Jiří Fuchs

ČLOVĚK BEZ DUŠE, ŽIVOT BEZ SMYSLU

Systematický kurz
filosofické antropologie

ČLOVĚK BEZ DUŠE, ŽIVOT BEZ SMYSLU

Systematický kurz filosofické antropologie

Jiří Fuchs

ACADEMIA BOHEMICA

© Academia Bohemica, o. p. s., Praha 2016
ISBN 978-80-904469-4-6

Obsah

Předmluva 10

Část I. Ontologická konstituce lidského bytí 17

Kapitola 1. Metodické uvedení do filosofické antropologie 18

1. Filosofická a speciální antropologie 18
1. 1. Nedostatečnost empirických věd 18
1. 2. Fajkusovo povýšení empirických věd 20
2. Postavení a vymezení filosofické antropologie 26
2. 1. Filosofická antropologie jakožto metafyzika člověka 26
2. 2. Spor o východisko 28
2. 3. Cesty novověké antropologie 30
3. Pojmový aparát z ontologie I. 34
3. 1. Metodický dovětek 34
3. 2. Pojem esence 35
3. 3. Běžné skluzy v chápání esence 37
4. Pojmový aparát z ontologie II. 40
4. 1. Esence u Maritaina 41
4. 2. Esence u Gilsona 43
4. 3. Pojem substance 45
4. 4. Je substance nehybným dnem? 46

Kapitola 2. Substancialita a lidská přirozenost 49

5. Navození problému substanciality člověka 49
5. 1. Základní rozvržení antropologického tématu 49
5. 2. Předkritická zkušenost s identitou Já 50
5. 3. Předkritická zkušenost substanciality Já 52
5. 4. Normalizované překonávání předkritické zkušenosti Já 53
5. 5. Problém filosofické verifikace identity Já 54
5. 5. 1. Diskuse s teoretiky multikulturalismu 55
5. 6. Argumenty pro reálnou diferenci jedince a života 56
6. Důkaz substanciality lidského bytí I. 60
6. 1. První definiční predikát člověka 60
6. 2. Důkaz perseity lidského bytí 63
6. 2. 1. Varianta nahodilých predikátů 63
6. 2. 2. Varianta atributů 66
6. 2. 3. Varianta latentních substancí 67
7. Důkaz substanciality lidského bytí II. 70
7. 1. Důkaz inseity lidského bytí 70
7. 1. 1. Expozice problému 70
7. 2. Vyvrácení monismu 71
7. 2. 1. Námitky 73

7. 3. Celkový pohled na důkaz substanciality člověka 74
7. 4. Desubstancializace člověka v novověké filosofii 75
7. 4. 1. Racionalisté 76
7. 4. 2. Monisté 77
7. 4. 3. Empirici 79
7. 4. 4. Transcendentalisté 80
8. Pojem lidské přirozenosti 83
8. 1. Klasická definice a identita člověka 83
8. 2. Klasická definice a přirozenost člověka 84
8. 2. 1. Mohutnosti 86
8. 3. Postavení, vlastnosti a filosofický význam lidské přirozenosti 89
8. 3. 1. Přirozenost po smrti 90
8. 3. 2. Ke sporu o potraty 92
9. Duše není subsistentní formou 96
9. 1. Ontologická konstituce člověka 96
9. 2. Navození problému duše 97
9. 3. Hylemorfismus 99
9. 4. Princip jsoucna není jsoucno 99
9. 5. Problém subsistentní duše 100
9. 6. Kritická diskuse s Davidem Peroutkou 103
9. 6. 1. Pojmová předehra 103
9. 6. 1. 1. Korektura pojmu lidské esence. 104
9. 6. 1. 2. Jak se k sobě skutečně mají esence a podstatná forma? . . . 106
9. 6. 2. Hra argumentů 108
9. 6. 3. Marnost záchranného úsilí 112
9. 7. Pokračování diskuse s Davidem Peroutkou 114
9. 7. 1. Esence a forma 114
9. 7. 2. Privilegovaná esence 125
9. 7. 3. K pojmu neúplné esence 127
9. 7. 4. Člověk a duše 130
10. Duše a tělo 131
10. 1. Otázka sémantiky duše 131
10. 2. Pojmová systematika 132
10. 3. Duše a tělo. 133
10. 4. Kritika ontologicky nevyvážených představ o duši a těle. 134
10. 5. Celkový pohled na problematiku duše. 136

Kapitola 3. Antiesencialismus filosofů historismu 139

11. Historická esence 139
11. 1. Spor o lidskou přirozenost 139
11. 2. Emerich Coreth 140
11. 3. Patočkova historická esence 143
11. 3. 1. Speciální kritika Patočkova experimentu 145
11. 4. Absence dobré ontologie 146

12. Kolize se substancialitou člověka 148
12. 1. Vztah dynamické esence k substanci u Coretha 148
12. 2. Patočkova etická aplikace 151
13. K hegeliánským kořenům 155
13. 1. Corethova dialektická redefinice esence 155
13. 2. Kritika Corethova experimentu 157
14. Hegel 161
14. 1. Povšechná kritika Hegelovy pozice 161
14. 1. 1. Metodické dluhy 162
14. 1. 2. Noetický kolaps 163
14. 1. 3. Ontologické omyly 166
14. 2. Problémy záporné ontologie 167
14. 2. 1. Běžné konfuze 168
14. 3. Etická katastrofa 170
15. Dějinnost ze všech stran do všech stran 173
15. 1. Zásadní konflikt 173
15. 2. Přední existencialisté 174
15. 2. 1. Heidegger 175
15. 2. 2. Sartre 179
15. 3. Filosofičtí epigoni existencialistů 181
15. 3. 1. Ludwig Landgrebe 181
15. 3. 2. Karl Mannheim 182
15. 3. 3. Hans-Georg Gadamer 185
15. 4. Dějinnost v humanitních vědách 186
15. 4. 1. Kulturní relativismus 187
15. 4. 2. Genderový feminismus 188
15. 4. 2. 1. Postmoderní mýtus antiesencialismu 190
15. 4. 2. 2. Falzifikace radikálního feminismu 192
15. 4. 3. Frankfurtská mytologie 196
15. 5. Dějinnost v teologii 201
15. 5. 1. Přirozený mravní zákon u C. V. Pospíšila 203
15. 6. Dějinnost v nejčerstvějším balení 204

Část II. Smysl lidského života 209

Kapitola 4. Předpoklady smyslu 210

16. Transcendentní rámec života 210
16. 1. Metafyzická povaha celkového pojetí života 210
16. 2. Problém nesmrtelnosti 212
16. 2. 1. Sympatická (?) rezervovanost vzhledem k dokazování lidské nesmrtelnosti 213
16. 2. 2. Snadné jistoty a snadný fideismus 216
16. 3. Důkaz nesmrtelnosti 218
16. 4. Problém Boží existence 222
16. 4. 1. V agnostickém zakletí 223

16. 4. 1. 1. Blondel, Wust, Jaspers 224
16. 4. 1. 2. Josef Ondok 225
16. 4. 1. 3. Richard Schaeffler 226
16. 4. 1. 4. Küng, Pesch, Kasper et tutti quanti 229
16. 4. 2. Fascinace zlem. 231
16. 4. 2. 1. Řešení Tomáše Halíka 232
16. 4. 2. 2. Řešení „po Osvětimi“. 233
16. 5. Důkaz Boží existence 235
16. 5. 1. Důkaz principu kauzality 235
16. 5. 2. Důkaz Příčiny 236
17. Svoboda 239
17. 1. Navození problému svobody 239
17. 2. Důkaz svobody. 241
17. 3. Svoboda jako modus činnosti vůle 243
17. 4. Svoboda ontologická a etická 244
17. 5. Spor o postavení vůle v celku života. 246

Kapitola 5. Problém smyslu 248

18. Smysl lidského života 248
18. 1. Dominance specifické diference. 248
18. 2. Podstatný rozdíl člověka a zvířete 250
18. 2. 1. Ideologický diktát 250
18. 2. 2. Důvody podstatné diference 251
18. 2. 3. Argument pro podstatnou diferenci člověka a zvířat 253
18. 2. 4. Prevalence osobního života, důstojnost člověka a lidská práva . 253
18. 3. Mravní povaha smyslu života 256
18. 3. 1. Na opačném pólu. 258
18. 3. 2. Tragický akcent tragičnosti u psychoanalytiků 261
18. 4. Láska jako obsah smyslu života 264
19. Smysl života u Aristotela a Kanta 268
19. 1. Důvod novověkého selhání. 268
19. 2. Aristotelské pojetí blaženosti 269
19. 3. Soudobá recepce aristotelského omylu. 272
19. 4. Kantovo podlomení smyslu 274
19. 4. 1. Sebeláska a egoismus 277
20. Usnadněná negace životního smyslu. 279
20. 1. Před clonou ustálených předsudků 279
20. 1. 1. Luc Ferry 280
20. 1. 2. Stephen Law 282
20. 2. Smysl života u Patočky 285
20. 3. Tragické důsledky 291
21. Víra ve smysl života 293
21. 1. Společný kořen pozitivismu a existencialistického fideismu 293
21. 2. Navození Milošem Rabanem 295
21. 3. Filosofický profil Viktora Frankla 297

21. 4. Smysl bez kontextu 300
21. 5. Nouze fideistů 306

Kapitola 6. Materialistická destrukce lidství 308

22. Destrukce smyslu 308
22. 1. Povšechná charakteristika 308
22. 2. Pomíjivost života jako princip absurdity u Camuse 309
22. 3. Demoralizující logika osobního zániku 312
22. 3. 1. Kolaps spravedlnosti v biologismu 316
22. 3. 2. Poslední věci člověka 317
22. 4. Hledisko účinné a materiální příčiny mravnosti 320
23. Hédonismus 325
23. 1. Hledisko formální příčiny mravnosti 325
23. 1. 1. Námitky 327
23. 2. Postmoralistní dokreslení 328
23. 2. 1. Lipovetského apologie minimální etiky 333
23. 2. 2. Kritické poznámky 336
24. Soudobé tendence antropologického nihilismu 343
24. 1. Teoretická nouze materialismu 343
24. 2. Noetické vyvrácení materialismu 346
24. 2. 1. Rozvinutý argument 349
24. 3. Scientistické zatmění 352
24. 4. Protagonisté materialistického světonázoru 355
24. 4. 1. Mýtus evolucionistů 356
24. 4. 1. 1. Metodická konfuze 356
24. 4. 1. 2. Pokřivená logika 358
24. 4. 1. 3. Hypotéza převlékání druhů 358
24. 4. 1. 4. Hypotéza opičí matky člověka 361
24. 4. 2. Ideologické pozadí 363
24. 5. Selhání filosofů 364
24. 5. 1. Ponurá životní filosofie 365
24. 5. 2. Bezradnost fideistů 368
24. 5. 3. Filosofický chorobopis postmoderního života 371

Předmluva

Významné filosofické výklady člověka se před osvícenstvím více méně točily kolem pojmu duše. S nástupem osvícenství ustoupila tato metafyzika člověka do pozadí. Dnes už patří pojem duše mezi intelektuálně vyloučené. Existují zřejmě dva hlavní důvody tohoto osudného zvratu v antropologickém myšlení: filosofický a ideologický. Filosofický důvod spočívá v tom, že se prosadilo výrazně skeptické pojetí lidské racionality. Ideologický důvod je pak dán odporem osvícenců vůči náboženství.

Z noetiky víme, že osvícenské pojetí racionality je především zatíženo agnostickým popřením metafyzické dimenze myšlení. Vědecká racionalita je v něm scientisticky redukována na oblast empirie. Pojem duše je však beznadějně neempirický. Scientisté proto zavedli a fixovali představu člověka bez duše. Antropologické téma bylo svěřeno specialistům na hmotu a člověk se najednou jevil jinak, méně vznešeně. Přísnému pohledu vědců neušlo, že je člověk pouhým organismem, myšlení mozkovou chemií a hodnoty nejsou nic než obranné mechanismy; skvělá budoucnost.

Významné části moderních filosofů se ale diktatura speciálních empirických oborů a její materialistické výboje přece jen nezdály. Krom toho se jim zajídala i agnostická disciplína, která dusila přirozený filosofický zájem o celkovou strukturu lidské reality a o podstatné otázky života. Ostatně i materialisté z řad filosofů či vědců pravidelně porušovali tuhou kázeň agnostických puritánů, když předkládali své výklady jako celostní zachycení či vyjádření podstaty člověka a jeho života.

Revolta těchto filosofů proti agnostické popravě filosofie a scientistickému vyprazdňování antropo-tématu v první fázi osvícenství však skončila v půli cesty. Tradované omyly o poznání odstranila jen na povrchu. V hloubi negativní noetiky novověku totiž zůstal kritickou reflexí nedotčený nominalismus jako div ne povinné vyznání pokrokového myšlení. Na jeho základě se tedy vyrojily další filosofické koncepce reality, které si opět logicky vystačily s její jevovou stránkou. Filosofie člověka vstoupila do druhé fáze osvícenství se společným jmenovatelem a předznamenáním: je jím kult nahodilosti a změn.

Jako filosofové prvního osvícenství povýšili fenomén tělesnosti na hlavní výkladový princip lidského bytí, tak filosofové druhého osvícenství se stejnou nominalistickou lehkomyslností nadsadili ve výkladu člověka kategorie dějinnosti a socializace. Na duši, jakožto stálý, a tudíž i v sobě neměnný princip životní dynamiky se zase nedostalo. Mainstreamoví filosofové obou směrů osvícenství ji jako údajně překonanou poslali do dějin.

Kromě konsenzuálního nominalistického přesvědčení filosofů hlavního proudu tu byl ještě domněle pádný, ideologický důvod vyloučení lidské duše z filosofického i veřejného diskursu. Byla totiž kompromitována náboženstvím, takže se k ní hlásí jen „nepřátelé pokroku“. Ve skutečnosti nemá tento důvod velkou váhu. Muselo by být totiž skutečně filosoficky zřejmé, že všechny podstatné náboženské výpovědi o člověku jsou a priori čili beznadějně mylné. Co však může být u zapřisáhlých nominalistů v tomto ohledu skutečně zřejmé? Z pozitivní noetiky víme, že nominalistické založení je až příliš vratké. Že tedy nominalismem podminované výklady lidského bytí nemo-

hou být zdařilé. Přesto byli filosofičtí disidenti, kteří s nominalismem nechtěli mít nic společného, v očích vzdělané veřejnosti za exoty; ta se už také nejméně půl druhého století pojmu duše okázale štítí.

Pozitivní, realistické řešení problému pravdy (viz J. Fuchs: *Iluze skeptiků*) ale umožňuje dnešním filosofům-disidentům, aby s dobrým svědomím a bez ohledu na oficiální nepřízeň pěstovali spolehlivou metafyziku člověka, která může dostát přísným požadavkům kritického myšlení. Podstatné otázky lidského života tedy nemusejí být ani v dnešní postmetafyzické éře vydávány všanc odborníkům na hmotu, ani specialistům na jeho různé psycho-socio-kulturní aspekty. Z hlediska hodnot a smyslu života je vláda expertů nejen neproduktivní, ale také nevyhnutelně likvidační.

Stejně destruktivní jsou i antropologicko-etické reflexe těch filosofů, které probíhají ve stínu novověké negativní noetiky, a tudíž i ve znamení rezignace na přísně racionální metafyzické zvládání příslušných problémů. Svévolné akcenty oblíbených či módních témat a libovolnost ve výběru principů v myšlení fenomenologů, existencialistů, personalistů, analytických filosofů či postmodernistů neberou konce. Jedná se vesměs o filosofy, kteří povyšují naši primární zkušenost s lidstvím ve fenoménech tělesnosti a životních změn na jediný zdroj vědění o člověku. Pak jim nezbývá než stagnovat u popisů nápadných fenoménů a naivně se domnívat, že jimi odhalují lidské bytí. Antropologii po osvícenství ovládly redukcionismus, masivní ideologizace a rétoricky vytříbené fantazírování jako nevyhnutelný úděl nominalistického myšlení.

Za tohoto stavu a v režimu předsudečně oslabeného myšlení se už antropologické téma filosofů stává snadnou kořistí ideologického falšování. Od nástupu osvícenství přebírá čím dál víc roli náboženství nikoli rozum, jak si jeho protagonisté rádi namlouvají, nýbrž IDEOLOGIE. Tedy z podstaty dogmatická, nezřídka utopická doktrína žádoucího vývoje společnosti, která může racionální kvality jen předstírat, a která je tentokrát skutečně nezjeveným náboženstvím. Vliv tohoto moderního, špatně maskovaného náboženství na pojetí člověka nabírá na síle s prohlubujícím se smyslem pro relativismus, jenž je v novověkých gnoseologiích pevně zabudován. Neboť relativistická atrofie teoretického myšlení tu zákonitě vyklízí prostor voluntaristickým ideologiím. Domnělý věk rozumového osvícení je ve skutečnosti hrobem rozumu, na němž tančí dogmatičtí ideologové své dionýské tance, které se jim snadno zvrhávají v orgie totality.

Na opačném pólu nacházíme noeticky dobře založenou filosofii člověka, která je především metafyzikou. Jako taková se nezříká ambice na poznání celkové struktury lidské reality a celkového smyslu života. Noetická rehabilitace metafyziky zároveň staví filosofickou antropologii na úroveň kritického myšlení. Záleží jen na tom kterém filosofovi, jestli se na ní udrží. Časté skluzy k zjednodušujícím modelům lidské reality tedy nejsou v metafyzice člověka nevyhnutelné. Taková metafyzika proto nemusí být v protějšku k exaktním vědám pouhou „spekulací".

