíl dějin i veškerého kosmického dění. Nietzscheův nadčlověk představuje zároveň šanci na zrod kvalitativně vyššího biologického druhu, obdařeného většími tělesnými kvalitami, vyvinutými instinkty i tělesnou krásou; představuje syntézu heroické vůle, vznešenosti a síly, tvrdosti i ušlechtilosti. V nadčlověku se zrodí nová panská rasa, která vykoření vše nihilistické a obnoví ve společnosti původní, vznešenou hierarchii s otroky a pány.

Nietzsche pojímá svoji filosofii do jisté míry jako návod pro výchovu nového vyššího vývojového stupně člověka, nadčlověka, jako cestu vedoucí k oslavě života a lidské svobody. Dle něho má **výchova** vést k formování lidské individuality, musí směřovat k povznesení jedince nad svoji dobu, opuštění historického hlediska tím, že se nebude vázat dějinnými zkušenostmi, nebude je brát jako vzor, neboť jeho cílem je povznesení směrem k budoucímu nadčlověku. V tomto smyslu Nietzsche pohrdá kolektivismem a součinnostmi uplatňovanými ve výchovném procesu.

### 3.2.2 Antropologismus ve filosofii života

V protikladu k scientistickému pozitivismu a Marxovu materialismu se začíná koncem 19. a začátkem 20. století rozvíjet filosofie života. Filosofie života je součástí velkého hnutí směřujícího proti osvícenství a racionalismu a v tomto smyslu je pokračováním romantiky. Je to filosofie, která chce porozumět „živoucímu“ životu, jež nelze uchopit nástroji pouhého myšlení. Rozumu zčásti připisuje služebnou úlohu, zčásti se proti němu staví vysloveně nepřátelsky. Pojmy a logické zákony považuje za pouze podmíněně vhodný metodický nástroj. Pohyb, dění a vývoj znamená pro ni více než pojmově zachytitelné ztrnulé bytí. Člověka zbavuje jakýchkoli všeobecně platných souvislostí a chápe ho jako součást iracionálního dynamického proudu nepřetržitě vznikání a zanikání, vylučujícího jakékoliv pevné, stálé formy bytí. Život je chápán jako výchozí princip a je možno ho pochopit jen z něho samého. Přednost se zde proto dává intuici, vcitujícímu uchopování, bezprostřednímu zrění a prožívání. Všem moderním představitelům filosofie života je společné to, že více méně vědomě a výslovně pokračují v díle započatém Schopenhauerem a Nietzsche. K nejvýznamnějším představitelům filosofie života patří Henri Bergson, Wilhelm Dilthey, Oswald Spengler, Hans Driesch, Ludwig Klages, Hermann Keyserling, Georg Simmel.

Na začátku 20. století vitalistické tendence ve filosofii vehementně prosazuje zakladatel **francouzské filosofie života Henri Bergson (1859 – 1941)**, který rovněž odmítá existenci jakýchkoliv objektivních zákonů mimo iracionální vznikání. Předpokladem jeho koncepce, stejně jako v celé filosofii života, je ztotožnění života s proudem vědomí, prožíváním skutečnosti. Tento nepřetržitý proud prožívání (pocitů, emocí, přání atd.) tvoří jedinou skutečnou realitu. Život tak představuje neustálé proudění, nepřetržitý proces vznikání nového, jediné, nedělitelné plynutí, ve kterém není nic statického, pevného ani obecného – **trvání**. Trvání považuje Bergson za nejpevnější základ našeho bytí. Trvání je nepřetržitý postup od minulosti k přítomnosti, který pohlcuje budoucnost. Je ryze individuální, a proto nepředvídatelné. Není místem slepé nutnosti a determinismu, nýbrž tvořivosti a skutečné svobody. Je to čistá spontaneita, která se neustále proměňuje. V proudu vědomí se obrazy, představy, myšlenky, city a nálady střídají bez předem daného pořádku. Každý okamžik našeho života je tvořivým aktem, který se nepodřizuje žádné zákonitosti a který vyvolává nepředvídatelné a neočekávané stavy. Protože proud vědomí je jen čistá kreativita, kam vědecký determinismus nemá přístup, neexistují zde žádné příčiny a důsledky, žádné kauzální modely.

Podle Bergsona nejen vnitřní svět člověka, ale i samotnou skutečnost je možno pojmut jako proud vědomí, v tomto případě neosobního a rozšířeného do kosmických rozměrů, ve kterém rovněž není nic dopředu daného a neexistuje zde žádná zákonitost. Tuto hybnou životní sílu, nejnirnější základ všeho jsoucna nazývá Bergson „**životním elánem**“ (franc. ÉLAN VITAL), který svobodně a spontánně tvoří neustále nové a nové formy a pohybuje se vpřed v nepřetržité sérii tvůrčích aktů. Tato živá skutečnost není racionálně postižitelná, neboť intelekt – základní nástroj vědy – je způsobilý pochopit pouze vnější, prostorové, kvantitativní, obecné, izolované, nehybné a mechanicky determinované stránky hmotné reality, nikoliv stavy vnitřního duchovního života člověka. Podstatu vši reality můžeme postihnout jen přímým, bezprostředním vhladem, spoluprožíváním a vcitováním – **intuicí**. Intuici tedy Bergson nechápe v tradici novověkého racionalismu jako jasný a zřetelný názor zbavený jakýchkoli pochybností, ale jako tajemnou mimoracionální schopnost proniknout do iracionální podstaty a splynout s ní. Pojímá ji jako jakousi intelektuální sympatii, která se „vtahuje“ do nitra předmětu. Intuice člověku umožňuje překonat subjekt-objektové rozštěpení světa dané intelektem, vcítit se do věcí kolem nás a pochopit je zevnitř. Iracionální povaha intuice nedovoluje dát životu logické vyjádření. Intuici není možno porozumět, je možno ji jen procíť a prožít. Intuitivně orientovaná filosofie, kterou prosazuje Bergson jako východisko ze světa deformovaného technikou a matematickou přírodovědou, proto své výpovědi může podávat jen ve formě obrazu a metafory, neboť intuice nemá vlastní řeč. Intuice přitom neslouží praktickému jednání, ale je orgánem nazírajícího a poznávajícího člověka, člověka jako HOMO SAPIENS.

Zkoumáním vnitřního světa člověka tak Bergson odhalil dvě odlišné schopnosti vědomí, kterým odpovídají dva možné způsoby vztahování člověka k vnějšímu světu. V prvním případě jde o pasivní nazírání života spjaté s intuicí, kde myšlení intuitivně směřuje do nitra vědomí člověka k neosobnímu vědomí, které tvoří podstatu života a celého vesmíru. V druhém případě běží o aktivní, činný vztah k světu, ve kterém se prostřednictvím **intelektu** a jednání ovládají hmotná tělesa v prostoru, řídící se přísným determinismem fyzikálních zákonů, které vylučují jakoukoli svobodu a skutečnou změnu. Rozum, intelekt je nástrojem jednajícího a vyrábějícího člověka, člověka jako HOMO FABER, který zhotovuje nástroje a zasahuje do přírody. Intelektu nejde o teoretické poznávání bytostného ustrojení reality, zmocňuje se jí jen proto, aby ji učinil sobě služebnou. Nejlépe manipulovatelné je však takové jsoucno, které je kdykoliv měřitelné a spočítatelné. Z toho pochází podle Bergsona snaha po univerzální matematizaci světa, kterou pozorujeme zejména od počátku moderního věku. V pojmech vědy je však skutečnost segmentovaná jako cosi neměnného, stálého a obecného. Věda tak poznává pouze to, co je strnulé, nehybné, obecné a tudíž pouze vnějškové, zatímco pravá skutečnost, skrytá pod jevovým povrchem, totiž jedinečný život, jenž je tvořivým činem a stálou změnou, jí zůstává zásadně uzamčen.

Ústředním tématem **německé filosofie života** se staly **dějiny**. Počátkem tohoto hnutí byl obrovský rozmach historických věd v Německu od doby Hegela a romantiky. Zde se na přelomu 19. a 20. století v polemice vůči osvícenské představě dějin jako realizaci pokroku i proti hegelovské představě dějin jako pokroku v uvědomování si svobody zformuloval nový koncept dějin a člověka, člověka jakožto HOMO HISTORICUS, spojený s představou dějinného vědomí. Historikové přesunuli svou pozornost od hledání objektivních zákonů působících v dějinách k individualitě a jedinečnosti.

Za hlavního představitele německé filosofie života je považován **Wilhelm Dilthey (1833 – 1911)**, jenž významně ovlivnil duchovní dění na počátku minulého století svými metodologickými úvahami. Podle vzoru Immanuela Kanta (1724 – 1804), který v souladu se svým pojetím člověka jako občana dvou světů - světa přírodního a světa mravního - v přístupu ke zkoumání člověka odlišil hledisko fyziologické - co z člověka činí příroda - od pragmatického - co ze sebe člověk činí, má nebo může činit jako svobodně jednající bytost -, Dilthey vidí antropologický dualismus v tom, že člověk je nejen přírodou, ale i dějinami. Člověk je tak antropologicky pojat jako bytostné dilema. Dilthey vychází z ontologického předpokladu, že člověk vytváří ve světě přírody svět dějin a kultury. Mnohokrát zdůrazňuje, že bytí člověka je **bytí dějinné**, že člověk nemá dějiny, on jest těmito dějinami. Dříve než studujeme dějiny, sami jsme historickými bytostmi a jen proto, že jimi jsme, můžeme také dějiny pochopit. Dějinnost tak znamená především vyloučení nezúčastněného pohledu vnějšího pozorovatele, vždy už představuje vymezení vlastního postoje. Poznávat

nemůžeme jinak než ze své vlastní dějinné perspektivy. V **hermeneutické tradici** (hermeneutika = nauka o porozumění), kterou Dilthey založil, je to vyjádřeno pojmem „**před-porozumění**“: předpokladem našeho porozumění dějinám je vždy již určité před-porozumění, nikdy neexistuje východisko bez jakéhokoli předpokladu, my už vždy nějak víme o skutečnosti, již jsme součástí; každý jedinec vždy již předchůdně, tj. před každým vědeckým zkoumáním, rozumí druhému jedinci a vůbec všemu lidskému, neboť sám je vnitřním skladebním článkem dějinně-společenské skutečnosti. Proto rovněž význam a smysl historických událostí není nikdy jednoznačně jistý, ale proměňuje se spolu s před-porozuměním historiků; dějiny musí být neustále přepisovány.

Ve světě dějin a kultury vládou spíše hodnoty než příčiny, spíše lidská vůle než objektivní nutnost. Pro oblast poznání, jejímž předmětem je dějinná a společenská skutečnost, zvolil Dilthey název „**duchovědy**“ nebo „**duchovní vědy**“. Duchovnědy vyžadují zvláštní metodu poznání odlišnou od poznání přírodovědného, neboť se svým vlastním, lidským světem má člověk jinou zkušenost než se světem přírody. Není odkázán na vnější pozorování jevů, ale je s to ho spoluprozívat a poznávat zevnitř.

Dilthey svou diferenciaci věd založil na dvojím projevu života – přírodě a duchu. Dvojí podoba života, dvojí objektivace a zvětšování, dává vzniknout **dvojímu typu poznání** (objasnění, z něm. ERKLÄREN, a porozumění, z něm. VERSTEHEN) i **dvojímu typu věd** (nomotetické a idiografické).

Přírodní objekty poznáváme našimi smysly a smyslové vjemy sledují pravidelné následnosti přírodních jevů. Smyslová zkušenost nás tak vede k tomu, že zkoumané věci řadíme do kauzálních řetězců podle vztahu příčina – účinek a vyzorovanou následnost se promítá i do formy myšlení, které konstruuje obecné kauzální souvislosti, zákonitosti, z nichž pak vyvozuje fakta jako jejich zvláštní případy. Jde o **objasnění**, explikaci, vysvětlení, subsumující sledované jevy pod obecně formulované přírodní zákony. Odtud se odvozuje i název „**nomotetické vědy**“ (řec. NOMOS = zákon) pro vědy přírodní.

Historická, sociální a kulturní skutečnost, jež je předmětem duchověd – **věd idiografických** (popisných), má jiný charakter. Duchovní život, diametrálně odlišný od přírodního, se nedá pozorovat zevnějšku, nýbrž jen prostřednictvím vnitřního vnímání a vnitřní zkušenosti. Kulturní a historická zkušenost se nám dává v prožitku, nedá se plánovat, předvídat, nedá se v reflexi zcela zachytit. Vnitřní vnímání přitom zahrnuje totalitu našeho duchovního života, iniciuje intelekt, vůli, emoce, případně i intuici. Z povahy dějinné skutečnosti tak plyne pro badatele v tomto oboru nutnost osobní, niterné zaangažovanosti na zkoumaném ději. Poznání nevzniká z distance, ale ponořením, vcítěním do problému. Zde nejprve rozumíme, abychom pak pozvolna poznávali. Poznání je zde **porozuměním**. Druhou zvláštností duchověd je podle Diltheye to, že jejich cílem nejsou obecné kauzální souvislosti, zákony, nýbrž vždy individuální, singulární skutečnosti duchovního světa. Poznání zde není systémem racionálních poznatků vyjádřených v pojmové konstrukci jako výsledku zobecňování. Duchověda usiluje o to, aby uchopila plnost individuálního života.

K povaze lidského světa patří pevný **systém vztahů**. V životním vztahu se člověk nechová k neutrálnímu předmětu, nýbrž zakouší jeho původní tlak a podporu, vnitřní blízkost a cizost. Proto se životní vztah nezakládá jen na poznání, nýbrž původněji na pociťování, chtění, a stojí vně každé čisté reflexe, vždy už v původním vztahu k mé totální existenci. Přitom, když je naše vlastní existence podporována nebo potlačována, pociťujeme přátelství nebo nepřátelství.

