

Technická univerzita v Liberci

FAKULTA PŘÍRODOVĚDNĚ-HUMANITNÍ A PEDAGOGICKÁ

Katedra: Filozofie
Studijní program: Filozofie
Studijní obor: Filozofie humanitních věd

VZNIK, VYMEZENÍ A MODERNÍ POHLED NA ČLOVĚKA JAKO OSOBU

CONCEPTION, DEFINITION AND MODERN VIEW OF A HUMAN AS A PERSON

Bakalářská práce: 11-FP-KFL-230

Autor:
Pavel SCHNEIDER

Podpis:

Vedoucí práce: PhDr. Jana Šturzová, Ph.D.

Konzultant:

Počet

stran	grafů	obrázků	tabulek	pramenů	příloh
52	0	0	0	9	0+1CD

V Liberci dne: 23. června 2011

TECHNICKÁ UNIVERZITA V LIBERCI
FAKULTA PŘÍRODOVĚDNĚ-HUMANITNÍ A PEDAGOGICKÁ
461 17 LIBEREC 1, Studentská 2 Tel.: 485 352 515 Fax: 485 352 332

Katedra: **filosofie**

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(pro bakalářský studijní program)

Kandidát: **Pavel SCHNEIDER**

Adresa: **Mladotova 2, Praha 10, 103 00**

Obor (kombinace): **Filosofie humanitních věd**

Název BP: **Vznik, vymezení a moderní pohled na člověka jako osob**

Název BP v angličtině: **Conception, Definition and Modern View of a Human as a Person**

Vedoucí práce: **PhDr. David Krámský, Ph.D.**

Konzultant:

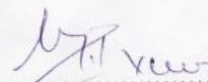
Termín odevzdání: **30.04.2010**

Poznámka: Podmínky pro zadání práce jsou k nahlédnutí na katedrách. Katedry rovněž formulují podrobnosti zadání. Zásady pro zpracování DP jsou k dispozici ve dvou verzích (stručné, resp. metodické pokyny) na katedrách a na Děkanátě Fakulty přírodovědně-humanitní a pedagogické TU v Liberci.

V Liberci dne 8.4.2009



.....
děkan



.....
vedoucí katedry

Převzal (diplomant): SCHNEIDER PAVEL

Datum: 19.5.2009

Podpis: Schneider Pavel

Název BP: Vznik, vymezení a moderní pohled na člověka jako osobu.

Vedoucí práce: PhDr. David KRÁMSKÝ, Ph.D.

Cíl: Cílem práce by mělo být vymezení pojmu osoba od dob starověké filosofie po současnost. Reflexe antických pojmů předcházejících dnešní pojem osoba. Především s velkým zájmem o novověkou tradici pohledu na člověka jako osobu. Filosofická reflexe psychologického chápání osoby. Pohled na přístup dnešní institucionalizované společnosti na personalitu člověka. Reflexe člověka jakožto nositele jednotlivých práv a svobod. Jak má institucionalizované chování vliv na utváření osoby.

Požadavky: Autor bude práci konzultovat jednou za měsíc s vedoucím práce. První hrubou verzí student odevzdá 12/09.

Metody: Interpretace, komparace a analýza literatury.

Literatura: CORETH, Emerich: Co je člověk? Praha 1996
SOKOL, Jan: Filosofická antropologie. Člověk jako osoba. Praha 2003
HEIDEGGER, Martin: Bytí a čas. Praha : Oikoymenh, 2002
LEVINAS, Emanuel: Existence a ten, kdo existuje, Oikumené, Praha, 1997
SARTRE, Jean-Paul: Existencialismus je humanismus, Vyšehrad, 2004
DESCARTES, René: Meditace o první filosofie, Oikoymenh, 2002
BUBER, Martin: Já a Ty, Kalich, 2005
KIERKEGAARD, Soren: Okamžik, Kalich, 2005

Vedoucí katedry filosofie
doc. PhDr. Milan Exner, Ph.D.
S-5.618 - Sokolská 8,
Liberec 1

Pavel Schneider
Mladotova 2
Praha 10
UČ: P07000895
email: xpavelxschneider@gmail.com

Věc: **Žádost o změnu vedoucího bakalářské práce**

Vážený pane docente,

tímto Vás žádám o změnu vedoucího mé bakalářské práce z dr. Davida Krámského na dr. Janu Šturzovou.

Název bakalářské práce: Vznik, vymezení a moderní pohled na člověka jako osobu

Datum zadání: 8. 4. 2009

Téma mé bakalářské práce zůstane stejné. Rád bych si však na seznam literatury doplnil dva tituly a to: Vzorce lidství, Naděžda Pelcová a Člověk v moderních vědách, Jiří Pechar.

V Praze dne 31.8.2010

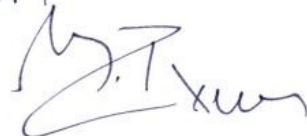
Soubčan



Pavel Schneider

TECHNICKÁ UNIVERZITA V LIBERCI
Fakulta přírodovědně-humanitní a pedagogická
katedra filosofie

SOUHĚSÍM



Čestné prohlášení

Název práce: Vznik, vymezení a moderní pohled na člověka jako osobu
Jméno a příjmení autora: Pavel Schneider
Osobní číslo: P07000895

Byl/a jsem seznámen/a s tím, že na mou bakalářskou práci se plně vztahuje zákon č. 121/2000 Sb. o právu autorském, právech souvisejících s právem autorským a o změně některých zákonů (autorský zákon), ve znění pozdějších předpisů, zejména § 60 – školní dílo.

Prohlašuji, že má bakalářská práce je ve smyslu autorského zákona výhradně mým autorským dílem.

Beru na vědomí, že Technická univerzita v Liberci (TUL) nezasahuje do mých autorských práv užitím mé bakalářské práce pro vnitřní potřebu TUL.

Užiji-li bakalářskou práci nebo poskytnu-li licenci k jejímu využití, jsem si vědom povinnosti informovat o této skutečnosti TUL; v tomto případě má TUL právo ode mne požadovat úhradu nákladů, které vynaložila na vytvoření díla, až do jejich skutečné výše.

Bakalářskou práci jsem vypracoval/a samostatně s použitím uvedené literatury a na základě konzultací s vedoucím bakalářské práce a konzultantem.

Prohlašuji, že jsem do informačního systému STAG vložil/a elektronickou verzi mé bakalářské práce, která je identická s tištěnou verzí předkládanou k obhajobě a uvedl/a jsem všechny systémem požadované informace pravdivě.

V Liberci dne: 24. 06. 2011

Pavel Schneider

Poděkování

Tímto bych chtěl poděkovat paní. PhDr. Janě Šturzové, PhD. za její cenné připomínky a užitečné rady při vedení mé bakalářské práce. Samozřejmě bych chtěl poděkovat i svým rodičům, kteří mě ve studiu po celou dobu podporovali.

ANOTACE

Předložená bakalářská práce se zabývá člověkem jako osobou. Jejím hlavním záměrem je poukázat a interpretovat jednotlivé epochy lidského myšlení, ve kterých se měnil nejen přístup člověka k sobě samému, ale také jeho pohled na okolní svět. Podává tak výklad o změnách vzorců lidského myšlení ve starověku, středověku a novověku. Dále analyzuje některé pasáže z děl předních filosofů existencialismu a personalismu. V poslední části je zmíněn vliv jedince na utváření společnosti. Práce poukazuje na vznik pojmu osoba, později se zabývá personálním utvářením jedince a reflexí jeho svobody. Část je věnována osobě v moderní době vypjatého individualismu.

KLÍČOVÁ SLOVA

člověk, osoba, duše, vztah, společnost, sebeurčení

ABSTRACT

The present thesis deals with a human as a person. The main purpose of this work is to highlight and interpret the various periods of time in the history of human thought. These periods of time changed not only a view at the human himself but also his view of the surrounding world. It shows dissimilarities in the interpretation given by changes in patterns of human thought in antiquity, medieval and modern times. Further thesis analyzes some passages from the works of leading philosophers of existentialism and personalism. The last part is focusing on individual's influence to society. The work points out and explore the origin of the term person. Afterwards the thesis deals with the formation of human as a individual and personal reflections of human's freedom. The last chapter is focused on a human as a person in modern era of strained individualism.

KEYWORDS

human, person, psyche, relationship, society, self-determination

OBSAH

1	Úvod.....	10
2	Co je člověk?	12
3	Dějinné pozadí problému.....	14
3.1	Teoretizace mýtu	14
3.2	Orfismus a pythagorejci	14
3.3	Sebeurčení člověka v antice	15
3.4	Antropologický obrat.....	16
3.5	Platón a Aristoteles	16
3.6	Židovsko-křesťanská tradice	17
3.7	Člověk jako <i>imagoDei</i>	18
3.8	Porovnání biblického a antického člověka.....	18
3.9	Novověká tradice	20
3.10	Ego cogito	21
4	Základy filosofické antropologie	24
4.1	Směrem k personální a existenciální filosofii	25
5	Filosofie existence	28
5.1	Jak se máme?	28
5.2	Jean-Paul Sartre	29
6	Personalistická filosofie.....	32
6.1	Filosofie dialogu	32
6.2	Dialogický personalismus Martina Bubera.....	33
6.2.1	Klíčem je dialog.....	33
6.2.2	Odlíšná pojetí dialogu	33
6.2.3	Vztah Já-Ty	34
6.2.4	Buberova osoba a individualita	36
6.2.5	Věčné Ty.....	37
6.3	Ten druhý.....	37
7	Člověk jako osoba	39
7.1	Etymologický výklad pojmu osoba	39
7.2	Historie pojmu osoba.....	40
7.3	Naturae rationalis individua substantia.....	41

7.4	Osoba ve světě	42
7.4.1	Svět a naše zkušenost s ním.....	42
7.5	Co dělá člověka člověkem.....	42
7.6	Personální utváření	44
8	Osoba ve společenství.....	45
8.1	Osobní svoboda	46
8.1.1	Osobní cíle a jednání	47
8.2	Osoba dnes.....	48
9	Závěr.....	50
10	Použitá literatura	52
10.1	Primární literatura	52
10.2	Sekundární literatura	52

1 Úvod

Tématem bakalářské práce je vznik, vymezení a moderní pohled na člověka jako osobu. Nejdříve si toto téma více přiblížíme a pokusíme se vysvětlit, proč je pro nás tak zajímavé a mnohdy i velice obtížené mluvit o člověku samém. V průběhu dějin se vytvořilo několik myšlenkových proudů, na základě kterých se také měnil pohled na člověka a zároveň také pohled člověka samotného. Na každém zmíněném dějinném pozadí se pokusíme zároveň ukázat, jak se s průběhem doby člověk rozvíjel a jak se měnil jeho vztah k druhým a k celku.

Práce se v první části pokouší podat ucelený přehled o tom, jak bylo nahlíženo na člověka od dob starověkého Řecka po současnost a také především ukázat, jak člověk nazíral a reflektoval svět v tomto myšlenkovém období. Tím se v úvodní části práce dostaneme k tomu, co vedlo člověka k první změně nahlížení a interpretace světa. Máme na mysli dobu od zlogizování mýtu až k vrcholné řecké filosofii. Bude pro nás zajímavá tím, že pojem osoby, jak jej chápeme dnes, ještě neznala. Pokusíme se tedy přiblížit pojem předcházející osobě. Mluvíme o ústředním pojmu starořecké filosofie - duše.

Druhá část práce je věnována období židovsko-křesťanské tradice. Pokusíme se ukázat rozdílné chápání člověka v porovnání se starořeckou tradicí. V biblicko-křesťanské tradici se pojem osoby objevuje poprvé. Zmíníme tak jeho vznik a poukážeme na s ním spojené vlastnosti lidského bytí a to například svobodu a odpovědnost. Bude také řeč o člověku jako obrazu Božím a o poznání sebe sama založeného na transcenci k Bohu.

Středověkem prostoupíme až do subjekto-objektového chápání světa. Novověká tradice se nemůže obejít bez paradigmatu člověka jako *ego cogito*. Značnou část uvedení paradigmatu novověkého myšlení budeme věnovat tomu, co mu předcházelo a jaké byly důvody pro tento stěžejní obrat k subjektu. Dále rozebereme historii a vývoj prvních náznaků antropologie až k základům té dnešní, která má kořeny na počátku 20. století. Tímto bude vytvořeno dějinné pozadí tématu od nejstarších dob po novověk.

V předposlední části práce se dostaneme ke dvěma filosofickým okruhům a to

existencialismu a dialogickému personalismu. Poukážeme také na rozdílné chápání těchto dvou pro nás velice důležitých období. Obě dvě totiž dávají základy poslední části práce.

V té se budeme pokoušet ukázat člověka a jeho vztah ke společenství. Uvidíme, jak se v člověku formovala a co pro něj znamená, již dříve zmíněná vlastnost svoboda. Nezbytné bude vyzdvihnout fenomén světa, ve kterém se člověk vyskytuje. Samozřejmě nebude možné vynechat utváření osoby v moderní době. Tímto by se nám mělo dostat celkového nahlédnutí na vznik a vymezení člověka jako osoby.