Filosofická antropologie hodná toho jména tedy neřeší otázky genů, mozkových center, nevědomí, dějin či detaily sociokulturního života. Zajímá ji především podstatná definice člověka a na ni navazující otázky o jeho životním určení. Přitom se ptá: jestli si v adekvátním výkladu ontologického postavení člověka vystačíme s pojmy tělesnosti, životního dynamismu a pozemské existence, anebo jestli jsme v reflexi pojmů osoby a osobnosti nuceni jít dál; jestli má lidská realita strukturu monistic-

kou, či duální; jestli má náš osobní život transcendentní dimenzi a rámec, nebo je jen dílem kosmické náhody a smítkem ve vesmíru; jestli běžně popisované identity člověka (profesní, mravní, sociokulturní...) nepředpokládají identitu základní, která je ontologicky jiného řádu; jestli můžeme smysluplně mluvit o celkovém smyslu lidského života; jestli jsou otázky životní orientace a řešení závažných praktických problémů podstatně závislé na pravdivém pojetí ontologické povahy člověka; jestli je dějinný vývoj lidstva tak zásadní pro sebepochopení lidských jedinců; jestli je finalita lidského života primárně osobní či společenská.

Tyto otázky jsou klíčové pro vytváření životního názoru. I když je člověk běžně takhle neformuluje, z odpovědí na ně vždycky nějak žije. Kvalita jejich řešení/odpovědí pak rozhoduje o tom, zda je jeho životní filosofie s lidstvím spíše v souladu, nebo se s ním tragicky rozchází.

Odpovědi na celou řadu prakticky závažných otázek závisejí především na tom, jak definujeme člověka. Jeho adekvátní definice vposledku rozhoduje o tom, jestli může být evolucionistická představa o původu člověka pravdivá. Jestli evolucionisté pracují s pojmem člověka, který odpovídá realitě, nebo pouze s jeho empiricky torzovitým konstruktem. Podobně rozhoduje správná esenciální definice člověka o tom, jestli jsou stoupenci propotratové politiky schopni pravdivě identifikovat lidské embryo. Jestli je tedy jejich dnes normalizovaná, právně ošetřená praxe přijatelná také mravně.

Bez dobré definice člověka nutně tápeme i v hlavních problémech politického myšlení: v otázkách ontologie a kompetencí státu, vztahu jedince a společnosti či vztahu mravnosti a práva. Pravdivé hodnocení právního pozitivismu, kolektivistického socialismu, individualistického liberalismu či soudobého levicového liberalismu jako jejich syntézy se bez takové definice neobejde.

Podle toho, jestli máme v pojmu člověka obsaženou duši či nikoli, pak také různě řešíme problémy: pacifismu, trestu smrti, egoismu, eutanazie, ekologismu, multikulturalismu, genderového feminismu, lidských práv, místa dějinnosti a socializace v celku života, existenční dimenze lidského života, svobody a zodpovědnosti, žebříčku hodnot, permisivní či situační etiky, původu, smyslu a významu mravnosti, obecného mravního zákona, toho, co člověka jako takového zdokonaluje a co ho odlidšťuje, míry jeho bytostné autonomie a jeho důstojnosti, ontologického statusu člověka a jeho postavení v řádu skutečnosti.

Všeobecně platí, že vážnější výkladová redukce reflektovaného předmětu znamená zároveň i jeho výkladovou anihilaci. Esenciálně vzato mluví redukcionista o něčem jiném, než měl v úmyslu. V předporozumění sice předmět následných reflexí nějak identifikuje. Proto se také v daném tématu beze všeho shodne se všemi aktuálními i minulými účastníky diskuse. Zprostředkovává mu ho obecná předvědecká zkušenost s předmětem zkoumání. Např. dnešní filosof stojí před problémem specificky téhož člověka, jako před ním stáli Platon či Descartes. V průběhu výkladu se však může stát, že v důsledku špatné metody, chaosu v principech, špatného výběru premis, nesprávných dedukcí, vlivem osobních předpojetí či ideologického zfalšování protéká zkoumané téma filosofovi tak říkajíc mezi prsty. Posouvá se mu k pouhým fragmentům původního objektu, které s ním ztrácejí souvislost a bývají v jeho mylném výkladu absolutizovány.

Z noetiky víme, že takovou drastickou, likvidační destrukcí myšlení je např. jeho nominalistický výklad. Subjektivizace obecnin, ale také obecná skepse a agnostické omezení mění lidské myšlení v něco, čím ve skutečnosti prostě být nemůže. Ruší jeho kognitivní funkce a hodnoty, které jsou pro něj bytostné. Tyto smrtící noetické zásahy novověkých myslitelů do podstaty myšlení samozřejmě předurčují k nezdaru ty filosofy, kteří na ně v reflexi lidského bytí a života vděčně a sebevědomě navazují. Noetický redukcionismus totiž logicky přechází v redukcionismus antropologický i etický a předznamenává také zásadní poruchy v politickém myšlení i v relevantní lidské praxi. Vykládaný člověk se moderním filosofům takříkajíc rozpadá pod rukama. Není v něm duše a životní moudrost se také ztrácí v nedohlednu.

Výsledný obraz člověka v moderním chápání má se skutečnou ontologickou podstatou člověka málo společného. Ideologické vytěžení tohoto teoretického debaklu je pak podle očekávání všeobjímající a tristní. Převádění redukcionistických modelů lidské reality do společensko-politické praxe proměňuje zdánlivě neškodný akademismus filosofů v sled tragédií a hrůz tentokrát skutečného sebeodcizování člověka.

V pseudosvětě ideologů nemají obecné atributy myšlenkové solidnosti, jakými jsou metodické pochybování, věcné namítání, argumentační zdatnost či tvořivá diskuse, žádné místo. Vládne v něm nevyhnutelný dogmatismus s následným voluntarismem; kýženou přesvědčivost už může získat jen sugestivní rétorikou. Dogmatická urputnost moderních ideologů už vůbec nepouští v podstatných otázkách lidské praxe rozum ke slovu. Milejší jsou jim jejich dogmata, šablony, direktivy a úspěšné prosazování utopických ideálů než ohled na realitu, na zdravý rozum, na skutečná práva a skutečné potřeby masírovaných občanů. Když už se chtějí zaštítit nějakou hodnotou, musí ji zfalšovat ad absurdum. Dnes se např. můžeme těšit z maximalizovaného rovnostářství, z absolutizované svobody, z exaltované tolerance, z nadprodukce „lidských práv“, z předimenzované korektnosti, z důkladné očisty od tradičních stereotypů, z neukončitelného růstu Růstu... Kde by tak asi mohli postmoderní inženýři přes humanitu najít rozumnou míru?

Hlubším vysvětlením této myšlenkové dekadence je opět novověká krize pravdy. Noetická rakovina se svou relativistickou ekvivalencí pravdy a omylu už v postmoderně pronikla do všech tkání humanitního vzdělání. Projevuje se okázalou fobií z tzv. absolutních pravd – samozřejmě těch, které hlásají druzí. Pro sebe si jeden každý postmoderní noetický pacient s přerostlým vědomím práva na vlastní názor automaticky nárokuje vlastnictví absolutních pravd – počínaje „pravdou“, že žádná pravda není absolutní. Pokleslý stav pravdy je samozřejmě pravým požehnáním pro neukončitelné řady ideologické svévole.

Podíváme-li se na neblahé vyústění moderního (ne)vědění o člověku do světa ideologických konstrukcí z opačného konce, tedy z hlediska společensko-politické praxe, můžeme lépe docenit, k čemu vlastně teoretický redukcionismus moderních filosofů, vědců a intelektuálů „bez duše“ vede. V rozmezí jednoho století postihly západní civilizaci tři totality, z nichž ta třetí, právě aktuální a pohříchu také nejméně rozpoznatelná, přivádí na kraj civilizační záhuby. Její příčina přitom není nukleární, nýbrž mentálně-morální.

Soudobou vzdělaností a mediálním mainstreamem zpracovávaný občan se samozřejmě diví, jak je možné charakterizovat současný Západ termínem totality. Vždyť

se přece pyšní nejen udivující technikou a blahobytem, ale i zralou humanistikou, vyspělou demokracií a nevídanými svobodami. Zkušenost s hnědou a rudou totalitou naproti tomu svědčí o drastické nesvobodě a krutém zacházení s neposlušnými. Není ale všechno takové, jak to podle optimistického ladění ideologických spasitelů, jimi proškolených politiků a prokádrovaných novinářů vypadá.

Běžný člen demoliberální společnosti je dennodenně otupován zvučnými slogany o strmém pokroku v osvobozování (od čehokoli) či v emancipaci a zrovnoprávňování (kohokoli), o nebývalém rozkvětu tolerance či lidských práv, o stále jemnější citlivosti k projevům diskriminace a rasismu. Není tedy divu, když se mimo jeho obzor vnímání dostává jinak nepřehlédnutelný fakt: že se totiž dnešní Západ jakoby z ničeho nic ocitl pod vládou totalitní ideologie neomarxistů, kteří v průběhu dvacátého století naprogramovali a rozjeli nenásilnou, nadmíru úspěšnou kulturní revoluci. Jestliže na počátku totalitního běsnění komunistů a nacistů stála novověká krize pravdy, pak by bylo dost překvapivé, kdyby se její postmoderní (možná kulminační) fáze vyhnula podobným společensko-politickým důsledkům.

Rozpoznání totalitní povahy ideologie kulturních marxistů a následné politické praxe ovšem není ničím samozřejmým, ani u dnešních politologů. Ti totiž většinou také jen participují na antimetafyzickém redukcionismu. Proto jsou ve svých reflexích povahy soudobé reality odkázáni na pouze popisné definice totality. Přitom je zrazuje nejen vysoká míra libovolnosti při výběru identifikačních znaků totality, ale především neschopnost rozlišovat její nutné znaky od těch nahodilých.

Abychom mohli kompetentně rozhodnout, jestli je či není realita současného Západu totalitní, potřebujeme definici esenciální, která soustřeďuje jen nutné znaky totality; taková definice je však příliš metafyzická. Vyžaduje přiměřené, samostatnější a také svobodnější promýšlení podstaty té zloby, kterou totalitarismus přináší. V důsledku předsudku o metafyzickém myšlení a všelijakých loajalit tedy dnešní politologové většinou žalostně selhávají: nejsou schopni poznat anebo uznat, že totalita – největší systémové zlo, jaké může společnost potkat – se stala realitou postmoderního Západu. Nevidí, nebo si z různých důvodů nejsou ochotni připustit, že za fasádou demokratických struktur už celá desetiletí nenápadně probíhá hluboká proměna demoliberálních společností ve společnosti ovládané měkkou totalitou.

V problému totality se většinou orientujeme podle jejích emočně silných projevů (počet umučených odpůrců režimu, vysoká míra nesvobody). Tyto traumatické zkušenosti jsou obvykle důvodem k tomu, abychom bez dalšího pokládali takové projevy za nutné, konstitutivní znaky totality. Jestliže je v nějakém režimu nenacházíme, jsme si jisti, že totalitní není.

Když pak někdo mluví o bruselské totalitě, klepeme si v předstíraném soucitu na čelo. A to i přesto, že politika EU je nesporně určovaná ideologií kulturních marxistů, že realizuje její programy; že je tedy totalitní. Za takové skvosty, jakými jsou politická korektnost, multikulturalismus, gender mainstreaming, juvenilní justice a morálně problematická „lidská práva“, totiž vděčíme právě neomarxistům. Právě z jejich myšlenkových nížin a revolučních motivů pocházejí ty dnes do omrzení skloňované „evropské hodnoty“. Jsou účelově vymýšleny a vnucovány na troskách mravních hodnot a skutečně lidských práv pro potřeby kulturní revoluce, jejímž prvním cílem je vykořenění tradičních hodnot Západu. Nové evropské pseudohodnoty jsou

sice s velkou pompou šité pro nového Člověka a osvobozenou Společnost. Neomylně však přivodily smrtelné ohrožení Evropy: zevnitř vymíráním, zvnějšku muslimskou imigrací. V tomto kontextu nejsou řeči o kultuře smrti vůbec nadnesené.

Proč je neomarxistická ideologie totalitní? Protože soustřeďuje všechny nutné znaky totality. Neboť si také činí nárok na mocenské ovládnutí všech aspektů osobního a všech oblastí veřejného života. Žádná stránka lidského života není z rozsahu žraločího apetitu totality vyňata; žádná není vůči ní imunní. To samozřejmě neznamená, že by totalitní moc aktuálně a do detailu (bez mezer) reorganizovala celý život občanů podle ideologických šablon; že by jim např. pod sankcí určovala životní partnery či dokázala převychovat všechny disidenty. Totalitní ideologové si sice nárokují ničím neomezenou kompetenci a dohled nad lidskými životy. Ale k aktuálnímu násilnění si z nich podle ideologických potřeb a strategické výhodnosti vždy vybírají ty aspekty, u nichž to pokládají za situačně vhodné. Takový výběr je však potenciálně neomezený. Mohou tedy diktovat a beztrestně realizovat, co se jim zamane.

Tento potenciálně celoplošný záběr totalitní ideologie vyplývá mimo jiné i z toho, že chce všechny (nejlépe rovnou samo lidstvo) spasit, což v reálu znamená: všechny převychovat, zotročit. Na podkladě etického relativismu a v logice maximy „účel světí prostředky“ ordinují architekti totality pseudomorálku (třídní, rasovou, multikulturalistickou, feministickou, politicky korektní) legislativně; odpůrce staví do role padouchů. Ideologicky uvědomělí socio-inženýři tedy zneužívají státní moc ve velkém; propůjčují jí neomezenou pravomoc a beztrestnost.

Toto jsou nutné a ve své jednotě i postačující znaky totality, jakožto nejhoršího z možných systémů ovládání společnosti. Větší systémová nadvláda nespravedlnosti totiž není myslitelná. Právě tou nárokovanou celoplošností a omnipotencí v amorálním šíření pseudomorálky, tj. norem či hodnot vymýšlených a diktovaných čistě podle ideologických záměrů a potřeb, koliduje totalitní ideologie a následná politická praxe s celým přirozeným řádem spravedlnosti, včetně skutečných lidských práv. Protože obsahuje bezmezný potenciál normalizované nespravedlnosti a masivní destrukce mravnosti, představuje totalita systémově ten nejnelidštější, nejzločinnější způsob politického ovládání společnosti.

V úvaze nad podstatnou definicí totality tedy není důležité, který režim je v dějinách nejkrutější, kolik má na svém kontě umučených odpůrců či kolik svobody omezuje. Totalitu definuje ideologicky dané odhodlání k jakékoli represi, bude-li ji ideologický zájem vyžadovat, a ke zrušení jakékoli svobody, pokud překáží reedukační posedlosti a aktuálním potřebám prosazování ideologických programů. Samotná míra krutosti a nesvobody totalitu nedefinuje, neboť závisí na nahodilostech aktuálních společenských poměrů, ideologických zájmů a strategických odhadech.

Bylo by tedy mylné, kdybychom soudili, že bruselská politika není totalitní, protože má ještě demokratickou fasádu, ponechává některé svobody druhdy svobodných společností a nevraždí své disidenty. Viděli jsme, proč jsou vysoká míra krutosti či restrikcí pro totalitu nahodilé. Totalitu nedefinuje ani násilné uchopení moci, ani její tyranské udržování. To vše vytváří při srovnávání s komunistickou a nacistickou totalitou optický klam, že současná ideologie Západu není totalitní.

Je-li tedy vyjasněno, v čem spočívá podstatná zloba totalitních režimů, pak je zároveň jasné, že je plně obsažena i v ideologii a v politické praxi neomarxistů.

Od předchozích se tato třetí totalita liší jen svou sametovou genezí a nahodilými projevy. Její odlišnost je dána tím, že byla instalována v prostoru demokratických režimů nenásilně a plíživě. Tento způsob realizace totalitní ideologie kulturních marxistů je také rozumným důvodem pro zavedení termínu „měkká totalita“ – v protějšku ke komunismu a nacismu.

Zdá se, že politické osudy společností nemívaly dříve tak výraznou spojitost se stavem filosofického myšlení. S nástupem moderních ideologií ale nastala v tomto ohledu velká změna. Zásadní filosofické nezdary novověku se tu s německou důkladností (a také s vydatnou podporou Marxe, Nietzscheho, Freuda a „učenců“ z Frankfurtu) dokonale transformovaly v destruktivní ideologický potenciál. Je přitom dobré vědět, že nelidskou nadvládu moderních ideologií nad lidskými osudy teoreticky připravily hlavně: hlubinná skepse, nominalismus, agnosticismus, scientismus, hodnotový (kognitivní a etický) relativismus, monismus, historismus, antiesencialismus, materialismus, redukcionismus, iracionalismus – tedy vesměs uzlové body logického vývoje novověkého myšlení k životní filosofii bez duše.

Tento neblahý vývoj už definitivně srazil reflexi lidského bytí na úroveň ideologické iracionality. Masivní ideologizace myšlení o věcech lidských se dnes obzvlášť vyjímá v humanitně-univerzitním provozu, a je také úžasně produktivní ve světě nekonečného mediálního manipulování a lhaní. Faktický regres filosofického myšlení tedy vyklidil prostor fanatickým, mesianismem a mocí zpitým ideologům. Nominalistickým vyprázdněním pojmových obsahů a následnými amputacemi lidské přirozenosti v antropologii či lidského vzhledu v etice pak připravil půdu pro jejich šílené utopie a experimenty.