Tyto vztahy podpory a omezení, přátelství a nepřátelství jsou původními formami, v nichž podle Diltheye zakoušíme svět. Není tomu tak, že nejprve jsou nám lidé a věci dány neutrálně a teprve následně, na základě nějakého poznatku či zkušenosti se rozhodujeme, zda k nim zaujmeme vztahy přátelské nebo k nim pojmem averzi. Je to právě tak, že věci a lidé vystupují vždy už původně jako přátelské či nepřátelské. Teprve později dojdeme procesem abstrakce k pojmu nějaké neutrální skutečnosti. Základní určení životních vztahů tedy spočívá v tom, že každá skutečnost vnějšího světa je pociťována jako podpora nebo omezující tlak. V oblasti lidských vztahů a jimi formovaných zkušeností vzniká potom to, co Dilthey nazývá „**univerzální nálada**“, v oblasti dějin volí název „**objektivní duch**“ či „**atmosféra doby**“. Každý kulturní systém se tak ukazuje být konzistentním celkem, jedinečným a neopakovatelným ve své specifčnosti, vyznačuje se „**psychickou jednotou**“ vyjádřenou sebestředností. Každá kulturní jednota je soustředěna sama do sebe, pochopitelná jen ze sebe samé a proto nesrovnatelná s jinou kulturou. Jak individuum, tak každý kulturní systém, každá společnost má své centrum v sobě samé a pokrok, kvalitativní růst je možný jen uvnitř jednotlivých systémů. Proto Dilthey popírá obecnou vývojovou zákonitost v dějinách, odmítá myšlenku historického vývoje a pokroku. Historický pohyb je podle něho zcela nahodilý.

Dilthey je přesvědčen o tom, že ve všem, co zažíváme, co pociťujeme, čemu rozumíme, je obsaženo nejen to individuální a jedinečné, ale vždy i část obecného. V každé jedinečnosti, každém životním výrazu vystupuje individuální společně s generálním, subjektivní zároveň s objektivním. Vše jednotlivé má význam organického článku, momentu, aspektu, který nám otevírá pohled do celku souvislosti. Proto je Dilthey přesvědčen, že ze života a životních projevů jednotlivce je možno odhalit samotného „**ducha doby**“, neboť individuality vytvářejí vždy vnitřně strukturovaný celek souvislosti. Proniknout do skrytého ducha epochy však není možné jen myšlením (kategoriálně, pojmově), ale především v prožitku. Dějinnou epochu pochopíme jedině tak, že se „**přesadíme**“ do epochy a vcítíme se především do velkých, reprezentativních osobností doby.

Jedinečnost a neopakovatelnost každé kultury vyzdvihl především **Oswald Spengler (1880 – 1936)**, stoupenec představy cyklického rytmu dějinného pohybu. Ve svém díle *Zánik Západu (1918-1924)* ukazuje, že dějiny světa nejsou jednotný nepřetržitý proces, nýbrž sled nezávislých **kultur**. Dějinné epochy nejsou vyšší a nižší jen kvůli tomu, že časově po sobě následují. Žádný vývoj v tomto smyslu neexistuje, každý kulturní okruh lze hodnotit jen podle jeho vlastních měřítek, každý je sám pro sebe. Proto podle Spenglera nemůžeme dějiny vysvětlovat pomocí obecných vývojových zákonitostí. Každá kultura představuje organismus, živoucí bytost nejvyššího stupně a výraz zvláštního duševního ustrojení. Každá kulturní epocha má svou jedinečnou, individuální duši, styl, naladěnost, možnosti, které se snaží realizovat, ale strukturálně jsou si všechny podobné: rostou, vrcholí a zanikají jako živé organismy. Závěrečná, úpadková fáze kultury je doba, kdy se kultura mění v prázdnou, mrtvou, statickou **civilizaci**, vyznačující se populační explozí, vznikem velkoměst, konzumním stylem života, masovostí kultury, úzkou specializací lidí vedoucí ke ztrátě porozumění celku a umrtvujícím mechanistickým myšlením vědy a techniky, které vítězí nad svobodnou kreativitou umění. Srovnávací kulturní morfologie (nauka o formách) světových dějin poznává životní zákonitost vývoje každé kultury. Aplikujeme-li ji na naši západní „**faustovskou**“ kulturu, jejímž základním elementem je podle Spenglera nespoutaná vůle k moci a vědění, usilující o podmanění celého světa, docházíme k prognostickému závěru, že jsme průmyslovou revolucí 19. století vkročili do stadia civilizace nehybnosti a že směřujeme k zániku.

Diltheyova filosofie se stala východiskem významného a vlivného směru pedagogiky 20.století – německé **duchovědné pedagogiky (pedagogiky kultury)**. Mezi její představitele patří **Eduard Spranger (1882 - 1963)**, **Theodor Litt (1880 - 1963)** a **Wolfgang Klafki (1927)**. Pedagogika kultury odmítá jak pedagogické koncepte biologicko-psychologické (naturalistické), tak koncepte sociologické. V člověku rozlišuje tři vrstvy: přírodní (biopsychickou), sociální a duchovní (tj. participace na hodnotách). Podstatu člověka vidí v tom, čím se liší od světa živočichů; tento rozdíl spočívá v jeho duchovním životě. V historickém vývoji vytváří člověk **systém hodnot** jako toho, co má být (v protikladu ke skutečnému světu, tedy tomu, co je), který souhrnně označujeme slovem „kultura“. Cílem výchovy je utváření osobnosti působením kulturních hodnot, zapojení jednotlivce do kulturního a společenského celku. Výchova má rozvíjet ony stránky osobnosti, pro které má jedinec přirozené vlohy, současně mu však má vštípit smysl pro ostatní kulturní hodnoty a tak ho organicky začlenit do kulturního dění a jeho vývoje. Hlavním výchovným prostředkem je **vzdělávání**, které má prostupovat celým životem, a to i ve formě sebevzdělávání. Toto vzdělávání nemá být jen kumulací informací, ale průnikem do podstaty kultury.

**Theodor Litt** spatřuje v současném pedagogickém dění dvě protikladná hlediska: materiální, které zdůrazňuje obsah (tj. logický aspekt), a formální, které akcentuje rozvoj duševních funkcí (tj. psychologický aspekt – zejména reformní směry v pedagogice). Izolovaně vedou tato hlediska buď k didaktickému materialismu nebo k formalismu. **Wolfgang Klafki** usiluje o integraci pozitivních aspektů obou přístupů, jednotu materiálního a formálního aspektu a vytvoření konceptu tzv. **kategoriálního vzdělání**, které se nebude promítat jen do roviny vědomostí a dovedností, ale bude současně reflektované a angažované. Jeho významným momentem bude utváření postojů ke skutečnosti, převzetí odpovědnosti a z toho vyplývající angažované sociální jednání.

Důrazem na význam kulturních hodnot ve výchově je pedagogice kultury příbuzný **pedagogický esencialismus**, jehož představitelem je např. **William Chandler Bagley (1874 - 1946)** nebo **John Seiler Brubacher**. Esencialisté vystupují se svým manifestem těsně před druhou světovou válkou v roce 1938 jako opozice proti pedagogickému reformismu a kriticky poukazují na nízkou úroveň americké školy i na narůstající kriminalitu americké mládeže. Jednu z příčin vidí v tom, že reformismus akcentoval hlavně procesuální stránku výchovy a podcenil její obsah a systém. Proti jednostranné orientaci na žákův zájem a na jeho individuální zkušenost usiluje esencialismus o ucelený vzdělávací systém s jasně vymezenými požadavky na **osvojení podstatného (esenciálního) učiva**.

Úkol výchovy vidí esencialisté, obdobně jako pedagogika kultury, v tom, aby byla nová generace seznámena s kulturním dědictvím společnosti. Historická zkušenost lidstva, koncentrovaná v kulturním odkazu předchozích generací, má opět nastoupit na místo žákovy nahodilé a příležitostné individuální zkušenosti. Esencialismus opět vyzvedá soustavu vědomostí a klade důraz především na **exaktní znalost jazyků, matematiky a přírodních věd**. Proti obsahovému i metodickému liberalismu reformních směrů pedagogiky doceňuje esencialismus systém vzdělání, přísný výběr základního učiva i exaktní vyučovací metody, aniž se ovšem zříká některých pozitivních momentů reformní pedagogiky, jako je důraz na žákovu aktivitu, na problémové vyučovací metody nebo na pozitivní pedagogickou atmosféru.

### 3.2.3 Existencialistický antropologismus

**Existencialismus** představuje jeden z nevlivnějších proudů současné filosofie, jehož impulsem byla především zkušenost 1. světové války, v níž se člověk stal pouhou součástí v neosobní mašinérii politických a ideových hledisek, a následující rozvoj industriální společnosti s jejími negativními jevy (především odcizením, konformitou, masovým a konzumním životním stylem), skrytými pod povrchem relativního materiálního blahobytu a pseudooptimistické scientistické víry ve všemohoucnost řešení lidských problémů prostřednictvím vědy a techniky. Duchovní krize evropské civilizace se jeví v tomto kontextu jako vláda racionalistického objektivismu nad intimním a osobně prožívaným světem jednotlivce. Kult rozumu a vědy způsobil, že člověk se namísto autentického svobodného projevu stal neosobní funkční složkou konformity moderní civilizace.

Kořeny existencialismu ovšem sahají až hluboko do 19. století (Kierkegaard, Dostojevskij, Nietzsche, Dilthey). Tyto počátky existenciálního myšlení jsou spjaty s reakcí na jednostranné projevy německého klasického idealismu, zvláště ve filosofii Hegelově, která snížila člověka na pouhý vývojový moment absolutní ideje a plnost skutečnosti převedla na nutnou souvislost pojmu. Proti nadvládě obecného tak filosofie existence prosazuje svébytnost a neodvoditelnost konkrétního lidského jedince, jemuž jako jedinému ze souboru všeho jsoucího přisuzuje označení **existence**.

Základním pojmem, který má klíčový význam v existencialistické filosofii člověka, je tak pojem existence. Existencialismus vychází z teze, že **existence předchází esenci**, podstatě. Ostře rozlišuje mezi bytím předmětně daným a existenciálním bytím **vždy jedinečného** člověka. Lidské bytí se podle existencialistů vyznačuje tím, že ho není možno chápat jako případ druhu, který je nám dán předmětně, jako jsou dány druhy minerálů či živočichů. Lidské bytí je možnost být nebo nebýt tím, čím je, včetně možnosti způsobit své nebytí. Existenciální bytí se vyznačuje tím, že je volbou a projektem, možností autentického bytí, ale i možností ztráty autentického bytí, možností minout sám sebe. Existenci nemůžeme poznat racionálně, tj. rozumovou analýzou, nýbrž toliko iracionálně, přímým prožitkem, který můžeme popsat, a to nejlépe uměleckou formou.

Uvedená teze o předcházení existence esenci vyjadřuje základní myšlenku existencialismu, podle které člověk není ničím jiným než tím, co ze sebe sám učiní. Běží o chápání člověka jako bytosti, která si volí svou morálku a hodnoty, přičemž není ničím vázaná kromě své absolutní **odsouzenosti k volbě a svobodě**. Člověk ve svém životě svobodně tvoří svět. Poznáním a jednáním přeměňuje „bytí o sobě“ v „bytí pro sebe“, v skutečné bytí tím, že dává věcem jejich smysl. Skutečnost, v které se člověk nachází, tvoří soubor navzájem izolovaných věcí. Věci nacházející se ve světě jsou prostě pouze dány. Jejich bytí nespočívá v jejich objektivitě, ale ve smyslu, jaký jim člověk přisuzuje. Až smysl dává věcem jejich skutečné bytí, až smysl, který věcem přisuzuje člověk, tvoří svět. Kdyby nebylo člověka, věci by sice byly, ale netvořily by svět, neboť když hovoříme o světě, hovoříme vždy o věcech v nějaké smysluplné souvislosti.

Ve svých činnostech se člověk střetává jen s určitým okruhem věcí, nikdy se světem jako celkem. Proto nemůže postihnout ani svou podstatu, ani podstatu světa, ve kterém žije. Svět v celku se člověku zdá nepochopitelný a věci od sebe navzájem izolované. Člověk si postupně zvykne na toto postavení, přestane si klást „zbytečné“ otázky a naučí se pohybovat ve světě jako v dobře zařízeném domě, ve kterém se orientuje bez jakýchkoli problémů. Jen nějaká vážná, „mezní“ situace vyvolávající **existenciální otrěs** mu dává možnost nahlédnout skutečnost tváří v tvář. Tehdy důvěrně známý každodenní svět náhle ztratí svou samozřejmost a stane se problémem; a naše důvěrně známé bytí na světě se ukazuje jako povrchní. Člověk poznává, že je nekonečně osamocený uprostřed cizího a nepřátelského světa, a uvědomuje si neautentičnost svého dosavadního pobytu ve světě. Toto poznání vyvolává v člověku pocit úzkosti, strachu a beznaděje. **Úzkost** a strach mu však umožňují pochopit něco, co až dosud každodennost zahalovala tajemstvím. Úzkost a strach poukazují na nepevnost všeho kromě **smrti**. Umožňují poznat, že náš život je tragický a rozporný a že **nicota** tvoří jeho vlastní základ; že život představuje neustálé popírání sebe samého, negaci obsaženou v sobě samém. Nicota je existencialisty objevena jako ontologická kategorie, tvořící základ lidského bytí. Teprve člověk, který v neohroženosti a v otrěsenosti přijme smrt jako jedinou jistotu svého života a přestane před ní hledat útočiště v rozptylujících činnostech umožňujících mu sebezapomnění, se stane v pravém slova smyslu svobodným člověkem.

V protikladu k marxismu, který chápe člověka vždy jako soubor sociálních vztahů, je tak východiskem existencialistické filosofie **izolovaný jedinec**, jehož zájem se soustřeďuje na sebe sama, na svou vlastní pomíjivou a beznadějnou existenci. Existencialismus se dívá na společnost jako na neosobní sílu, která si jedince podřizuje, která mu vnucuje postoje, formy chování i hodnotový systém. Člověk je „vržen do světa“, své podmínky si nevolí a nemůže ovlivnit ani počátek, ani konec své existence. Existencialismus tak staví jedince proti společnosti, která ho naplňuje smutkem, defetismem a svým nátlakem posiluje jeho individualismus, a současně popírá existenci jakýchkoli objektivních historických zákonitostí.