2 Co je člověk?

Pokud nám jde o nahlédnutí a porozumění člověku jako osobě, měli bychom si nejprve ujasnit to, jak budeme nahlížet na člověka samotného. Otázka, kým vlastně my lidé jsme, není zdaleka něčím, co by se zrodilo nedávno. Avšak i přes to, že historie rodu homo sapiens, o kterém se zde bavíme, je stará téměř dvě stě tisíc let, otázka, kým jsme a kde je naše místo ve světě, je pořád přítomna. Proč jsou lidé tímto tématem zaujati od starověku po současnost? Proč se vůbec ptáme na to, čím jsme? Jde nám o nalezení možnosti se ve světě jistým způsobem identifikovat, orientovat a nahlížet ho. Zkrátka, ptáme se po své podstatě. Člověk je od svého počátku tvorem, který je schopný uvědomovat si sebe sama v rámci určitých společenství. Je sám sobě záhadným tvorem po celý svůj život. Naší prvotní snahou bude určité vymezení toho, čím se člověk odlišuje od všech ostatních živočichů. Podíváme-li se na výše položenou otázku „Co je člověk?“ dojdeme k jednomu závěru, že je pro nás otázkou jinou než všechny ostatní, a to v tom smyslu, že problematizuje nás samé.

Nahlédnutí nebo reflexe sebe sama je onou jedinečnou výsadou člověka. Díky reflexím, ať už jimi byly reflexe náboženské, politické nebo filosofické, byl člověk schopen sebeidentifikace jako myslící bytosti a dosáhl tak možnosti kriticky zachytit svou činnost. Tato typicky lidská vlastnost se nazývá ideace. Druhou vlastností, kterou zmiňuje v úvodu své knihy Naděžda Pelcová, je objektivace. Objektivací – zpředmětněním, rozumí schopnost naší mysli vyčlenit věc z kontextu, zasadit ji a použít v jiné skutečnosti. K bližšímu přiblížení ideace se dostaneme v souvislosti s Maxem Schelerem.

Téma člověka se ve filosofii vymezilo za pomoci vzorců chování – antropologických paradigmat – ve vztahu k tomu, co člověka přesahovalo, ať to byl vztah k Bohu nebo přírodě. Pokud bychom měli vycházet z rozdělení paradigmat podle německého antropologa Schelera, vypadalo by následovně. První z ideových okruhů by byl řecko-antický, druhý židovsko-křesťanský a třetí moderní matematicko-přírodovědný. Lidé se i pomocí filosofie snažili o pochopení své identity a svého místa v kosmu. Je jasné, že antropologie, jak ji rozumíme dnes, jako moderní disciplíně, ještě ve starověkém Řecku neexistovala. Ale jak ji tedy máme rozumět? Předmětem raných filosofických reflexí nebyl pouze člověk a Naděžda

Pelcová k tomu dodává, že filosofie té doby „měla vždy ambice zahrnout a pojmout především celek světa v jeho smysluplnosti jako fungující řád, uchopit počátek a podstatu bytí a teprve následně v tomto kontextu vymezit člověka a jeho možnosti, byla tedy především ontologií.“¹ Nyní se podíváme na tři časově vzdálená, avšak něčím společná pojetí člověka, která se utvořila během několika století. Pro téma naší práce budou nezbytným historickým přehledem, předcházejícím tématu člověka jako osoby v moderní době.

¹ Pelcová, N. Vzorce lidství. 2. vyd. Praha: Portál, 2010, s. 15.

3 Dějinné pozadí problému

3.1 Teoretizace mýtu

Dříve než se zrodila filosofie, dávaly člověku odpovědi na otázky po jeho původu mýty. Každá otázka typu „proč“ měla svou odpověď v božském nebo heroickém vyprávění o původu. Mýtus - náboženské vyprávění bylo vzorem pro lidské jednání a také se pomocí něho člověk orientoval. Slovo má pro archaického člověka totiž naprosto zvláštní význam. Mýtus říká, jak věci vznikly a současně se na jejich vzniku podílí. Mýtus má jistá pravidla a je jen symbolický. Vidíme zde v protikladu chaos a řád. Mýtus vysvětloval přítomné události těmi minulými. Zpřítomňoval tak minulost. S tím souvisí i archaické vnímání času. Pro archaického člověka je jakákoliv změna, která by vedla k něčemu novému nepřijatelná. Archaický člověk je silně konzervativní. Mýty pojednávaly o rozličných tématech, která by mohla být dnes rozdělena do několika kategorií. Avšak v době své existence mýtus tato rozdělení neznal. Dával tím archaickému člověku vysvětlení na celkový obraz skutečností ve světě a zároveň mu umožňoval se v něm orientovat. Do jisté doby člověka o jeho postavení ve světě uspokojivě utvrzovaly náboženská vyprávění a rituály.

Prvním antropologickým paradigmatem je doba, kdy člověk začal teoretizovat známé a logizovat mýtus. Jedná se o období, kde konfrontace odlišných kultur umožnila rozsáhlou diskusi a odstartovala teoretizování mýtu. Do té doby byl mýtus nediskutovatelný a dával odpovědi na všechno. Můžeme se ptát, zda přinesl nové poznání? Mýtus nepřinesl nové poznání, ale daleko spíše utvrzoval v již zažitých skutečnostech. Pomocí mýtu se jasně ukazoval způsob, jak si člověk vykládal svět a své místo v něm.

3.2 Orfismus a pythagorejci

Daleko dříve než pojmem *osoba nebo duše* se v prvopočátcích filosofie zabývala přírodními jevy, které byly reflektovány prostřednictvím smyslů. Tudíž se o duši projevoval první zájem až po tzv. metafyzickém obratu. Téma podvojnosti duše a těla bylo nedílnou součástí myšlenkových tradic, předcházejících antické filosofii, ve které bylo toto téma diskutováno více. Proto by při pokusu o vyložení vzniku a vývoje člověka jako osoby nemělo být vynecháno.

Co se vůbec myslí tím, když řekneme tělo a duše, a jaký je mezi nimi vztah? Tato dualita byla předmětem diskuzí téměř ve všech kulturách. Pro nás nejvíc zajímavé bude asi raně řecké pojetí *sóma* přejaté z orfismu. Podle něho je tělo (*sóma*) „hrobem nebo okovem či žalářem duše, jež vlastně patří zcela jinému, totiž čistě duchovnímu způsobu bytí, jen přechodně je zapuzena do tohoto pozemského těla a má se znovu osvobodit.“² Člověk měl podle orfického učení na základě mytologického stvoření dobrou a zlou část. Tato dualita se projevovala jako dualita duše a těla. Duše se nemůže zcela osvobodit, pouze se může stávat „čistější“ tím, že bude vést svůj život v souladu s orfickým učáním.

Na orfické učení navázali pythagorejci. Víme například, že součástí pythagorejského učení o etice byla právě nauka o duši. Duše byla v cyklu věčného zrození a smrti. Osvobodila se tehdy, když dosáhla blaženosti. Proces očištění - *katharsis* byl chápán jako pokus zjištění pravdy, která duši osvobodila od pozemského života. Pokud ke katarzi nedošlo, byla duše navracena zpět do pozemského života. Tělo podle nich bylo chápáno jako vězení duše. Prostředkem k tomuto očištění nebylo mystérium a ani státní kult, ale vědění a filosofie.

3.3 Sebeurčení člověka v antice

Nabízí se otázka, co vedlo k přesvědčení, že je duše něčím jiným a na těle nezávislým celkem? Mimo mytologicky dané vyprávění o stvoření člověka, jako tomu bylo v případě orfismu, vychází tato myšlenka ze zkušeností života a smrti. Hovoří o součásti lidského bytí nezávislého na hmotném světě, v tomto případě tělu. Duše je něčím nadzemským, je myšlena jako vyšší princip, ve kterém je podstata člověka. V antické filosofii se setkáváme s pojmem duše *psyché* a pojmem duch *pneuma*. Tato slova podle Sokola souvisejí s dýcháním a je tedy, v původním významu vidět, jak se liší živý od mrtvého, „zatím zde ještě není kladen důraz na individualitu a jedinečnost.“³ Toto by se dalo chápat jako jisté potlačení jedinečnosti člověka a vlastnosti duše. Řekové vnímali člověka složeného ze dvou částí. První z nich bylo tělo – *sóma*. Na opačné straně stála duše (*psyché*). Vzniká tedy nauka o duši. Na

² Coreth, E. Co je člověk?. 1. vyd. Praha: Zvon, 1994, s. 132.

³ Sokol, J. Filosofická antropologie: člověk jako osoba. 2. vyd. Praha: Portál, 2008, s. 18.

pozadí mýticko-náboženského základu filosofie se u člověka objevuje právě ona snaha o pochopení sebe sama a zařazení do světa. Otázka po principu všeho (*arché pantón*) je určující otázkou počátků filosofického myšlení. Důvod, proč u zrodu filosofie stála právě tato otázka, lze hledat ve snaze o pochopení sebe sama v celku bytí. Můžeme jí chápat jako snahu o pochopení prožívané skutečnosti. Jak říká Coreth je tato otázka kladena člověkem a kvůli člověku a dodává „filosofické myšlení je vždycky svým původem i cílem určováno antropologicky.“⁴ Nicméně, přímo člověk se nestává hlavním zájmem a natož prvotním zájmem prvních filosofů. Je nahlížen jako rozumová bytost – *animal rationale*. *Logos* nebo *nús* (*obojí chápáno jako rozum*), se stávají základními pojmy lidského sebepochopení.

3.4 Antropologický obrat

Pokud se snažíme zachytit podstatu člověka, měli bychom se nejprve zamyslet nad tím, čím je dáno zmíněné sebeuskutečnění? To, co nám tedy umožňuje vnímat věci okolo nás, a to i za hranice smyslového světa, je poznání. „Poznání předchází každý jiný vztah ke skutečnosti, podmiňuje jej, řídí a orientuje.“⁵ Nedílnou součástí tohoto poznání je onen zmíněný nesmyslový prvek a to myšlení. Sebeuskutečnění skrze poznání se budeme věnovat v pozdější části této práce. Nyní se podíváme na důležitý obrat v lidském myšlení směrem k duši člověka. Hovoříme o tzv. antropologickém obratu. Antropologický obrat vykrytalizoval díky rozvoji přesného a pojmového myšlení ve stále individualizovanějších městských společnostech. V těchto individualizovanějších společnostech se kladl velký důraz na jedince a jeho rozvoj. Pomocí duše poznáváme podstatu, jež dělá člověka člověkem. Avšak člověk za ni nese jistou zodpovědnost. Důkaz takové zodpovědnosti můžeme nalézt v Sókratově programu Péče o duši, kde Sókratés tvrdí, že se musíme o duši starat tak, že ji poznáváme a tím se vynořuje naše dokonalost *arethé*.

3.5 Platón a Aristoteles

Platón nechápe duši jen jako duchovní podstatu – bytnost, ale jako čistého ducha *nús*, který zde byl i před tímto životem. Duše je vězněna tělem a to je připoutáno do světa

⁴ Coreth, E. Co je člověk?. 1. vyd. Praha: Zvon, 1994, s. 21.

⁵ Tamtéž, s. 77.

hmotného – smyslového. Když se duše osvobodí, vrací se do čisté existence idejí. Odvrácení se duše od materiálního světa zapřičiňuje i zdokonalení člověka. Dokonalost člověka je závislá na ponoření se do duchovního života. Takto chápaná duše je „nadřazená proměnlivému světu a patří k neproměnnému světu idejí, a proto je svou povahou nesmrtelná.“⁶

Aristoteles de facto překonává Platónovu nauku o duši tím, že duše je pro něj formujícím principem *morfé* a tím co dělá člověka člověkem, především pak její rozumová část. „(...) oživuje a oduševňuje, tedy podmiňuje veškeré – my bychom řekli: fyzické i psychické – životní dění člověka.“⁷ Tělo se podle něj skládá z neformované první látky *proté hýlé* a z duše jakožto podstaty. Duše začala být brána jako nedílná a nesmrtelná část člověka. Duše je tím, co člověka vede a řídí jeho rozumové jednání. Duši můžeme chápat jako samu o sobě a pro sebe, která nikoho ke své existenci nepotřebuje.

Jak Platónovo tak i Aristotelovo učení v mnohém ovlivnilo nadcházející křesťanské učení. Platónova myšlenka těla a duše je v křesťanství překonána tím, že duše nemá preexistenci, ale je stvořena Bohem.

Shrneme-li řecký pohled sebepochopení člověka, zjistíme, že hlavním rozdílem křesťanského pojetí, které následuje, je, že v řeckém převládá víra v osud, jenž je dán nutností. Tato víra v osud provází řeckou filosofii od počátků dále. „Nutnost tvoří poslední, všeobšáhly horizont, na jehož pozadí člověk chápe sám sebe i světové dění.“⁸ Člověk se stává bytostí předurčenou osudu, avšak osudu neosobnímu. Zde narážíme na veliký protiklad v sebe-chápaní člověka v řeckém myšlení a křesťanství.