Není těžké domyslet, že filosofie bez duše vnáší pod rouškou humanistických floskulí do osobních životů teoreticky rehabilitovanou egoistickou morálku, rysy absurdity a filosofické zoufalství; společnosti pak vposledku vrhá do područí totality. V postmoderní současnosti jsme různými způsoby nuceni všechny tyto plody filosofického dobrodružství novověku v různých podobách dosyta vychutnávat. Mnozí přitom propadají úchvatu z vyšší humanity. Naproti tomu se jen nemnozí na Západě pozastavují nad tragickou existencí dobře etablovaných extremistů, hlásících se k sekulárnímu humanismu.

Část I.
Ontologická konstituce lidského bytí

Kapitola 1.
Metodické uvedení do filosofické antropologie

1. Filosofická a speciální antropologie

1. 1. Nedostatečnost empirických věd

Filosofická antropologie nezkoumá člověka tak, že by si vybrala jednu oblast lidské reality, např. sociální či psychickou, a tu pak zkoumala do detailů, jak jen to empirické metody umožní. To je postup speciálních empirických věd o člověku. Filosofický přístup je jiný. Filosof se na člověka dívá z celostního hlediska, zajímá ho celková struktura lidské reality. Zkoumá tedy člověka jakožto člověka, nikoli jeho mozková centra, záhyby nevědomí či rozdíly kultur a civilizací. Proto se především ptá na to, kým člověk je a jaký je smysl lidské existence. Zatímco empirické vědy zjišťují jen empiricky dostupná fakta o člověku (o funkci ledvin či původu neuróz, o ekonomice či politicko-právním uspořádání rozvinutých demokracií...), filosofická antropologie proniká k neempirické oblasti lidské reality.

Koexistence těchto dvou podstatně odlišných způsobů antropologického myšlení není zrovna „mírová“. Rivalitně motivované spory o kompetence jsou naopak běžné. Dobrý filosof např. musí být kritický k různým zjednodušujícím modelům, v nichž bývá lidská realita redukována na empirická data a její podstata pak vysvětlována libovolnými souhrny nápadných fenoménů. Napětí mezi filosofickou antropologií a různými obory empirické (biologické, sociální, kulturní) antropologie je většinou dáno sklonem specialistů k povyšování svých poznatků o dílčích aspektech života na podstatně definující výpovědi o člověku. Takové ambice však neodpovídají možnostem empirických věd.

Kdyby ale mezi vzdělanci a studenty proběhla na toto téma anketa, zcela jistě by ukázala, že zásadní poučení o člověku se dnes hledá především v takových speciálních vědách, jakými jsou kulturní či sociální antropologie, empirická psychologie, sociologie, teorie kultury či biologie. Jednoznačná preference nefilosofických věd v antropologickém tématu má více příčin; mezi ty hlavní patří příčiny filosofické. Spor totiž probíhá na úrovni teorie vědy a v té, jak už víme, rozhodují předpoklady noetické. Můžeme ho tedy, s odvoláním na realistickou noetiku, řešit i kvalifikovaně.

Přesněji vzato se spor týká otázky, jaký druh vědeckého myšlení je způsobilý k tomu, aby podal adekvátní definici člověka. Taková definice skýtá pregnantní odpověď na otázku, *kým je člověk;* postihuje ontologickou strukturu, bytí člověka. Je to definice esenciální, nikoli popisná. Jsou tedy v problému esenciální definice člověka kompetentní speciální vědy nebo filosofie?

Empirické vědy o člověku jsou metodicky fixovány na oblast životních jevů; zachycují případnou zákonitost jejich průběhů. Dejme tomu, že se dnes převládající mínění nemýlí a to podstatné o člověku nám skutečně mohou vysvětlit jen odborníci na různé životní akty, stavy a procesy. Kdyby ale měli mít empiričtí specialisté

v určování podstaty člověka hlavní slovo, byl by člověk jen souborem jevů. Proč ne? Model člověka jako souboru životních jevů se zdá být přirozený, protože je nejblíže zkušenosti; odpovídá fenomenologickému pohledu na lidskou realitu. Spekulativní konstrukce filosofů naproti tomu nevyhovují nárokům vyspělé racionality. Jsou podezřelé z toho, že produkují pseudorealitu, např. nějakou duši.

Dobře, tak se lidské bytí určitě jeví a tento fenomén (podpořený i vývojem novověké filosofie) v našem problému mluví ve prospěch specialistů. Položme ale otázku, kterou v kritickém zkoumání nelze obejít:

- Je také možné empiricky, metodami speciálních věd ověřit, že člověk je jen složitým souborem, množinou životních jevů?

Ta otázka je pro spontánní aspirace specialistů na esenciální definici člověka klíčová. Kdo tvrdí, že člověk je jen množinou empirických jevů, ten zároveň v lidské realitě popírá cokoli jiného, např. nějaké neempirické principy identity člověka a jednoty jeho životních aktů. Jak ale může něco takového spolehlivě vyloučit, když má k dispozici jen empirické metody, které dovolují pouhé konstatování zkušenostně dostupných fakt? Vždyť takové konstatace nedovolují logicky korektní popírání neempirických skutečností. Když např. biolog ověřil strukturu a funkci buněk v lidském organismu, nijak tím neobjasnil, nezdůvodnil, proč neexistuje lidská duše. K tomu by byl třeba jiný způsob myšlení. Muselo by se spekulativně ukázat, proč duše nemůže existovat, jaké odůvodněné pravdě její existence odporuje. Konstatovat („s Gagarinem“), že jsme ji empiricky nenašli, nestačí.

Pouhá empirická verifikace určitých faktů tedy neimplikuje falzifikaci neempirických skutečností. Proto nelze na úrovni empirických věd legitimně rozhodovat otázku celkové (ontologické) struktury a bytí člověka. Empirik jakožto empirik nemůže spolehlivě říct: toto je celková struktura člověka, toto je jeho esenciální definice. K tomu by potřeboval jiný, neempirický způsob myšlení, jiné otázky a předpoklady. Zdání kompetence přírodních věd v otázce esenciální definice většinou vychází z materialistického obrazu člověka jako pouhého organismu. Takové pojetí je ale filosofické, přesahuje možnosti empirických věd. Když tedy např. spoluzakladatel sociobiologie E. O. Wilson tvrdí, že biologie je klíčem k lidské přirozenosti, pak nemluví jako biolog, ale jako filosof materialistického zaměření. Jeho výrok není rezultátem jeho speciálněvědní odbornosti; má neempirické předpoklady.

V daném kompetenčním sporu je tedy rozhodující pravdou nesporné metodické, a tedy i předmětné omezení empirických věd; jsou charakterizovány fixací na empirické jevy. Jako se ale nedá empiricky konstatovat, že jen empirické metody postihují realitu (jak tvrdí filosofové empirismu), tak se také nedá empiricky konstatovat, že postihují řádově celou realitu, takže by pak bytí člověka a povaha života byly pouhými objekty empirických věd. Je tomu spíše tak, že tyto vědy vždy už předpokládají předvědeckou, byť vágní identifikaci člověka v jeho celistvosti, aniž by byly schopny se ujistit, že člověka na této úrovni ontologické konstituce a celkové struktury kvalifikovaně zachycují.

O tom, jaké mají empirické poznatky místo v celku lidské reality – zda postihují řádově celého člověka, či jen některé aspekty jeho života –, pak může rozhodnout jen

filosofická reflexe. Neboť nemá empirické limity a přirozeně míří svými pojmy i soustavným dotazováním k povaze věcí. Proto jen filosofie může vědět, co všechno je třeba brát do úvahy, když si chceme nárokovat celostní zachycení člověka. Proto také jen filosofie může vyhodnotit empirické poznatky v rámci celkového vědění o člověku.

Můžeme tento výklad metodické limitace, a proto i odpovídajícího uskromnění empirických věd v antropologii konkretizovat. Biolog jako takový např. nemůže s nárokem na vědeckou platnost oprávněně tvrdit, že jeho poznání vyjadřuje „podstatu" člověka. Musel by totiž mít vědecky zajištěno, že má ve svém biologickém záběru celého člověka, a že mu tedy neunikají nějaké podstatné aspekty lidské reality. Taková jistota se však z uvedeného důvodu vymyká možnostem empirických metod.

Identifikace toho, co je podstatné, a souvztažné odlišení od nepodstatného krom toho předpokládá pojmy, jimiž se filosoficky artikuluje to, co vágně označujeme jako „podstatné". Ve vědeckém myšlení musí jít pochopitelně o pojmy vypracované, spolehlivé. Jakou reflexí by ale mohl biolog jakožto biolog získat precizované pojmy typu esence, konstituanta**,** přirozenost, substance? Jedině ontologickou. Ta však je specificky odlišná od biologického zkoumání; potřebné ontologické pojmy mají neempirické obsahy.

Ověření adekvátní definice člověka je tedy daleko za hranicemi možného rozsahu empirických věd a přesahuje i jejich interdisciplinární kapacitu. Taková definice vystihuje, kým člověk je, nikoli co mu jen nějak patří. Proto nemůže být v kritickém postupu beze všeho komponována z jeho akcidentů, jak se o to mnohdy bezproblémově pokoušejí různí specialisté. Také vřazování empirických dat do celkového kontextu lidské reality předpokládá ontologickou (neempirickou) orientaci v principech identity, jednoty, integrity a strukturace živých jsoucen. Anzenbacher v této souvislosti připomíná,[1] že empirické vědy nemohou vyhodnocovat své poznatky v rámci celku.

1. 2. Fajkusovo povýšení empirických věd

Role filosofie jako arbitra v otázce adekvátního definování člověka není dnes většinou uznávána. Je tedy namístě, abychom ji prověřili konfrontací s antitezí. Právě dokazované tezi, podle níž má jen filosofie přehled o celistvosti člověka, oponuje v řadě jiných také Břetislav Fajkus. Teze se opírá o předpoklad podstatného odlišení předmětů filosofie a speciálních věd. Fajkus tento předpoklad odmítá. Nesouhlasí s názorem, že speciální vědy zkoumají jen dílčí oblasti světa, zatímco filosofie se zabývá světem vcelku (jeho povahou či nejobecnější strukturou jsoucen) a je v tom autonomní.[2]

---

[1] A. Anzenbacher: *Úvod do filosofie*, Portál, Praha 2004, str. 25–26: *„Reálné vědy zkoumají své dílčí oblasti z určitého dílčího hlediska... Z toho dále plyne, že reálné vědy také neznají dosah, který mají jejich výpovědi v rámci celku. Význam tohoto důsledku se stupňuje s rostoucí specializací reálných věd. Vědy, které umožňují technologický a hospodářský pokrok, neznají dosah jimi vyvinutých technologií a struktur v souvislosti celku... Pedagogika jakožto speciální věda nemůže sama určovat cíl výchovy. Medicína poznává stále více, jak je důležité vidět člověka jako celek... Zdá se, že pouze filosofie je s to ukázat speciálním vědám na základě celku jejich pozici v celku."*

[2] B. Fajkus: *Filosofie a metodologie vědy*, Academia, Praha 2005, str. 43–45: *„Pokud jde o vztah filosofie k přírodním a jiným vědám, vznikl postupně názor, že zatímco jednotlivé*

Fajkus nejprve takové chápání poměru filosofie a ostatních věd diskredituje, když významně naznačuje, že vedlo k marxistické dogmatice. Poté na podporu své kritiky tvrdí jako premisu, že vědecké teorie jsou stejně obecné jako filosofické odpovědi na otázky o povaze světa, o evoluci, hmotě, prostoru a času. Tyto problémy prý byly mylně pokládány za výlučně filosofické. Fajkus je dokonce přesvědčen, že vědecké teorie přinesly obrat v samotných základech ontologie – dosud prý založené na klasické fyzice.

Nakonec Fajkus kompletuje svou představu prevalence speciálních věd, když tvrdí, že i v teorii poznání přebírají kompetence takové disciplíny, jakými jsou neurofyziologie či počítačové vědy; staly se prý relevantnějšími než filosofická gnoseologie.

Fajkus tedy povyšuje speciální vědy na úkor filosofie a jejich nadřazenost mu vychází ze srovnání s elementárními disciplinami filosofie – ontologií a gnoseologií. Zdařilost jeho počínání ovšem závisí na tom, jak těmto disciplínám rozumí. Jestliže se snad Fajkus pokouší diskreditovat kritizovaný názor (o pouze parciálním charakteru speciálních věd a o výlučnosti celostních záběrů filosofie) tím způsobem, že ho nechává vyústit do blouznivého marxismu, pak to jaksi předznamenává úroveň jeho následujících argumentů. K falzifikující diskreditaci by tu totiž došlo jen tehdy, kdyby kritizovaný názor skutečně implikoval marxistické závěry o světě a člověku v něm. To si snad ale nemůže myslet ani Fajkus. Jestliže však nemělo jít o diskreditaci marxismem, proč potom mluví o „tragickém vyvrcholení" kritizovaného názoru (tendence) v marxismu?

Když Fajkus konstatuje stejnou úroveň obecnosti výpovědí speciálních věd a filosofie o povaze světa, evoluci, hmotě či prostoru a času, pak je třeba v daném problémovém kontextu poněkud rozlišovat. Vezměme nejprve problém povahy světa. Tady je především důležité, co se tou „povahou" rozumí, jaké otázky se v ní skrývají.

Když se ptáme na povahu světa, ptáme se tím na jeho ontologickou strukturu a ontologické postavení? Zřejmě ano. Pak se tedy ptáme na to, jestli je svět jedním svébytným Jsoucnem, s jednou povahou (např. hmotnou), kde jednotlivá jsoucna jsou jen jeho odvozenými projevy, akcidenty, anebo zda je jen množinou esenciálně rozmanitých, svébytných jsoucen. Dále se tím ptáme na to, jestli je svět absolutním, bytostně nezávislým Jsoucnem, nebo nikoli.

---

vědy zkoumají konkrétní dílčí oblasti světa a jejich zákonitosti, … filosofie se zabývá světem v celku, nejobecnějšími strukturami a zákony všeho existujícího… Filosofie si tak udržovala svou samostatnost a autoritu v rozhodujících otázkách teoretických diskusí o povaze světa. Tragickým vyvrcholením této tendence byla marxistická filosofie, přesněji dialektický a historický materialismus… Ve 20. století vznikají ve vědě teorie, které svou obecností jsou srovnatelné s obecnými tvrzeními filosofických učení o povaze světa, o hmotě, prostoru a času, evoluci, tedy o problematice, která byla považována výhradně za filosofickou. Zejména teorie relativity, kvantová mechanika a teorie elementárních částic znamenaly převrat v názoru na základní aspekty ontologie, založené dosud převážně na představách klasické fyziky… Místo dalšího rozvíjení spekulativních ontologických systémů se objevuje jako základní otázka filosofie založení našeho poznání, zdůvodnění jeho adekvátnosti a platnosti… Avšak i z předmětné domény teorie poznání je filosofie jako jediná kompetentní autorita postupně vytěsňována a nahrazována konkrétním výzkumem psychologie, neurofyziologie… Jestliže je poznání reálným procesem, stává se tak ‚součástí' ontologie, a tedy předmětem konkrétních vědeckých disciplín, jejichž výsledky podávají mnohem závažnější informace o poznání než tradiční filosofická gnoseologie."

Na takové „spekulativní" otázky o povaze světa nemají speciální empirické vědy aparát; vymykají se jejich metodám. Skutečný přírodovědec – ne filosof si je vůbec neklade, jako takový se k nim nevyjadřuje. Ideologicky předpojatý specialista tu naproti tomu obvykle, většinou nepřiznaně předpokládá (přírodovědecky neverifikovatelný) materialistický monismus. To znamená, že předpokládá, že veškerá realita je v podstatě jedním Jsoucnem, které nazve světem (Kosmem, Univerzem). Dále pak předpokládá, že takový svět má zcela hmotnou povahu, takže všechny jeho „projevy či formy" jsou ryze hmotné. Zdá se, že jen za těchto předpokladů může také Fajkus tvrdit, že tzv. vědecké teorie jsou svou obecností srovnatelné s obecností filosofických výpovědí o povaze světa. Neboť jsou pak stejně všerozsáhlé. Vše je totiž hmotné, časoprostorové a vše podléhá evoluci – vše je tedy vědeckými teoriemi zahrnuto. Materialismus takto propůjčuje teoriím speciálních věd nejvyšší obecnost.

Zbývá ale „vědecky" nerozhodnutelná otázka o tom, jaká je vlastně povaha světa. Jestli je opravdu jen hmotná, monistická, či zda není takovými jednoduchými výklady a priori, třeba v ideologickém zájmu redukovaná. Tato ryze ontologická, nikoli přírodovědecká otázka je pro Fajkusovu ambiciózní hypotézu nezbytná. Přesvědčivost hypotézy o superioritě speciálních věd by pak závisela na platnosti materialistického (filosofického) řešení této transempirické otázky. Tím ovšem její věrohodnost rapidně klesá.

Fajkusova poměrně vágní argumentace ale připouští i takovou interpretaci, podle níž by nadřazování speciálních věd filosofii[3] bezprostředně nepředpokládalo materialistický výkladový kontext**.** Mohla by v ní být argumentačně vytěžena pouhá obecnost vědeckých teorií, o níž Fajkus tvrdí, že je srovnatelná s obecností filosofie.

Kdyby ale měl Fajkusův argument tuto „nematerialistickou" podobu, dalo by se mu z logického hlediska vytknout, že jeho premisa nedokazuje, co mělo být dokázáno, že se dokonce s důkazní intencí míjí. Neboť měl být dokazován celostní nárok speciálních věd v záběrech skutečnosti. Za premisu přitom byla zvolena stejná obecnost speciálněvědních teorií a filosofie. Tato obecnost sice může snadno vyvolat dojem, že přináší celostní záběr, o který v argumentaci běží; vždyť jsou zachyceny všechny případy, všichni členové rozsahu obecniny. Ale v závěru Fajkusova argumentu mělo jít o něco jiného. Problém rozdílu v metodickém záběru filosofie a speciálních věd se týká celistvosti strukturální, celkové povahy zkoumaných objektů či skutečnosti samé, nikoli pouhé extenzivní celistvosti čili toho, že je rozsah nějaké obecniny úplný.