Naznačená filosofická východiska určují koncepci **existencialistické pedagogiky (Otto Friedrich Bolnow (1903 - 1991), Wolfgang Brezinka (1928), Klaus Schaller (1925))**. Existencialistická pedagogika netvoří uzavřený systém, je spíše souborem pedagogických podnětů a přístupů k výchovné problematice, které vyplývají z existencialistického výkladu světa, společnosti a člověka. Cílem výchovy má být rozvoj osobnosti jako autonomní individuality se svobodou rozhodování a s kulturou mezilidských vztahů. Vedle racionálních činitelů hrají ve výchovném procesu mimořádnou úlohu faktory iracionální, a to především **citové prožitky**. Proto klade existencialistická pedagogika takový důraz na pozitivní pedagogickou atmosféru, na citlivý vztah pedagoga k vychovávanému, na učitelovo tvůrčí zanícení a na jeho kladné citové ovlivňování žáků.

V klasické metafyzické výbavě tvořil termín existence komplementární pojem k esenci (podstatě) a označoval v tomto kontextu aktualizující ozvláštňování a zvnějšňování neměnné esence v konečné, pomíjivé a časoprostorově určené jednotlivině. První, kdo použil pojmu existence speciálně k označení člověka, byl dánský náboženský myslitel **Sören Kierkegaard (1813 - 1855)**. Kierkegaard odmítá tradiční definice člověka (např. člověk je živočich rozumný), neboť podle něj dostatečně nezohledňují specifiku člověka a měří člověka modelem věcí kolem něho. Podle Kierkegaarda je však člověk zcela nesouměřitelný s ostatními věcmi a nemá s nimi nic společného. Proto říká, že jedině člověk je bytostně existující, ostatní věci pouze jsou. Existence v tomto významu není projevem nějakého obecného základu, ale označuje bytí člověka v jeho jedinečnosti, nezaměnitelnosti, konkrétnosti a především subjektivitě a niternosti. Existenci nelze odvozovat z něčeho dalšího, z nějakého hlubšího základu. Bytí jednotlivce například není (jako tomu bylo třeba u Bergsona) součástí nějakého nadindividuálního životního elánu. V tom je hlavní rozdíl oproti filosofii života.

Člověk nemá předem stanovenou podstatu, ale musí se teprve učinit tím, čím je. Vztahuje se k vlastní bytosti, jež není dána, ale kterou je třeba vydobýt; je něčím, co se hledá, co je mravním a náboženským usilováním. K lidské existenci tak patří, že jí jde o ni samu; proto se vyznačuje svobodou volby a odpovědností. Existence jako nejhlubší jádro naší bytosti se na rozdíl od tělesných a psychických procesů, které zkoumají speciální vědy, vymyká myšlení a nepodřizuje se rozumovému zdůvodnění. Jakmile se ji snažíme zmocnit v pojmech a objektivovat ji, opouští nás. Její analýza je možná jen z toho hlediska, „že“ jest a „jak“ jest. Nelze ji pochopit pomocí věcných kategorií. Existence je zároveň transcendencí, překračováním vši danosti, je vášnivou touhou a saháním konečného po nekonečném.

Nejpodstatnějším atributem člověka je podle Kierkegaarda svoboda; člověk musí volit. Každý náš čin je jakýmsi zvláštním rozhodnutím na vrcholu nezajištěnosti a nejistoty. Vždyť nic nevíme o tom, co se stane, když ráno otevřeme dveře a vyjdeme z domu. Nikdy nemůžeme s jistotou nic vědět o tom, co svým činem způsobíme. A vzdor této skličující prázdnotě jednáme a každým okamžikem se rozhodujeme. To je podle Kierkegaarda doklad naší předrozumové důvěry v boha. Vztah k bohu je důvěrným zážitkem, ke kterému nepotřebujeme žádné zprostředkování, dogmata ani církev.

Podle Kierkegaarda je tudíž existence, resp. lidské niterné prožívání bytí neustálým **vyrovnáváním se s bohem**. Je to vyrovnávání se s něčím, co se pociťuje jako absolutní moc nad člověkem, a to i v situaci, kdy nic nemůže zaručit, že víře v boha odpovídá nějaká skutečnost. Je to tedy paradoxní víra, víra v zoufalství, osamocení a úzkosti, víra, která trvale zůstává v objektivní nejistotě, je to víra ve smyslu hlubokého náboženského zážitku. Víra v boha je paradoxem, kterého se nemůže zmocnit žádné myšlení, protože víra začíná právě tam, kde končí myšlení.

Kierkegaardovy filosofické aktivity vyjadřují úsilí o uznání konkrétního, živého člověka, probuzeného z letargie povrchnosti veřejného života, jako protipólu jeho dosavadní redukce na nějakého abstraktního člověka s obecně vymezenou podstatou, který je jen mechanickým vykonavatelem jakéhosi „vyššího“ smyslu dějin. Kierkegaard kritizuje šedivost lidské každodennosti v její rutinní povrchnosti zažitých rituálů a stereotypů, falešné zbožnosti a přetvářky. Podle něho člověk tím, že žije životem jiných lidí, životem **veřejnosti**, nežije autenticky. Ztráta vlastní niternosti rozplýváním se ve věcném světě zapomnění způsobuje absolutní panství všeobecného, abstraktního, vnějšího nad jedinečným, konkrétním a niterným. Uvědomění si vlastní svobody, spojené s pocitem viny a úzkosti, staví člověka před volbu buď – anebo: buď zůstat v područí abstraktní mocnosti veřejnosti, tohoto „monstrózního Nic“, nebo svádět autentický zápas o existenciální vyjádření mravního postoje k životu. Autentická existence je výzvou k osobní zodpovědnosti na cestě od institucionalizace a nivelizace lidského života k jeho individualizaci, od chladných racionálních kalkulací k citovému uchopení života. V práci *Bud' – anebo (1843)* Kierkegaard zdůrazňuje, že člověk je vždy na cestě. Není něčím jednou navždy daným s jemu příslušnou neměnnou podstatou, ale je možností vždy nového sebepotvrzení. Vždy se musí rozhodnout, zda bude milovat či nenávidět, osočovat nebo velebit, zoufat nebo doufat apod. Skutečnou volbu, která dělá ze života člověka autentickou podobu jeho existence, musíme uskutečňovat sami ze sebe, v každém okamžiku a za všech okolností.

Člověk v Kierkegaardově pojetí původně a většinou nežije u sebe, ale v **sebeodcizení**. Naše původní volba je směrem k věcem, pomocí kterých se snažíme zajistit náš křehký život. Tato zvěcnělost je však zároveň pro nás výhodná a pohodlná, skýtá nám odlehčení. Rádi se stáváme součástí davu, který nás zbavuje břemene odpovědnosti za vlastní život. Poukazuje-li člověk vždy na „ty druhé“, mění se život v jednu velkou výmluvu. V davu, veřejném mínění nalezneme hotové směrnice pro náš život; stačí se jen řídit podle ostatních, žít jako ti druzí. Základní tendencí lidského života je tak odvržení svobody. Člověk ztrácí sám sebe, svou subjektivitu a propadá se do zvěcnělosti, objektivizuje se.

V tomto stavu sebeodcizení je člověku dobře a nic ho nenutí k tomu, aby svůj život změnil, neboť si vůbec neuvědomuje nepravost a falešnost takového způsobu žití. Teprve **existenciální otřes** (např. ztráta bližního či majetku, ohrožení života, hluboký pocit viny, prožitek velkého utrpení, ale také hluboké usebrání v nitru), spojený s hlubinným zážitkem úzkosti, nás vrhá zpět k sobě samým. V tomto stavu člověk naplno prožívá vlastní sebeodcizení, uvědomuje si neautentičnost svého dosavadního života. Jeho svět se všemi svými zdánlivými jistotami a samozřejmostmi se otrásá v základech, člověk ztrácí „půdu pod nohama“ a zmocňuje se ho závrť z vlastní svobody a konečnosti.

Cesta z existenciálního otřesu k plné, autentické existenci však není jednoduchá. Kierkegaard rozlišuje v této souvislosti tři stadia lidské existence – stadium estetické, etické a náboženské. **Estetické stadium** představuje existenci zcela ponořenou do světa, odevzdanou bezmyslnosti. Jde o člověka, pro kterého je dominantní vědomí prázdnoty a nudy, před kterým utíká do nepokoje každodenního shonu, nezávazného a nezodpovědného rozptýlení, smyslné zábavy, estetické a erotické hravosti. Estét miluje opojení vlastní mocí, a proto je schopen experimentovat s jiným člověkem, s jeho opravdovostí, láskou i důvěrou. Neměnná monotónnost estetického života dává nakonec člověku pocítit prázdnotu pouhého experimentování a nezávazné hravosti a vede k pocitu zoufalství, který umožňuje zrod vyšší, **etické existence**. Ta představuje jakési přicházení k sobě samému, soustředění na to podstatné, všeobecné lidské. Znamená to nalézt svůj životní úkol, převzít dobrovolně odpovědnost za své jednání i za druhého, respektovat obecné normy a závazky, plnit své povinnosti, znamená to však také možné nebezpečí pasivně přejímat zvyky, morálku, konvence a nároky společnosti, v níž žijí. Latentním nebezpečím etické existence v Kierkegaardově vidění je přizpůsobivost, nepůvodnost, pohodlnost a průměrnost. Ani zde se tedy nedostáváme k autentickému životu, neboť zde nám vládou obecné, mravní příkazy. Člověk jako mravní bytost se vzdává jedinečného bytí, aby se stal obecným. Autentický život však spočívá v odpovědnosti jen a jen za sebe a vůči bohu.

To se realizuje v nejvyšším, **náboženském stadiu existence**, které je výrazem volby sebe samého, je skokem do svobody a transcendence ve smyslu překročení konečnosti. Člověk se osvobozuje od závislosti na přírodě, společnosti a lidech a získává absolutní svobodu tím, že volí sebe sama. Autentická existence je výrazem svrchovaně odvážného lidského činu, výsledkem vnitřního vášnivého odhodlání – víry. Život ve víře je dialektickou syntézou pohybu nekonečné rezignace a pohybu absurdna. Není víry bez rezignace, i když rezignovat neznamená ještě věřit. Rezignující nahlíží, že není možné právě to, na co vsadil svůj život, a proto se odřiká světa a rezignuje na možnost realizovat své ideály ve světě. Tato nekonečná rezignace ho činí svobodným od konečných věcí. Nárok víry jednotlivce izoluje, protože selhává ono eticky obecné, ve kterém se zdál být jedinec zajištěn. Víra je bytostně paradoxní, neboť jednotlivce se v ní staví nad obecné do absolutního vztahu k absolutnu – bohu. Postoj víry tak suspenduje eticky-obecné, a to teleologicky: ruší je jako nejvyšší určení existence. Věřící člověk vystupuje z kruhu rodiny a společenství a z obecnosti mravních příkazů a stojí ničím nechráněn ve svém věcném já jako jednotlivec tváří v tvář boží výzvě.

Podstatné stadium víry však nachází Kierkegaard v pohybu absurdna. Pohyb existence k věčnému a k transcenci se obrací od onoho světa zpět k tomuto světu, k času a konečnosti. K tomuto pohybu dochází, když se existence vrhá do absurdna: sází na hazard proti všemu rozumu, zavírá oči rozvažování a věří v možnost realizovat své ideály ve světě, věří mocí absurdna, že pro boha není nic nemožného a že dobro a spravedlnost mohou ve světě zvítězit, i když rozum tomu odporuje. Ono absurdno tedy tkví v nedostatku jakékoli hmatatelné, vykazatelné jistoty. Proto je víra nejvyšší vášní člověka. Skok do víry je riskantní, neboť se nedá nijak racionálně zdůvodnit a jsem v něm odkázán jen sám na sebe.

Skok do autentického bytí je podle Kierkegaarda možný jenom v naprosté osamocení člověka, mimo jeho reálné životní vztahy a lidskou komunikaci a navzdory jim, neboť mezilidské vazby pro něho znamenají ztrátu sebekoncentrace a rozptýlení. Pouze v duchovní izolaci v neopakovatelném individuálním spojení s bohem může člověk pochopit pravý smysl své existence.

Na Kierkegaardovy analýzy navázal ve 20. století německý myslitel **Martin Heidegger (1889 - 1976)**. V práci *Bytí a čas* (1927) si vytyčuje úkol porozumět světu a bytí prostřednictvím porozumění lidské existenci, čímž vytváří novou podobu ontologie (= nauka o jsoucím jakožto jsoucím, nauka o bytí), kterou označuje pojmem „**fundamentální ontologie**“.

Základem Heideggerových analýz je **rozdílení mezi jsoucnem a bytím**. Rozdíl mezi nimi označuje jako **ontologickou diferenci**. Jsoucno je to, co jest. Definice jsoucna ukazuje, že na každém jsoucnu můžeme rozlišit dva momenty: určitý tvar (v definici „to,co“) a existenci, bytí (v definici „jest“). Tvary jednotlivých jsoucenců se od sebe liší a zabývají se jimi speciální filosofické disciplíny a vědy (např. antropologie se zabývá tvarem člověka). Bytí je naproti tomu společné všem jsoucům, neboť všechna jsoucna, aby byla jsoucny, musí existovat. A protože ontologie se zabývá jsoucnem jakožto jsoucny, tedy tím, co je společné všem jsoucům, zabývá se především otázkou bytí.

**Bytí** však není žádný předmět, který by spočíval před námi a který by stačilo jen odhalit a popsat. Bytí není smyslově vnímatelné (smyslově vnímáme tvary), a přesto o něm víme. Víme, jaký je rozdíl mezi tím, jestli např. nějaký strom existuje nebo neexistuje. Bytí je přímo obsaženo ve smyslu každé otázky. Když se ptáme „co je to?“, můžeme se takto ptát jen za předpokladu, že už se nám nějakým způsobem stalo nápadným „bytí“ toho, nač se ptáme, že už nějak předchůdně rozumíme „bytí“ toho, nač se ptáme; víme již, co to znamená, že „jest“, jinak bychom se nemohli ptát, „čím“ jest.