3.6 Židovsko-křesťanská tradice

V úvodní části práce jsme poukázali na Schelerovo rozdělení na tři hlavní myšlenkové vzorce, které se v průběhu dějin utvářely. Nyní se budeme věnovat druhému z nich a to konceptu člověka v židovsko-křesťanské tradici. Pokud bychom se měli pokusit vymezit toto pojetí člověka, pramenící z knihy Genesis, narážíme na

⁶ Coreth, E. Co je člověk?. 1. vyd. Praha: Zvon, 1994, s. 23.

⁷ Tamtéž, s. 133.

⁸ Tamtéž, s. 25.

dvě odlišné vyprávění o jeho stvoření. První z nich se datuje z období 11. -10. století př. n. l.

„I vytvořil Hospodin Bůh člověka, prach ze země, a vdechl mu v chřípí dech života.“⁹ Zmíněné vyprávění osvětluje stvoření člověka až jako posledního tvora ze všech, kterému byl vdechnut život. Mladší vyprávění je pro nás vyprávění známější, datuje se z období mezi 9. -8. století př. n. l. a nalezneme ho na začátku knihy Genesis. „Učiňme člověka, aby byl našim 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. Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu stvořil je.“¹⁰ V kontrastu s prvním vyprávěním je patrné, že stvoření člověka je nadřazeno nad všechno ostatní.

3.7 Člověk jako *imago Dei*

Člověk je obrazem Božím, odtud tedy *imago Dei* se kterým je úzce spojen a díky tomuto vztahu ke svému pra-obrazu se také identifikuje. Identifikuje se tak, že s ním sdílí určité vlastnosti a naopak se od něj v určitých vlastnostech také diametrálně liší. Základním kamenem židovsko-křesťanského paradigmatu je svobodné a personální dění v rámci pojetí božího stvoření, které nabízí spásu konkrétnímu člověku. Člověk má v rukou svůj osud a i přesto, že je zatížen prvotním hříchem, má možnost se skrze transcendenci stát lepším člověkem. Zatížen prvotním hříchem člověk ví o dobru a zlu. Toto zlo pramení ze svobodného a osobního rozhodnutí člověka jednat proti Boží vůli. Společná se svým pra-obrazem je „schopnost člověka podílet se na božím plánu, tedy svoboda a odpovědnost.“¹¹

3.8 Porovnání biblického a antického člověka

Oproti antickému člověku zde nehraje roli kosmos, ale svázanost člověka s Bohem v čase. Pro křesťanství je typické, že člověk si uvědomuje sám sebe ve svých dějinách. V dějinách, ve kterých probíhá dialog mezi ním a Bohem. Tyto dějiny jsou pro biblického člověka dějinami spásy. Smysl svého bytí, tak biblický člověk nehledá

⁹ Pelcová, N. Vzorce lidství. 2. vyd. Praha: Portál, 2010, s. 58.

¹⁰ Tamtéž, s. 58.

¹¹ Tamtéž, s. 59.

v minulosti, aby pomocí ní vysvětlil přítomné, ale naopak vzhlíží dopředu, do budoucnosti. Do budoucnosti, ve které je možná personální změna. K tomu mu slouží modlitba, obrácení se k Bohu.

Neznamená to ovšem, že by dějinné vědomí nebylo přítomné v antickém myšlení. Vezměme si takový mýtus. Mytologické vyprávění o stvoření je pro antického člověka stěžejní. „V něm se ukazuje, že člověk ví o svém vztahu k dějinám, jež pro něho mají existenciální spásný význam.“¹² Důvěru nachází antický člověk v racionálně založeném řádu světa.

Dalším rozdílem pak zůstává víra v osud. Pro připomenutí uvedme, že v řeckém myšlení je „víra v osud, podle níž je všechno pevně stanoveno nutností předurčeného osudu“. V řeckém světě člověk tedy stojí před neosobním osudem, ale jak podotýká Coreth, také absolutním. Oproti tomu před biblickým člověkem stojí osobní Bůh. Bůh lásky a spásy, ke kterému člověk vzhlíží jako ke svému vzoru. Antický člověk, jak již bylo výše zmíněno, hledá odpovědi na své otázky v zpřítomněné a známé minulosti. V židovsko-křesťanské tradici má člověk možnost jít vždy svou vlastní cestou, kterou si sám musí nalézt a zdokonalovat sebe sama. Člověk je tvůrcem svého osudu. Bůh je stvořitelem, odtud tedy *creatio ex nihilo* - stvoření z ničeho. Člověk dále tvoří už z něčeho předem daného. O život se biblický člověk stará a uctívá ho. Víra a láska jsou požadovány, jako personální postoje každého člověka, které utvářejí jeho vnitřní obrácení se k Bohu. Coreth nezapomíná zmínit, že je to právě trojjedinost, která dává vzniknout personálnímu životu. „Bůh není strnule v sobě spočívající „Unum“, nýbrž přetékající život trojosobnosti – život v personálním společenství, věčně nové dávání a přijímání nekonečné plnosti.“¹³ To dává vzniknout novému obrazu člověka v dějinách, který se nadále po staletí křesťanského myšlení formoval. Vidíme, že zejména personální hodnoty, důraz na individualitu a svobodné rozhodování se je něčím, co tvoří smyslový celek tak rozdílný od antického.

V poslední řadě nesmíme zapomenout na rozdílné pojetí duše. V křesťanství duše nemá preexistenci, jako tomu bylo u Platóna, nýbrž je stvořena Bohem. Je jeho

¹² Coreth, E. Co je člověk?. 1. vyd. Praha: Zvon, 1994, s. 24.

¹³ Tamtéž, s. 26.

obrazem a „ani už není chápána pouze jako rozum, nýbrž zároveň jako vůle, jako schopnost svobody a lásky.“¹⁴ Duše je tak místem transcendence k Bohu.

3.9 Novověká tradice

Jak již bylo řečeno, v průběhu středověkého křesťanského myšlení byl člověk brán jako jedinečná bytost, mající své místo ve středu kosmu. Byl prostředníkem mezi materiálním světem na jedné straně a transcendentním článkem k Bohu na straně druhé. „V celém starověku a středověku převládalo objektivní myšlení a člověk žil ve vědomí svého neproblematického postavení a bezpečí v celku jsoucna.“¹⁵ Na počátku novověku se rodí humanismus a individualismus, ve kterých jde především o odpoutání se jedince z prostředí vazeb vůči Bohu. Na počátku novověku se tak celkový obraz v chápání světa mění a to především díky kopernikovskému obratu. Mikuláš Koperník zpochybnil geocentrický model světa, dogmaticky zastávaný v Bibli po dobu více jak tisíce let. Země podle něj již nestojí ve středu univerza, ale jako jedna z mnoha planet obíhá Slunce.

S dohasínající scholastickou tradicí vystupuje do popředí kriticko-empirické myšlení a v době humanismu probíhá obrat zdůrazňující význam přirozenosti na úkor nadpřirozenosti. Krize a reformy v církvi také přispívají k osamostatnění a větší svobodné volbě jedince. Člověk tím přišel o své cenné postavení ve středu universa stvořeného Bohem. Nyní člověk přichází o onu jistotu svého výlučného postavení. „Nemá ve vesmíru žádné zajištěné stanoviště. Objektivní skutečnost mu už nezaručuje smysl a místo jeho bytí. Tím více je vržen zpět na sebe sama, na jediný bod, který je mu dán. To jej nutí, aby uvažoval sám o sobě a tázal se po podstatě člověka a po smyslu jeho života.“¹⁶ Na pozadí těchto nových událostí, objevů a převratných matematicko-přírodovědných myšlenek nastává epocha obratu k subjektu.

Postupem času tak s rozpadajícím se tradičním řádem přichází i ztráta víry v rovné postavení veškerenstva. Díky matematizaci přírodních věd je možné svět zkoumat a zužitkovat. Toto mělo na jedince vliv v podobě většího zaměření se na

¹⁴ Tamtéž, s. 27.

¹⁵ Tamtéž, s. 28.

¹⁶ Tamtéž, s. 29.

sebe samého a možnosti růstu osobní svobody a jistoty. Iniciátorem matematizace přírodních věd a tím pádem i radikální změny nahlížení na svět byl Galileo Galilei. Člověku se tak dostává jediná jistota a tou je on sám. Hovoříme o obratu k člověku – obratu k subjektu, kde člověk není ve středu řádu bytí, ale středem řádu poznání. Theocentrismus je střídán antropocentrismem a ke slovu se hlásí naturalismus. Činnost člověka a jeho jednání tak už není navazujícím na božské stvoření, ale je pojímané „především jako re-konstrukce světa pojatého jako mechanismus.“¹⁷ Člověk tak už neparticipuje v řádu stvoření, ale získává i vlastní odstup, na základě kterého je schopen poznání celku.

3.10 Ego cogito

Subjekto-objektovým rozvrhem světa se ustanovilo poslední ze tří paradigmat, které jsme na začátku práce spolu s Maxem Schelerem vymezili. Toto je zlomový okamžik, od kterého se moderní „myšlení i jednání, často nereflektovaně, ale o to důsledněji, prakticky dodnes pohybuje.“¹⁸ Člověk, v antickém myšlení pojímaný jako *animal rationale* nebo později ve středověku jako *imago Dei*, se najednou ocitá obklopen světem, do kterého je člověk vtažen a uveden do pohybu¹⁹. Oproti středověkému pojetí světa, kde svět i člověk byl blízce spojen s Bohem, se svět pro novověkého člověka ukazuje v distanci. Do popředí se dostává to, co už není dle slov Pelcové ani řecká *alétheia* ani biblická *veritas* jakožto jediná možná pravda, ale hlavním zájmem je pravda poznání. S tímto výměrem pravdy souvisí tázání se po tom, co je to objektivní pravda? Protože křesťanská pravda byla vždy jen jedna, dostává se tak novověký člověk k „rozlišení subjektivní a objektivní pravdy, relativní a absolutní pravdy.“²⁰

Raně novověká skutečnost se postupem času oprostila od té středověké. Do té doby hrálo hlavní roli v každodenním světě náboženství. S končícím středověkem se ovšem náboženství značně diverzifikuje. Oslabení jeho vlivu potvrzuje také Augšpurský mír, který byl postaven na základě, či země, toho náboženství. V Českém

¹⁷ Pelcová, N. Vzorce lidství. 2. vyd. Praha: Portál, 2010, s. 73.

¹⁸ Tamtéž, s. 72.

¹⁹ Tamtéž, s. 72.

²⁰ Tamtéž, s. 73

království se podobná listina vydává až o několik desítek let později v podobě Rudolfova majestátu, který zaručoval svobodu náboženství v Českém království. Zde ovšem nezůstal v platnosti příliš dlouho. Nicméně může nám to pomoci si udělat představu o novověkých náboženských reformách. Na základě novověkých objevů a jejich důsledků na člověka, strmě stoupalo přesvědčení, že vývoj dějin není v rukou Božích, ale v rukou člověka.

René Descartes hledal možnosti, jak dospět pravdivého a jistého poznání. V rámci tohoto hledání došel k závěru, že dosavadní poznání je nepravdivé a to i dosavadní vědecké poznání. A pokud chceme, aby se věda stala plnohodnotnou a pravdivou, je třeba ji, stejně jako naše poznání, postavit nové základy. Descartes ve svých *Meditationes de prima philosophia* začíná konstatováním, že smysly jsou tím, co člověka klame. Jako argument používá příměru snu a bdění. Descartes tvrdí, že smysly nás často klamou. „Cokoli jsem dosud připouštěl jako nejvíce pravdivé, jsem přijal ze smyslů nebo skrze smysly; postřehl jsem ale, že smysly občas klamou – a je rozvážné nikdy nedůvěřovat bezvýhradně těm, kdo nás byt' jednou podvedli“.²¹ Dále jako příměr používá takřka zaměnitelný snový a bdělý stav. V případě, že se dokážeme řádně oprostít od všech svých přesvědčení, dojdeme do stavu, kdy jedinou jistotou, kterou můžeme při tomto pochybování mít, je to, že tím pádem myslíme. Z toho vyplývá, že pokud pochybujeme, tak myslíme, tedy jsme - *cogito, ergo sum*. Vidíme, že je to převrácená podoba středověkého myšlení, kde se z bytí usuzovalo myšlení. Nyní se z myšlení usuzuje bytí. Základem veškeré jistoty se tak stává Já jakožto myslící subjekt. Po „dokonalé“ redukci všeho o čem se dá pochybovat, zjistíme, že jediné, čeho nejsme s to se „zbavit“, je myšlení, člověk je věc myslící.

Descartes tedy stojí za tím, čemu říkáme obrat k subjektu. Člověk je středem subjektivního světa poznání.²² Plné uvědomění a jistota si svého Já, jistota vědomí *ego cogitans*, je možné jen díky rozumu. Zde se setkáváme s Descartovým dualismem. Stojí proti sobě *res cogitans*, v podobě myslícího vědomí, a *res extensa* jakožto svět rozprostraněných těles. „Ostré rozdělení „*res cogitans*“ a „*res extensa*“ u Descarta nadto znemožňuje vybudovat antropologii, v níž by bylo možno pochopit

²¹ Descartes, R. *Meditace o první filosofii*. 2. vyd. Praha: Oikoymenth, 2010, s. 31.