Argumentačně akcentovaná „stejná obecnost" tedy sama o sobě ponechává omezenost speciálních věd na určité aspekty. Ponechává u nich to, co mělo být závěrem odstraněno, překonáno, co mělo být nahrazeno celostním záběrem – a sice celostním strukturálně, nikoli jen extenzivně. Závěr měl zrušit toliko částečný, aspektuální charakter speciálních věd. Měl prokázat, že tyto vědy jsou schopné postihnout celistvost, povahu zkoumaných objektů. Premisa „stejné obecnosti" však bez materialistických

[3] Tamtéž: *„Současné úsilí o vytvoření teorie velkého sjednocení základních částic a interakcí ve fyzice pak už překračuje veškeré dosavadní nároky filosofické ontologie na prioritu ve výkladu světového dění. Podobně teorie velkého třesku… vytváří ‚ontologii' nedostupnou filosofickým možnostem. Také výsledky neodarwinismu, teorie evoluce prohloubené na úroveň genetiky a také kybernetiky a sociologie poskytují mnohem hlubší poznání v oblasti živé přírody a společnosti nežli tradiční filosofické úvahy."*

předpokladů dovoluje pouze závěr o extenzivní celistvosti, ne však závěr o zachycení povahy zkoumaných objektů. Proto by se její volba v „nematerialistické“ podobě argumentu míjela se zamýšleným závěrem, v němž má být odmítnuto privilegované postavení a autonomie filosofie.

Ať je tedy Fajkusův argument závislý na materialismu, nebo je jen posunutý mimo zamýšlený závěr, v každém případě platí, že akcentovaná obecnost speciálně vědeckých reflexí povahy světa, hmoty, času, prostoru může u nich stále znamenat (a mimo materialistickou hypotézu také skutečně znamená) jen abstraktně-výsekové, aspektuální zachycení dané skutečnosti jako takové či daných hmotných objektů. Když např. zkoumáme abstraktně hmotu, máme v záběru všechna hmotná jsoucna; záběr je extenzivně celostní. Ale hmotné určení nemusí vyčerpávat celkovou strukturu reality – ať už jednotlivých hmotných objektů, či reality vůbec; mimo materialistické řešení nemusí být strukturálně celostním. Materialismus však Fajkusem dokázán nebyl. Proto není dokázán ani případný celostní záběr speciálních věd.

Z ontologického hlediska je krom toho zřejmé, že kdyby Fajkus pustil ke slovu výše uvedené otázky o povaze světa, který nelze beze všeho ztotožňovat s hmotným světem, přišel by také o iluzi srovnatelné obecnosti výpovědí přírodovědeckých a ontologických; zjistil by, že jeho premisa nesedí ani obsahově. Neboť úvaha o povaze a postavení světa logicky vychází z nadřazené reflexe povahy samotné skutečnosti, kterou zase nelze beze všeho ztotožňovat se světem. V této logicky předchůdné reflexi pak ontolog primárně operuje nejobecnějším pojmem jsoucna, o němž žádná vědecká teorie nemůže dokázat, že je totožný s pojmem hmotného jsoucna; spíše je dokázána jeho nadřazenost – nejvyšší obecnost.

Ontologie je prostě svou povahou obecnější než kosmologie a obecné teorie speciálních věd, které jsou metodicky fixovány na hmotu. Krom toho Fajkus sice užívá termín „ontologie“, ale pojmu ontologie nerozumí. O tom svědčí i jeho neskutečné tvrzení o založení ontologie na představách klasické fyziky. Ontologie zkoumá jsoucno jakožto jsoucno; zkoumá tedy vše, pokud je jsoucnem. V této nejabstraktnější poloze také získává své základy. Speciální vědy tento stupeň abstrakce nemají; nepracují s reflexivně precizovaným pojmem jsoucna. Nemohou tedy přivodit žádný „převrat v názoru na základní aspekty ontologie“. Ze stejného důvodu se nemůže rozumná ontologie zakládat na nějaké fyzikální teorii. Nepůvodní filosofové bývají dnes odkázáni na prostředí, které je metafyzice krajně nepříznivé. V takovém prostředí se pak snadno udržují velice pokleslé představy o ontologii. Jednu z nich uplatnil B. Fajkus.

K dalším tématům, v nichž prý jsou teorie speciálních věd co do obecnosti srovnatelné s filosofickými naukami, už jen krátce. Pokud jde o výklady hmoty, jsou samy metodicky abstraktní. To znamená, že se zaměřují jen na empiricky dostupnou kvantitu a pohyb. Teorie speciálních věd však nemohou rozhodnout o tom, že právě tyto skutečnosti esenciálně konstituují hmotné objekty, že to nejsou jen akcidenty hmotných jsoucen. Je čistě filosofickou otázkou, zda je bytí hmotných jsoucen dáno kvantitou a pohybem, a jen jimi, nebo jsou hmotná jsoucna strukturována a konstituována ve svém bytí jinak. V druhém případě zachycují vědecké teorie jen určité, byť nutné aspekty hmotných jsoucen a jejich strukturní celistvost jim uniká.

Vzhledem k Fajkusově argumentační intenci se také nabízí otázka, jestli by celistvost zkoumaných objektů nemohla být dána jednotou aspektů postihovaných

dílčími vědami. Pak by bylo možné tvrdit, že syntézou těchto věd je zachycena povaha a celost objektů. Ale jak tuto úvahově počáteční možnost důkazově proměnit ve skutečnost? Jedině tak, že se filosoficky dokáže, že povaha a integrita jsoucen je skutečně dána právě určitými komplexy empirických jevů. Speciální vědy jsou tu ve své případné ambici na celostní zachycení např. člověka odkázány na čistě filosofickou verifikaci. Ta by eventuálně musela vyloučit neempirické principy a podmínky empirických životních jevů.

Důvod této výlučné kompetence filosofie už byl výše naznačen. Jen filosofie je díky svému stupni abstrakce vybavena pojmovým aparátem k tomu, aby rozhodovala o tom, co je esence, povaha, přirozenost či podstata zkoumaných objektů a následně i jaká je, zda např. čistě empirická, či neempirická. Jen filosofie se také programově ptá na principy jednoty a integrity jsoucen. Tematicky redukované empirické vědy se takto neptají.

Pokud jde tedy o problém kompetence v reflexivním určování či zobsažnění esenciální definice člověka, není možné říci dopředu (apriorně), jestli esence člověka je ryze empirická, jevová, množinová, anebo neempirická, nikoli skladebná. Proto ani není možné na začátku antropologie vyhodnotit, zda jsou poznatky speciálních antropologických věd na úrovni esenciální definice člověka či nikoli. Nejprve musí proběhnout příslušná filosofická zkoumání lidského bytí. Proto je počínání ambiciózních specialistů, jak jsme ho zaznamenali u Fajkuse, nedomyšlené; je nesené četnými filosofickými předsudky materialisticko-scientistického rázu.

Můžeme to ilustrovat na případu gnoseologie. Myšlenka nahrazení filosofické teorie poznání speciálními obory je mezi scientizujícími vědci rozšířena; propagovali ji např. J. Piaget či J. Peregrin. V noetice jsme však viděli, jaký neempirický, spekulativní způsob myšlení musí být v jádru problematiky teorie poznání uplatněn. Zkoumání samo ukázalo, že ambice specialistů jsou tu naivní, že vycházejí ze základní neznalosti logiky a řádu noetického zkoumání. Teprve na základě noetické erudice je možné vyložit, proč empirické vědy z principu nemohou zvládnout hlavní téma teorie poznání, a proč tedy nemohou nahradit v tomto filosoficky klíčovém oboru filosofickou reflexi.

V antropologii ještě nejsme tak daleko, a proto nemůžeme bez filosofického zkoumání bytí člověka jednoduše říct, zda spočívá právě v tom, co postihují empirické vědy. Ambiciózní specialisté nejsou tak zdrženliví. Zřejmě netuší, jaké problémy by bylo třeba nejprve klást, aby se případně potvrdilo, co tak bezelstně předpokládají. Riskují, že dopadnou jako Piaget, Peregrin či Fajkus v gnoseologii. Fascinováni množstvím dílčích poznatků zapomínají filosoficky myslet tam, kde je to z povahy věci nezbytné.

Oponenti by však mohli namítnout, že co platí v gnoseologii, nemusí platit v antropologickém postupu. Proč by v něm nemohly být východiskem speciální vědy? Proč by v rámci jejich zkoumání nemohlo být zjištěno, jak je to s dostupností celku, nebo zda je blíž povaze člověka obsažná empirie či bezobsažné spekulace filosofů? Odpověď už je obsažena v předchozím výkladu. Empiricky limitované poznání nemůže rozhodnout o tom, zda je schopné celostního zachycení lidského bytí. Neboť nemůže potvrdit či vyvrátit možnost neempirické povahy člověka.

Na začátku bylo řečeno, že hlavní příčiny upřednostňování speciálních věd v antropologickém tématu jsou filosofické. U Fajkuse je nyní můžeme v náznaku konkretizovat. V jeho optimistické vizi filosofických možností empirických věd jsou patrné negativní vlivy novověké gnoseologie. Jeho konfuzní chápání ontologie prozrazuje stopy agnostického ignorování této nejobecnější disciplíny filosofie. Představa o nahrazení filosofie v teorii poznání zase ukazuje, že Fajkus převzal psychologizační stereotyp, v němž se ignoruje hlavní role specificky noetických reflexí v celku teorie poznání.

Shrnutí:

• Rozvoj a úspěchy empirických věd přinesly také kompetenční spor v antropologii. Nejsou dnes tyto vědy povolanější k tomu, aby podaly adekvátní definici, která by vyjádřila, kým člověk je?

• Možná jsou. Ale samy o tom pro své empirické omezení nemohou rozhodnout. Jsou odkázány na to, jestli neempirická filosofie potvrdí, že jsou jejich empirické objekty na úrovni samotné povahy/přirozenosti člověka.

• Zůstává však možnost, že empirické vědy ani ve svém souhrnu nepostihují lidskou realitu v celku, že je v ní nutné uznat i neempirické oblasti.

• Předběžná metodická reflexe tedy v napětí filosofie a empirických věd o člověku rozlišuje dva kompetenční spory: 1) Kdo zachycuje celkovou povahu člověka, a je proto schopný sestrojit jeho esenciální definici? Filosofie? Empirické vědy? Oba druhy vědění? Jednotlivě, nezávisle na sobě? V plodné syntéze? 2) Kdo o tom rozhodne? Kdo např. rozhodne, zda celostní zachycení lidské reality je v možnostech empirických věd?

• První otázku není možné zodpovědět na začátku antropologie, ale jen na základě příslušného antropologického zkoumání. Druhá otázka byla tématem vstupní metodické úvahy a odpověď vyzněla ve prospěch filosofie.

K promyšlení:

• Proč asi se dnes v antropologii věří více speciálním vědám než filosofii?

• Je, či není taková víra oprávněná? Proč?

• Když může empirická věda podat esenciální definici člověka, proč by nemohla samostatně určit, že je to esenciální definice?

• Neumožňuje snad znalost noetiky a ontologie odůvodnění teze o tom, že jen filosofie postihuje člověka vcelku?

• Nerozhoduje o tom už např. realismus obecnin a nauka o esenci?

2. Postavení a vymezení filosofické antropologie

2. 1. Filosofická antropologie jakožto metafyzika člověka

Jaké místo má antropologie v celku filosofického tématu? Není ani základní, ani finální filosofickou disciplínou. Leží uprostřed mezi teoretickým založením celé filosofie a jejím praktickým vyústěním. Fundamentálními jsou ve filosofii noetika a ontologie. Všechny teoretické disciplíny filosofie se pak zhodnocují v etice. Antropologie má tedy v noetice záruku možné spolehlivosti svých metafyzických závěrů. Většinou k nim dospívá aplikací ontologických pojmů v reflexi lidské reality. Předchozí metodická konfrontace s „antropologií v mezích pouhé zkušenosti" poněkud naznačila toto teoretické zázemí metafyzické antropologie. Takto pojatá antropologie pak skýtá bezprostřední, nezbytné a obsahově vydatné předpoklady pro etický výklad mravní povahy a řádu specificky lidského života.

Budeme postupně zjišťovat, že bez uvedeného teoretického kontextu klesá antropologické zkoumání hluboko pod úroveň svých přirozených možností. Zvláště v rámci vývoje novověké filosofie se zkoumání lidského bytí dostalo pod silný vliv agnostických restrikcí. V důsledku toho trpí antropologické výklady principiální fragmentarizací a trvalou tendencí k redukcionismu, někdy až nestoudnému. V antropologii jsme dnes svědky pravidelných libovolností v preferování dílčích hledisek a v nahodilém kumulování zkušenostních poznatků. Libovolně akcentovaná fakta a dílčí fenomény tu nemohou být integrovány do celku hierarchicky strukturované reality člověka. Bývají naopak zneužívány a falšovány jejich nelogickým absolutizováním. Důvod je v tom, že agnosticky podvázané filosofii selhávají ontologické funkce, které jsou potřebné k fixování nezbytného ontologického rámce pro vyváženější výklady člověka.

Metodickým problémům té antropologie, která čerpá ze zdrojů novověké filosofie, se budeme věnovat později. Nejprve se podívejme na metafyzicky fundovanou antropologii.

Metodickou diskusi v rámci klasického realismu dobře ve své antropologii (*Co je člověk)* navozuje Emerich Coreth. Určitý odstup od novověkých koncepcí Corethovi především dovoluje, aby udržel prostor pro metafyzickou antropologii. Krom toho Coreth zdůrazňuje, že jen ona může zkoumat člověka jako celek a být tak autentickou filosofickou antropologií. Vymezuje ji především vůči speciálním vědám.[4]

V první lekci jsme ale rozlišili dvě otázky, které by se měly v souvislosti s předpokládanou metodickou nadřazeností filosofického přístupu klást. Vedle otázky, kdo vlastně postihuje člověka vcelku, a má tudíž předpoklady k esenciální definici člově-

[4] E. Coreth: *Co je člověk?*, Zvon, Praha 1994, str. 11–14: *„... speciální vědy... Nemohou proto nahradit filosofickou antropologii, jejímž úkolem je zkoumat člověka jako celek... Pouhý soubor výsledků speciálních věd... není ještě filosofickou antropologií... Speciální věda... nemůže postihnout celého člověka... nemůže vypovídat o jeho podstatě... neproniká k tomu, co je člověku vlastní, co činí člověka člověkem. (...) poznatky speciálních věd neposkytují žádné filosoficky legitimní východisko antropologie."*

ka, je tu ještě druhá otázka: Kdo vlastně rozhodne, že se v určitém výkladu jedná o celek lidské reality; kdo např. rozhodne, že je tento celek dán čistě empiricky či nikoli? Viděli jsme, že na samotném začátku antropologie můžeme smysluplně zodpovědět jen tuto druhou otázku. Primát patří filosofii, protože není metodicky vázána na empirii jako konkurenční vědy. Realistická noetika pak garantuje, že se filosofická antropologie může smysluplně tázat na principy jednoty a integrity konkrétního člověka.

Odpověď na první otázku však už závisí na určitém antropologickém řešení problému identifikace člověka. Jestliže toto řešení dopadne tak, že člověk je jen komplexem životních, empiricky dostupných aktů, pak už není pravdou, že jen filosofie má kontakt s celkem lidské reality. Obsažné zpřítomnění povahy člověka bude naopak výsadou speciálních věd o empirických životních jevech, stavech, vztazích, vlastnostech a procesech.

Coreth tu tedy evidentně předbíhá. Jeho negativní výpovědi o možnosti empirických věd postihnout celého člověka trpí na tomto místě jistou nezdrženlivostí; jsou v úvodní metodické úvaze nezdůvodněné, dogmatické. Coreth totiž nemůže na začátku antropologického zkoumání legitimně vyloučit možnost, že by lidské bytí spočívalo právě v tom, co přirozeně tematizují empirické vědy. Schází mu tedy metodická otevřenost k alternativě, která sama je filosofická. Bude ostatně zajímavé sledovat, jestli v průběhu svých antropologických výkladů tuto alternativu skladebného modelu lidského bytí zohlední, vyvrátí, a tím aspoň dodatečně svou tezi o výlučně filosofickém přístupu k celku lidské reality zdůvodní.

V Corethově metodické reflexi je však skryta námitka. Případná syntéza speciálních věd o člověku předpokládá jednotu celku a její princip. Tento předpoklad je však jen v dosahu filosofie.[5] Coreth by tu (v případné, vyvoditelné námitce) zdůraznil pravdivé řešení druhé otázky. Z toho ale ještě neplyne řešení otázky prvé. Ano, jen filosofie rozhodne, že se jedná o celkovou strukturu lidské reality. Není ale zatím vyloučeno, není filosoficky falzifikováno, že tato struktura spočívá v jednotě empirických životních aktů. Pak by sice specialisté jako takoví o tom nemohli mít jistotu, ale fakticky by zachycovali člověka vcelku – dokonce nejlépe.