Ukazuje se tak, že spolu se zkušeností o jednotlivých věcech máme zkušenost o něčem, co se nevyčerpává v prosté danosti věcí, ale co jim nějak umožňuje, že vůbec jsou. Svět není jen souhrnem jednotlivých věcí. Svět má zcela reálně svou stránku skrytou, nezjevnou a nevyčerpatelnou popisem jednotlivých věcí. Tato skrytá stránka světa je celek bytí, který obemyká vše, co jest, který otevírá pole pro to, aby se jsoucna ukázala. Přitom tento celek bytí není součtem jednotlivých jsoucenců, protože pak by byl jen jedním z nich. Je to celek, který se nikdy nemůže stát předmětem. Ve filosofii tak narážíme na problém, jak o bytí můžeme vůbec mluvit; ukazují se nám meze našeho jazykového vyjadřování.

V průběhu dějin člověk podle Heideggera dospěl k takovému způsobu života, že na otázku bytí úplně zapomněl. Nejprve chápal bytí nesprávně jako nejvyšší typ jsoucna (např. v podobě boha), v moderní době se pak po bytí přestal tápat úplně. Ve věku nadvlády techniky, která představuje svět pouze jako hru sil, panuje nejvyšší skrytost bytí. Člověk se tak žene vstříc odcizení, v kterém se mu zakrývá nejvlastnější možnost být. **Zapomenutost bytí**, zapomenutost bytostného vztahování se k celku světa, které činí člověka člověkem, tedy to, že člověk žije nepůvodním životem, způsobuje podle něho úpadek a krizi západní společnosti. Moderní člověk žije nepůvodním, neautentickým způsobem, neboť se vyhýbá sobě samému, svému vlastnímu bytí, zakrývá si svou konečnost tím, že vstupuje do světa každodennosti, do světa neosobní sféry života. V ní rezignuje na svou svobodnou vůli, na zodpovědnost za vlastní osud a uchyluje se k tomu, jak žije každý, kdokoliv. Stává se součástí anonymní masy, v které vládne průměrnost. Sám v této sféře nevystupuje jako osobnost, ale jako věc. Člověk se z této sebezapomenutosti může vymanit jedině zážitkem úzkosti, který mu otevírá možnost autentické existence s celým jejím tíživým vědomím konečnosti lidského života.

**Úzkost** je základní nálada, která nám ukazuje, že člověk není pouze zařazen mezi věci a odkázán na ně, ale že nějakým způsobem „vypadá“ z řádu lhostejné přírody a díky tomu žije v odhalení celku. Úzkost je bytostně spjata s „**bytím k smrti**“, neboť vede k porozumění nejvlastnější, bezvztahné a nepřekonatelné možnosti radikální nemožnosti být. Možnost vlastního nebytí v nás vyvolává úzkost o bytí na světě. V úzkosti je člověk vytržen z běžné zaujatosti pouze jsoucím, přestává od něho přijímat svá měřítka, uniká mu jsoucno v celku a zjevuje se mu nic. Všechna každodenní, k zájmům života vztahovaná významnost věcí se od základu otřásá. Vše, o čem jsme usilovali a s čím se setkávali, ztrácí náhle na významu, ukazují se nicotným. Univerzum věcí je sice stále zde, ale jeho relativní smysl se zhroutil: místo aby mě vyzývalo k skutkům a činnostem, „nic“ mi neříká. Teprve na tomto pozadí se může ukázat samo **bytí**, neboť nic není pouhou prázdnotou, nepřítomností všeho. Je to jméno pro bytí v zámezi všeho jsoucna, protože nic jako to naprosto jiné ve srovnání se jsoucím zjevuje **div, že všechno jest**. V úzkosti se člověku ukazuje bytí ve své odlišnosti od všech jsoucích věcí. Úzkost má funkci odhalovat nám svět. Jenom díky tomu, že člověk je schopen transcendovat vše jsoucí a vztahovat se k bytí, rozumí jsoucímu, zjevují se mu věci a on sám sobě.

Nové světlo na věci však není možné bez nového světla na člověka. Vymknutí jsoucího v celku, které je základním děním odehrávajícím se vskrytu a neustále v člověku, nám zároveň ukazuje, co je ve své podstatě člověk. V úzkosti vše rozptylující, co je s to nás odvést od sebe, od toho, čím ve vlastním smyslu jsme, přestává fungovat a jsme přivedeni před sebe ve své zásadní bytostné odlišnosti od předmětného univerza. Uhasínající výzvy věcí jsou zároveň uhasínající možnosti a schopnosti naší tělesné bytosti. V hluboké úzkosti jsme redukováni na pouhé bytí, ryzí **existenci** bez jakéhokoliv dalšího určení. Podstata člověka není charakterizována nějakým souborem rysů na způsob esence, není do sebe uzavřenou substancí na způsob stálé přítomnosti bytostných určení. Ego jako takové nemá ontologickou strukturu věcí. Nemá smyslu ptát se, co to je, neboť ego celým svým bytím má ten charakter, že pouze je. Existence je pohyb konkrétní jedinečnosti, u níž nikdy nelze říci, co jest, nýbrž pouze, jak jest. Ego je existence, bytí, k němuž patří personální charakter a které je lokalizované na určitém místě a v určitém čase; je to ve faktické situaci „propukající“ bytí, „bytí tu“, „pobyt“ (něm. DASEIN).

Heidegger proto místo pojmu „člověk“ užívá termín „**pobyt**“ (DASEIN), kterým označuje konkrétní lidskou existenci. Pobyt se vyznačuje tím, že je schopen transcendovat jednotliviny a vztáhnout se k celku světa a bytí, který vše obemyká. Pobyt má **předchůdné (předteoretické, předreflexivní) porozumění bytí**, které se ukazuje v tom, že každý z nás, aniž by o tom musel přemýšlet, rozumí tomu, že je rozdíl mezi tím, jestli nějaká věc existuje či neexistuje; ještě před jakoukoli reflexí každý z nás rozumí rozdílu mezi bytím a nebytím, nicotou. Lidská existence je tedy pro Heideggera jakýmsi setrváváním v „otevřenosti bytí“. To odlišuje

pobyt od všeho ostatního. Proto jen pobyt existuje, ostatní věci jsou. Pobyt je navíc takové jsoučno, kterému v jeho bytí jde o toto jeho bytí. Člověk je na svém bytí zainteresován; záleží mu na tom, jak jest. Tento rys pobytu nazývá Heidegger „**starostí**“ (něm. SORGE).

Heidegger dále ukazuje, že jsme si ne zvolili situaci, v níž jsme se ocitli svým zrozením; jsme do světa vrženi. Jsme si zároveň vědomi své konečnosti, a tak je naše bytí vždy „bytím k smrti“. Naším údělem je neustále se přesahovat; k naší existenci patří nehotovost, a proto jsme vždy v pohybu za svým bytím. Jsme rozprostřeni v čase, neboť si rozvrhujeme svou budoucnost ze situace, v níž se již nalézáme – tedy z minulosti. Pobyt je pohyb od sebe jako faktického k něčemu, co třeba teprve vykonat; člověk tak existuje jako dějinná bytost a jeho konečnost ho přivádí k dějinám, v nichž se usiluje stát tím, kým může být. Člověk pocituje zodpovědnost za to, jak svůj život žije, jak rozvrhuje možnosti svého bytí. **Neautentický (odcizený, upadlý) život** je anonymní život na způsob věci, ve kterém se zbavujeme zodpovědnosti za svůj život, stáváme se součástí anonymní masy, zakrýváme si svou konečnost pomocí rozptýlení. V **autentickém životě** naopak žijí podle svého přesvědčení, rozvrhují svůj život sám ze sebe, nikoli podle toho, jak žijí ostatní, neuhýbám před smrtí a ta mne vyzývá k převzetí svobody a zodpovědnosti.

**Existencialismus**, vzniklý po ořesu I.světové války a rozvíjející dál myšlenky Kierkegaarda a Heideggera, se obvykle dělí na ateistický (Albert Camus, Jean Paul Sartre) a nábožensky orientovaný (Karl Jaspers, Gabriel Marcel).

Svou filosofickou esej nazvanou *Mýtus o Sisyfovi* (1942) začíná francouzský existencialista **Albert Camus (1913 - 1960)** záměrně provokativním tvrzením: „Existuje pouze jeden opravdu závažný filozofický problém: to je sebevražda. Rozhodnout se, zda život stojí nebo nestojí za to, abychom ho žili, znamená zodpovědět základní filosofickou otázku.“ Jaká úvaha dovedla Camuse k takovému závěru?

Člověk zcela přirozeně hledá nějaký smysl ve světě a v lidském životě, který by podporoval jeho ideály a hodnoty. Chce mít jistotu, že jeho život je součástí nějakého širšího procesu, který směřuje k cíli, neboť pouze má-li tuto jistotu, může vůbec o něco usilovat. Tuto základní lidskou potřebu odedávna uspokojovali buď náboženství vůdcové anebo tvůrčové různých filosofických systémů. Avšak žádný z těchto systémů podle Camuse neobstojí před důslednou kritikou. Se vši naléhavostí položená otázka po smyslu znamená katastrofu pro náš mechanický život a navykly svět. Tehdy vidíme, že všechny naše cíle jsou odsouzeny k tomu, aby byly v poslední instanci marné, neboť nade všemi nakonec zvítězí naše konečnost. Z hlediska celkového vyznění lidské existence jako směřující ke smrti, tedy ke svému popření, se nutně jeví jakákoliv činnost ve své podstatě nesmyslná. **Svět**, v němž žijeme, není racionální a **nemá sám o sobě žádný smysl**. Člověk žije v chaotickém, nepochopitelném, naprosto cizím světě, který zcela ovládá náhoda. To je poznání, z něhož se rodí nejen otázka sebevraždy, ale i pocit hrůzy, úzkosti a hnusu.

Nicméně Camus nesouhlasí se sebevraždou, neboť sebevražda je kapitulací před absurditou. Chceme-li podle Camuse absurdno zvládnout, nesmíme se ho zbavovat. **Žít absurdně** – tj. v přijetí své konečnosti – znamená žít jediným možným způsobem: hledět absurditě do očí a nezastírat si vlastní konečnost konstrukcemi nějakého vyššího světa, který této existenci dává smysl jakoby zvnějšku. Musíme absurdno pojmut jako výzvu k boji. Absurdno lze čelit jen tak, že s ním zápasíme, že s ním nesouhlasíme. To je základ naší svobody. Absurdní člověk není ochoten se smířit s absurditou, i když ví, že ji nezmění, že nad ní v konečném určení nemůže zvítězit. Jeho údělem je a zůstane pád do nicoty, ale přes vědomí tohoto svého konečného krachu je absurdní člověk stále aktivní bytostí, která klade neustálý odpor absurditě. Tato paradoxnost jeho lidské situace jej činí **bytostí revoltujícími**: „Metafyzická revolta je gesto, jímž se člověk bouří proti svému údělu a všemu stvoření. Metafyzická z toho důvodu, že popírá to, k čemu jsou člověk a všechno stvořené předurčení. Otrok protestuje proti údělu, který je mu vymezen v rámci jeho stavu; metafyzická revolta nutí člověka protestovat proti údělu, který je mu vymezen jako člověku.“

Absurdní člověk existuje tragicko-heroicky. Grandiózní příklad nám zprostředkovává **mýtus o Sisyfovi**; neboť Sisyfos je pro Camuse „hrdinou absurda“. Sisyfos je nucen neustále a opakovaně valit kámen do kopce, i když ví, a k tomu je odsouzen, že jeho úsilí je marné, že mu kámen z vrcholu znovu spadne a on bude muset činnost opakovat. Nahlíženo z nejrůznějších perspektiv je jeho život nesmyslný. Sisyfos však dospěl k bolestnému poznání, že skutečně porozumět absurdnu znamená založit na něm svou existenci, ale nikoli v rezignaci a poddání se, nýbrž ve vzpouře a vzdoru. A Sisyfos je ve svém úsilí šťasten, neboť přitakává svému osudu, utápí se v „něžné netečnosti světa“, ale nikdy nepodlehne a nikdy se nevzdá, i když vlastně prohrává ustavičně a naději na konečný úspěch nemá. Opájí se čistým plamenem přítomného života, střemhlav se vrhá do okamžiku, popírá zítřek a tím odzbrojuje absurdno. Uprostřed naprosté beznaděje tak v Sisyfovi procitá láska k osudu a vědomí absurdní svobody a absurdního štěstí.

V díle dalšího francouzského myslitele **Jeanu Paula Sartra (1905 - 1980)**, jehož filosofie se stala po 2.světové válce téměř módní záležitostí a ovlivnila zejména levicové intelektuály, jsou osobitým způsobem spojeny a přepracovány některé prvky Husserlova a Heideggerova učení i psychoanalytické doktríny. Celá Sartrova ontologie je založena na dichotomii dvou druhů bytí: bytí pro sebe (bytí vědomí) a bytí o sobě (bytí věcí).

Základní teze o **bytí o sobě** zní: Bytí o sobě je. Je to, co je – a nic více. „Bytí o sobě je“ znamená: Bytí věcí je zbytečné, nesmyslné, bezdůvodné, bezcílné, nepochopitelné (neboť všechna zdůvodnění i vytyčení cílů pocházejí z vědomí). Jeho nesmyslnost se otvírá v pocitu hnusu a odporu. Bytí věcí se nevztahuje ani k jinému, ani k sobě, a zůstává zcela izolováno. Nemůže být příčinou ničeho, ani sebe sama, nemůže na nic působit, ani na vědomí (proto Sartre odmítá teorii odrazu jako vysvětlení poznání). „Bytí o sobě je to, co je“ znamená: Bytí o sobě je bytí sebou samým zcela zaplněné, neprůhledné, je masivní, neprostupnou plností, ryzí identitou, pozitivitou nenarušovanou žádným nebytím. Inertní totožnost je absolutním monarchou v říši bytí o sobě. Proto bytí o sobě je zcela tím, čím je, a nemůže být tím, čím není. Jeho esence (podstata) určuje existenci. V této sféře „zhuštěné pozitivnosti“ nemohou vzniknout žádné zárodky negace. Tím se z něho vylučuje jakákoli opravdová změna a vývoj, jakýkoli skutečný vznik a zánik. Nejcharakterističtější rysem bytí o sobě je tak jeho absolutní antidialektičnost, pevnost, strnulost a neměnnost. Samo o sobě je nediferencované a bez kvalitativní určenosti.