²² Coreth, E. *Co je člověk?*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1994, s. 29.

živoucí jednotu a celistvost člověka“.²³

Od této doby se tedy člověk stává ústředním zájmem myslitelů raného novověku. Obrat k subjektu dává vzniknout novým vědám o člověku, novým teoriím a co je hlavní, dává člověku svobodu a jistotu ve světě.

²³ Tamtéž, s. 30.

4 Základy filosofické antropologie

Novověký obrat k subjektu přinesl novou možnost poznání a dal vzniknout novým vědám. Nás bude nejvíce zajímat ta, která problematizuje člověka samého a odlišuje se od věd ostatních. Za zakladatele filosofické antropologie je považován Immanuel Kant, který si na začátku svého spisu *Logika* klade následující otázky; Co můžeme vědět?; Co máme dělat?; V co máme věřit?; Co je člověk? Odpovědi na první tři nám dávají, metafyzika, etika a náboženství. Na tu poslední pak antropologie. Základy celé jeho filosofie jsou protkány zájmem o člověka, avšak Kant se antropologií jako takovou nezabýval. Samotné slovo antropologie podle Coretha označuje od 16. století záměr, jasně vymežit zkoumání zaměřené na člověka samotného od zkoumání matematicko-přírodovědného či filosofického. V 19. století tak antropologie nabývá svého plného významu a to jako odezva na racionalistické a idealistické zúžení člověka.²⁴

Asi tím nejdůležitějším obratem k člověku samému dochází v období existenciální filosofie a personalismu. Oba směry jsou od sebe značně vzdáleny, ale mají společný zájem o obrat na zkušenost člověka se sebou samým. Dříve, než se začneme zabývat vlastními směry, řekneme si, co stálo za jejich vznikem.

Opět se tak dostáváme do doby počátku 17. století, kdy v období vítězného nástupu racionálního myšlení přichází Blaise Pascal s myšlenkou, ve které „staví srdce *coeur*, jež spojuje intuici a instinkt, cit a citlivost do souvislosti s viděním ducha. Teprve srdci se otevírá hlubina a plnost skutečnosti. Taková kritika racionálně počítající myšlení bude později prostupovat celou filozofii života a existenciální filozofii.“²⁵ Vidíme zde jisté počátky existenciální reflexe, která nedospívá do svých plných podob. To se děje až později, zejména u Kierkegaarda, který tak reaguje jak na materialismus, který nemůže postihnout to lidské, tak na Hegelův idealismus, „který ruší jednotlivce v obecném a absolutním duchu.“²⁶

Materialismus lze zařadit do období mezi 18. a 19. stoletím. Opět s ním přišla

²⁴ Coreth, E. *Co je člověk?*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1994, s. 32.

²⁵ Tamtéž, s. 38.

²⁶ Tamtéž, s. 38.

zcela radikální změna pohledu na člověka. Do této doby byl určujícím faktorem podstaty člověka jeho duch. Tuto myšlenku materialismus stírá a tvrdí, že člověk je hmotná bytost stejně jako ostatní věci. Asi je nasnadě zmínit pozitivizmus, který je poután jen na metodologické vědecké poznání. Odmítá jít za hranice empirie. Dále bylo celé 19. století bohaté na vznik speciálních věd, které se zabývaly jistými aspekty člověka, ať jimi byly například psychologie či sociologie. Dalším zlomem byla bezpochyby Darwinova teorie evoluce. Ta se sice od počátku nesečkala s nadšením a pozitivní kritikou, nicméně v průběhu 19. století byla mnohými přijata za platnou a vedla k zcela revoluční změně obrazu člověka. „Darwin tak podal čistě přírodovědeckou teorii, aniž z ní vyvozoval filozofické či světonázorové závěry – např. v materialistickém smyslu.“²⁷ To ovšem vyvolalo řadu dezinterpretací Darwinova díla. Díky tomu, že se evoluční teorie Charlese Darwina interpretovala jako materialistická, vedlo to církve a teology k dlouhodobému a odmítavému postoji k původu člověka.

4.1 Směrem k personální a existenciální filosofii

V této podkapitole se budeme zabývat pojmem existence v moderní podobě. Tedy, ne již jako součást dvojice ke středověkému pojmu esence. Ten znovu ožil a nabyl nového významu především u Kierkegaarda, kde byl pojat jako lidská existence. Člověk dochází sebeprožívání ve své jedinečnosti, ovšem toto je prostoupeno vinou a úzkostí. Takto uchopený pojem ukazuje na člověka jako jedinečného a konkrétního. Kierkegaard apeloval na soustředění se na myšlenku člověka jako jedince, spolu se všemi jeho výsadami a odpovědnostmi. Podle Kierkegaarda je objektivnímu myšlení člověk jako myslící subjekt se svou existencí indiferentní. Naopak člověk, myslící subjekt, je vtažen do svého bytí, ve kterém existuje. Hovoří zde o reflexi niternosti²⁸. Objektivní myšlení je pro něj falešné díky tomu, že sleduje pouze svůj výsledek, ve kterém se poté nadále pohybuje. Oproti tomu vyzdvihuje subjektivní myšlení, ve kterém je dle něj, pro subjektivitu podstatný moment vznikaní, nesleduje tak výsledek ale samotný počátek. „V myšlení myslí to, co je všeobecné, ale tím, že v tomto myšlení existuje a toto myšlení získává ve své niternosti, stále více se subjektivně

²⁷ Tamtéž, s. 34.

²⁸ Anzenbacher, A. Úvod do filosofie. 2. vyd. Praha: Portál, 2004, s. 135.

izoluje.²⁹ K zajímavému rozlišení dochází Kierkegaard, co se týká korelace člověka a ostatních věcí či Boha. K tomu dodává, že jen člověk existuje, ostatní věci jsou. „Bůh nemyslí, tvoří. Bůh neexistuje, je věčný.“ Člověk ale myslí, tudíž existuje. Na rozdíl od Boha, který dle něj neexistuje. Snaží se tím poukázat na rozdíl věčnosti v případě boha a časovosti v případě lidské existence. Existence má svůj původ v časovosti, která ji určuje.

Existence není tedy něčím netvárným, ale naopak by měla být chápána a pojímána dynamicky. Jako je například dynamicky pojímána u Martina Bubera, jak si později ukážeme. Pelcová připomíná, že jde o existenci jako takovou. O existenci, která nemůže být objektivována. Coreth k tomu dodává, že člověk „ve víře ví o své otevřenosti vůči Bohu a o svém vykoupení Bohem, v němž jediném může nalézt smysl své existence. Lidská existence posléze znamená „existenci před Bohem“ – je to podobně jako u Pascala, takový pohled na člověka, který je rozhodujícím způsobem určen křesťanskou vírou.“³⁰

To nás přivádí k dvojímu rozlišení. Tím prvním je možnost, upřít svůj zájem na to zjevné, tudíž se zajímat o objektivní danosti a odhlédnout od vlastního Já. V analogii k filosofii dialogu u Martina Bubera by se jednalo o svět vztahu Já-Ono. Druhým rozlišením se člověk může dostat ke svému vlastnímu individuálnímu Já. Jedná se o subjektivní bytí. Hovoříme o existenci, která je spojena s volbou a svobodou uchopení Já. Například Martin Heidegger hovoří o pochopení této subjektivity ve vlastním bytí, jako bytí ke smrti.

Tento rozdíl mezi subjektivní a objektivní reflexí je stěžejní pro celý existencialismus. Má za úkol obrátit nás k nám samým a ke svému vlastnímu bytí, které vlastní svobodu a volbu možnosti. „Existence je tak výrazem svrchovaně odvážného lidského činu. Je výsledkem vnitřního vášnivého odhodlání, chtění. Existence je víra.“³¹ Víra je tím, co v konečné existenci člověka směřuje k nekonečnému Bohu. Ovšem, Bůh u Kierkegaarda není personální, je naopak zahalen do neznámé nekonečnosti. Taková neznámá nekonečnost bere lidské

²⁹ Tamtéž, s. 135.

³⁰ Coreth, E. Co je člověk?. 1. vyd. Praha: Zvon, 1994, s. 38.

³¹ Pelcová, N. Vzorce lidství. 2. vyd. Praha: Portál, 2010, s. 95.

existenci jistotu. Odtud pramení úzkost vázána na lidskou existenci. Máme tedy předběžně definovanu lidskou existenci, o které se nyní budeme bavit v souvislosti s filosofií existence a personální filosofií. Oba tyto myšlenkové směry by nám měly poskytnout zázemí pozdějších úvah o člověku v moderní době.

5 Filosofie existence

Jak jsme zmínili, filosofie existence zde má podobu, kterou jí vtiskl Kierkegaard a to podobu filosofické reflexe existence člověka. Bavíme se o člověku a jeho existenci. Ta už není reflektována racionálně, avšak je zaměřena na porozumění sobě samé. Zkrátka jde o to, nahlédnout, jak je to s člověkem. Na řadu tak přichází analýza vlastní existence. Ta se potýká s pojmy jako například: úzkost, starost nebo třeba bytí ke smrti. Proč zrovna tyto pojmy? Dokáží totiž nastavit zrcadlo běžného života a pomoci mu obrátit se zpět ke své vlastní existenci.

5.1 Jak se máme?

Tím nejvýznamnější představitelem filosofie existence je Martin Heidegger. V jeho pojetí se ovšem nejedná, řekněme, o antropologii, nýbrž o ontologii. Nejde mu o člověka samého, ale o čisté bytí. Pokud bychom měli sledovat jeho myšlenky, položené v díle *Sein und Zeit* (Bytí a čas), asi bychom se nejprve zeptali, jak je to s námi nebo jak se vlastně máme? Abychom tohoto poznání dospěli, je nutné získat nejprve odstup od nás samých a pokusit se nahlédnout vlastní zkušenost. Už k tomuto odstoupení či odhlédnutí přistupuje Heidegger zcela jinak, než jak třeba dále uvidíme u Bubera. Heidegger totiž nehovoří o člověku ani o „já“, ale mluví o něčem všem společném. Zde přichází na řadu Heideggerův pojem *Dasein*, který překládáme jako pobyt. Pobyt je jsoucnost, které „se onticky vyznačuje spíše tím, že mu v jeho bytí o toto bytí samo jde.“³² Možná srozumitelnější je Sokolova interpretace „Pobyt – to jsem já, ty a každá jiná bdělá osoba tak, jak se sami a přímo zakoušíme“.³³ To, dá se říci, celkem přesně vystihuje Heideggerův pojem *Dasein*. Pobyt si uvědomuje své bytí, rozumí mu a je schopen jeho reflexe. Bytí není pro pobyt samozřejmě daným. „Musí si tedy svého nesamozřejmého bytí hledět a musí se o ně – to jest o sebe – starat.“³⁴ A starat se o své bytí má pobyt neustále. Vidíme, že slovo pobyt je zde užito záměrně. V případě, že by se užil pojem „já“, znamenalo by to, že každé „já“ se bude starat jen o sebe nebo ještě více o „já“ v daný okamžik. Pobyt zde má časový přesah.

³² Heidegger, M. Bytí a čas. 2. vyd. Praha: Oikoyomenh, 2008, s. 28.

³³ Sokol, J. Filosofická antropologie: člověk jako osoba. 2. vyd. Praha: Portál, 2008, s. 106.

³⁴ Tamtéž, s. 106.

Naše angažovanost na pobytu nám dává v poměru k bytí vždy nějaké možnosti.

Subjekto-objektový vztah, jak ho známe z novověké tradice, Heidegger nepovažuje za platný. Pramení to z jeho tvrzení, že původně jsme u věcí a s věcmi. Ne tedy jako v novověké tradici, kde k nim jako k vnějším přistupujeme z vnitřku. Asi nejlépe pochopíme Heideggerovy myšlenky posléze v kontrastu k Buberovi a Lévinasovi. Jak píše Sokol: „Heideggerův rozbor bytí pobytu ovlivnil mnoho myslitelů a zůstává platný přes řadu kritik. Tak si Patočka i Lévinas dobře všimli, jak je Heideggerův pobyt bytostně osamělý.“³⁵ A vskutku je tomu tak, jak dále uvidíme bude kladen větší důraz na osobní vztahovost, ve které se utváří osoba. Heideggerovo pojetí je oproti ostatním velice individualistické. Ovšem ještě dříve než se posuneme na půdu intersubjektivitu, bychom si měli alespoň v krátkosti připomenout jednoho z nejvýznamnějších představitelů existencialismu a to Jean-Paula Sartra.

5.2 Jean-Paul Sartre

V případě, že se bavíme o existenci a o tom, jak se vyvíjel člověk a jeho myšlení a nahlížení na svět v rámci filosofie existence, měli bychom se nejprve zaměřit na to, co existencialismu předcházelo. Máme tím na mysli krizi existence. Je nezbytné zdůraznit, že nejde ani tak o individuální psychickou krizi jedince, ale daleko spíše o krizi samotného člověka ve vztahu ke světu. Tím co krizi zapříčinilo, byla bezpochyby Světová válka. Náboženství v té době nemělo již takový přesah, jak by se očekávalo a tak člověk začal upírat pozornost k sobě samému a své existenci. Základní jistoty se člověku vytrácí, člověk je tak nucen je opět začít hledat. Stává se odpovědným za svůj život, jehož smysl se musí opět pokusit najít. Úzkost, jak jsme si řekli u Kierkegaarda, je tím, co v člověku může započít sebereflexi. Jean-Paul Sartre pocítil takovou úzkost, kterou krize způsobovala a pokusil se jí reflektovat.