Coreth ale zdůvodňuje svou tezi i explicitně. Speciální vědy prý svou povahou zpředmětňují. Specificky lidské dimenze jsou však podle Coretha mimo oblast předmětnosti; celek tedy specialistům uniká.[6] Tady se ovšem operuje problematickým

[5] Tamtéž, str. 12: *„… integrovat výsledky vědeckého bádání o člověku do syntetického ‚obrazu člověka‘? Pak zůstává otázkou, … není-li (taková syntéza) předem odsouzena k tomu, že bude libovolně nakupeným výběrem poznatků speciálních věd… Ještě zásadnější je otázka: Odkud má jednota heterogenních prvků princip své jednoty a řádu? Dodatečné spojení rozmanitých dílčích obsahů předpokládá jako podmínku předchozí jednotu celku. Tematizovat tuto předpokládanou celistvost je úkol filosofický.“*

[6] Tamtéž, str. 12–13: *„Každá empirická věda… Zabývá se tím, co lze konstatovat a zkoumat jako ‚předmět‘. Poznávající subjekt se ke svému předmětu staví jako k něčemu od sebe odlišnému. Speciální věda objektivuje, zpředmětňuje… patří to k její podstatě. Je to však zároveň mez. To, co je specificky lidské, nemůže postihnout, protože je to zásadně mimo sféru předmětnosti… Antropologie jako empirická speciální věda proto nemůže… postihnout původní celistvost člověka.“*

pojmem předmětnosti, který od dob kantovského transcendentalismu úvahy o poznání spíše falšuje. Když např. Coreth v rámci své argumentace tvrdí, že poznávající subjekt se k předmětu staví jako k něčemu od sebe odlišnému, pak lze snadno namítnout, že v případě sebepoznání se tak nestaví. Subjekt je v sebereflexi předmětem. Předmětnost tu také znamená mez, ale ta neodděluje zkoumání od specifické povahy člověka. Krom toho platí, že v počáteční metodické úvaze je předčasné mluvit o nějaké určité specificitě člověka, která empirickým vědám uniká.

2. 2. Spor o východisko

Když Coreth hledá východisko celé antropologie, soustřeďuje se na fenomény. Připomíná privilegované fenomény významných existencialistů (mezní situace, starost, Já–Ty) a kvůli riziku jednostranného výběru doporučuje, aby jich raději bylo do východiska vzato víc. Sám volí za základní – východiskový fenomén činnost, protože předpokládá, že se v ní nejlépe projevuje podstata; z vědomé činnosti prý poznáme, čím člověk v podstatě je.

V tomto odůvodnění své volby východiska však Coreth zase předbíhá. Předpokládá totiž něco, co má být teprve závěrem určitého antropologického zkoumání. Pro filosofa přece není a priori zřejmé, že v lidské realitě jsou něco jiného subjekt a něco jiného jeho činnosti. Není filosoficky zřejmé, že podstata člověka nespočívá právě v těch činnostech, ale že se v nich jen projevuje. Tak se to sice v předporozumění jeví, ale esenciální diference člověka a jeho činností musí být nejprve kriticky zkoumána.

Filosofové dějinnosti (Hegel, Heidegger...) vidí např. strukturu lidské reality docela jinak. Podle Hegela je činnost právě tím, čím člověk je (*Filosofie umění a náboženství*, str. 340). Heidegger zase zdůrazňuje (*Bytí a čas,* str. 52), že za fenomény nic jiného nestojí. Coreth měl tuto alternativní ontologii člověka zohlednit už ve své úvodní metodické reflexi; tím spíše, že má jinak pro filosofii dějinnosti slabost.

Coreth měl tedy nejprve v konfrontaci s filosofy dějinnosti prokázat, že podstata člověka se nekryje s fenoménem činnosti. Pak by teprve mohl v metodické reflexi východiska antropologie závazně operovat předpokladem esenciální diference člověka a jeho činností. Nikoli však před veškerým antropologickým zkoumáním. Neboť takový předpoklad má být teprve dílčím výsledkem antropologického zkoumání. Předpoklad vyjevování podstaty v její činnosti se do odůvodnění metodického stanovení závazného východiska celé antropologie prostě nevejde. Jestliže se při nelibovolném, logickém výběru východiska antropologie předpokládá, co má být teprve v antropologii dokázáno, pak je celé počínání poněkud kruhové.

Coreth ovšem v této souvislosti mluví o hermeneutickém kruhu. Spatřuje ho v tom, že předporozumění člověku vcelku se už ve výběru výchozích fenoménů předpokládá, a pak se z nich má celek člověka vyložit. To je ale něco jiného. Coreth má pravdu, že žádné východisko není úplně bez předpokladů. Ale předpoklad tzv. předporozumění, které předkládá samotný předmět zkoumání, žádnou kolizi s požadavky logického či kritického myšlení nepřináší. Předporozumění může a má být postupně prověřováno. A toto kritické prověřování už přetíná případnou kruhovost. Jestliže např. předporozumění obsahuje diferenci subjektu a jeho činností, nemusí být přece tato diference beze všeho používána v závazném metodickém stanovení východiska

antropologického zkoumání. Je zpochybnitelná a ve zpochybnění může být uzávorkována.

U Coretha ale zřejmě v tomto případě nejde o tlak z předporozumění, ale o návyk získaný v rámci klasického myšlení. Zde se totiž ustálil substanční model bytí člověka, v němž platí, že subjekt poznáváme z jeho činností. Coreth tedy zřejmě imputoval své vstupní metodické úvaze klasické substanční schéma, které má být teprve případným rezultátem antropologického zkoumání.

Z hlediska logicko-kritického je tedy možné Corethově vstupní metodické rozvaze oprávněně vytknout určitý nedostatek. Coreth v ní přichází s důležitými tezemi:

- Speciální empirické vědy nepostihují celého člověka; nemohou vypovídat o jeho podstatě.
- Poznatky speciálních věd neposkytují žádné filosoficky legitimní východisko antropologie.
- Protože se podstata projevuje v činnosti, musíme v antropologii vycházet z činnosti jakožto základního fenoménu.

Všechny tyto myšlenky jsou možná pravdivé. Problém je v tom, že na začátku antropologie, při úvaze o jejím východisku, nemůžeme jejich pravdivostní hodnoty znát. Musí být antropologickým zkoumáním teprve objeveny. Proto neměly být ve výchozí metodické rozvaze použity jako nepochybné. Při takovém postupu hrozí také nebezpečí, že už nebudou zkoumány vůbec, že budou brány jako samozřejmé. Tím by se ovšem tyto antropologicky relevantní teze zdogmatizovaly, filosoficky znehodnotily.

Pokud jde o východisko antropologie, zdá se být naopak vhodnější začít klíčovou otázkou, kým je člověk**.** Zachycením základního definičního určení člověka, jeho elementární identifikací totiž může následné zkoumání získat potřebné rozlišení v celku lidské reality a pevnou osu, na níž by bylo možné smysluplně uspořádat všechny pozitivní predikáty o člověku. Filosofické vyhranění identity člověka vyjevuje jeho ontologické postavení, a odtud lze lépe pochopit hodnoty, dimenze a smysl životního určení lidského jedince.

Výhodou takového postupu by mohlo být i to, že se antropologické zkoumání nemusí ztrácet v přívalu analýz životních činností a popisů světa člověka, jak tomu bývá v opačných případech. Postup od generických znaků definice člověka naopak uchovává stálý zřetel k integritě lidské reality a umožňuje smysluplné vztahování dílčích určení k celku člověka. Postup od esence člověka může zjednat rámcově povšechný přehled o celku zkoumaného.

Taková metoda také lépe odpovídá řádu filosofických disciplín a logice filosofického tématu. Neboť v ní přijdou hned zkraje ke slovu potřebné ontologické principy, jejichž aplikací na lidskou realitu se postupně ukáže její celková struktura. Ta struktura, kterou v protějšku k invazi specialistů akcentoval i Coreth a která bývá pravidelně zakrývána v chaotických kumulacích zkušenostního materiálu.

Zdá se, že Coreth při výběru východiska antropologie podlehl modernímu stereotypu. V novověké antropologii totiž není moc smyslu pro soustředěnou aplikaci ontologických pojmů a principů. Agnostické omezení tu naopak vede k jednostranné-

mu zdůraznění zkušenosti. Postavení fenoménů do východiska se v tomto noetickém kontextu jeví jako nouzové**.** Metafyzik by ale na tom nemusel participovat.

Pokud jde o obsah antropologického zkoumání, měl by být určován finalitním hlediskem. Neboť antropologie, jako ostatně celá filosofie má být finalizována eticky. Proč? Filosofická reflexe není samoúčelná. Jako součást života mu má také svým nezastupitelným způsobem sloužit. Měla by tedy usilovat o to, aby člověku poskytla hlubší sebepochopení a porozumění řádu života. V tom je především obsažena etická orientace, kterou filosofie lidskému životu dluží. Proto by měla být v antropologickém zkoumání preferována taková témata, jejichž zpracování skýtá předpoklady pro etickou explikaci mravnosti.

2. 3. Cesty novověké antropologie

Metafyzický výzkum lidského bytí a lidského života se vyznačuje dvěma kvalitami, které se v novověkých antropologických pokusech jen obtížně nacházejí pospolu. Řeč je o spojení racionálního, vědeckého nároku antropologického zkoumání s programovým tematickým tahem na podstatu člověka. V antropologiích, které jsou pěstovány v závislosti na vývoji novověké filosofie, je tomu ale zpravidla tak, že jedna kvalita vždy schází. Buď se k antropologickému tématu přistupuje vědecky, ale záběr jde po povrchu, nebo je sice zachována filosofická snaha o porozumění lidskému bytí z hloubky, ale způsob myšlení je z hlediska logicko-kritického nesnesitelně uvolněný.

Toto novověké rozpojení žádoucích kvalit filosofického myšlení o člověku je dobře patrné ve známé polarizaci novověké filosofie, k níž došlo v průběhu dvacátého století. Na jedné straně pozitivistická úzkoprsost scientistických akcentů redukované vědeckosti s následnými materializujícími obrazy člověka, které už na první pohled vypadají jako a priori simplifikované, vulgarizované a zplošťující. Na opačném pólu vášnivý odpor existencialistů a postmodernistů k racionalitě, kterou pozitivisté všech druhů a odstínů tak nekompetentně reprezentují. Naneštěstí se protestující iracionalisté domnívají, že právě pozitivisté reprezentují lidskou racionalitu věrohodně. Jako by lidský rozum byl opravdu tou filosofie neschopnou troskou, jakou z něj dělají empirici. Výsledkem nesmyslného protestu existencialistů proti vědeckým hodnotám myšlení jsou neukončitelné libovolnosti iracionalizovaného myšlení. Filosofování v něm degeneruje do pokleslých podob rétorické sugesce a žvanivosti.

Proč ale reprezentanti novověké filosofie dvacátého století nemohou ve svém antropologickém myšlení soustředit obě kvality, které charakterizují metafyziku člověka? Nu právě proto, že jsou orientováni striktně protimetafyzicky – že jsou pozdně novověkými, osvícenstvím poznamenanými filosofy. Vysvětlením principiální nedostatečnosti filosofování o člověku je tu na obou pólech konsenzuálně sdílený agnosticismus. V důsledku agnostického omezení, zúžení racionality se pak moderní vědou fascinovaní pozitivisté odtahují od specificky lidských otázek („pseudoproblémů“), zatímco vědou znechucení existencialisté se vrhají na problematiku člověka bez racionálního vedení, bez logicko-kritických zábran. Jedněm proto schází hloubka záběru, druhým filosofická disciplína a zodpovědnost. Na obou stranách je pak antropologická reflexe uzavřena v mezích pouhé zkušenosti; vyčerpává se ve faktech, jevech, fenoménech.

Na závěr těchto metodických úvah se můžeme zastavit u dvou namátkou vybraných představitelů protichůdných směrů novověké antropologie dvacátého století.

Ve své knize *O lidské přirozenosti* vyslovuje zakladatel sociobiologie E. O. Wilson přesvědčení, že hlavní a podstatné vědění o člověku je obsaženo v biologii. Ta prý nejlépe vysvětlí vědomé akty myšlení i vůle a nejlépe zvládne i problémy etiky či náboženství. Jedinou šancí antropologie je prý studium lidské přirozenosti jako předmětu přírodních věd. Přírodní vědy poskytnou etice pravdivější definici člověka. Na jejím základě prý vznikne nová morálka, když už ta stará dávno ztratila přesvědčivost.

Někomu to může znít slibně. Přírodovědná exaktnost by konečně mohla zaručit, že bude lidský život poprvé v dějinách postaven na čistě racionálních základech. Rozvojem sociobiologie by tak mohl osvícenský ideál přece jen dojít naplnění. Jinému se zase může zdát taková vize jako příliš smělá. Ale Wilson ujišťuje, že v mozku existují vrození cenzoři a motivátoři, kteří prý hluboce ovlivňují naše etické předpoklady. Z nich se prý vyvinula morálka jako instinkt a v nich také spočívá jádro lidství. Věda už je prý na stopě původu a smyslu lidských hodnot, ohlašuje optimisticky Wilson.

Nad těmito jistotami ale může vzniknout pochybnost, jestli snad Wilson nepropadá přílišnému zaujetí vědce-objevitele. Jestli si neuzurpuje téma, které je svou povahou filosofické, a tudíž vzhledem k možnostem přírodních věd i přesažné. Proti takové skepsi nachází Wilson podporu u samotných filosofů. Radim Brázda sice ve své *Srovnávací etice* zřídil přímo koutek skeptických tradic, ale toho se Wilsonovi mozkoví cenzoři obávat nemusí. Skepse je u Brázdy účelově zaměřena na překonání tradičních etických systémů; předpoklady sdílené materialistické víry nechává bez povšimnutí. Pokud jde o nové horizonty etiky, bere Brázda Wilsonovu sociobiologii vážně; vřele ji v etice doporučuje. Svou studii zakončuje tento selektivní skeptik proletářským apelem (tučně a s vykřičníkem): „Spojme poznatky přírodních věd o člověku s metaetikou!“; přičemž metaetika je v Brázdově pojetí účinným nástrojem pozitivistické likvidace etických pojmů a problémů. [7]

Filosofický pohled na takové ambice přírodovědců v antropologii musí ale na začátku zůstat rezervovaný a obezřetný. Především proto, že snadno vznášený nárok na poznání „jádra či podstaty lidství“ s sebou nevyhnutelně přináší závislost na filosofické reflexi celku lidské reality. A právě přírodovědci Wilsonova rozletu si tuto filosofickou vazbu příliš nepřipouštějí. Vystavují se tím vážným rizikům scientistického redukcionismu. Zmírnit by je – alespoň na první pohled – mohli jen ve spojení

[7] R. Brázda: *Srovnávací etika*, KLP, Praha 2002, str. 222–223: *„Analytičtí etikové to vědí. Neusilují o megalomanské etické systémy. Pouze se zdánlivě banálně ptají: Co to znamená, když o nějakém jednání řekneme, že bylo špatné, co míníme, když říkáme, že někdo má, musí nebo nesmí určitým způsobem morálně jednat, jak lze morální věty zdůvodnit… Označme naše pochyby… za opětovný obrat k metaetice… Domníváme se, že další, kdo nepodléhá megalomanským projektům a snaží se co nejpřesněji odpovídat na jasně formulované etické otázky, jsou badatelé z oblasti přírodních věd (evolucionisté, sociobiologové…) (…) jsem věnoval pozornost možnosti využít poznatky evolučně zdůvodněné etiky a sociobiologie pro etiku… Poznatky opřené o tvrdá data genetického výzkumu platí bez ohledu na kulturní příslušnost… Ti, kdo se zabývají etikou, tímto způsobem usilují o poznatky v biologii mravních citů a mravního vědomí. Aby z tohoto pohledu mohla být etika vědou, museli bychom podle E. O. Wilsona dokázat vymezit kategorii mravních citů… analyzovat skryté nervové a endokrinní reakce.“*

s filosofickým materialismem. Jak ale materialistické pojetí člověka ospravedlnit? Přírodovědecky to kvůli metodické limitaci empirických věd nepůjde. A filosoficky? Nu, hodně štěstí. Pro Wilsonův odvážný projekt ostatně nemluví ani fakt, že pokládá za velkého filosofa D. Humea, ani skutečnost, že jeho sociobiologii doporučuje mainstreamový etický negativista R. Brázda.

Možná budeme muset s existencialisty souhlasit v tom, že scientistická racionalita je antropologicky opravdu neplodná. Pokud k takovému potvrzení skutečně dojde, budeme se ale s nimi muset zcela jistě rozejít v určování důvodů této neplodnosti. Oni ty důvody spatřují v samotné povaze lidské racionality, v abstrakci, v obecnosti, v dedukci, v objektivistickém nároku vědeckého myšlení. My bychom po noetickém vyjasnění spatřovali důvody případného scientistického zmaření antropo-tématu v empiristicko-agnostické dezinterpretaci lidské racionality. Noeticky konfuzní existencialisté se ve svém předem prohraném sporu s rozumem dostávají tak daleko, že otevřeně subjektivizují filosofické myšlení.

Emmanuel Lévinas je např. přesvědčen, že každé filosofické myšlení je podstatně určeno předfilosofickou zkušeností. Jeho filosofie je prý např. ovlivněna Biblí. Toto nefilosofické předurčení filosofie existencialistům mimo jiné vyplývá z upřílišněného důrazu na filosofovu individualitu. Jak ale chtějí existencialisté obhájit své filosoficky relevantní výpovědi o lidském bytí (na nichž si tak zakládají) před námitkou, že jsou jen výrazem jejich čistě subjektivní libovůle a že jsou beznadějně dogmatické? Vždyť v jejich spisování nic nenasvědčuje tomu, že by nechtěli, aby jejich objevy o lidském údělu nebyly pokládány za objektivní a obecně platné.