Lidské bytí se naproti tomu uskutečňuje v médiu bytí pro sebe. **Bytí pro sebe – vědomí** je takové bytí, jehož samotnou podstatou je ne-bytí, negace bytí. Je nicotou, intencionalitou bez obsahů, míněním něčeho, co není vědomí; je vždy mimo sebe u věcí. Vědomí se rozpíná k věcem, ale nikdy je nemůže převést na sebe; je tudíž naprosto transparentní, dokonale průhledné, není v něm nic než ustavičný pohyb ven ze sebe. Vědomí je neustálým pohybem negování všeho daného, včetně sebe sama jako daného. Naši podstatou není podle Sartra žádná „niternost“, žádný „vnitřní život“. Subjekt je svou povahou beze všeho pozitivního obsahu, všechny



jeho bytostné determinace jsou záporné. Člověk je tou skulinou jsoucna, již nicota proráží kompaktnost bytí a otevírá cestu vývoji, vědomí, svobodě a rozlišování jednotlivých věcí. Proto také bytí pro sebe je jediným zdrojem kvalitativní mnohotvárnosti a nositelem života a pohybu.

Ve sféře vědomí nepůsobí princip totožnosti. Bytí pro sebe proto nemá substanciální povahu. Jeho podstata je závislá na výkonu existence jako permanentní sebenegaci. Zřeknutí se tradičního pojetí vzájemného vztahu podstaty a existence je jedním ze základních principů existencialismu. V protikladu k racionalistickému tvrzení o prioritě podstaty ve vztahu k existenci (podstata se uskutečňuje tím, že se mění z možnosti ve skutečnost), existencialismus zastává názor, podle něhož vědomí je takové bytí, jehož **existence předchází podstatu**. Věci jsou tím, čím jsou o sobě; jsou beze zbytku definovány esencí. Člověk je nedefinovatelný a je takovým, jakým se učiní. Podle Sartra není předem dané lidské podstaty, neboť není boha, který by ji napřed ve své mysli koncipoval. Existence je ve svém bytí předem ničím neurčeným rozvrhem sebe sama, který musí být teprve vynalezen.

Žádný člověk podle Sartra nemůže prostě jen být, zcela vyplněn svým bytím. Člověk je zrozen do zcela jiného druhu bytí: být pro sebe v nicování bytí o sobě. Tak se na jedné straně vždy už nějak vyskytuje, má svou fakticitu (postavení do určité situace), zároveň se ale trvale transcenduje (vědomé zaujetí stanoviska k fakticky danému a jeho překračování). Tak být pro nás znamená v jednotě nebýt tím, čím jsme (tj. minulostí), a být, čím nejsme (tj. budoucností). Člověk v Sartrově pojetí není ničím jiným než neukojeností, touhou, nevyplněnou prázdnotou. Chce uniknout z vnitřního nedostatku bytí, snaží se své prázdne bytí nějak realizovat, tj. být zároveň o sobě jako pevná jednota a pro sebe jako vědomí. Základní projekt existence je tudíž protismyslný, neboť je to **snaha stát se bytím pro sebe v sobě, tj. být bohem**, což je nemožné. Člověk je nakonec marné usilování, „neúčinná vášeň“.

Protože lidská existence je podle Sartra zcela separována od bytí věcí, nemůže být tímto bytím nijak determinována – je absolutně svobodná. Pojem **svobody** je jádrem celé Sartrovy antropologie. Svoboda stává člověka mimo jakoukoli zákonitost a kauzální souvislost. Žádná lidská akce není determinovaným účinkem v řetězu působících příčin, každá je manifestací svobody. Svoboda se zachovává v každé situaci a projevuje se v možnosti volit, tj. volit ne reálné možnosti, ale vlastní vztah k dané situaci. Absolutnost svobody nakonec činí člověka v Sartrově pojetí nesvobodným – od vlastní svobody. Člověk nutně musí volit a je tak „odsouzen ke svobodě“.

Učení o lidské svobodě předurčuje charakter Sartrovy **etiky**. Poněvadž pro ateistu Sartra nemohou existovat žádné věčné, o sobě jsoucí hodnoty, člověk se v jeho pojetí stává jediným zdrojem, jediným kritériem a cílem mravnosti. Hodnoty jsou založeny v tom, že byly zvoleny a uznány lidskou svobodou. Protože člověk není než to, čím se učiní, znamená to, že plně zodpovídá za to, jaký je. Pravda či nepravda existence spočívá pro Sartra nakonec ve snaze uchránit svobodné jádro své bytosti v čistotě nebo naopak zakotvit jej na pevné základně ryze pozitivního jsoucna a sloučit tak dohromady bytí pro sebe s bytím o sobě. Celým svým konáním má autentická existence usilovat o upevnění a rozvoj nejen své svobody, ale i svobody druhých. Sartre tak od metafyzického principu svobody dospívá k principu politickému – k potírání nesvobody, ať se vyskytuje kdekoli a kdykoli.

Sartre i Camus - představitelé tzv. ateistického existencialismu - nahlíželi na člověka jako na individuální existenci, zkoumali existenci jako osobní záležitost, jako problém intimní, prožitkový. Pojmout existenci jako radikální přesah, jako cosi, v čem jsme neustále vrháni mimo sebe a tím poutání nezrušitelnou platností čehosi absolutního, se pokusili křesťansky orientovaní existencialisté: Jaspers a Marcel.

Filosofie německého existencialisty **Karla Jaspersa (1883 - 1969)** začíná základní filosofickou otázkou – **otázkou po bytí**. Všimá si toho, že nikdy nemůžeme zaujmout takové místo, z kterého bychom mohli přehlédnout bytí jako uzavřený celek. Bytí je jakýmsi neuzavřeným, všezahrnujícím horizontem, který nelze nikdy zpředmětnit, který však každé zpředmětnování umožňuje a v něm se ohlašuje. Bytí, jež před námi jakoby stále uniká a které nikdy nelze uchopit jako celek, nazývá Jaspers „**obemkající**“ (něm. DAS UMGREIFENDE).

Obemkající zahrnuje všechny stavy, v nichž se nalzáme my i věci kolem nás. V nejobecnějším smyslu proto existují dva způsoby obemkajícího: „Obemkající je buď bytí o sobě, jímž jsme obklopeni, nebo je to bytí, jímž jsme my.“ Obemkající, které je bytí o sobě, zároveň vystupuje ve dvou formách: jako svět a jako transcendence. Podle Jaspersa totiž nemůže být svět založen sám na sobě, ale neustále ukazuje za své hranice, na transcendenci.

Člověk jako pobyt se vždycky nachází v nějaké **situaci**. Ze situací si především všimá těch, které lze přehlédnout, vysvětlit, naplánovat, ovlivňovat, navozovat, měnit a tak zvládnout. V tom tkví naše racionální chování. Život se však vyhýbá tomu, vidět, že všechno zvládnutelné je zapuštěno do nezvládnutelných, nepřehlédnutelných tzv. **mezních situací**, které proto zůstávají z našeho zorného pole vyloučeny – to patří k původní nepravdivosti našeho přirozeného života. Mezní situace jsou neprůhledné a nevyhnutelné, nelze je obejít ani změnit. Naše existence se v nich cítí ohrožena. Mezní situace jsou 1. nahodilost života vůbec, 2. situačnost a dějinnost vůbec, 3. smrt, utrpení, boj, vina. V mezních situacích se pobyt chápe jako něco nedostatečného, konečného, pomíjejícího, nehotového, necelého a provinilého. Zjišťuje, že předchozím způsobem života už nemůže danou situaci zvládnout. Cítí, že má být něčím jiným, něčím, co je třeba odhalit. Mezní situace se tak pro člověka stávají nejen možností vyrovnat se s předcházejícím životem, ale též možností autentického bytí, ve kterém člověk nachází sám sebe. Nedostatečnost pobytu tak dává vystupovat něčemu jinému, co je v nás skryto, co se však nikdy nebude moci nalézat ve světě jako věc mezi věcmi – totiž **existenci**. Pobyt zároveň cítí neuspokojení z čistě předmětného jsoucna, nemožnost shledat v něm pravou skutečnost. V mezních situacích tak nachází **transcendentno** – absolutně nepředmětné, skryté a tajemné bytí. Lidský život se podle Jaspersa může stát skutečnou, autentickou existencí jen tehdy, když člověk dokáže pojmout do svého života tyto mezní situace.

**Existence** v Jaspersově pojetí představuje možné jádro lidství v člověku, to, čím se člověk může a má stát, co však není nikdy ukončeno; je pobyt v modu bytí autentické schopnosti být sebou. Existence je na rozdíl od empirického bytí člověka takovou úroveň lidského bytí, která se již nemůže stát předmětem vědeckého ani spekulativně filosofického zkoumání, neboť je neobjektivovatelná a nemůže být „nalezena“ uvnitř předmětného světa. Bytí člověka se nemůže stát předmětem racionálního poznání, nýbrž transcenduje za hranice lidských poznávacích schopností. Smysl existence je racionálně nepochopitelný a nedosažitelný. Podle Jaspersa můžeme existenci pouze „vyjasňovat“ pomocí jejích vlastních **kategorií**. Mezi tyto kategorie patří především svoboda, rozum, komunikace a dějinnost.

Zatímco v prvním období své tvorby, před nástupem nacistů k moci v Německu, Jaspers bojuje hlavně proti zapojení osobnosti do mašinérie racionálně zbyrokratizované a technokratické společnosti, a proto zdůrazňuje hranice myšlení, které není schopno postihnout existenci, pak po roce 1933, a tím spíše po druhé světové válce, věnuje pozornost i nebezpečí, které vyplývá z iracionality existence, zbavené rozumového principu, a snaží se své učení ochránit před iracionalistickým výkladem.

V této souvislosti Jaspers upozorňuje zejména na problém **komunikace** jako základní problém existence člověka. Lidské bytí je vždy bytí s jinými. Nemůže existovat člověk, který by byl člověkem sám o sobě, jen jako jednotlivé, izolované individuum. Srovnání člověka s živočichem ukazuje na komunikaci jako univerzální podmínku lidského bytí. Vzájemná spjatost individuí je předpokladem jejich lidského bytí. Právě v komunikaci se přitom uskutečňuje **spojení rozumu** jako principu, který vnáší do lidského života pochopení a smysl, **s existencí**.

Stejně jako existence mimo komunikaci není možná, bez komunikace nemůže existovat ani **svoboda**. Vstup do komunikace je podmínkou svobody člověka. Komunikace svobodu umožňuje a naopak její absence svobodu likviduje. Přivést lidi ke svobodě znamená uvést je do takového stavu, kdy se v dialogu budou otevírat jeden druhému. Svobodu není možné uskutečnit pomocí diktátu, resp. diktatury, člověka není možno obšťastnit násilím. Svou vlastní svobodu může člověk realizovat jen tehdy, když bude svobodný i každý jiný člověk. Proto je svoboda nerozlučně spojena se životem občanské společnosti, s pluralitní demokracií a s humanisticky zaměřeným státem.

Jaspers si však současně uvědomoval, že ve vědecko-průmyslové civilizaci je svoboda ohrožena tím, že vznikají nové způsoby vazeb lidí, které se uskutečňují prostřednictvím neosobního, předmětného styku, a pro osobní, skutečně lidskou komunikaci zůstává stále méně místa. Atomizované individuum v společensky objektivizovaných vztazích a všeobecně platných konvencích lehce propadá lživým principům, ať už jsou prezentovány prostřednictvím politických, morálních, či vědeckých ideálů. Člověk nejenže přestává být sám sebou, přestává být svobodným, ale stává se zároveň snadno prostředkem a nástrojem manipulace.

Pro existenci nevystupuje obemykající v podobě světa jako pro pobyt, ale v podobě **transcendence**. Konečnost, kterou člověk odhaluje v mezní situaci a stává se tak sebou samým – existencí, odkazuje člověka na transcendenci jako na zdroj jeho existence. Bytí sebou samým je podle Jasperse možné pouze ve vztahu k transcendenci. Kontakt s transcendentem však může člověk nalézt jen prostřednictvím **víry**. Zkušenost mezní situace, tedy zkušenost jisté hranice a ztroskotání totiž může po sobě zanechat rovněž patologický stav nihilistického zoufalství, pokud je hranice vnímána jako nepřekročitelná zeď a individuum ztratí spojení s transcendencí. Bez transcendence se tak existence stává neplodnou, lásky zbavenou, démonickou tvrdošijností.

Transcendence v Jaspersově pojetí není nadsvětím prostorem, jenž by se reálně rozevíral mimo nás. Transcendenci je třeba pojímat jen jako absolutní skutečnost, jako „obemykající všeho obemykajícího“. Transcendence jako nepředmětné bytí je sice radikálně nezakusitelná a vědecky nepoznatelná, ale projevuje se zprostředkovaně tím, že k nám vysílá jakési „signály“. Jaspers v této souvislosti chápe věci jako zvláštní mnohoznačné **šifry**, jimiž prosvítá transcendence. Vše, co je, se tak může stát řečí a symbolem bytí a poslem transcendence.

Jaspersovo učení vytváří předpoklady pro formování specifického filosofického **pojetí výchovy**. V jeho podání vede výchova k pečování o duchovní povznesení, jde o rozvoj ducha a směřování k transcendenci. Výchova vede člověka nakonec k víře v to, co je transcendentní, tj. existující mimo veškerou naši zkušenost. Za samotnou substanci výchovy považuje Jaspers hlubokou úctu, neboť bez patosu absolutního nemůže výchova vůbec existovat, bez něho by bylo vše nesmyslné.