Zmínili jsme se, že pro existenciální filosofii je stěžejní oddělení existence od esence. Je na čase si k této analogii říci více. Budeme tedy vycházet z tvrzení, že existence předchází esenci, tak jak to zmiňuje Sartre ve svém díle *Existencialismus je humanismus*. Co to tedy znamená, že existence předchází esenci?

Svět, do kterého se člověk projektuje, je světem bez Boha. Bůh pro Sartra

³⁵ Tamtéž, s. 109.

neexistuje a tak se člověk, nebo slovy Martina Heideggera *lidská realita*, stává bytostí, která není zatížena nějakým konceptem božské mysli. V člověku tak existence předchází esenci. „Znamená to, že člověk nejprve existuje, setkává se se světem, vynořuje se v něm, a teprve potom sám sebe definuje.“³⁶ Dá se říci, že na začátku svého života člověk není ničím. Člověk nejprve existuje a až později, kdy se bude projektovat do svého světa, se začne utvářet a vymezovat. Ze všeho nejdůležitější je, že si tohoto projektování bude vědom. Hovoříme zde o subjektivitě. Vidíme, že v tomto je možné nalézt korelaci s Heideggerem. Víme, že Heideggerovu pobytu jde také o bytí samo a to je pak spojeno s rozvrhováním. U Sartra je tomu naopak, rozvržení utváří existenci bytí. S tímto sebe-projektováním přichází také zodpovědnost. Avšak nejedná se o pouhou individuální zodpovědnost, nýbrž i o zodpovědnost za druhé. „Člověk nemůže překonat svou subjektivitu“³⁷ Tím, jak sebe projektujeme do světa, utváříme obraz člověka, jaký by měl být. Výše zmíněná úzkost pramení právě ze zodpovědnosti nás samých vzhledem k druhým.

Rozdílnost oproti Heideggerovu myšlení lze vidět v tom, že člověk sice musí začít u svého individua, nicméně u něj Sartre, na rozdíl od Heideggera, vidí přesah spojený s projekcí a vlivem jedince do společnosti. Sartre hlavní východisko pro hledání pravdy vidí v subjektivitě individua. Za jedinou pravdu považuje Descartovo *myslím, tedy jsem*. „Proto tedy k tomu, aby byla nějaká pravda, je zapotřebí absolutní pravdy; ta je jednoduchá, snadno dosažitelná, nachází se v dosahu všech lidí; je bezprostředně uchopitelná.“³⁸ V této subjektivní pravdě člověk nachází sám sebe i druhé. K tomu, aby člověk byl s to nahlédnout, jak to s ním vlastně je, je potřeba druhých. K tomuto ještě přidává, že *cogito* jako jediné neutváří z člověka objekt. Právě tuto teorii považuje za základ té své a jako velký argument proti materialismu. Je tak třeba důsledně oddělit člověka od materiálního světa.

Jean Paul Sartre a Martin Heidegger jsou dva význační představitelé filosofie existence. Ovšem zároveň jsou svým myšlením také dost odlišní. Jejich největší rozdílnost lze hledat v kontrastu individuálnosti. Heidegger problematizuje bytí jako

³⁶ Sartre, J.P. Existencialismus je humanismus. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 15

³⁷ Tamtéž, s. 19.

³⁸ Tamtéž, s. 39.

takové. Oproti tomu Sartre mluví o existenci, která je součástí a obrazem druhých.

6 Personalistická filosofie

V minulé části jsme hovořili o filosofii existence, která se spolu s filosofií dialogu staví proti esencialismu. Jejich hlavním záměrem je individuální svoboda. Člověk není chápán jako prostý subjekt, jak tomu bylo v racionalismu či idealismu. Stává se člověkem ve svém světě. Pokud bychom měli užít slova Martina Heideggera, kterému byla věnována část předchozí kapitoly, jde o bytí ve světě jako takovém. Člověk ve svém světě není odkázán pouze na materiální předměty, ale koexistuje ve světě s ostatními bytostmi, které na něj mají existenciální vliv. Tyto bytosti jsou osobami se svými jedinečnými hodnotami a vlastnostmi. Sebeurčení člověka se děje pouze ve vztahu k druhým. Svět se mu tak stává personálním a zároveň i sociálním.

6.1 Filosofie dialogu

Filosofie dialogu nebo filosofický personalismus se začíná objevovat v průběhu 19. století, kdy docházelo k výrazným změnám ve společnosti. Do té doby bylo v hlavní tradici filosofie především zkoumání lidské bytosti jako takové, nikoli však její interakce s ostatními v rámci společenství. Kant provedl obrat od objektivního poznání směrem k subjektivitě. Hovoříme o nových ideologiích a vědách, se kterými se člověk ztotožňoval. V případě ideologií můžeme zmínit mimo jiné socialismus, který je založen na podřizování zájmů jedince v prospěch kolektivu. Do té doby bylo v popředí novověké pojetí člověka a přírodních věd, vyzdvihujících racionální jednání a lidskou individualitu. Personalismus tak vzniká v kontrastu s rozmáhajícím se kolektivismem. Toto vše dokládá úvod knihy Emmanuela Lévinase *Existence a ten, kdo existuje*. „Divergence mezi událostmi a racionálním řádem, vzájemná neproniknutelnost duchů neprůhledných jako hmota, vznik mnoha logik, které se jedny druhým zdají absurdní, nemožnost pro *já* dosáhnout *ty* a v důsledku toho nezpůsobilost existence k tomu, co mělo být její základní funkcí – to vše jsou zjištění, která v soumraku jistého světa probouzejí antickou posedlost koncem světa.“³⁹ Na počátku dialogického personalismu stáli myslitelé jako Johann Georg Hamann,

³⁹ Lévinas, E. *Existence a ten, kdo existuje*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 2009, s. 18.

Fridrich Heinrich Jacobi, Wilhelm von Humboldt a Johann Gottlieb Fichte.⁴⁰ Z pozdější doby nesmíme opomenout Kierkegaarda, o kterém se v práci také zmíníme. Nicméně pro téma této práce je zásadní vliv rakouského filosofa Martina Bubera a jeho díla *Já a Ty*. A je to právě filosofie dialogu, která dává vzniknout bližšímu a přesnějšímu pochopení člověka jako osoby. Dialogický princip se stal předmětem zájmu v problematice utváření osoby až na počátku 20. století.

6.2 Dialogický personalismus Martina Bubera

Martin Buber byl tím, kdo se pokusil vztahovost a celkový fenomén utváření osoby oživit. Ve filosofii opět ožívá směr nazývaný personalismus, který jakožto nutně pravý personalismus musí být dialogický a mezi-osobní. Základem Buberova personalismu se stává dialog, který vede k poznání a bližšímu určení člověka jako osoby. Obdobím pro vyzdvižení důležitosti dialogu a vzájemného setkání se stalo období po první světové válce. Dialog, o kterém se bavíme, má ovšem jinou podobu než pouhý rozhovor dvou osob.

6.2.1 Klíčem je dialog

Jak jsme naznačili, klíčem k pochopení osoby byl pro Martina Bubera dialog. To by se mohlo zdát celkem jasné vzhledem k tomu, že jsme v předchozích kapitolách vyzdvihovali sebeurčení člověka založené na vztahu k druhým. Nicméně Buberův dialog je odlišný od pojmu dialog, tak jak mu dnes většina lidí rozumí. Je proto zcela nezbytné, si nejdříve vymezit tento pojem, abychom s ním mohli dále pracovat. Při studiu Buberovy formulace dialogu je třeba mít na paměti jeho ovlivnění židovským náboženstvím. Z toho je patrné, že základy dialogického principu jeho filosofie vycházejí z Bible, kde se komunikace Boha s člověkem utváří skrze rozhovor.

6.2.2 Odlišná pojetí dialogu

Slovo dialog pochází z řeckých slov *dia* - skrz a *logos* – slovo, překlad slova tak zní: skrze slovo. Ve slovníku českých slov se dočteme, že dialog znamená rozhovor nebo rozmluva. Jedním z nejvýznamnějších zakladatelů dialogu byl bezpochyby Sókratés. V Sókratově podobě, šlo v dialogu o hledání a zjevení nové pravdy – *techné*

⁴⁰Buber, M. *Já a Ty*. 3. vyd. Praha: Kalich, 2005, s. 27.

maieutiké. Antická forma dialogu byla formou spíše konfrontační a měla za úkol vzbudit zájem o pochopení a poznání něčeho třetího. De facto lze říci, že se jednalo o běžný rozhovor. Jenže v případě dialogu u Martina Bubera nám půjde o něco diametrálně odlišného.

I přesto, že se ve filosofii zájem o dialog projevoval daleko dříve, byl znovuobjeven právě na počátku 20. století. Jeho znovuobjevení měla na svědomí 1. světová válka. Kde setkání s druhým bylo hlavním zdrojem poznání. Nešlo však pouze o klasický verbální dialog, mnohdy nebylo třeba pronést jediné slovo, aby si lidé porozuměli. Tím dalším je, jak o něm hovoří Pelcová, rozumějící mlčení, které nemusí vydat ani hlásku a přesto je plné významů.

„Je fundamentální vztahovostí, jež umožňuje vyjasnění vlastní identity (toho, kdo jsem, tedy filosofického Já) a akceptování bytí, názorů i svébytné jinakosti druhého, aniž znamená vzdání se vlastních hodnot i názorů.“⁴¹ Dialog v tomto světle není tím, čím byl pro Sókrata a není ani pojat rétoricky. Nejde o jeho obsah, nyní se v něm má ukázat jedinečnost a identita lidské osoby ve vztahu k druhému, je cestou, skrze kterou je toto porozumění možné. Dialog je tím co dělá člověka člověkem a tím skrze co se osoba utváří. Je vzájemnou otevřenou vztahovostí dvou lidí. Otázkou nyní je, jak se takový dialog uskutečňuje?

Podle Bubera existují tři polohy dialogu. Jedním je jistá obdoba monologu, kdy dva lidé hovoří v jistém čase a přece nemluví přímo k sobě navzájem, ale k sobě samému. Další je klasický dialog s jistým obsahem sdělení, jde o rozmluvu dvou lidí. „Teprve třetí dialog, ať už verbální, neverbální, nebo odehrávající se i v naprostém mlčení, je vzájemností, „příklonem“ k druhému, proměňuje zúčastněné.“⁴² Vidíme, že není důležité, zda je dialog veden verbálně či nonverbálně, hlavní je ono setkání se s druhým.

6.2.3 Vztah Já-Ty

Já a Ty je Buberovo nejznámější dílo, které vyšlo v roce 1923 a dá se říci, že v hlavní

⁴¹ Pelcová, N. Vzorce lidství. 2. vyd. Praha: Portál, 2010, s. 180.

⁴² Tamtéž, s. 180.

míře bylo stěžejním dílem pro rozvinutí⁴³ dialogického personalismu. Dialog v Buberově podání nám zjevuje dvě součásti lidství, jednak osobu a také individualitu. Je celkem samozřejmé, že žádný člověk nemůže být jen osobou bez individuality a naopak. Tyto dva druhy lidství souvisí s životním postojem. A životní postoj a svět jsou pro člověka dvojí, pramení to ze základních slovních dvojic, které jsou Já-Ty a Já-Ono. Tím se definuje i lidské Já, to lidské Já z první dvojice je odlišné od Já z dvojice druhé. „Základní slovo Já-Ty lze říkat jen celou bytostí. Základní slovo Já-Ono nelze nikdy říkat celou bytostí.“⁴⁴ Díky tomu, že postoj je dvojí, je také vymezení dvojího Já. Máme tedy dva vztahy, dvě základní dvojice slov, kterými se neoznačují věci, nýbrž poměry. Slovní dvojice Já-Ono vyjadřuje individualitu, dvojice Já-Ty osobu. To co ve člověku utváří to pravé Já, je právě vztah k Ty. Na druhé straně výměrem Já – Ono se člověku dostává jistého odstupu a nadhledu.

„Vztah, v němž se Já stává individualitou, je vztahem přivlastnění, dobývání, využití a manipulace všeho kolem. Lidská individualita konstituuje svět zkušenosti, svět exaktně uchopitelný v prostoru a čase, pojmově vyjádřený dvojicí Já-Ono.“⁴⁵ Buber hovoří o dvou říších. Osoba se konstituuje v případě vztahu Já-Ty, pokud vyslovíme Ty, vstupujeme tím do vztahu k druhé osobě.

Z toho nám vychází, že osoba se utváří právě oním vztahem, kde Já má svůj protějšek v podobě Ty, takový protějšek, které může Já vnímat a se kterým může komunikovat.