Tento poukaz na zásadní rozpor existencialistického myšlení ignoruje také Otakar A. Funda, když vysvětluje, že v každém filosofování je přítomno jakési znaménko před závorkou, které nelze racionálně zdůvodnit, a které spoluurčuje jeho závěry. Funda taková předznamenání spatřuje i v tom, že je někdo zaměřený na empirii, jiný na metafyzickou dedukci, že někdo vychází z vnějšího světa, jiný z vlastního nitra. Teze o znaménku tedy zcela jistě platí i o Fundově filosofování o filosofování. Pak ale nemusíme brát jeho sdělení s tou vážností, s jakou ho on sám pronáší.

Martin Buber klade s jistou naléhavostí otázku po esenci člověka.[8] Přitom se ukazuje, jaký význam má v antropologii předchůdné, ontologické chápání samotného pojmu esence. Odpověď na otázku „kým je člověk“ do značné míry závisí už na tomto „formálním“ principu; závisí na vypracování ontologického pojmového aparátu. Buber sice užívá pojem esence v souvislosti s otázkou: „Co je člověk?“, ale svým pojetím esence se s ní značně míjí. Neboť otázka se ptá obecně na specifickou esenci člověka

[8] M. Buber: *Problém člověka*, Kalich, Praha 1997, str. 10–19: *„Filosof Malebranche... ale ani on nauku o bytnosti člověka nezaložil... Nejnaléhavěji vyjádřil úkol daný filosofické antropologii Kant... Obor působnosti filosofie v tomto světoobčanském významu lze podle něj obsáhnout otázkami: ‚Co mohu vědět? Co mám činit? V co smím doufat? Co je člověk?‘ ... A Kant k tomu dodává: ‚... protože první tři otázky se vztahují k poslední.‘ ... je zde ale převádí na otázku čtvrtou, otázku po bytnosti člověka, a tu přiděluje jisté disciplíně, nazývané antropologie... Ale kupodivu Kantova vlastní antropologie... vůbec nesplňuje to, co Kant od filosofické antropologie požaduje... Ale vůbec se zde neklade otázka po tom, co je člověk... Celistvost člověka se do této antropologie nedostává. Jako by Kant váhal položit při skutečném filosofování otázku, kterou sám zformuloval jako základní.“*

jako takového. Buber však do svého pojmu „esence člověka“ zahrnuje[9] všechno možné, všechny individuální diference. Souhrn všech pravdivých predikátů o všech lidech sice dokonale vyjadřuje jakousi celistvost, kterou Buber u esenciality zdůrazňuje. Ale rozhodně nevyjadřuje esenci člověka. Kdyby v esenci člověka byly obsaženy všechny individuální diference, neměli by se lidé čím lišit.

K tomuto absurdnímu pojetí esence člověka Bubera přivedl i zmíněný metodický postulát existencialistů. V jeho intencích Buber zdůrazňuje, že správná metoda antropologie vyžaduje, aby filosof vycházel z osobního sebeuvědomění, ze zakoušení svého lidství. Buber v tom jde dokonce tak daleko, že na filosofickém antropologovi žádá, aby se vystavil všemu, co může člověka potkat, aby angažoval svou subjektivitu a nebyl jen nezúčastněným pozorovatelem. Zdá se, že chtěný kontrast k vědeckému objektivismu přivádí Bubera za hranice mravní únosnosti, když vyzývá filosofa „esencialismu“, aby se vrhl do zpěněných vln života. Co všechno v nich má podle Bubera asi najít a zakusit, aby získal způsobilost k autentickému filosofování?

Shrnutí:

• Antropologie zaujímá v celku filosofického tématu střední polohu. Závisí na noetickém zajištění a na obecných pojmech a principech ontologie. Výkladem bytí člověka a specifického rázu lidského života připravuje půdu pro etickou explikaci mravnosti. Vzhledem k ní se také hierarchizuje antropologická problematika.

• Emerich Coreth ve své vstupní metodické úvaze chybuje tím, že v ní rozhoduje o východisku antropologie a o antropologické nekompetentnosti empirických věd, ale v odůvodnění svých rozhodnutí už předpokládá určité poznatky filosofické antropologie o bytostné konstituci člověka.

• Novověké přístupy k antropologickému tématu jsou komplikovány agnosticismem. Z tohoto falešného principu novověkého myšlení se vyvíjejí dvě linie metodických postulátů v antropologii: pozitivisticko-scientistická a existencialistická. V obou těchto typech antropologického myšlení je patrná absence předchůdně vypracovaného ontologického aparátu. Buberova antropologická reflexe je např. poznamenána špatným pojmem esence.

• V prvém případě se na materialistickém pozadí snadno přechází k biologismu. V druhém případě se ignorují požadavky logicko-kritické kultury filosofování.

---

[9] Tamtéž: *„... samotná filosofická antropologie... Minula by se přímo se skutečností svého předmětu, kdyby se snažila odpovědět na otázku ‚co je člověk?‘ tak všeobecně, že by se odtud daly odvodit odpovědi na ostatní otázky. Místo jeho pravé celosti, která se může zjevit jen v souhrnném nazření vší jeho rozmanitosti, by totiž dosáhla nepravé... jednoty... Zde, kde jde o celistvost, se... badatel nemůže spokojit s tím, ... že bude odhlížet od toho, že on badatel je sám člověk a zakouší své lidství ve vnitřní zkušenosti... Princip individualizace... antropologické poznání nerelativizuje... filosofický antropolog nesmí vsadit méně než svou živoucí celistvost, své konkrétní ‚bytí sebou‘. Ba ještě víc... Poznat celistvost osoby a skrze ni celistvost člověka může teprve tehdy, pokud... nezůstane nedotčeným pozorovatelem...musí se tedy vystavit všemu, co může potkat toho, kdo skutečně žije. Zde nikdo nic nepozná, dokud zůstane na břehu a bude se dívat do zpěněných vln, musí dostat odvahu se do nich vrhnout... tak a ne jinak se rodí antropologické uvědomění.“*

K promyšlení:

• Proč by pořadí důležitosti antropologických otázek měl určovat jejich význam pro etické zkoumání? Vždyť struktura a ontologická konstituce lidského bytí předcházejí a určují etické principy; jsou vůči nim autonomní.

• Jestliže se osvícenský racionalismus antropologicky neosvědčil, bylo třeba na něj zásadně reagovat. Existencialismus je takovou zásadní reakcí. Ukazuje na meze lidské racionality v hlubším sebepochopení člověka.

• Exaktní přírodovědné poznání člověka nesmí být z důvodů jakési pochybné nadřazenosti filosofie podceňováno, odsouváno na okraj. Může přeci přinést cenné poznatky i základním otázkám života.

• Je oprávněné mluvit u existencialistů o závislosti na moderním agnosticismu? Vždyť např. Heideggerovy výklady jsou přeplněny ontologickými pojmy.

• Člověka přirozeně poznáváme z jeho projevů. Neměla by i metoda filosofické antropologie kopírovat tento přirozený řád poznání?

3. Pojmový aparát z ontologie I.

3. 1. Metodický dovětek

V předchozí lekci jsme pro soustavnou filosofickou reflexi lidského bytí zvolili metodu metafyzického zkoumání, které není stísněno omezujícími předpoklady agnostického ražení, ani navyklými přístupy k antropologickému tématu „zdola“ (z pouhé zkušenosti). Prostor pro metafyzický pohled na člověka byl získán a zajištěn noeticky. Tím se otevřela možnost logického řazení otázek a logičtějších postupů v antropologické problematice. Proč? Jak souvisí metafyzika s logickým uspořádáním antropologického tématu?

Metafyzický přístup umožňuje, aby se antropologické myšlení od počátku soustředilo na problém celkové struktury lidské reality. V něm se pak naléhavou stává otázka, kým je člověk. Tato otázka je vágně zodpovídána už v počátečních identifikacích člověka, k nimž dochází na úrovni základního předporozumění. Původní identifikace člověka – předporozumění tomu, co znamená být člověk – je také východiskem každého reflexivního (empirického či filosofického) zkoumání lidské reality;[10] zpřítomňuje jeho předmět. Krom toho má tento výchozí předpoklad také prvenství v hierarchii možných antropologických předpokladů. Neboť každý další případný předpoklad antropologického obsahu je jakožto antropologický rozpoznán jen v zá-

[10] E. Coreth: *Co je člověk?*, Zvon, Praha 1994, str. 13: *„Dojde-li např. biolog k určitému poznání... jeho poznání jako takové mu nic neříká, co je člověk. Musí to vědět už předem, aby poznal, jsou-li jeho poznatky antropologicky relevantní... Totéž platí o historikovi nebo archeologovi, který objeví zbytky nástrojů... Mohou být kulturněhistoricky velmi významné...proto, že je na pozadí předchozího vědění o člověku... chápeme jako lidské výtvory a zařazujeme je kulturněhistoricky.*

vislosti na předchůdné identifikaci člověka. Tato identifikace je spontánně metafyzická a prozrazuje také přirozený metafyzický rozměr lidského rozumu.

Je tedy logické, když se tento univerzální a zároveň i hlavní antropo-předpoklad stane hned zkraje předmětem soustředěného filosofického zájmu, když se stane východiskem antropologického zkoumání. Tím se především můžeme uvarovat svévolného definování člověka, v němž se obvykle preferují hlediska, obsahy a kritéria, jež jsou získávány náhodnými, a přitom určujícími vstupy do rozsáhlého antropologického tématu. Následné falešné obrazy lidské identity jsou dnes zcela běžné, normalizované. Hlavním důvodem přemnožení špatných definic člověka je konsensuální, paradigmatická absence metafyziky. Především tato absence falšuje úvahy o východisku antropologického zkoumání, které má ambici postihovat identitu člověka.

Další výhodou metodického předřazení problému identity člověka je získaná možnost smysluplného uspořádání a integrování poznatků o člověku, jež se děje právě jejich vztahováním k základnímu určení. Konečně má znalost povahy člověka nezastupitelný význam pro životní praxi. V ní je nejdůležitější otázka jak jednat. Svobodné jednání je totiž polem ustavičných alternativ. Jednáním se člověk dotváří v řádu lidství čili ve své nejvlastnější kvalitě; jednáním získává svou tvář. Proto by se měl především starat o to, v čem spočívá pravá podoba realizovaného lidství, kým se má svým svobodným jednáním stát. Filosofická odpověď na otázku „*kým má člověk být*“ však závisí na dobré znalosti toho, *kým člověk je*. Je tedy požadavkem životní praxe, aby se teoretická pozornost antropologa soustředila především na problém identity člověka. Jeho pravdivé řešení je podmínkou filosoficky kvalifikované, etické životní orientace.

3. 2. Pojem esence

Filosofické zachycení a rozpracování identity člověka vyžaduje, aby byl k dispozici ontologický pojem esence. Neboť tento transcendentální pojem je v ontologii zaveden proto, aby byla pojmově artikulována a fixována identita jsoucen. Pojem esence totiž ontolog vytváří, když zaostřuje na identickou určitost jsoucen; právě ta se stává obsahem pojmu esence. Identická určitost jsoucen je tedy důvodem ontologického zavedení transcendentálního pojmu esence.

Poněvadž v sobě tento pojem skrývá četná úskalí a poněvadž jeho špatné chápání či užívání může vážně pokazit celé antropologické myšlení, bude vhodné, když ho právě vzhledem k těmto nežádoucím možnostem znovu promyslíme. Ze stejného důvodu se budeme v následující lekci věnovat pojmu substance. Pojmy esence a substance mají ve filosofické reflexi lidského bytí rozhodující význam.

Klasická učebnicová formulace esence zní: „To, co věc dělá tím, čím je.“ Myslí se tím ustavující princip jsoucna (nejen věci jako protějšku vlastností či činností), díky němuž je dané jsoucno právě takové – samo sebou. Když říkáme, že esence je principem jsoucna, nemyslíme tím něco vnějšího, cizorodého, myslíme naopak vlastní (vnitřní) určitost daného jsoucna – čím je; je to princip imanentní. Proto se také otázkou „co je to?“ ptáme na esenci daného jsoucna. Neptáme se přitom na to, co se od něj liší; tážeme se v rámci jeho identity.

Mohlo by se zdát, že pojem esence je v základě filosoficky jasný a přijatelný. S identickou určitostí objektů přece automaticky počítáme, bez ní bychom objekty ani neidentifikovali – nepoznávali. Nesmíme ale zapomínat, že se tímto pojmem pohybujeme v nejvyšších patrech abstraktní metafyziky; a ta byla v průběhu novověku stále víc proskribována. Pokud novověké filosofy něco na klasické metafyzice nejvíc irituje, pak je to právě její esencialismus, případně tzv. substanční myšlení. Moderní odpor k esencialitě je tak silný, že i méně rezistentní tomisté dvacátého století pojem esence všelijak modifikují, výkladově oslabují a marginalizují, protože masivně odporuje dominantním trendům dynamického myšlení.

Je tedy nutné, abychom věnovali zvýšenou pozornost logickým důvodům, pro které ontolog pojem esence zavádí. Jednak proto, aby bylo zřejmé, že nejde o nějakou libovolnou vymyšlenost, nýbrž o nezbytný pojem konzistentní explikace jsoucen. Ale zároveň i proto, aby se vyhranil elementární znak obecného pojmu esence, který má (jakožto zdůvodněný) funkci vodítka a měřítka všech následných reflexí esenciality. Precizace pojmu esence spočívá z velké části v tom, že se eliminují falešné predikáty o esenci, které se v nesnadných reflexích esenciality snadno kumulují. Důvod častého výskytu omylů o esenci pak záleží v tom, že se v reflexích esenciality získané predikáty nevztahují k elementárnímu znaku pojmu esence, že se nedbá na jejich soulad s ním.

Elementární znak pojmu esence tedy vyjadřuje aspekt identické určitosti jsoucen. Identická určitost je také tím, na co se dokazování esence primárně zaměřuje. Pochybnosti o tom, jestli je pojem esence vůbec objektivní, jestli vyjadřuje něco reálného, je možné rozptýlit z hlediska ontologického i noetického.

Ontologický argument pro esencialitu jsoucen vychází z faktu mnohosti, kterou nelze bezrozporně popřít. Mnohost jsoucen předpokládá jejich různost. Mnohost po všech stránkách totožných jsoucen je rozporným pojmem. Různost jsoucen pak předpokládá jejich identitu. Aby se totiž jsoucna mohla lišit, musí mít každé svou vlastní určitost – identitu. Ta je základem různosti, v níž jedno jsoucno má určitou, identickou diferenci, kterou druhé nemá. Jen proto, že jsou dvě jsoucna v sobě identická – určitá, jsou také navzájem různá. Identická určitost jsoucen je nutnou a postačující podmínkou jejich různosti. Kdo tedy popírá esenciální aspekty jsoucen, popírá jejich různost a mnohost, kterou ale sám nevyhnutelně předpokládá, a tím se vyvrací.

Noetický argument ve prospěch esenciality vychází z noeticky verifikované objektivity obecnin. Víme, že ji zase nelze bez rozporu popírat, neboť je podmínkou smysluplně nepopiratelné realizace pravdy v našem myšlení. Tato pravda myšlení však vyžaduje, aby identickým obsahům obecných predikátů v základě odpovídala identita poznávaných objektů – reálných jsoucen, jinak bychom je nepoznávali. Kognitivní nihilismus ale také není právě nadějnou opozicí vůči esencialitě. Objektivním identickým obsahům obecnin tedy musí odpovídat identické bytí jsoucen, nakolik jsou poznána. To však je ve své určitosti zachyceno pojmem esence. Popření jeho objektivity má tedy za následek totální kognitivní nihilismus, jímž se popírající zase vyvrací.

Apodiktické premisy o pravdivém myšlení a o mnohosti jsoucen tedy dokazují objektivitu pojmu esence, pokud je reprezentován elementárním znakem identické určitosti jsoucna. Esencialita je v zásadě těmito argumenty kognitivně stabilizována. Námitky, které se proti esenci vznášejí z novověkých pozic, jsou zčásti rázu noetic-

kého, zčásti ontologického. Těch noetických si už nemusíme všímat, neboť vesměs vycházejí z nominalisticko-agnostických omylů, které jsme kriticky hodnotili v noetice. Ontologické námitky zohledníme v obšírné diskusi s protagonisty dynamické ontologie a dějinného myšlení v čele s Hegelem. Ten se pokusil redefinovat samotný pojem identity ve prospěch svého pandynamismu.

Konfrontace s dynamickou ontologií, která postupně ovládla poslední dvě století, přijde na řadu v obsáhlé reflexi lidské přirozenosti. Zatímco filosofie identity lidskou přirozenost výkladově zakládá, filosofie ne identity ji upřílišněným akcentem vývoje a dějinných změn výkladově rozkládá. Nyní se při expozici důležitých pojmů zaměříme na problémy s jejich chápáním. V případě esence přitom můžeme zůstat na půdě klasické metafyziky, kde se sice pojem esence frekventovaně užívá, ale ne vždy se mu dobře rozumí.

3. 3. Běžné skluzy v chápání esence

Snad nejčastějším omylem v reflexi esenciality je to, že se esence principiálně chápe jako poskládaná z něčeho jiného. Uvidíme, že v pozadí této nevhodnosti je pojmová záměna esence se jsoucnem. Přesněji: úvaha o esencialitě často sklouzává k jsoucnu – je myšlena tak, jako by byla také jsoucnem. To není tak nečekané. Vždyť v drtivé většině jsou předmětem našeho myšlení jsoucna, myšlenkový návyk na jsoucna je přirozený. Když se ale má myslet esence, je nutné, aby se úvaha adaptovala na vysoce abstraktní úroveň transcendentální reflexe jsoucna jako takového, v níž se rozlišují jeho prvky či aspekty (esence a existence). Taková adaptace či splnění nároků, které na filosofické myšlení klade transcendentální reflexe jsoucna jakožto jsoucna (či esence jako takové), zdaleka nejsou automatické.