Pro Jasperse není člověk určen jen biologicky, nýbrž jeho podstatné určení spočívá v tradici, a výchova je z tohoto hlediska procesem, v němž se tato tradice přenáší na jedince. Základ výchovy proto vidí Jaspers v **přebírání tradic lidského rodu** prostřednictvím řeči, neboť tradice v sobě obsahuje veškerou zkušenost lidského rodu.

Významnou součástí vzdělání a výchovy je podle Jasperse i **výuka filosofie**, neboť filosofie učí člověka myslet, vede ho k otevřenému, tvůrčímu uvažování, otevírá mu svět ducha. Ve své podstatě přispívá filosofie k uskutečnění člověka jako svobodné bytosti, učí ho svobodně myslet i jednat, cesty filosofických úvah otevírají mladému člověku možnosti vlastní orientace. Jaspers přitom varuje před snahami svázat výklad filosofie s nějakým směrem, sám přednášející by měl otevírat cesty k filosofickému myšlení studentům, ne je striktně vymezovat a uzavírat prezentací vlastních názorů. Jaspers doporučuje cestu vedení studentů, směřující k tomu, že si sami osvojí určitý filosofický přístup. Přitom je zřejmé, že učitel cestu nejen otevírá, ale současně vyzývá jistým způsobem k následování své vlastní cesty, neboť žádný z učitelů nemůže potlačit a vymazat vlastní přístup. V žádném případě by však neměl odrazovat studenty vnucováním svého osobního přesvědčení, své vlastní filosofie, i když ji jistým způsobem ukázat musí.

Moderní člověk v pojetí francouzského existencialisty **Gabriela Marcela (1889 – 1973)** existuje jako soubor funkcí. Ztrácí se v sociálních funkcích společnosti, která je podřízena zákonům vlastnění. Přece se však s nimi nedokáže plně ztotožnit. Čas od času mívá pocit prázdnoty uprostřed zdánlivě plného života. Cítí, že stav, v němž něco máme, je nepůvodní, falešný, zakrývá autenticitu naší existence. Život zakotvený ve funkcích ústí nakonec do beznaděje, ve které se naléhavě vnucuje otázka: Proč? Má toto vše, co dělám, nějaký smysl? Neboť ani na dně svého zoufalství nemohu uvěřit, že vše je nesmyslné; mám potřebu čehosi, co přesahuje automatismus světa funkcí. Marcel nazývá tuto potřebu **ontologickou potřebou**, potřebou bytí. S odlišením bytí a světa funkcí pak souvisí rozdíl mezi problémem a tajemstvím (mystériem).

Svět funkcí a fungování je svět problémů a jejich řešení. **Problém** je podle Marcela to, co lze zodpovědět a objektivně vyřešit. Řeším-li problém, pracuji s daty, která mám před sebou jako něco, co existuje mimo a nezávisle na mně. Pokud stojím před problémem, nejsem součástí toho, co řeším. Problém se nachází ve sféře logického. Věřit ve vědu a techniku znamená podle toho pohlízet na skutečnost světa jako na hromadu principiálně řešitelných problémů.

Naproti tomu **tajemství** je bytostně neřešitelné a nezbadatelné. Tajemství nestaví poznávajícího proti poznávanému. Je to cosi, na čem jsem sám interesován, do čeho jsem sám stržen a ocitám se v oblasti, kde již není možno rozlišovat mezi mnou a tím, co je přede mnou. Mystérium ukazuje, že rozlišování mezi subjektem a objektem nepostihuje skutečnost, v níž je obsažen člověk. Tím podle Marcela překonává objektivní, logický přístup. V této oblasti metaproblematického selhává každá racionální argumentace, a přece v ní existuje poznání. Pro vztahy lásky např. nemáme žádné dokazování a žádné vyvracení. A přece disponuje milující zcela zvláštní evidencí.

Za vším, co máme anebo můžeme mít, se tak otevírá oblast čehosi, co nikdy nebude uchopitelné v aktu vlastnění. Co nelze nikdy mít, to prostě samo jest. Člověk v neklidu vlastnění překračuje k **bytí**. Bytí je u Marcela tajemství, tedy cosi neuchopitelného a

nepředmětného, co nelze nikdy učinit plně průhledným, disponovatelným a objektivním. Zároveň je to cosi jako smysluplnost, tedy něco, čím je můj život nesen a na čem mám účast. V zautomatizovaném světě funkcí zůstávám jakoby v zajetí, ale toužím vyprostít se z něj, tedy toužím po plném bytí, a z této touhy je též pochopitelná moje naděje. Díky naději tuším, že svět problémů je nakonec nesen světem tajemství.

Marcelova „konkrétní ontologie“ se snaží proniknout k bytí v konkrétních vazbách lidského bytí-pospolu. Že spolubytí označuje neodvoditelnou danost lidského života, je obecným předpokladem existenciální analýzy. Že je původní spolubytí založeno v **tajemství lásky**, představuje osobitý základ Marcelova výkladu bytí. Opravdu být znamená podle Marcela být pohromadě s nějakým Ty na prapůvodním základě lásky.

V našem rozbitém světě však tuhle toto bytí-pospolu dennodenně ve vzájemné vlastnění. Marcel nazývá tento zkamenělý stav lásky **posesivní láskou** (franc. AMOUR POSSESIIF). Pokleslá posesivní láska podléhá přání připoutat k sobě druhého a učinit ho sobě povolným. Zásahem vlastnění se tak Ty proměňuje v neosobní Ono, v srovnatelný, zaměnitelný objekt. Měřítkem hodnoty milovaného je pouze osobní zájem toho, kdo si milovaného přivlastňuje. Přivlastňující si lásce tak jde vždycky jen o ni samu.

Skutečná láska však nekrouží kolem Já, nýbrž kolem Ty. Tuto neodcizenou lásku nazývá Marcel **oblativní láskou** (franc. AMOUR OBLATIF). V lásce dochází k tomu, že přicházím k sobě samému, když se bez výhrad a nedůvěry spolehnu na nějaké Ty. Teprve v přivolení nechat se zcela určovat voláním svého bližního a přináležením k nějakému Ty přichází na otevřenou scénu svoboda. Existenciální svoboda v Marcelově pojetí tedy za sebe nevděčí nějakému aktu sebeurčení, nýbrž zakládá se v události lásky. Přitom nepodmíněnost lásky nemůže pocházet z mohutnosti mého Já, neboť láska zcela pohlcuje Já-samo, autocentrismus člověka; je tudíž z milosti nepodmíněného: „Nějakou bytostí skutečně milovat znamená milovat ji v Bohu.“ Bůh totožný s mystériem bytí je absolutní Ty. Lidské existování je tak podle Marcela definováno a vnitřně proladěno jako koincidence milování, věření a doufání. Jen láska, která koinciduje s vírou a nadějí, může rozbitý svět učinit opět lidským.

Velmi blízko k základní Marcelově myšlence o otevřenosti lidské existence ve vztahu k Ty, která rozbíjí Kierkegaardovo pojetí člověka jako izolované duchovní monády stojící proti světu, mimo veškeré přirozené formy lidského společenství, měl židovský existencialistický myslitel **Martin Buber (1878 – 1965)**, jenž je už zároveň představitelem filosofického směru, který je s existencialismem příbuzný, tzv. **filosofie dialogu**. Podle Bubera je lidská existence vymezena dvěma základními vztahy: **Já-Ono** a **Já-Ty**. Ono zastupuje vždy nějakou určitou věc, již je možno zkoumat, popisovat a ovládat. Ty naopak nelze nikdy chápat jako věc, neboť předpokládá prožitek účasti a vzájemnosti. Buber je přesvědčen, že důležitost Ono by nikdy neměla zastínit úlohu Ty, neboť člověk se utváří jedinečně ve vztahu k druhému Já. Dosavadní historie je však podle Bubera svědectvím právě vzrůstu váhy Ono a přehnané úcty k němu. Člověk vtěsnil svůj život do věčných institucí a vztahů, které zcela eliminují přítomnost jakéhokoliv Ty. Člověk žijící v takovém prostředí pak vystupuje jen jako zaměnitelná anonymní jednotka. Teprve ve vztahu k Ty se však stáváme otevřenou, jedinečnou osobností. Přitom vztah k druhé osobě není podle Bubera třeba zvlášť uměle vytvářet. Je přítomen jako přirozená ontologická výbava v každém z nás již od narození. První naší starostí je hledání vzájemnosti, nikoli touha něco vlastnit. Buber je přesvědčen, že vztažnost k Ty má svůj základ ve věčném Ty – bohu. K bohu se nemůžeme dostat cestou poznání předmětnosti; jen v poměru k druhým lidem můžeme najít boha. Bůh nám přitom není nijak nadřazen. Tak jako Já potřebuje božské Ty, potřebuje i ono lidské Já. Bůh a člověk představují nerozlučitelnou dvojici. Naše existence je tak vsazena do „praskutečnosti dialogu“.

Dialogický vztah Já k Ty (k tomu, kdo je Jiný, Druhý) hraje velmi důležitou roli také ve filosofické koncepci francouzského židovského myslitele **Emmanuela Lévinase (1906 – 1995)**. Podle Lévinase nejdůležitější částí filosofie je metafyzika, kterou však chápe odlišně od tradice, pro niž byla naukou o absolutním jsoucnu jakožto objektu. Pro Lévinase je **metafyzika nikdy nenaplnitelná touha**, směřující k něčemu, co je naprosto, nezrušitelně a **absolutně Jiné** – k bohu. Tato touha není nostalgii po něčem, co jsme kdysi pozbyli a co niterně postrádáme. Nejde tu o znovunalezení světa idejí jako u Platóna, ani o návrat k lidskému údělu před prvotním hříchem jako u křesťanů: je to touha po světě, který není naším rodištěm, po světě zcela jiném, odlišném od všeho, co jsme kdy poznali. Jinakost tohoto absolutně Jiného je jiná než jinakost věcí, k nimž se běžně vztahují ve světě na základě své potřeby (nikoli touhy). Všechny věci ve světě jsem s to si nějak osvojit, zrušit jejich distanci vůči mně, tedy jejich jinakost jsem vždy schopen převést na Stejnost. Toužím-li však po absolutně Jiném, pak distanci mezi mnou a Jiným nikdy nemohu zrušit, překlenout; Jiné nemůže být nikdy zde. Metafyzik a Jiné spolu nikdy nemohou vytvořit jediný celek. Metafyzický vztah k Jinému se neodehrává v rovině re-prezentace. Metafyzik musí vzít na vědomí, že navazuje vztah k Jinému, aniž by si ho uměl představit a aniž by měl nad ním jakoukoli moc, protože Jiné něčemu takovému zásadně odolává. Absolutně Jiné se vymyká jednoznačnosti a definitivnosti a stává se tak poukazem k nekonečnu jako horizontu, k němuž jsme původně vázáni. Naše představa, kterou máme o bohu, proto musí být stále znovu zpochybňována, jinak hrozí nebezpečí, že upadneme do idolatrie. Vymezením metafyzické touhy je vždy tato nezrušitelná separace a distance, která je součástí způsobu bytí Jiného – protože „obsahem“ Jiného je právě být jiným.

Lévinas vyčítá novodobé filosofii, počínající Descartem, že učinila z Já suverénní subjekt, který si troufá popsat veškerou realitu a zachytit ji v jediném výkladu; nahlíží na ni jako na celistvou totalitu, jíž se může zmocnit. V tomto **totalitním pohledu na svět** smysl individuálního je určován celkem a jednotlivé je smysluplné pouze jako součást celku; vně totality nemají jednotlivosti smysl. Jedinečnost všeho, co jest, je tak obětována univerzálnímu celku. Tuto ideu totality Lévinas spojuje s ideou ontologie, která chce Jiné myslet a tím ho převádí na Stejně, totiž na kategorie našeho myšlení, a zbavuje je tak jeho jinakosti, a ideou války, protože v rámci totality se jednotlivému vždy děje násilí. Důsledkem je dnešní krize člověka – jeho neschopnost respektovat přírodu a nakonec i bližního. Právě respekt k Jinému považuje Lévinas za základní podmínku proměny novověkého diskursu a tedy za podmínku překonání krize novověké racionality. Absolutně Jiné je nemyšlitelné uvnitř totality; svým znakem radikální exteriority musí totalitu prolamovat.

Totalita však není něco, do čeho jsme vrženi proti své vůli, nýbrž je to způsob, jímž se zprvu děje naše existence; totalita souvisí s mým egoistickým Já, které vychází od sebe do světa, aby prací a poznáním suspendovalo jeho relativní jinakost a nezávislost, a tak si ho osvojilo, ovládlo, učinilo svým a zmocnilo např. v podobě majetku či určitých abstraktních schémat. Dům, který obývám a do něhož si odnáším věci, mi dává pocit převahy a suverenity, a proto mohu nakonec jako teoretik chápat svět jako cosi, co je mi podřízeno či dokonce konstituováno výkonem mého vědomí.

Přesto však má můj egoismus určité meze; je tu něco, co se vymyká totalitním nárokům lidského subjektu, jakési reálné „nekonečno“, které si člověk nemůže osvojit a musí ho respektovat. Tím, co se ukazuje jako zásadně neosvojitelné, je **tvář druhého člověka**. Druhý, Jiný je ten, kdo mne problematizuje v mém neomezeném vlastnění věci a vládnutí jimi; Druhý je ten, kým nemohu disponovat, čeho se nemohu zmocnit (zabití Druhého je pouze výrazem mé kapitulace). Tím se však znovu dostáváme k něčemu, co prolamuje totalitu, dostáváme se od ontologie k metafyzice. Jiný, s nímž se setkávám a jenž se mi ukazuje prostřednictvím tváře, je naprosto, nekonečně Jiný a jeho jinakost nemohu zrušit tak, jako ruším jinakost věcí. Tvář je stopou nekonečna v člověku, protože to je jediný fenomén, jenž za všech okolností zůstává neuchopitelný, jenž je vůči Já vždycky tím Druhým, Jiným. Nekonečno není cosi, co je v nás obsaženo jakoby od samého počátku např. v podobě vrozené ideje, nýbrž nekonečno se děje pouze skrze epifanii (zjevení) tváře. Bůh je pro Lévinase naprosto neosvojitelné transcendentno, které zůstane vždycky Jiné a které se ukazuje jen v dialogu s tvářemi druhých lidí. Idea nekonečna vzhází pouze ve společenství.