„Osoba se konstituuje nikoli distancí, nikoli zkušeností, která předpokládá subjekt-objektový rozvrh světa, ale participací, účastí ve světě, slovně se vyjadřuje jako vztah Já a Ty.“⁴⁶

Oblasti světa vztahu Já-Ty jsou podle Bubera tři. První říší vztahu je život s přírodou, kde se vztah neprojevuje ve formě řeči. Oslovení tvorů jakožto „Ty“ je nejisté. Druhou říší je život s lidmi. Zde je už řeč možná a podoba slova „Ty“ taktéž oboustranně přijatelná. Třetí oblast je vymezena životem s duchovními jsoucny.

⁴³ Tamtéž, s. 182

⁴⁴ Buber, M. Já a Ty. 3. vyd. Praha: Kalich, 2005, s. 37.

⁴⁵ Pelcová, N. Vzorce lidství. 2. vyd. Praha: Portál, 2010, s. 181.

⁴⁶ Tamtéž, s. 182.

„Neslyšíme žádné Ty, ale přece cítíme, že jsme voláni.“⁴⁷ Člověk tak zakouší pravý svět, pouze pokud je ve vztahu k „věčnému Ty“.

Skutečnosti, ve kterých probíhá tento vztah, nazývá Buber setkání a minutí. Setkání není přesně definováno, ale může se uskutečnit třeba právě pouhým pozdravením druhého člověka, který nám náš pozdrav opětuje a tak vznikne mezi dvěma osobami vztah. V tomto případě se jedná o verbální dialog. Je nutno podotknout, že lidská osoba je výjimečná v tom, že dokáže s druhou komunikovat i v podobě neverbální, například pohledem.

6.2.4 Buberova osoba a individualita

Člověk se tak ocitá ve dvou různých vztazích, skrze jeden utváří svou osobu a skrze ten druhý svou individualitu. Jaký je rozdíl mezi osobou a individualitou? Podle Buberu nemůže člověk být zároveň jedním a tím druhým. Pokud se člověk ocitá ve vztahu Já-Ono, nemůže participovat na vytváření osoby. Buber k tomu dodává, že lidé, u kterých převažuje vztah Já-Ono, mohou být nazýváni individualitami, lépe řečeno jejich Já. Oproti tomu „Já základního slova Já-Ty se objevuje jako osoba a uvědomuje si sebe jako subjektivitu.“⁴⁸ Dále dodává, že každé setkání s druhým Ty nás oslovuje a dotýká se nás dechem ty, tj. dechem věčného života.⁴⁹ Člověk si uvědomuje sám sebe jako předmět zakoušení a užívání. Osoba je ten, kdo je si vědom své účasti na bytí a individualita je ten, kdo si sebe sama uvědomuje jako někoho, kdo má určité vlastnosti.

Člověku se dostává zkušenosti skrze předměty, které se mu ve světě dávají. Svět jako takový, se samotné zkušenosti neúčastní, pouze to člověku umožňuje. Ten tak zakouší zkušenost pouze samotným Já ve vztahu Já-Ono. Tomuto vztahu Já-Ono se otvírá svět jako možná zkušenost. Oproti tomu svět vztahu je dán základním slovem Já-Ty.

Můžeme se ptát, proč si Buber zvolil tyto dvě slovní dvojice? První dvojice je

⁴⁷ Buber, M. Já a Ty. 3. vyd. Praha: Kalich, 2005, s. 39.

⁴⁸ Tamtéž, s. 93.

⁴⁹ Tamtéž, s. 93.

založena na subjekt-objektovém vztahu, který má být jakoby v kontrastu k osobnímu přístupu. Ten kdo říká Ty, nestojí jako protějšek nějakému něco. Lze říci, že druhou dvojicí chce ukázat na moment setkání a sblížení se. Zároveň tím zdůraznit osobní přístup. Svět, ve kterém se utváří osoba, je svět vztahu Já-Ty. Je to svět, kde je člověk bytostí zakoušející pravé lidství a také nesoucí jistou zodpovědnost.

6.2.5 Věčné Ty

Jak je také z jeho díla patrné, vztahovost k Ty se prodlužuje až k onomu již zmíněnému „věčnému Ty“. „Věčné Ty“ má znamenat Boha, ovšem nemluví se zde jen o Bohu, nýbrž i k němu. „Člověk nenalézá Boha, zůstává-li ve světě, a nenalézá ho, opouští-li svět. Ten, kdo celou svou bytostí vychází za svým Ty a přináší mu všechno, co je na světě, nalézá ho – toho, kterého nelze hledat.“⁵⁰ Bůh je bytí, které stojí v protějšku k našemu bytí. Nelze ho hledat, vypovídat o něm, ale pouze ho oslovovat.

Bůh je oslovovaný a oslovující, nemůže být teoreticky vyřčený. Vztahová koncepce Buberova díla je prostoupena dynamikou obou vztahů. Ovšem někdy zcela skrytou. V jeden okamžik se člověk, jako osoba, ocitá ve vztahu k Ty, v ten druhý, jako individualita, ve vztahu k Ono.

6.3 Ten druhý

Dalším z předních myslitelů personalismu je Emmanuel Lévinas. U něj, se na rozdíl od Martina Bubera podíváme na to, jak se člověk vyvíjí od dítěte po dospělého osobu.

Zlom v životě člověka podle Lévinase nastává právě v okamžiku uvědomění si existence Jiného. Chce tím poukázat na fakt, že člověk, doslova říká mládě, se svým způsobem vyvíjí a roste. Toto se přirozeně děje ve světě, ve kterém vyrůstá. Je to svět plný věcí – překážek, které poznává, a které se stávají součástí jeho života. Tím také rozvíjí svou svobodu. Ovšem součástí světa nejsou jenom věci, které si každé dítě musí bezpochyby osahat a seznámit se s nimi. Tím, co se každému takto se rozvíjejícímu jedinci zjeví, je právě lidská tvář. Lidská tvář jako nový objekt ve světě, jako nová překážka, která je přece jen jiná než ty ostatní. Zde narážíme na Lévinasovo „to druhé“. Už tak při „osahávání“ světa nenarážíme jen na pevné

⁵⁰ Tamtéž, s. 109.

překážky, avšak jsme zaraženi tváří. „Tvář je nahá, nechráněná a bezmocná. Zato na rozdíl od neživých věcí se sama vyjadřuje, mluví – ne nutně jazykem. Vyjadřuje však na prvním místě kategorický, ničím nepodmíněný příkaz: „Nezabiješ“.“⁵¹ Nyní se dostáváme k tomu, čemu Lévinas říká „etická existence“. Rozumí tím lidskou svobodu zapříčiněnou přijetím příkazu „nezabiješ“. To, že se jedná o svobodu, pramení z dobrovolného přijetí druhého člověka. Tímto okamžikem se tak člověk dostává do lidské společnosti.

Schopností rozlišit lidskou tvář od ostatních věcí, plně dokazuje skutečnost, že se jedinec stává hodnotnou součástí společnosti. Zároveň je si vědom, že je svobodným stejně jako uznává i svobodu a jedinečnost osoby druhé.

Lévinasovo vyložení lidské osoby, které jsme zde představili, tak zdaleka není založeno na vnější zkušenosti druhého, ale pramení z čiré vztahovosti k druhému v podobě vnitřní zkušenosti. Tato vztahovost je ustanovena na setkání tváří v tvář k druhému, tím se otevírá skutečný vztah. Avšak spojení dvou osob nezakládá jejich naprosté splynutí. „Druhý v něm totiž nevystupuje jako předmět, nýbrž svobodný, autonomní zdroj své vlastní aktivity, které e já sám mohu jen otevřít. Ti, kdo vztah vytvářejí, se v něm sice mohou jeden druhému plně otevřít, nikdy však nesplynou, protože zůstávají oddělenými bytostmi, osobami.“⁵² „Ten druhý“ tak není jen něčím, co lze v takovémto vztahu plně nahlédnout, každá osoba má své tajemství, které si pevně střeží. Tajemství zde nelze chápat, jako něco přísně tajného, ale daleko spíše jako přesahující bohatství druhého. Závěrem je možné shrnout, že člověk jako samostatná osoba neexistuje. Vždy je zapotřebí těch druhých. Jedinec se dostává do vztahu, ve kterém se dále uskutečňuje. Setkání s tváří druhého je tak uskutečňováním jedince samotného, avšak zároveň i dáváním tomu druhému.

⁵¹ Sokol, J. Filosofická antropologie: člověk jako osoba. 2. vyd. Praha: Portál, 2008, s. 173.

⁵² Tamtéž, s. 175.

7 Člověk jako osoba

Doposud jsme se zabývali vznikem a vývojem pohledu na člověka v dějinách. Hovořili jsme o tom, jak se člověk jako osoba uskutečňuje a formuje ve vztahu k druhým. Různé myšlenkové proudy zabývající se touto problematikou ukázaly, že v průběhu staletí se tyto teorie měnily a člověk byl nahlížen a reflektován z mnoha úhlů pohledů. Dříve, než další části práce zaměříme konkrétněji na člověka jako osobu v dnešní době, měli bychom začít zcela od toho nejzákladnějšího a to je, říct si něco k samotnému pojmu osoba.

7.1 Etymologický výklad pojmu osoba

Etymologicky můžeme začít tak, že pojem pramení z řeckého *prosopón*, což znamená tvář, ale domníváme se, že také označoval masku užívanou v antickém divadle. Herec v průběhu představení své masky obměňoval a tak představoval jiné role – osoby, v latině *personae*. Mimo zjevné vizuální změny šlo také o změnu akustickou. O pár století později křesťanští teologové při hledání výrazu „pro jedinečnou bytost, božskou osobu, dali tomuto slovu nový obsah bytosti, schopné jedinečného a trvalého vztahu – a v tomto významu je pak převzaly západní evropské jazyky.“⁵³ Latinský výraz *persona* užívaný ve středověku mohl být vykládán jako *per se unum* anebo od slovesa *personare* – prozvučet. „Není to sice jazykově správné, ale v odvozování od „personare“ zůstává ještě přítomen obraz masky herce.“⁵⁴ Tyto etymologické a historické skutečnosti vedou k tomu, že lze považovat za základ slova osoba latinský výraz *persona*. Lze tak s jistotou tvrdit, že české slovo osoba vzniklo z latinského *persona*, což znamená „o sobě jedna“ *per-se-una*.

Sokol se dále zmiňuje, že český překlad slova v sobě vystihuje onu jedinečnost, která není zdaleka vůbec patrná v latinském překladu. Slovo v latině pochází z etruštiny a mělo co do činění s maskou nebo rolí, kterou člověk představoval. „Možná také proto hledají současní evropští filosofové různé náhrady, většinou zpodstatnělá zájmena (*das Ich, the Self, das Selbst, le Moi* apod.).“⁵⁵ Slovo

⁵³ Tamtéž, s. 19.

⁵⁴ Coreth, E. Co je člověk?. 1. vyd. Praha: Zvon, 1994, s. 152.

⁵⁵ Sokol, J. Filosofická antropologie: člověk jako osoba. 2. vyd. Praha: Portál, 2008, s. 20.

osoba také může znamenat obličej, tvář či výraz. V ruštině se bavíme o slovu *licó*, které znamená jednak osobu, ale také právě tvář, obličej či výraz. Zde je možné vidět souvislost s českými slovy líce a obličej. Sokol zde naráží na zajímavé spojení. Říká, že význam latinského *persona*, jakožto masky, má vyzdvihnout nepropustnost jakési slupky, do které je člověk zabalen. A tak znemožnit nahlédnutí jeho pravé osoby druhou. Avšak v případě tváře „staví do popředí stejně zřejmou okolnost, že druhý člověk, který stojí proti mně, není mrtvá maska, nýbrž osoba, do níž sice nemohu nahlížet, která se však právě prostřednictvím své tváře nějak sama vyjadřuje a „tváří“.“⁵⁶ Tak jsme schopni se z jeho výrazu dozvědět pouze to, co druhá osoba jako tvář vyjadřuje. Bezpochyby toto vyjádření může být klamavé, ale tím co Sokol zdůrazňuje v tomto spojení, je poukázání na zjevnou živost, aktivitu a sebeuskutečnění lidské tváře. Poznání druhé osoby se tak uskutečňuje v podobě poslouchání a přijímání. Tím co je „jiné“ se detailně zabýval Emmanuel Lévinas.

7.2 Historie pojmu osoba

Jak už víme, v antice bylo myšlení zaměřeno především na obecné a nutné, avšak pojem osoby ještě nenabyl „dnešního“ významu, můžeme tedy říci, nebyl.

Jeho významu se mu dostalo až v době raného křesťanství. „Povolání a omilostnění jednotlivce Bohem, jeho svoboda a odpovědnost, jeho spásné rozhodnutí a určení pro věčnost předpokládají člověka jako osobu v plném smyslu.“⁵⁷ U zrodu pojmu osoba, chápaného jako božského osobní bytí, tak stojí teologická tradice.