Obvykle se kognitivní určování tzv. podstaty věci děje komponováním z jiných jsoucen, i když se přitom myslí na esenci daného vlastního jsoucna. I ti, kdo vědomě užívají pojem esence, nezřídka chápou esenci nějakého původního jsoucna jako komplex jim známých jsoucen. Tento skladebný model esence sice odpovídá masivnímu návyku našeho myšlení na jsoucna, ale ontologicky je skladebné pojetí esenciality neudržitelné. Proč?

Jestliže se esence jako taková (principiálně) myslí jako jsoucno, pak musí mít jakožto jsoucno také svou esenci. Ta však musí být při takovém obecném pojímání zase jsoucnem – se svou esencí. Koncipujeme-li tedy esenci jako jsoucno, znesmyslňujeme její výklad kladením esencí do nekonečna. Když tedy chápeme v transcendentální reflexi jsoucna esenci skladebně, jako množinu jsoucen, pak se musíme ptát na esence těchto jsoucen a koncipovat je zase jako jsoucna se svými esencemi/jsoucny – do nekonečna. Skladebný model esence je tedy falzifikován regresem, jímž se to, co mělo být vysvětleno, stává principiálně nevysvětlitelným.

Častým důvodem takového skluzu reflexí esence k množinám jsoucen bývá zkušenost s lidskými výtvory. Auta, domy, nábytek vytváříme z jiných jsoucen jako z materiálu. Takové strukturování věcí totiž zcela odpovídá naší představivosti. Ta se pak snadno vnucuje i do úvah o esenci původních jsoucen, tzv. vlastních jsoucen – těch, která na rozdíl od nevlastních jsoucen nejsou složena z jiných. Je to jakýsi antropomorfismus v ontologii.

Z toho je patrný další rozpor, který nastává v transcendentální reflexi esence při jejím kritizovaném komponování z jiných jsoucen**.** Skladebnost tu znamená protismyslnou absolutizaci nevlastních jsoucen**.** Ta totiž vposledku předpokládají vlastní jsoucna (jinak regres), která jsou však absolutizací nevlastních jsoucen vyloučena.

Proti principiálnímu skládání esence z jiných jsoucen argumentuje už Aristoteles, když ukazuje, že vlastnosti, z nichž má být esence složena, by se v rámci esence navzájem ztotožnily.[11] Proč to Aristoteles tvrdí? Protože dobře chápe identizující funkci esence v rámci bytí jsoucna. Dvě vlastnosti, povýšené na esenciální určení jsoucna, by jako konstituanty jeho identické určitosti splynuly v jednom určujícím aktu. Neboť esenciální určení dává identitu, a proto v sobě vylučuje různost. Vlastnosti by tedy jako různá jsoucna byly zrušeny; byly by pohlceny identitou esence, již měly tvořit.

Skladebný model esence představuje hrubý skluz úvahy o esenci k jsoucnům. Pravidelně k němu dochází při absenci předběžného ontologického vypracování pojmu esence – nejčastěji v kontextu novověkého myšlení, kde byly ontologické možnosti filosofického rozumu více méně vyřazeny. Když se pak na ta důležitá sebeomezení filosofického rozumu pozapomene, pouštějí se filosofové i specialisté s vervou a bez ontologické průpravy do ontologického určování „podstaty" objektů. Přitom pravidelně padají za oběť fantazijnímu zprostředkování skladebných modelů.

K jemnějším skluzům dochází u samotných ontologů, když se v reflexi esence ani oni neubrání vtíravému pokušení myslet esenci jako také jsoucno. Nejčastějším případem je tu konfuzní představa o existující esenci. Zapomíná se, že existence patří výlučně jsoucnu:

- Vše, co existuje, je jsoucno
- Esence není jsoucno, ale určitost jsoucna
- Esence neexistuje

Jiným způsobem se podsouvá výlučný predikát jsoucna samotné esenci, když se mluví o esenci esence. V russellovské námitce proti takové metafyzické fikci, jakou prý má být esence, se klade otázka: jakou esenci má esence? Ontolog klasického typu má být zřejmě touto otázkou přiveden do rozpaků. Jestliže však nepropadne stereotypům rutinního zacházení s metafyzickými pojmy, pak může russellovskému oponentovi opáčit**:** U čeho má smysl ptát se na esenci? Jedině u jsoucna! Esence je totiž z definice určením jsoucna.

Jestliže se tedy ptáme na esenci esence, pak jsme sklouzli v pojímání esence k jsoucnu, zaměnili jsme ji se jsoucnem. Neobratným zacházením se subtilními poj-

[11] Aristoteles: *Metafyzika,* Laichter, Praha 1946, str. 178: *„Nejprve o tom řekněme několik slov po způsobu logickém, poněvadž bytností každé věci jest to, o čem se říká, že jest o sobě. Neboť k tvému bytí nenáleží například ‚býti vzdělaným'; nejsi totiž vzdělaným o sobě. Tedy to, co jsi o sobě, jest tvoje bytnost. Ale ani to ne všechno; neboť k bytnosti nenáleží takové ‚o sobě', jež jest tak, jako ‚plocha jest bílá', poněvadž býti plochou není býti bílým. Ale ani oboje dohromady, totiž ‚býti bílou plochou', není bytností. Proč? Poněvadž jest tu již to, co samo jest přídatkem. Tedy bytností každé věci jest pojem, v němž, když se určí, není již to, co jest přídatkem. Jinak by býti bílým a býti hladkým bylo totéž a jedno, ježto by také býti bílou plochou bylo totéž, co býti hladkou plochou."*

my jsme ovšem úvahu o esenci zmařili. Esence je krom toho primárním určením jsoucna. Otázkou po vlastní esenci je ale degradována na odvozené, sekundární určení, což je protismyslné.

Jistou syntézu omylů o esenci najdeme překvapivě (dokonce v ustálené podobě) i v učebnicích aristotelsko-tomistické filosofie. Vyskytuje se v rozlišování esence metafyzické a fyzické. Metafyzickou se nazývá esence, pokud je námi myšlena; je to esence abstraktní a obecná. Naproti tomu fyzická esence má obsahovat všechny náležitosti a vlastnosti, bez nichž věc nemůže existovat. Např. do fyzické esence člověka prý patří všechny jeho vlastnosti a činnosti.

Pojem fyzické esence je ale problematický. Při jeho formování asi nejprve hrála rozhodující roli reálná nutnost – to bez čeho jsoucno nemůže existovat. Nutnost jistě k esencialitě patří, je jejím významným znakem. Vlastní identické určení je pro jsoucno nutné. Nelze ale pravdivě říct, že vše, co je pro jsoucno nutné, je jeho esenciálním určením. Jestliže např. člověk neexistuje bez svých nutných vlastností, neznamená to, že tyto vlastnosti spolutvoří jeho esenci; to by se v jejím rámci ztotožnily navzájem.

Všimněme si tedy dobře chyby, k níž v postupu vytváření pojmu fyzické esence došlo. Je bohužel mnohými ontology normalizovaná a bude se nám vracet i v kritickém zkoumání pokusů o ontologii člověka. V čem avizovaný defekt spočívá?

- Při reflexi esenciality nebyl vzat za kritérium její konstitutivní (elementární) znak „identické určení jsoucna“, nýbrž něco jiného, druhotného.
- V případě fyzické esence byl za kritérium zvolen znak nutnosti. Esence je ale pro jsoucno nutná proto, že je jeho identickou určitostí, nikoli naopak. Není jeho identickou určitostí proto, že je pro něj nutná. Znak nutnosti tedy vyplývá z elementárního znaku pojmu esence, jímž je identická určitost jsoucna. Proto měla být volba kritéria v určování toho, co může být uznáno za esenciální určení, kultivována aktualizací elementárního znaku pojmu esence – vztažením k němu. To se v případě formování pojmu fyzické esence nestalo. Proto se přehlédlo, že ne každá nutnost je pro dané jsoucno esenciální.

Krom toho je na příkladu člověka vidět, že reflexe esence tu zase sklouzla ke skladebnému modelu. Člověk, uvážený v jednotě se svými vlastnostmi a činnostmi jako určitý celek, je už pouze nevlastním jsoucnem. Člověk jistě neexistuje bez činností, ale zařazení činností mezi jeho esenciální predikáty je už vzhledem k esenci člověka zcela destruktivní. Neboť každá jednotlivá činnost je pro člověka nahodilá, je predikátem nenutným. Posun k všeobsáhlosti takto zavádí protismysl měnlivé esence. Takový experiment s dynamizováním esence má ovšem v myšlení bytí člověka fatální důsledky. Jejich hodnotu doceníme v antropologické diskusi s filosofy historismu.

Shrnutí:

• Logickým východiskem filosofické antropologie je problém esence člověka; to je také problém adekvátní definice člověka. Zaujetím takového východiska se v antropologii

čelí nahodilému určování identity člověka, které ji pravidelně deformuje. Zfalšování identity člověka pak negativně poznamenává nejen celou antropologii, ale i etiku.

• Problém identity člověka vyžaduje ontologickou orientaci. Takovou orientaci zde zjednává pochopení esence jakožto principu identity jsoucen.

• V bezrozporném myšlení musí být uznána objektivita pojmu esence. Neboť jeho subjektivizace se dostává do konfliktu jak s předpokládanou mnohostí jsoucen, tak i s noetickým rezultátem obecnin.

• Se samotným chápáním a užíváním pojmu esence jsou ovšem problémy. Reflexe esence totiž snadno sklouzává k jsoucnu. Esence se tak zaměňuje se jsoucnem a bývá často koncipována skladebně, jako množina jsoucen – mnohdy i nahodilých, tj. těch, která v průběhu existence daného jsoucna vznikají a zanikají.

K promyšlení:

• Proč by filosofická antropologie měla vycházet z esence – definice člověka? Vždyť případné určení esence člověka může být teprve výsledkem zkoumání, které naopak musí vycházet ze zkušenosti, z fenoménů.

• Esencialismus je dnes už překonanou pozicí ultrastatického myšlení. Oživovat ho poté, co byla prostřednictvím moderní vědy i filosofie hluboce pochopena dynamická povaha skutečnosti, je prostě zpozdilé. To ve dvacátém století pochopili i mnozí klasičtí metafyzikové, když rehabilitují činnost jako bytostné určení, či jako transcendentální vlastnost jsoucna.

• Kdyby byl důkaz esenciality tak jednoduchý, jak se v lekci předpokládá, pak by nemohl být esencialismus kompetentními odborníky tak konsensuálně odmítán.

• Podle klasického pojetí je pojem jsoucna všeobsáhlý; mimo jsoucno není nic. Jestliže tedy esence není jsoucnem, pak je tedy ničím; je pseudopojmem, prázdnou množinou.

• Jestliže nemá být esence prázdnou abstrakcí na hranici nicoty, pak by měla esence člověka zahrnovat vše, co tvoří celého člověka, tedy i jeho vlastnosti a činnosti. To všechno patří k jeho individuální identitě. Z tohoto hlediska se zdá být pojem fyzické esence smysluplný.

4. Pojmový aparát z ontologie II.

Protože je pojem esence pro zdařilou antropologii nepostradatelný, věnujeme se mu na začátku důkladněji. Přitom nejde jen o to, abychom si z ontologie oživili jeho obsah a jeho důvodové zajištění. V předchozím článku jsme narazili na problémy s chápáním a užíváním tohoto antropologicky relevantního pojmu. Proto si především všímáme typických nedostatků v chápání esenciality, a tedy i různých způsobů defektního zacházení s pojmem esence. Omyly v pojímání esence totiž mohou antropologické výklady ontologie člověka v základě rozvrátit. V dějinách antropologie nezůstalo jen u této možnosti.

Stejnou pozornost se stejným důrazem na snadné zfalšování a ze stejného důvodu budeme věnovat také pojmu substance. Nejprve se ale ještě podíváme, jak dva významní tomisté dvacátého století – Maritain a Gilson – reflektují esenci. Nedostatky v jejich reflexích esence mohou být instruktivní.

4. 1. Esence u Maritaina

Ve svém *Úvodu do filosofie* představuje Maritain ontologii klasicky: úvahou o jsoucnu jako takovém; tím se rychle dostává k pojmu esence. Přistupuje k ní však překvapivě z hlediska inteligibility. Uvažuje přednostně o jsoucnu, pokud může být poznáno rozumem, a definuje esenci primárně jako první poznatek rozumu. Je to sice pouhý „Úvod" a Maritain sám říká, že musí zjednodušovat. Současně však říká, že bude postupovat vědecky. Přitom je zřejmý jeho záměr prezentovat esenci pregnantně, v její podstatné definici.[12]

V důsledku preference gnoseologického přístupu k esenci tedy Maritain dospívá k následnému vymezení esence:

- Esence je to, co rozum poznává v objektu především.

Gnoseologická metoda dovoluje Maritainovi rozlišovat esenci v širším a užším smyslu. K určení esence v užším smyslu se přitom Maritain dopracovává tím, že precizuje první poznatek rozumu. V reflexi esence, pojaté v širším smyslu, pak přichází k tomuto závěru:

- Esence tedy není nic jiného než předmět myšlení jako takový.

Vzhledem k tomu, co o esenci víme, můžeme tuto Maritainovu pozici kriticky posoudit. Gnoseologické východisko vědeckého postupu k definici esence se nezdá být šťastnou volbou. Maritain ji sice zdůvodňuje tím, že hledisko inteligibility je nejobecnější (zahrnuje všechny esence). Stejně tak nejobecnější je ale také hledisko ontologické, v němž se esence primárně ukazuje jako identické určení jsoucna.

Které hledisko má mít tedy ve vědeckém (logicko-kritickém) postupu přednost? Jistě to, v němž se zjevuje elementární znak pojmu esence. Je takovým znakem identické určení jsoucna nebo jeho poznatelnost? Jsoucno není identické, protože je poznatelné, ale naopak – protože je identické, je poznatelné**.** Identická určitost je tedy vzhledem k poznatelnosti základní. Krom toho je v ontologické reflexi logičtější zkoumat jsoucno nejprve v něm samém a pak teprve ve vztahu k poznání.

Metodický lapsus mívá za následek pokažení věci samé. Viděli jsme, že absence či ignorování elementárního znaku v pojmu esence snadno vede k jeho deformaci.

[12] J. Maritain: *Úvod do filosofie*, KTF UK, Praha 1994, str. 107–108: *„Naším úkolem bude uvažovat o jsoucnu jako takovém... budeme věci velmi zjednodušovat; budeme však sledovat postup, který odpovídá vědecké studii... První hledisko (hledisko inteligibility) nás dovede k určení, co se chápe esencí... Uvažujme o jsoucnu z hlediska inteligibility... Dohodněme se, že budeme označovat jako ESENCI první poznatek rozumu z tohoto hlediska... Esence je to, co rozum v kterémkoli předmětu poznává bezprostředně a především... Esence tedy není nic jiného než předmět myšlení jako takový."*

Subtilní predikáty o esenci totiž nejsou v takových případech vyvažovány a regulovány znakem identické určitosti jsoucna. Krom toho hledisko inteligibility přivedlo Maritaina k nesmyslnému pojmu esence v širším smyslu, která prý není než předmět myšlení jako takový. Jednak je předmětem myšlení i nicota, která nemá esenci, protože není jsoucnem. Hlavně však takové svévolné vymezování (nic než) vypouští z obsahu pojmu esence to nejvlastnější – identickou určitost. Kvůli ní se však pojem esence v reflexi jsoucna odůvodněně zavádí a ona také dává smysl jakémukoli řádnému užití tohoto delikátního pojmu.

Když se tedy v zásadní úvaze o esenci upřednostní to, jak esence vypadá v našem myšlení, nedopadne to obvykle s pojmem esence nejlépe. Esence individuálních jsoucen se přitom buď redukuje na obecnou, specifickou esenci, nebo se reflexe zúží na esenci substance. Maritain k tomu přičinil ještě jednu speciální konfuzi. Tvrdí, že každá bezrozporná idea vyjadřuje esenci, a ilustruje to i takovými příklady, jako jsou „bílý“ či „sedící“.[13] Maritain tady ale zapomněl na klasickou poučku, podle níž myšlený objekt „existuje v mysli po způsobu poznávajícího“.

Maritain dobře ví, že tento subjektivní způsob bytí poznaného v poznávajícím je dán především abstrakcí. Abstrakce objekty noeticky nesubjektivizuje, ale dává jim jinou podobu v rámci toliko částečného zachycování objektů. Tato čistě myšlenková podoba objektů nesmí být ale v čistě ontologické reflexi promítána do reálných jsoucen. Taková imputace myšlenkových poměrů se přihodila např. ultrarealistům, když promítali do reality obecnost, která je jen důsledkem myšlenkového aktu abstrakce.

Bezrozporný pojem „bílý“ je pro změnu složený. Obsahuje dvě jsoucna (subjekt a akcident) se svými esencemi. Proto nemůže sloužit jako příklad pro ilustraci jedné esence. Pojmové konstrukce tedy nemohou ontologicky rozhodovat o esencích reálných jsoucen; realita se neřídí naším myšlením. Důsledné uplatnění elementárního znaku (identického určení) v reflexi pojmu esence by nepřipustilo ani nadbytečný export esencí z logického řádu, ani nesmyslný pojem tzv. esence v širším smyslu.

Jestliže v transcendentální reflexi esenciality převládne hledisko inteligibility, může se pojem esence falšovat mnoha způsoby. V myšlení se např. poznávají esence nanejvýš abstraktně, a tedy v omezení na aspekty specificity, zatímco reálná jsoucna jsou identická jakožto individuální. Výsledkem je pak protismyslná redukce esenciality na toliko specifické esence. Pak se musejí vymýšlet náhradní principy individualizace jsoucen.