Odpor, kterým tvář Jiného vzdoruje mému chápání, je odpor toho, co neodporuje, co je bezbranné. Tvář Jiného nemá nade mnou žádnou moc a nečiní mi žádné násilí, pouze mne vyzývá k odpovědi, volá mou svobodu k zodpovědnosti a respektování svobody Druhého, takže mé jednání je určeno ještě před tím, než může být formulován jakýkoliv mravní zákon. Jiný je jakoby cizinec, který klepe na mé dveře, zneklidňuje mě a nutí moje Já usazené v pohodlí svého domova, aby se otevřelo cizincovu volání. Setkání s Druhým narušuje mou dosavadní bezstarostnost: vím, že dál už nebudu moci žít v poklidu. Klíčem k tváři, která vchází do mého obydlí, proto nemůže být vlastnění spojené vždy se znevažováním jedinečného a násilím na něm, nýbrž pohostinnost znamenající skutečný mír. V lidském Já, které dosud žilo ve vlastním světě, se probouzejí ohledy, jež musí vůči Druhému zachovávat. Lévinas líčí setkání s tváří Druhého jako okamžik, v němž je můj egoismus náhle zpochybněn a Druhý mě přiměje dávat něco ze sebe, stát se dobrým. To je **počátek etiky**. Nekonečno, ukryté ve tváři druhého, je heteronomním zdrojem mravního jednání, je základem etiky. Morálka má božský původ. Lévinas soudí, že se mu v tomto pojetí podařilo přesvědčivě propojit metafyziku a etiku, neboť podle něj metafyzika, pokud má být netotalizujícím zamyšlením nad transcendentou, tj. pokud nemá zrušit jinakost Jiného, je možná pouze jako etika a v tomto smyslu předchází veškeré ontologii jakožto nauce o bytí.

Na existencialistické analýzy navázal v českém prostředí **Jan Patočka (1907 - 1977)**. Patočka chápe **lidskou existenci jako pohyb** a hovoří o třech modech (úrovních) tohoto pohybu. Je však třeba mít na paměti, že mluvíme-li s Patočkou o pohybu, nemyslíme tím pouhé tělesné přemísťování v prostoru, ale výkon existence. V „pohybu“ pak může být člověk i tehdy, když fyzikálně „stojí“. Patočkoví jde o pohyby umísťování a rozprostírání se ve světě a nakonec o pohyb, jenž přivede člověka ke vztahu k celku tohoto světa.

První pohyb je podle Patočky tzv. **pohyb akceptace (zakotvení)**. Člověk jím vchází do světa, umísťuje se, zapouští kořeny. Toto umístění má ulehčeno, ale zároveň i ztíženo tím, že je bez svého výběru někam vržen a musí se opírat o tradici a zkušenost pospolitosti, v níž se narodil. Je to proto pohyb nejvíce orientovaný na minulost, na vypořádání se s ní, a také pohyb nejvíce spjatý s přirozenou, fyziologickou základnou naší existence, protože první starostí zakotvení je udržení se při životě, obživa a ukájení potřeb. Prosazuje se v něm nejvíce naše instinktivně-afektivní výbava a pokud se v něm člověk musí ve svém zájmu vázat na druhá individua, děje se tak v přirozených mikrospolečenstvích, rodinách, jejichž hlavní starostí je poskytnout si navzájem záštitu a životní teplo. Cílem tohoto pohybu je dosažení slasti a slast je přijímána jako norma štěstí.

Druhý pohyb, tzv. **pohyb obrany (fungování v zařazenosti)**, je dán nutností reprodukovat existenci, prodlužovat život a zajistit jeho ochranu; je zasvěcen udržení a obnovení života skrze práci. V jeho rámci jsou už shromážděny prostředky, které tuto reprodukci zajistí lépe než bezprostřední ukájení potřeb. Druhý pohyb tedy tvoří oblast tzv. „sebezabavujícího sebezprodlužování“, sebeprojekce do věcí, oblast prostředčnosti (zrušení bezprostřednosti) a práce a hrozí mu tak propad do věčnosti, spotřeby a do pohodlného přežívání. Utváří onu vrstvu světa, v níž místo prostého instinktu nastupuje rozvaha, posuzování cílů, porozumění věcným i osobním vztahům a zájmům, tedy inteligence. Míří na to, co právě je; je proto z větší části orientován na přítomnost. Překračuje už úzký okruh rodinných vazeb, podněcuje vznik širších kolektivů, avšak bližší se v nich často stává pouhým partnerem, potřebným k udržení reprodukce obživy.

Mezi těmito dvěma pohyby je zvláštní vztah: vzájemně se proplétají a drží pohromadě, zároveň jsou však i protikladné. Oba pohyby se dějí navíc ve sféře vlády původních přírodních referentů – Země a Nebe. Země je pro ně elementární pevnost, opora, dosažitelnost a blízkost, ale také síla a moc. Nebe je pro ně naopak nedosažitelná dálka, dárcé času a světla a spolu s tím dárcé jasnosti a vědomosti.

Nejdůležitější, ale nejhůře dosažitelný je třetí pohyb - **pohyb pravdy (sebezískávání sebevydáváním)**. Tento pohyb vede k transcendentu jednotlivin, rozpoznání celku a objevení pravdy. To je ovšem možné jen skrze reflexi vlastní konečnosti, pohlédnutím do tváře smrti. Proto je tento pohyb pohybem lidské autenticity, nezakrytosti života.

Tento druh pohybu má nutně otřásající roli: vystavuje člověka osudovým otázkám. Tento otřes má jak svou intimní, individuální dimenzi, tak svůj sociální rozměr, a je tím, kolem čeho se odehrává drama lidských dějin. Není nám dán samozřejmě: vyžaduje vědomé odhodlání, které nemusí být všem lidem nebo lidstvu ve všech epochách vlastní. Impulsem k tomuto pohybu je zvláštní druh otřesu, který se dostavuje tehdy, kdy kumulace předchozí zkušenosti se světem dovolí nahlédnout existenci v dřívějších pohybech jako nedostačující a provokující k akci, v níž se vydáváme všanc něčemu neznámému. Je to pohyb tentokrát budoucnostní a je pokusem o otřesení vlády Země v nás; odhalujeme v něm, že Země a Nebe, jež nás dosud vázaly, mají své „trans“, že v nich není nic, co by mohlo existenci dát dostačující oporu. Ve třetím pohybu opouštíme rovinu jednotlivostí a individuální existence a vztahujeme se k celku, který je víc než souhrn jednotlivin, a k pospolitosti, která je víc než souhrn individuí spolupracujících pro reprodukci své obživy. První dva pohyby vytvářely dojem falešného cyklu času, dojem možného nekonečného pokračování toho, co dosud existuje a jak dosud žijeme. Ale třetí pohyb otřásá tímto zdáním a odhaluje pravdu o naší konečnosti. Život není cyklická reprodukce, ale spění, na jehož konci je konkrétně zakusitelná smrt. V tomto smyslu padá útěšlivá opora Země a Nebe, rodiny a rodu, a v nastalé nejistotě je třeba budovat nové společenství. Nezbyvá než se opřít o druhého, stejně otřeseného, ale přitom je zřejmé, že už tu není nic, co bych od něho mohl já na oplátku žádat pro své soukromé zabezpečení. Musím se druhému odevzdat, musím se mu věnovat. Tím, že se vkládám do druhého, zvládám svou konečnost a překonávám ji.

### 3.3 Filosofická antropologie jako samostatná filosofická disciplína

Na konci 19. a začátku 20. století nahromadily speciální vědy jako biologie, psychologie, antropologie, etnologie, sociologie, historie apod. nesmírně bohatou a ustavičně se rozrůstající zásobu faktických znalostí o člověku. Tyto poznatky však zůstávaly ve větší míře roztržštěné; chyběl zde sjednocující pohled. A tak v první polovině 20. století vznikla myšlenková iniciativa s cílem vytvořit filosofické učení o člověku, které by integrovalo poznatky speciálních věd. Na jejím základě vznikl ve filosofii zvláštní směr, ze kterého se postupně vyvinula samostatná filosofická disciplína – filosofická antropologie.

Moderní podoba filosofické antropologie vychází z valné části z kritiky existenciální koncepce člověka, jejíž omezenost spočívá v tom, že zkoumá člověka jenom zvnitřku. Pojmu existence tak chybí spjatost lidského ducha s lidským organismem a tělesnost není pochopena jako strukturální moment konkrétní lidské existence. Existencialisté se ve svých úvahách naprosto distancují od vědeckých poznatků a z nich vyplývajících představ o člověku, někdy vidí ve vědě dokonce překážku adekvátního filosofického výkladu člověka. Filosofičtí antropologové naproti tomu vycházejí z bohatého materiálu, který poskytuje výzkum ve speciálních vědách, a snaží se tento materiál syntetizovat ve filosofický obraz člověka a jeho zvláštního postavení v kosmickém celku.

#### 3.3.2 Pojetí člověka ve filosofii Maxe Schelera

Personalistickou filosofii člověka, pro niž je příznačné, že respektuje existenci obecných hodnot v duchu tradičního metafyzického idealismu, rozvíjí německý filosof **Max Scheler (1874 – 1928)**, který je všeobecně považován za zakladatele moderní filosofické antropologie jako samostatné filosofické disciplíny.

Východiskem pro pochopení podstaty člověka nemůže podle Schelera být to, co má člověk společného s jinými formami života, ale čím se od nich odlišuje. Má jít o to, nalézt takovou svébytnou vlastnost, která činí člověka opravdu něčím výjimečným, která mu umožňuje zaujmout místo v řádu přírody, jež nepřísluší žádnému jinému živému druhu. Scheler je toho názoru, že mnoho podstatných vlastností člověka, jež dosud byly považovány za princip jeho existence, je jen prostou gradací vybavy, vlastní všem živým tvorům. Zde je možno nalézt čtyři stupně: prvním je sféra prostého nevědomého puzení, které lze přisoudit už rostlinám; druhým stupněm je vrozený a dědičný instinkt, jenž je nositelem jakési předrozumové hodnotové orientace; třetím stupněm života je návykové chování, vznikající ze schopnosti živých tvorů opakovat ty pohyby, které dosud vedly k úspěchu, a kumulovat je do asociační paměti; intenzifikaci této schopnosti pak představuje čtvrtý stupeň – praktická inteligence, díky níž se člověk dokáže rozhodovat v určité situaci nezávisle na dosavadní návykové zkušenosti. Ale tím vším se, jak je Scheler přesvědčen, nemůže podstata člověka vyčerpávat, neboť ta musí být vymezena něčím, co se zásadně liší od všeho, co máme společné s říší ostatních živočichů. Scheler soudí, že takovou zcela specifickou vlastností člověka je jeho duchovní stránka. Duchovní podstata člověka přitom není uchopitelná z psychofyzické konstituce člověka. **Člověk jako duch** nemůže být odvozen z nějakých nižších vrstev přírody a vysvětlován jejími zákony. To, co dělá člověka člověkem, není ani nějaký nový stupeň života. Princip podstaty člověka se nalézá mimo vše, co nazýváme životem, je v člověku tím nejpůvodnějším a uzpůsobuje ho k tomu, aby transcendoval sebe sama i veškerý ostatní život. Člověk je na jedné straně součástí přírody, ale zároveň všechna přírodní určení svým duchem překračuje. Tato schopnost přesahu má dvojí podobu: nezávislost na těle (člověk je „asketa života“) a otevřenost světu (projevuje se schopností objektivace a ideace).

Pro zvíře zůstává svět uzavřený, to znamená, že co není pro jeho instinkty a pudy zajímavé, není mu dané. Vjemy zvířete odrážejí jen ty stránky skutečnosti, které jsou pro ně životně důležité. Struktura přirozeného prostředí zvířete je přiměřená struktuře jeho pudů a smyslů. Jedině bytost, která má ducha, si **otvírá svět**, neboť motivuje své jednání v zásadě nezávisle na pudových impulsech, na fyziologickém a psychickém stavu lidského organismu. Duch znamená existenciální odpoutanost od orgánů, znamená nezávislost na pudy a okolí. Zatímco zvíře je při svém kontaktu s okolím ponořeno ve směsici vlastního puzení a odporu, který mu klade příroda, je člověk díky duchovnu schopen tato centra odporu přeměnit v předměty, v něco, co lze trvale podržet a tak tomu vtisknout existenci, která je odpoutána od konkrétního nárazu na okolí. Pak ovšem může být další chování člověka podníceno už nejen přímým impulsem z bezprostředního okolí, ale i znovuvyvoláním představy předmětu. Člověk tak zdolává i sám sebe, neboť tlumí pudy a orientuje se svobodně tím směrem, jenz už není diktován jen organickou přirozeností. Člověk má osvobodivou schopnost nenechat se vléci okolnostmi ani fyziologickými předpoklady a touto osvobodivou cestou je schopnost **zpředměťování**. Díky této schopnosti není člověk uzavřen ve světě jako v uliti, není jen ve světě, ale má svět. Transcendentní charakter bytí člověka se pak nejvýrazněji ukazuje v duchovním aktu **ideace**, který je výsledkem jistého odsutečnění světa. Ideje mají tu zvláštní vlastnost, že mohou existovat odloučeně od věcí. Jsou dokladem naší schopnosti zřít se věcí jako pouhých center odporu a učinit je předmětem aktivit, které se už na prostý pud neváží. Díky tomu je člověk schopen například postihnout kvantitu bez ohledu na konkrétní počet věcí, které má právě k dispozici. Je schopen zacházet nikoli s věcmi, ale s čísly jako samostatnými předměty.