„Lidskou bytostnou jednotu těla a ducha jako individuální bytí sebou, jež se uskutečňuje vědomým vlastněním sebe a svobodným disponováním sebou, nazýváme osoba.“⁵⁸ Základní kámen tohoto vymezení leží v patristické teologii, přesněji v christologických a trinitárních diskuzích v průběhu 4. a 5. století. Je to dáno i pohledem na člověka a osobní bytí v křesťanské tradici, ve kterém se vyzdvihuje individualita jedince.

⁵⁶ Tamtéž, s. 172

⁵⁷ Pelcová, N. Vzorce lidství. 2. vyd. Praha: Portál, 2010, s. 152.

⁵⁸ Tamtéž, s. 151.

V první části bylo řečeno, že zkoumání člověka jako osoby, je něčím neobvyklým v tom smyslu, že tím zkoumáme sebe samé. Dalo by se namítnout, že zde není relevantní a tak potřebný odstup o zkoumání daného problému. Jenže jak Sokol podotýká, toto není zcela možné. Není to možné, protože by to znamenalo ztrátu něčeho velice cenného, a to vlastní zkušenosti se sebou samým. Ta je pro nás v tomto tématu tím nejdůležitějším zdrojem poznání. Opět se zde setkáváme s výše zmíněnou jedinečnou lidskou schopností ideace. „Naše znalosti jsou tedy sice osobní a „subjektivní“, zato z první ruky, což o žádných jiných neplatí: i vědecká zkušenost je vždycky nejprve osobní, a jen díky tomu, že ji člověk dokáže vyjádřit a předložit druhým, může nabýt „objektivní“ povahu.“⁵⁹

7.3 *Naturae rationalis individua substantia*

Avšak daleko před Descartem, Lockem či Schelerem se o první filosofické vymezení pojmu osoba pokusil poslední filosof starověku a první filosof středověku Boëthius. Ten o osobě říká, že je „*naturae rationalis individua substantia*.“⁶⁰ Překlad jeho vymezení je následující: jednotlivá podstata rozumem obdařené přirozenosti. Překlad tak dostává téměř stejný význam, pod jakým osobu chápeme dnes. Boëthius tak neopomněl důraz na racionalitu a individualitu. V části práce věnované křesťanské tradici jsme zmínili, jak individualita jedince byla v jeho době důležitá.

Z Boëthiovy definice vychází i Tomáš Akvinský, avšak s mírnými úpravami dodává „že je to podstata jedinečná, jež sama ze sebe jedná a své jednání ovládá“ nebo „je vrcholem celé přírody a navíc ještě také trvalým, bytostným vztahem.“⁶¹ Na osobu je nahlíženo tímto způsobem až do novověku, kde Descartes přichází s výměrem člověka jako myslící osoby. Descartes rozděluje člověka na dvě podstaty a to *res cogitans* a *res extensa*,. Jeho pojetí člověka jsme se věnovali v minulé části práce.

Od prvopočátku křesťanského pohlížení na osobu, přes scholastiku do novověku je osoba chápána jako jistá duchovní substance. Tento názor je změněn právě až Descartovým a Lockovým přístupem k člověku, jako osobě myslící, kdy

⁵⁹ Sokol, J. Filosofická antropologie: člověk jako osoba. 2. vyd. Praha, 2008, s. 87.

⁶⁰ Tamtéž, s. 19.

⁶¹ Tamtéž, s. 19.

člověk pokud není schopen reflexe své mysli, nemůže být považován za osobu. K porovnání s duší, která je na těle nezávislá a existuje sama o sobě, dochází osoba k závislosti na ostatních - vztah s ostatními utváří osobu jako takovou.

Víme tedy, jak byl pojem osoby v průběhu staletí vykládán. Nyní se nabízí otázka, jak se pojem osoby konstituuje? Co dělá osobu osobou? Jak je osoba uskutečňována? V následující kapitole se budeme věnovat osobě a jejímu svobodnému uskutečnění skrze personální vztah.

7.4 Osoba ve světě

Uskutečnění nás samých se vždy děje ve vztahu k druhým a zároveň se tímto vztahem utváří svět, ve kterém se osoba konstituuje. K této problematice se dostaneme v další části práci, zejména pak u Martina Bubera. „Sebeuskutečňování a uskutečňování světa tvoří dialektickou jednotu.“⁶² Tato dualita tvoří to, čemu říkáme lidské společenství. Zmínili jsme slovo svět a je na čase vyložit si tento pojem tak, jak by měl v tomto kontextu být chápán.

7.4.1 Svět a naše zkušenost s ním

Svět v češtině souvisí se slovem světlo, řecky *kosmos*, které vyjadřuje řád či krásu. V židovsko-křesťanské tradici byl svět pojímán jako Boží stvoření. My zde nyní ale máme na mysli svět chápaný fenomenologicky, tzn. je to svět sám o sobě, tak jak existuje jako objektivní skutečnost. Je to svět takový, který se „dává“ každému z nás, který „sahá tak daleko jako naše zkušenost, u někoho k obzoru a někdy jen k protější stěně, je bohatý až dost, zhruba jako náš život.“⁶³ Bavíme se tedy o světě, jehož hranicemi pro nás je naše poznání. Z toho vyplývá, že svět je pro každého člověka zcela odlišný. Můžeme říci, že svět je pro nás odrazem našeho vědomí.

7.5 Co dělá člověka člověkem

Pojem ideace jsme zmínili v úvodu práce a nyní se mu budeme věnovat blíže. Pokusíme se ho přiblížit v té souvislosti, jak se objevuje u Maxe Schelera. Pokud

⁶² Pelcová, N. Vzorce lidství. 2. vyd. Praha: Portál, 2010, s. 155.

⁶³ Sokol, J. Filosofická antropologie: člověk jako osoba. 2. vyd. Praha, 2008, s. 94.

bychom ho měli vymezit, jde o jedinečnou lidskou vlastnost, na základě které jsme schopni předmět našeho zájmu odpoutat ze světa, respektive z času a prostoru. Její užití lze oddálit a nebýt tedy vázán na bezprostřední okamžik. Jedná se o vlastnost, na základě které je vidět odlišnost mezi člověkem a ostatními živočichy. Ti toto neumí a jsou tak vázáni pouze na bezprostředně dané. Scheler doslova říká „odskutečnit“ se a dělá tak z člověka „asketu života“. Je to právě lidský duch, skrze kterého se toto „odskutečnění“ děje. Ale je to zároveň místo stvoření ducha? Scheler to popírá a spíše se přiklání k názoru, že toto „ne“, nebo jak říká Husserl, uzávorkování se, zásobuje ducha energií. Tak vzniká idea, která existuje nezávisle na věcech. Díky tomu existují lidské konvence a nejen cílené biologické potřeby. V tomto vidíme hlavní rozdíl oproti ostatním živočichům. Je nutno podotknout, že to není Schelerův objev, setkáváme se s tím u pythagorejců a i u Platóna. Na druhou stranu nesmíme nabýt dojmu, že rozdíl mezi člověkem a zvířetem je absolutní, to rozhodně není. Zvíře je od přírody vybaveno tak, aby reagovalo instinktivně, ale také se najde moment, kdy dokáže myslet dopředu. Daleko důležitější rozdíl se odehrává mezi možnostmi jednat a jednáním samotným. Tím je ono „odskutečnění“ nebo jak se můžeme dočíst u Sokola „fáze rozvažování“. S pojmem rozvažování přišel Immanuel Kant. Člověk tak na rozdíl od ostatních živočichů získá nadhled od závislosti na bezprostřední situaci. Z fáze jednání přichází rozhodnutí k jednání samotnému, a to s sebou však nese jistou zodpovědnost. Onen nadhled a oprostění se od instinktů v člověku otevírá možnost volby, jak se rozhodnou a jednat. Naše poznání je poznání pojmové, které se umí oprostit od konkrétního zjevného k abstraktnímu a všeobecnému. V antice se s touto vlastností můžeme setkat u pythagorejců a v jejich matematických předmětech.

Nacházíme zde odpověď na otázku po podstatě člověka. Můžeme říci, že tato možnost volby je další věcí, která dělá člověka člověkem. Jak jsme zmínili, možnost volby s sebou přináší svobodu na jedné straně, ale také zodpovědnost na straně druhé. Svět pro nás znamená možnost aktivního účastnění se v podobě svobodné volby rozhodnout se a jednat, ale také pasivního přijímání světa v podobě předem rozvržených situací.

7.6 Personální utváření

Samozřejmě, že uspokojující odpovědí na otázku, co dělá člověka člověkem, by nebylo jen pouhé konstatování, že je to schopnost ideace a objektivace. Taková odpověď může být pouze jednou částí z celku. Život člověka je dlouhodobým procesem vývoje a růstu nás samých. Po dobu tohoto procesu člověk především poznává, je tak bytost poznávající. Ale poznání je opět jen část celkové realizace. Coreth k tomu dodává „Právě proto, že jsme svobodní, potřebujeme k orientaci duchovní, intelektuální poznání, které je schopno – v nepodmíněném horizontu bytí – dosáhnout pravdy, rozlišovat pravdivé a nepravdivé, dobré a zlé.“⁶⁴ Je pro nás potřebné z toho důvodu, abychom se dovedli vyznat ve více možnostech, zvážit je, a poté si je i dokázat pokud možno správně vybrat. Zjevuje se tak analogie mezi svobodným chtěním a duchovním poznáním. Rozumové poznání je tak jasným předpokladem svobodného chtění. Je tak tím, co pomáhá utvářet seberealizaci člověka, ale není tím, co jí ustavuje. Tím, kde se seberealizace uskutečňuje je svobodné rozhodnutí chtít a jednat. Analogie mezi poznáním a svobodným chtěním a jednáním jde tak ruku v ruce a společně utváří lidskou personalitu.

⁶⁴ Coreth, E. Co je člověk?. 1. vyd. Praha: Zvon, 1994, s. 89.

8 Osoba ve společenství

Z předchozích částí vyplynulo, že člověk zakouší vztah Já a Ty a zároveň žije ve světě s druhými. Ale nesmíme zapomenout, že život s druhými je spojen s fenoménem společenství. Co v tomto kontextu myslíme společenstvím? Především je zde myšlena struktura a podmíněnost vztahů Já a My, která je možná pouze a jenom za předpokladu vztahu Já a Ty. Toto samozřejmě platí i naopak.

Existujeme tedy ve vztazích personálních či sociálních. Coreth vyzdvihuje důležitost mravního jednání a personálního hlediska především v situaci darování sebe druhému. To se může dít za předpokladu, že se při tom oné osobní hodnoty nevzdáme. Vzájemné soužití se uskutečňuje tehdy, pokud nám ten druhý umožní svobodně nahlédnout do svého života a myšlení. Jak jsme si řekli u Lévinase, druhého je možné nahlédnout, nikoliv však plně „prohlédnout“. Je důležité si to při výkladu osoby jako součásti společenství držet v paměti. Každý, myšleno ten druhý, nám svou svobodou otevírá hranice poznání nás samých. Toto nelze nahlédnout žádnou zkušeností, ale jen a pouze svobodným rozhodnutím druhého. Ovšem toto platí i naopak. My musíme být s to, takové sebeotevření druhého opřít a zároveň si být vědomi toho, že bychom neměli chtít vzít či omezit tuto svobodu druhého. Sokol jako velice výstižný příklad uvádí, že znásilněný člověk již není sám sebou. Takto je zevnitř utvářena lidská tvář a vzniká zde lidský vztah.

Jak všichni víme, existuje i vnější tvář člověka a té říkáme role. Nemusí byt vždy totožná s vnitřní tváří jednotlivého člověka. A je to právě společenství, ve které se jednotlivé vnější tváře, neboli role, formují. Asi nikdo z nás si bez takových jednotlivých rolí nedokáže moderní společnost a ani sebe sama představit. Jak to ale je, když jsme si například v předchozí části spolu s Jean-Paulm Sartrem řekli, že pravdu člověk nachází jen v sobě samém? Toto stále platí, avšak je důležité si uvědomit, že tyto role jsou, jakoby až nadstavbou toho, čemu říkáme vnitřní tvář. Role člověka navazují na lidské vztahy. Právě na základě lidských vztahů je možné hovořit o tom, čemu říkáme lidská společnost.

To, že se člověk dostává do vztahu, který má vliv na něj a na společnost jako takovou, musí pramenit z toho, že člověka někdo provede začátkem jeho života a připraví ho na moment setkání. Člověk se tedy rodí a až poté se nějakým způsobem

formuje. Je na něm, aby si svou existenci sám vyprojektoval. Samozřejmě, že jeho projekce do světa bude zároveň projekcí jeho vztahů s ostatními. Ovšem takto se může formovat a projektovat pouze dospělý člověk, který již má nějakým způsobem svou existenci zhotovenou. Dříve, než jsme schopni sebeurčení ve světě, musí o nás být postaráno. To se zpravidla děje ve vztahu k rodičům, avšak toto je zcela jiný vztah než vztah, o kterém jsme doteď mluvili. Doposud byla řeč o jedinci, který na základě své individuální volby vybírá své vztahy, udržuje je apod. Samozřejmě tato individuální volba nebyla v dějinách vždy po ruce.