To, že pomocí ducha člověk zaujímá **asketický postoj** k svému životu, podle Schelera znamená, že člověk omezuje vlastní pudové impulsy, je vždy nespokojený s realitou a snaží se ji vždy transcendovat. Scheler akceptuje myšlenky Sigmunda Freuda o člověku jako o potlačovateli pudů a o sublimaci potlačené pudové energie v duchovní činnost, neboť právě potlačením pudu duch získává energii. Duch a instinktivní pudové impulsy jsou dvě základní stránky v člověku. Člověk se svou emocionální a duchovní stránkou podílí na dvojdomé povaze reality, v níž se projevuje na jedné straně slepé instinktivní pnutí (něm. DRANG) a na straně druhé sám od sebe nehybný, ale toto pnutí usměrňující duch (něm. GEIST). Pnutí a duch jsou esence, které se vzájemně potřebují a prostupují, čímž vytvářejí realitu světa. Člověk v Schelerově pojetí tedy není chápán jako tvůrce sebe sama a svého prostředí, nýbrž jako bytost, jež je svým bytím zasazena do dynamiky procesů, které se dějí z povahy skutečnosti samé. Člověk je tím bodem kosmického procesu, v němž dochází ke střetu ducha a instinktů, je jednotou přirozeného puzení a ovládajícího ducha. Posláním ducha je usměrňovat a regulovat pudové impulsy, dávat jim určité formy. Avšak vlastní tvůrčí síla pramení ze slepých instinktivních zdrojů, neboť v přírodě je nejmocnější to, co je nejnížší. Duch má sice samostatné bytí, ale ve své činnosti a manifestaci je závislý na pudové energii a sám o sobě zůstává bezmocný. Člověk se jeví jako bytost, která je charakterizována protikladem ducha a života (puzení) a zároveň je povolána uskutečnit jejich vzájemné proniknutí. Tímto stupňujícím se pronikáním ducha a puzení jakožto

atributů bytí se vytváří samo **božství**. Člověk je podle Schelera „jediným místem vzniku boha, jež je nám přístupné“ a „vznik člověka a vznik boha tedy od počátku na sobě závisí“. Bůh nemůže dospět ke svému uskutečnění bez spolupůsobení člověka; člověk a bůh jsou ve své genezi na sebe odkázáni. Bez člověka by absolutně trvalo v nepřeklenutelné dvojitosti moci, síly, skutečnosti na jedné a ducha, ideje, řádu, pochopitelnosti na druhé straně. Pochopitelné by muselo zůstat věčně neskutečné, skutečné zůstat provždy nepochopitelné, neboť obojí se propojuje teprve na úrovni lidského vědomí.

„Asketismus“ člověka vysvětluje, proč je pro lidský život typická **diskontinuita**. Zatímco život v přírodě je v podstatě zachováváním kontinuity, založené na pokračování daného a určené dědičností, je lidský život podle Schelera charakterizován odbouráváním tradice. Jeho vlastností totiž není jen nápodoba jednání, vlastní životu zvířat určených minulým životem příslušníků druhu, ale rovněž „usmrcování živé tradice“, což znamená aktualizaci a transformaci tradovaných obsahů. Tato „ztráta paměti“ (chtěná a záměrná) umožňuje zapomenout na ověřené cesty jednání a dát se cestou objevu nových postupů a technologií; je tak podmínkou lidské umělecké i vědecké tvořivosti a veškerého pokroku.

Vytváření předmětů je těsně spjata nejen s utvářením sebe-vědomí, ale rovněž jakéhosi trvalého centra duchovních aktivit, jímž je v každém z nás **osoba**. Osoba je v Schelerově pojetí určitá duchovní dynamická jednota těla i duše, vnější i vnitřní zkušenosti, neustále působící akt nepodléhající vlivům příčinné závislosti. Osoba je něco více než naše empirické já, než naše duše či naše subjektivní prožívání; já je u Schelera ve světě, zatímco osoba, která je „psychofyzicky indiferentní“, je světu nadřazena, je jeho korelát. Duch, kterým člověk činí svět svým předmětem, nemůže být částí tohoto světa, nemůže být ani časově ani prostorově určený, ale „jeho místo může být pouze ve svrchovaném základu bytí samém“. To souvisí s dalším důležitým určením duchovní osoby: K bytí osoby patří, že objektivuje a zpředměťuje svět, ale ji samu objektivovat a podrobit vědeckému zkoumání nelze. Bytí osoby spočívá ve svobodném výkonu jejích aktů.

Osoba je podle Schelera zakořeněna ve světě základním aktem, který nemůže být ostatním postaven po bok, nýbrž je jim nadřazen. Tímto základním aktem je **láska**. Od přirozenosti milujeme skutečnost, jsme upoutáni jejími hodnotami a usilujeme obzor svých hodnot rozšířit; toto přirozené snažení o rozšíření a prohloubení obzoru hodnot je nejvlastnější smysl lásky. Láska představuje pro Schelera konstitutivní emocionální akt, kterým vyjadřujeme svoji upoutanost určitými hodnotami: „Naše srdce je primárně určeno k lásce.“ Láska objevuje svět jako svět hodnot. Každá osoba tak vykazuje hierarchické uspořádání hodnot a idejí, s nimiž se právě identifikuje. Tento systém faktického hodnocení a **hierarchie hodnot**, který Scheler nazývá **ethosem**, je v podstatě konkretizací, vyjádřením její lásky, jejího ORDO AMORIS (řádu lásky). ORDO AMORIS je sice individuální a různý u jednotlivců i společností, ale je objektivně zaměřen; chce chápat hodnoty v jejich pravé objektivní povaze a v jejich původních, objektivních vztazích nadřazenosti a podřazenosti: „Fundamentálním jádrem... ethosu je všeobecný řád lásky a nenávisti, systém těchto vládnoucích a převládajících vášní“. Toto všeobecné hodnotové univerzum se však každé osobě, ať už individuální či kolektivní, jeví individuálně, je jinak zaměřeno a centrováno – a to při plném uchování objektivní platnosti a závaznosti všech hodnot, při plném uznávání absolutnosti morálních souvislostí a zákonů. Řád lásky činí z člověka ENS AMANS – věc milující. Emocionální život je Schelerem pojat jako primární rys lidské zkušenosti, který teprve zakládá schopnost předmětného myšlení a umožňuje tak poznání věcí.

Scheler jako žák Edmunda Husserla (1859 – 1938), zakladatele tzv. fenomenologie, se pokusil aplikovat fenomenologickou metodu na analýzu emocionální oblasti, dát emocionalitě ontologický a gnoseologický status a vytvořit **fenomenologickou axiologii** (teorii hodnot). Po vzoru svého učitele, který poukázal na předmětné zaměření (intencionalitu) vědomí jako jeho bytostný rys, chtěl Scheler dokázat, že rovněž emocionální život má intencionalní ráz, který umožňuje v různých individuálních zkušenostech evidovat identické obsahy.

Dříve, než je člověk ENS COGITANS (jsoucno myslící) či ENS VOLENS (jsoucno chtějící), je podle Schelera **ENS AMANS (jsoucno milující)**. Zaměřím-li se na nějaký předmět, který chci poznávat, předpokládám to, že jsem jím byl nějak upoután. To je ale jistě projev nějaké prvotní náklonnosti, sympatie, tedy lásky. Teprve v lásce jako základním emocionálním vztahu je umožněno jakékoliv další zaměření k jsoucímu. Na ni pak teprve může navazovat poznání. Láska je pro Schelera zušlechťující a tvořivá aktivita, která probouzí chtění a poznávání, je matkou ducha i rozumu. Zůstává ovšem stále neukojena, trvale usiluje o to, co nemá, a proto může být uspokojena jen nekonečným statkem – bohem. Láska je podstatně vždy láskou k bohu.

S láskou je u člověka (nikoli u bytí vůbec) nerozlučně spojena nenávisť, neboť nenávisť, kterou pocítujeme vůči nějaké věci, pochází z lásky, kterou máme k jiné věci. Jako příklad uvádí Scheler nenávisť k chorobě, protože milujeme zdraví. Zatímco funkcí lásky je otvírat člověku svět, nenávisť mu svět uzavírá.

Scheler připisuje lásce ontologickou hodnotu a emocionalitu člověka chápe jako součást struktury bytí vůbec. Láska není něco pouze specificky lidského, nýbrž představuje jeden z projevů emocionálně námi zakoušeného pnutí jsoucen, všeobecné tendence aktualizovat se, transcendovat, překračovat vlastní hranice; je to vztah určitého jsoucna k jinému jsoucnu; je „aktem, který se snaží každou věc vést ve směru hodnotové dokonalosti, která je jí vlastní“ a „lidská láska je jenom zvláštní odrůdou... této univerzální síly, která působí ve všem a na všem“; láska je „stoupání věcí směrem k jejich pravzoru, který je uložen v Bohu“. Lásku jako jádro světového řádu, který není subjektivně vytvářen, který pochází od boha a který může být pouze člověkem odkryt, nazývá Scheler **ORDO AMORIS (řád lásky)**. (V letech 1916-17, kdy psal svou stať *Řád lásky*, stál Scheler v náboženském ohledu na pozicích křesťanského teismu. Později se přiklonil k panteismu. Jeho kniha *Místo člověka v kosmu*, vydaná v roce 1928, je již svědectvím změněného postoje.) ORDO AMORIS je objektivní, obecně platnou, na člověku nezávislou říší uspořádaných hodnot věcí. Scheler je přesvědčen, že existuje jakási „logika srdce“, která je stejně exaktní a objektivní jako logika uvažování. „Srdce“ není pro Schelera sídlem nějakých zmatených citů, nýbrž jasně zaměřených aktů, nezávislých na psychické struktuře, jejichž prostřednictvím se nám ukazuje objektivní sféra hodnot. Předmětná stránka skutečnosti, daná člověku v představách, není o nic původnější než stránka hodnotová, daná emocionálně. Věci jsou nejen vnímány, nýbrž jsou též předmětem zájmu a nezájmu, lásky a nenávisti, cítění a hodnocení. Svět je dán prvotně nikoli ve formě hodnotově neutrálních předmětů, nýbrž ve formě „záležitosti“ – věci určitým způsobem zajímavých a hodnotných. Hodnoty jsou propojeny se jsoucny samými, jsou stránkou bytí a mají své neměnné uspořádání. Nejníže stojí hodnoty příjemného a nepříjemného, potom hodnoty životní, pak duchovní a náboženské a nakonec hodnoty svatosti. Akceptování těchto hodnot a vztah člověka k nim má přitom emocionální, nikoli racionální charakter.

V souladu s celkovým duchem své filosofie řeší Scheler rovněž **problém výchovy**. Výchova má být podle něho založena na **sympatii** – emocionálním vztahu vzájemné náklonnosti, respektu a distance. Schopnost navzájem sdílet emoce, duševní stavy a

nálady, schopnost vyvolat v sobě city druhého člověka, soucítit s ním, je obecnou lidskou vlastností, nezávislou na tom, zda dotyčného milujeme, vážíme si ho či ne. Tato schopnost je hodnotově neutrální, a proto se může podle Schelera stát základem vztahu mezi vychovatelem a vychovávaným.

Ve výchově se člověk vzdaluje přírodní určenosti a upevňuje svoji lidskou určenost, svého ducha. Výchova a vzdělání jsou procesem **zduchovnění člověka**, jeho povznesením se nad praktičnost ve smyslu utility – užitečnosti. Vzděláním se člověk dostává k formování ideálů, hodnot, kterými se řídí a které uplatňuje ve svém životě. Ve vzdělání člověk nachází sám sebe, je to vývojový proces, v němž se člověk potvrzuje jako duchovní bytost. Je to i participace člověka na dění ve světě, participace založená na porozumění a harmonii s ním. Ve vzdělání se totiž člověk přesvědčuje jak o své tělesnosti a vázanosti na ostatní přírodu, tak i o tom, že je v jeho moci se nad ni povznést. Vzdělání je tak tvorbou člověka samého oddělujícího se od zvířete a současně jeho sebevymezením ve vztahu k absolutnu. Ve vzdělání člověk nachází sám sebe i onen řád lásky, vzdělání znamená osvojení si tohoto řádu a schopnosti řídit se jím. Naše vzdělání je sice individuální, ale je založeno na pochopení onoho všeobecně platného řádu nacházejícího se ve sféře ducha a prostřednictvím člověka se ve světě projevujícího.

## Seznam základní literatury

- Anzenbacher, A. *Úvod do filosofie*. Praha 2004.
- Blecha, I. *Filosofie – základní problémy*. Olomouc 1996.
- Brezinka, W. *Filozofické základy výchovy*. Praha 1996.
- Buber, M. *Problém člověka*. Praha 1997.
- Cipro, M. *Průvodce dějinami výchovy*. Praha 1984.
- Coreth, E. *Co je člověk?* Praha 1994.
- Kenny, A. *Stručné dějiny západní filosofie*. Praha 2000.
- Kratochvíl, Z. *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha 1995.
- Kučerová, S. *Úvod do pedagogické antropologie a axiologie*. Brno 1994.
- Letz, J. *Filozofická antropológia*. Bratislava 1994.
- Michálek, J. *Topologie výchovy*. Praha 1996.
- Odehnal, I. *Úvod do filozofie člověka*. Brno 2002.
- Palouš, R. *Čas výchovy*. Praha 1992.
- Palouš, R. *K filosofii výchovy*. Praha 1990.
- Pelcová, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*. Praha 2000.
- Pelcová, N. *Vzorce lidství*. Praha 2001.
- Pešková, J. – Schücková, L. *Já, člověk...* Praha 1991.
- Pinc, Z. *Fragmenty k filosofii výchovy*. Praha 2001.
- Prokešová, M. *Filosofie výchovy*. Ostrava 2004.
- Seilerová, B. *Človek vo filozofickej antropológii*. Bratislava 1995.
- Sokol, J. *Filozofická antropologie*. Praha 2002.
- Sokol, J. *Malá filosofie člověka*. Praha 1994.
- Stark, S. – Demjančuk, N. – Demjančuková, D. *Kapitoly z filosofie výchovy*. Dobrá Voda u Pelhřimova 2003.
- Stark, S. *Problematika člověka v současné filosofii*. Plzeň 1998.
- Störig, H.J. *Malé dějiny filozofie*. Praha 1991.
- Šlosiar, J. *Od antropologizmu k filozofickej antropológii*. Bratislava 2002.
- Tretera, I. *Nástin dějin evropského myšlen*. Praha 1996.