8.1 Osobní svoboda

V křesťanském pojetí osoby je svoboda základním prvkem nutným k jejímu rozvoji. Odtud pramení také novověké myšlenky občanských svobod, rovnoprávnosti a podobně. V průběhu dospívání si člověk získává potřebný odstup a odpoutání se od bezprostředně daného. Odstup, který nejen v podobě nadhledu, ale také zkušenosti vytváří zároveň oblast, která dává vzniknout svobodě volby a rozhodování. Člověk, tak začíná pociťovat a vnímat svůj život jako něco, o co lze pečovat a dále utvářet. Život se pro člověka stává úkolem, kterému nesmí chybět prostor pro realizaci svého rozhodování. Díky takovéto svobodě, spojené s nadhledem světa, může v novověké tradici dát vzniknout objevům tak odlišným od těch předchozích. Uvědomění si chybějícího pocitu takových svobod, přichází právě s novověkem. Ať už se jedná o svobodu náboženskou, s jejímž nástupem byl možný rozvoj na poli osobní víry a přesvědčení nebo svobodu občanskou, vzniklou v průběhu několika dalších staletí, díky které ve společnosti bylo dosaženo všeobecné volební právo. To vedlo k volebnímu právu žen a ke společnému konsenzu o veřejném rozhodování. Svoboda je tak základním rysem lidského bytí.

Ovšem nebylo by možné se nezmínit, že v momentě kdy lidé těchto svobod dosáhnou, nastane svoboda, o které Sokol říká, že je svoboda prázdná a „má cenu jen jako volný prostor pro lidské záměry a projekty. Ukázalo se, že svobodné společnosti si opravdu váží jen zralých osob, které samy vědí, co chtějí, mají své cíle a záměry, jimiž ji dokážou využít a naplnit.“⁶⁵ Novověký rozměr svobody tak leží na

⁶⁵ Sokol, J. Filosofická antropologie: člověk jako osoba. 2. vyd. Praha, 2008, s. 197.

předpokladu, že člověk chce být zralou osobou.

Dnešní doba je charakterizována jako doba, ve které převažuje individualismus. Zajímavou analogií v podobě lidské svobody, jakožto volného času, rozvíjí Sokol svou myšlenkou, že moderní doba tuto svobodu nahrazuje tím, co je v kontrastu s pracně vydobytou emancipací. To, o čem hovoří, je například masový průmysl, který na člověka doslova hrne velké množství různých náhražek osobních záměrů a projektů. Tím, na co se snaží poukázat, je to, že v průběhu staletí se lidé snažili o získání kompetencí, vést si zcela sami své životy a rozhodovat o nich. Problémem zůstává, že v momentě, kdy toho lidé dosáhli, a podmínky byly umožněny, se člověk spokojil jen s oním umožněním, a nikoliv s plným uchopením a realizací nově umožněného. Moderní společnost dává osobám možnost spolupodílet se na jejím plnohodnotném rozvíjení.

Disponování s možností rozhodnutí se a jednání vede k lidské svobodě. Je jisté, že svoboda umožňující člověku volit, vybírat a rozhodovat se, musí nezbytně vést k jeho odpovědnosti za ní. Každý člověk je odpovědný za své činy. V momentě, kdy člověk dospívá a dostává se mu této osobní svobody největší porci, si také začíná být vědom jejích omezení. Možnosti, o kterých se zde bavíme, jsou například možnost vymýšlet, tvořit a popřípadě se rozhodovat o rozvrhu své budoucnosti.

8.1.1 Osobní cíle a jednání

Abychom dokázali lidskou svobodu lépe pochopit, podíváme se spolu se Sokolem na model, ve kterém se svoboda, byť trochu odlišně od té skutečné, rozvíjí. Tímto modelem je hra. Ve hře jako takové je tomu jinak než ve skutečném životě a to protože, že cíl ustupuje jednání. Ve hře jsou člověku předkládány možnosti, na základě kterých člověk jedná. Hra ukazuje a rozvíjí modely skutečných svobod. Analogie, kterou se zde snaží ukázat je, že člověk stojí v dvojím postavení. V tomto postavením je i ve skutečném životě, jak říká Heidegger, jde o uvrhnutí člověka do jistých podmínek, které si sám nevytvořil. Člověk je na ně nucen svým záměrem odpovědět. Z toho nám vyplývá, že lidské jednání je na jedné straně závislé na okolnostech, ve kterých se rozvrhuje, a na straně druhé je svobodné v podobě volby

vlastní odpovědi na tento rozvrh. Ovšem tak jak je tomu ve hře, že člověk má na své jednání, svou odpověď, například tah či odpal míčku vymezené množství času, je tomu i ve skutečném životě. Člověk má samozřejmě s přibývajícím zkušeností zažitě – zautomatizované jednání. Hovoříme zde o automatizaci a habitualizaci lidského jednání.⁶⁶ Člověk není vybaven jen instinkty, ale musí si být velice dobře vědom svých dlouhodobých záměrů a cílů. Zároveň ale být s to je sledovat.

Do této chvíle jsme hovořili o tom, jak se člověk o svůj život musí starat, jak projektuje své zájmy a cíle jednání. Toto vše samozřejmě patří ke skutečnostem, které se na lidském životě podílí a uskutečňují ho, nicméně je zde těchto skutečností daleko více. Dalšími skutečnostmi, které se podílí na lidském životě jsou bezpochyby lidské potřeby a jejich uspokojování. Člověk „žije ze vztahů s druhými, z podnětů, které ho mohou zaujmout a konečně ze štěstí, jež mu může za příznivých okolností svitnout ze střídání potřeb a uspokojení, ze střídání životních poloh a „naladění“.“⁶⁷

Je zde také ale opačná stránka lidského dospívání, formování a vztahování se ke světu. Máme na mysli zastavení ochoty a schopnosti něco na svém jednání měnit. Hovoříme o stáří člověka, kam každý směřuje. Starý člověk, ne každý nutno podotknout, se dostane do stavu, kdy je se svým jednáním a vžitými návyky tak spokojen, že je nehodlá měnit. Sokol k tomu dodává, že je to tím, že každá nově nabytá zkušenost sice ukojí naši touhu po poznání, nicméně na druhé straně u někoho nejsou tyto touhy nevyčerpatelné. Svět člověka spolu se vším co nabízí, se tak nutně postupem času zužuje. V tomto lze nalézt i veliký přínos pro ty „mladší“. Starý a zkušený člověk je schopen ustát tlak moderních společností a tím pomoci těm mladším, kteří „si nedokážou vybrat; podléhají tlaku okolí, co všechno „musíte mít“, a stálým přeskakováním od možnosti k možnosti - jen abych o něco nepřišel – život snadno promarní“.⁶⁸ Hovoří tak o jakémsi plnohodnotném uzavření kapitoly života.

8.2 Osoba dnes

O osobě nyní můžeme říci, že je - nositelem subjektivity a vlastností s ní souvisejících jako jsou např. svoboda a vůle. Ovšem v dnešní době před námi leží

⁶⁶ Tamtéž, s. 118.

⁶⁷ Tamtéž, s. 114.

⁶⁸ Tamtéž, s. 137.

otázka: Co když jsou tyto vlastnosti člověku upírány? Víme, že osoba existuje jen ve vztahu k druhým, spolu s ním a v něm se utváří, roste a tak spoluutváří společnost. Na druhé straně, v dnešní době směřující v jistých ohledech k individualismu, se dá říci, že tento proces stagnuje.

Osoba vyjadřuje jakýsi vnější projev, veřejné fungování osobnosti. Osobnost může být definována jako: obecně lidská podstata, individuální celek vnitřních dispozic a psychických reakcí. Co se tedy děje v moderní společnosti s osobou? Víme, že utváření osobnosti se odráží na osobě. Víme také, že osobnost je v dnešní době rozvíjena ze všech stran, tím se úměrně zvyšuje individualita, avšak prostor pro zmíněné vztahy, které utvářejí osobu samotnou, tak zaniká. Například právně upravené vztahy mezi jedinci v podobě institucionalizovaného chování nebo masové společnosti. To jsou aspekty vývoje moderní doby, které s sebou nesou a dávají vznikat neosobním vztahům. Musíme ovšem připustit, že tyto neosobní vztahy vedou k jisté rovnoprávnosti.

9 Závěr

Bakalářská práce analyzuje jednotlivé myšlenkové okruhy – paradigmaty od dob starověké filosofie přes středověk, novověk až po současnost. Toto se v práci jasně ukazuje v první části. Jsou definovány rozdíly mezi jednotlivými epochami, ve kterých byl člověk ovlivněn, mýtem, náboženstvím či vznikem moderních přírodních věd.

Na začátku práce jsme si stanovili cíl, vymezit člověka jako osobu od doby starověké filosofie po současnost. Lze říci, že toto vymezení přineslo několik pozoruhodně odlišných pohledů na člověka jako osobu. Víme tak, že ve starověkém myšlení člověk nejdříve interpretoval své místo ve světě pomocí mýtu. V momentě, kdy mu tato interpretace nebyla dostačující, přešel svými otázkami na pole filosofie. Díky zpochybnění mýtu a rozvoji pojmového myšlení v individualizovaných společnostech, mu toto bylo toto umožněno. Ovšem, protože pojem osoby nebyl ještě plně rozvinut, byl nahrazen pojmem duše.

Pojem osoby se tak objevuje až v biblicko-křesťanské tradici, kde nabývá dnešního pojmu. Člověk se obrací k Bohu v podobě personálního vztahu. Jedná se o plně personální vztah, skrze který se člověk stává obrazem božím. Člověk tak v biblicko-křesťanské tradici dostává možnost volby. Volby a svobodného rozhodování se, jak naloží se svým Bohem svěřeným životem. Může svůj život žít a skrze něj se zdokonalovat. A jsou to právě personální hodnoty a důraz na individualitu, které se jsou odlišné od hodnot antického člověka.

S příchodem novověku dochází asi k největší změně v obrazu člověka. Člověk už není prostředním článkem mezi materiálním světem a Bohem. Probíhá zde obrat, který zdůrazňuje význam přirozenosti na úkor nadpřirozenosti. Člověk přichází o své místo ve středu kosmu a tím se dostává do nejistoty se sebou samým. Tato ztráta ho nutí nalézt své pevné místo ve světě a hledat novou jistotu. Hovoříme o obratu k subjektu. Toto bylo ukázáno zejména u René Descarta. Svět se stává měřitelným a jedinec je s to ho zužitkovat. Toto vše, jak jsme si ukázali, vedlo k možnosti růstu osobní svobody, jistoty a zároveň k radikální proměně nahlížení na svět. Jediná jistota je tak na člověku samém.

Nastíněný historický vývoj jednotlivých věd, které mohly na tomto základě vyrůst, nám jasně ukázal, kterým směrem se myšlení o člověku vyvíjelo. Přes nástin různých myšlenkových okruhů jsme se dostali k filosofii existence a personální filosofii. Poukázali jsme na rozdíl mezi dvěma zastánci filosofie existence a to Martinem Heideggerem a Jean-Paulem Sartrem. Z filosofů tzv. dialogického personalismu jsme vymezili utvoření osoby ve vztahu s druhými u filosofa Martina Bubera. A následně došli k závěru, že tyto vztahy s druhými jsou podmínkou pro vznik společenství.

V části práce, kde jsme se zaměřili na to, co dělá člověka člověkem, jsou spolu s antropologem Maxem Schelerem rozebírány typicky lidské vlastnosti ideace a objektivace. Ty jsou stěžejní z toho důvodu, že jsou vlastní pouze nám.

Poté jsme naši pozornost upnuli k osobě samé a s ní spojeným pojmem svobody. Svobodu jsme interpretovali jako disponování s možností rozhodnutí se a jednání. Spolu s českým antropologem a filosofem Janem Sokolem jsme se pokusili zmíněnou možnost, rozhodnutí se a následného jednání, přiblížit v analogii ke hře. Závěrem jsme alespoň částečně zmínili osobu ve vztahu k dnešní institucionalizované a individualistické společnosti. Tím byl dosažen vymezený cíl a to poskytnout náhled, jak je to s lidskou osobou dnes a jak se osoba má k druhým ve svém společenství.

10 Použitá literatura

10.1 Primární literatura

BUBER, M. Já a Ty. 3. vyd. Praha: Kalich, 2005. ISBN 80-7017-020-4.

CORETH, E. Co je člověk?. 1. vyd. Praha: Zvon, 1994. ISBN 80-7113-098-2.

DESCARTES, R. Meditace o první filosofii. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 2010. ISBN 978-80-7298-427-5.

HEIDEGGER, M. Bytí a čas. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 2008. ISBN 978-80-7298-048-3.

LÉVINAS, E. Existence a ten, kdo existuje. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 2009. ISBN 80-86005-36-4.

PELCOVÁ, N. Vzorce lidství. 2. vyd. Praha: Portál, 2010. ISBN 978-80-7367-756-5.

SOKOL, J. Filosofická antropologie: člověk jako osoba. 2. vyd. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-422-9.

SARTRE, J-P. Existencialismus je humanismus. Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-661-1.

10.2 Sekundární literatura

ANZENBACHER, A. Úvod do filosofie. Praha: Portál, 2004. ISBN 80-7178-804-X.