Oblíbené zužování rozsahu pojmu esence na jsoucna z kategorie substance má u Maritaina týž původ – hledisko inteligibility. Neboť za esenci v užším smyslu stanovil předmět, k němuž rozum směřuje přímo a především – a to je subjekt vnímaných akcidentů čili hmotná substance. Jenže z ontologického hlediska je jasné, že esenci v nejvlastnějším smyslu musí mít každé původní/vlastní jsoucno, které není složené z jiných, původnějších jsoucen. Neboť každé vlastní jsoucno má svou neodvozenou identickou určitost a nemá ji méně či v nějakém slabším smyslu než jakékoli jiné,

[13] Tamtéž, str. 108–109: *„Každá idea, ať je jakákoli (pokud to není... pseudoidea, obsahující rozpor), něco klade bezprostředně před naši mysl; toto něco takto bezprostředně představené mysli je esence... Když myslím ‚člověk‘, ‚lidství‘..., ‚bílý‘, ‚bělost‘, ‚sedící‘..., každý z těchto předmětů.... každá z těchto inteligibilních jednotek jest per definitionem esence v širším smyslu toho slova.*

jinak by jako jsoucno nemohlo být. Esenci ve vlastním smyslu je tedy nutné přiznat také reálně rozlišeným akcidentům.

Jestliže tedy v reflexi samotné esenciality povýšíme s Maritainem sekundární hledisko inteligibility na hlavní, můžeme očekávat četné deformace ontologického pojmu esence. Poněvadž filosofická antropologie aspiruje na rámcově celostní zachycení lidského bytí, což úzce souvisí s identitou člověka, je pro ni takové pokažení pojmu esence špatným předznamenáním.

4. 2. Esence u Gilsona

Maritain přes dílčí nejasnosti esencialitu v klimatu novověké nepřízně hájil. Uznával jak její klíčové ontologické postavení, tak i její filosofický význam. Naproti tomu Gilson byl modernější; v podstatě ji odepsal. Není jasné, jakou roli v tom hrál sklon historika k eklekticismu, ale jasné naopak je, že Gilsonův nadmíru vstřícný krok k modernímu paradigmatu neúměrného zdynamizování reality znamenal uvnitř tomismu protismyslný obrat od esence k existenci**.** Mnozí tomisté od té doby vykládají esenci jako potenci, jako záporný prvek ve struktuře jsoucna. Díky renomovanému historikovi Gilsonovi tak dokonce činí s vědomím, že se tím vracejí k autentické nauce svého Mistra – ta prý byla v průběhu staletí zanesena esencialismem.

Je-li koncepce minimalizované esence opravdu návratem k Tomášovi, to je věcí historiků. Jestli je skutečně možné, abychom esenci smysluplně chápali jako potenci či jako zápornost, to budeme zkoumat v diskusi o lidské přirozenosti, kde dojde na konfrontaci s koncepcemi inspirovanými dynamickou ontologií. Nyní nás bude v krátkosti zajímat, proč Gilson tak vášnivě polemizuje s esencialisty.

Potkali jsme se s ním už v noetice. Gilson se tu projevil jako ortodoxní dogmatik, který odmítl kritické zkoumání základů poznání. Možná mu pak v jeho ontologických výbojích scházela i noetická opora. Ve sporu o povahu esenciality, zda je aktem, či pouhou potencí, může totiž noetická optika dobře posloužit – a sice povinnou objektivitou obecnin. Obecniny abstraktně vyjadřují identickou určitost objektů – co poznávaná jsoucna jsou. Jako takové jsou obecniny obsahově pozitivní, zpřítomňují určité, rozlišené akty jakožto identické, vyjadřují obsahy obecnin identické určitosti jsoucen, takže představují to, co je pro poznaná jsoucna nutné a v čem se nemohou měnit. V perspektivě realistické noetiky je proto stěží představitelné, že by filosof, který se v ní pohybuje nedogmaticky, mohl koncipovat esencialitu zcela mimo pozitivitu bytostného aktu, že by mu na ní vadila i její nutnost a neměnnost.

Klíčem k pochopení omylů, které se prý táhnou tradicí esencialistického myšlení od Avicenny přes Scota, Suareze až po Kleutgena, je podle Gilsona Avicennův pojem „esence o sobě“. Co se tím rozumí? Jestliže můžeme rozlišovat určitou esenci ve věcech a tutéž esenci v našem rozumu, pak můžeme podle Avicenny uvažovat i určitou esenci (kamenovitost, koňovitost), která není ani ve věci, ani v rozumu – je o sobě. V esenci o sobě se abstrahuje od toho, kde existuje. Esence o sobě pak není ani singulární, ani univerzální:

- Kdyby byla ze sebe singulární, nebylo by víc jedinců téhož druhu – nebyla by univerzální.

- Kdyby byla určitá esence sama ze sebe univerzální, nebyli by žádní jedinci – a tak by nebyla ani univerzální.

Gilson se významně ptá, kde esence o sobě existují, ačkoli pojem „esence o sobě" vzniká právě abstrakcí od toho, kde esence existují. Gilson připouští, že Avicenna netvrdí, že esence existují samy o sobě, ale odhaluje (či spíše postuluje?) jeho psychologickou iluzi, v níž si prý stejně představoval, že existují samy o sobě. Gilson je přesvědčen, že esence o sobě (kamenovitost, koňovitost) je přízrakem platónských idejí, z něhož pochází hlavní omyly esencialistů. Ti podle něj realitu podstatně deformují, neboť ji výkladově kladou na Prokrustovo lože abstraktních konstrukcí.[14]

Proč tuto Gilsonovu kritiku filosofů esence uvádíme? Jaký poučný nedostatek či nedostatky v ní chceme zdůraznit? Chceme především poukázat na to, že rutinní zacházení s esencí nebývá v diskusích metafyziků vždy totéž co logické zacházení s tímto subtilním pojmem. Můžeme to osvětlit tak, že vezmeme elementární znak pojmu esence a změříme jím Gilsonovu diskusi s Avicennou o esenci.

Elementární/konstitutivní znak pojmu esence, který byl dokázán, bez něhož nelze esenci smysluplně myslet, a který by měl proto být v každé reflexi esence jako její regulátor aktualizován, vyjadřuje *identické určení jsoucna.* Jak s ním jde dohromady Avicennova esence o sobě, kterou Gilson bere jako shnilý kořen samotného esencialismu?

Východiskem Avicennova postupu k esenci o sobě je fakt, že esence určitého jsoucna může být myšlena. Z toho rozlišuje esenci jsoucí ve věci a v rozumu. Pak u esence abstrahuje od toho, kde existuje, a získává „čistou" esenci – esenci o sobě. Posuďme tento postup z hlediska privilegovaného znaku esence. Esence je určením jsoucna, nikoli jsoucno; jinak nastává regres. Můžeme tedy dedukovat:

- Vše existující je jsoucno
- Esence není jsoucno
- Esence neexistuje

Sledovaný Avicennův postup k esenci o sobě je tedy nesen mylným předpokladem existující esence; budeme se jím v dalších výkladech ještě zabývat. Avicennův pojem

[14] E. Gilson: *Bytí a někteří filosofové*, Oikoymenh, Praha 1997, str. 93–95, 127: *„Avicenna sám představuje skutečný výchozí bod, jelikož vliv jeho nauky lze zřetelně sledovat v mnoha filosofiích esence, středověkých i moderních... První a nejnezbytnější podmínkou toho, aby se věci mohly stát objekty vědeckého poznání, je, aby byly očištěny i od nejnepatrnější stopy existence. To je dokonalý případ pojmového imperialismu, byl-li kdy nějaký! A to vše způsobil Avicenna, který zplodil Scota, který zplodil Suareze, který zplodil Kleutgena; seznam zůstává stále otevřený.*
Avicenna... pak ale pokračuje, že esence můžeme brát v úvahu buď ve věcech, nebo v mysli, nebo samy o sobě. Jestliže však existují, pouze když jsou ve věcech nebo v nějaké mysli, kde jsou, když jsou samy o sobě? To je velmi prostá otázka, dosud však nebyl nikdo schopen na ni najít odpověď... Kamenovitost sama o sobě tedy nemá žádný vztah ani k myslím, ani k věcem. Tak vzniká velmi přesvědčivá psychologická iluze, jíž Avicenna fakticky podlehl. Esence... si prostě představoval jako existující samy o sobě... Celé jejich bytí spočívá v jejich abstraktní nutnosti... vzdorují každé snaze naší mysli změnit je. Jsou nezměnitelné...“

určité esence o sobě (např. kamenovitosti o sobě) se díky své podmíněnosti omylem stává pseudopojmem; neboť vzešel z abstrakce od údajných modů údajné existence téže esence (ve věci – v mysli).

Je tu ale i jiná pojmová kolize. Esence je určením jsoucna. Proto nemůže být určitá esence (kamenovitost) bezrozporně koncipována jako separovaná, abstrahovaná esence o sobě, která má být indiferentní k určenému jsoucnu. I když je určitá esence myšlená v obecném pojmu, je tomu tak, že poznané jsoucno je myšleno ve své identické určitosti, ve své esenci. Je tu tedy nezrušitelné spojení jsoucna se svou esencí, vyjádřené i v elementárním znaku esence – určení jsoucna; žádná od jsoucna oddělená esence. Jestliže je určitá esence extrémně abstrahovaná od jsoucna (ad absurdum), stává se pochopitelně snadným objektem kritiky ve smyslu projekce čiré abstrakce do reality.

Jak na problematičnost existující esence reaguje Gilson? Nijak. Jako renomovaný historik středověké filosofie je příliš uvyklý rutinnímu zacházení metafyziků s ontologickými pojmy, vulgarizující formule „existující esence“ mu nevadí. Ostatně se sám aktivně zapojil, když plynule navázal na Avicennův omyl o existujících esencích a triumfálně se tázal, kde že ty esence o sobě vlastně existují. Tím se ale tento Gilsonův způsob kritiky esencialismu přes Avicennu stává zjednodušujícím, nepřesvědčivým.

Gilson si tedy přístup k zásadní diskreditaci esencialismu nevybral právě nejlépe. Avicenna totiž není jeho dobrým reprezentantem. Odstraněním jeho omylu o existujících esencích by bylo možné pozici esencialismu naopak posílit. Gilson však na daném omylu sám participuje a potíže, které z toho vznikly, pak obrací proti esencialismu.

Metafyzika esence se nemusí vázat na historicky daná, mnohdy problematická východiska. Může promýšlet esencialitu mnohem lépe, logičtěji. Pak také může kriticky korigovat i stereotypizované formule, jež v průběhu staletí vytvořily nánosy, které sice historici uctivě posvěcují, ale filosofové by je měli spíše odklízet.

4. 3. Pojem substance

Připomeňme z ontologie, že pojem substance se zavádí pro identifikaci právě těch vlastních jsoucen, která existují tak, že nepatří jinému jako svému subjektu. Pojmem substance tedy ontolog postihuje určitou dokonalost jsoucna, kterou lze vyjádřit jako sebevlastnění. Substance existuje sama v sobě (je inseitní), nikoli v jiném. Tuto ontologickou suverenitu naopak postrádají jiná vlastní jsoucna – inherentní akcidenty. Ty existují v jiném jsoucnu jako jeho určení (stavy, vlastnosti, činnosti).

Toto kategoriální rozlišení jsoucen se tedy děje z hlediska existenční nezávislosti na subjektu a představuje úplnou disjunkci: zahrnuje všechna reálná jsoucna s vlastní, neodvozenou esencí. Každé takové jsoucno je buď substancí, nebo akcidentem, dokonalost inseity buď má, nebo nemá – třetí možnost je vyloučena.

Ontologicky odůvodněné zavedení kategoriální duality substance–akcident vychází z faktu inherence – některá jsoucna pravdivě přidělujeme jiným. To znamená, že neexistují sama v sobě, ale jen v jiném jako jeho druhotná určení. Kdyby ale všechna jsoucna byla akcidenty, nebyl by žádný jejich vlastník, subjekt. Pak by ale

nemohly být ani akcidenty, které svou povahou subjekt vyžadují. Aby však jsoucno mohlo být subjektem, vlastníkem akcidentů, musí vlastnit samo sebe, tj. musí být svébytné, o sobě či v sobě jsoucí; musí mít dokonalost substanciality. Subjektální funkce substance tedy prozrazuje vlastní hodnotu substanciality, která se projevuje jako negace inherence – pozitivně však znamená inseitu. V inseitě je obsaženo, že bytí subjektu se nesdílí jinému, že patří jen jemu samému. Inseita zakládá případnou subjektální funkci substance, je elementárním znakem, který má být v reflexi substance vždy aktualizován.

Na rozdíl od pojmu esence nespočívá problém substanciality ani tak v samotné objektivitě pojmu substance, jako spíš v její konkrétní identifikaci čili v určení rozsahu pojmu substance. Že nějaké jsoucno vposledku existuje samostatně, a ne v nějakém subjektu, to filosofové vesměs uznají. Problémem ale je, kterému či jakým jsoucnům jsou ochotni status substance přiznat. Předkriticky chápeme jsoucna typu věc jako nositele svých vlastností, procesů a činností, chápeme je jako substance. Věříme, že kámen je skutečně tvrdý, že strom skutečně roste a pes skutečně běhá. Filosofická reflexe však tyto spontánní evidence problematizuje, vyžaduje jejich kritické prověření. Antropologicky klíčová otázka pak zní: Je člověk substancí? Patří mu dokonalost svébytnosti?

4. 4. Je substance nehybným dnem?

Ani pojem substance nezůstal v průběhu dějin filosofického myšlení ušetřen četných nedorozumění. S jedním, velice rozšířeným se nyní seznámíme. V klasickém myšlení jsou za substance vesměs považována jsoucna, jimž jsou pravdivě přidělovány lokální, kvantitativní či kvalitativní změny. Takové změny spočívají v tom, že výchozí stav je vystřídán stavem výsledným, přičemž oba stavy, a tedy i změna sama patří témuž subjektu. Identita subjektu je podmínkou změn, o nichž je řeč. Nositel změny se tedy mění ve svých akcidentech, ale sám o sobě se nemění – zůstává identický. Tato vnitřní neměnnost je konsekventem jeho identity. Co patří k identitě jsoucna, je pro něj nutné. Co je pro něj nutné, nemůže být předmětem změny.

Ve shodě s běžným chápáním tedy rozlišuje klasická metafyzika u subjektů změn aspekty jejich měnlivosti a jejich neměnnou, esenciální stránku. Moderní filosofové této distinkci nezřídka špatně rozumějí – navykli jinému, dynamickému vidění reality. Pak se jim zdá, že esenciální neměnnost je naprostou neměnností subjektu, takže se pak významně podivují, jak může někdo procesuální realitě imputovat jakési mrtvé, nehybné špalky – substance.

Jan Patočka charakterizuje moderní dobu snahou přemyslet všechny problémy z hlediska primátu činnosti. Moderní člověk se nechce vázat na realitu jakožto předem danou, hotovou, chce ji sám formovat. Patočka sám se zařazuje do tohoto proudu myšlení, o čemž svědčí i jeho chápání substance. Byl to Descartes, kdo pokládal kvantitu/rozprostraněnost za definici hmotné substance. Kritikům substance tím nastrojil past. Nepůvodní filosof, spíše historik Patočka si pak představoval substanci jako *neměnný podklad změn, udržující se mimo změnu – stranou od ní* (viz *Předsokratovská filosofie,* str. 27). Vybaven touto odiózní představou, pustil se Patočka do polemiky s Aristotelem. Vytýká mu, že v explikaci pohybu trval na neměnném

substrátu a v souladu s moderními představami tvrdí, že pohyb nepředpokládá konstituované jsoucno, ale sám ho konstituuje.[15]

Žádného ontologického argumentu, který by dokazoval, že substanční pojetí odporuje nějaké zřejmé či ozřejměné pravdě, se bohužel nedočkáme ani u Patočky. Také on po vzoru Heideggera spíše jen oznamuje, jak se věci mají (či spíše jak chce, aby se měly). Konsensus vybraných novověkých myslitelů se mu zřejmě rovnou stal premisou. Stalo se ostatně jednu dobu pravidlem, že každý, kdo ve filosofii zatoužil po uznání, především osvědčil svoji víru v pokleslost substančního myšlení. Takový příkladný konformismus postihoval především ty filosofické referenty, kteří filosoficky vyrostli na dějinách filosofie.

Také Patočkův žák, Radim Palouš, s poněkud učednickou vehemencí hřímá proti substanci (*Paraf* 6, „Život, čas a povolanost"). Co z „Já" prý neměnně prochází časem? To, co se pohybuje, není akcident, nýbrž Já! Svůj pobyt (lidské bytí) prý Palouš zažívá jako veskrze živý. Kdo by se odvážil protestovat? Snad jen maličkost – poslední dvě tvrzení vůbec neodporují substancialitě Já či lidského bytí. Palouš si ovšem myslí opak. Proč? Možná chápe kritizovanou substanci nepřesně, třeba ve smyslu naznačeného nedorozumění jako nehybné dno.

Když se Palouš významně ptá, co je v „Já" neměnného, nemůže rozumět rozumné odpovědi, dokud se bude s fenomenology dobrovolně uzavírat v kleci fenoménů. Do ní ho zřejmě také vlákal Patočka.[16] Případná filosofická identifikace Já jako substance s vlastní, neměnnou esencí se totiž získává jedině metafyzickou dedukcí. Tato logická práce s abstraktními pojmy je však pro fenomenology s ontologickými ambicemi principiálně špatnou spekulací. Oni totiž s Heideggerem agnosticky věří, že za fenomény už nic reálného není. Tímto poselstvím prokládá svou antropologii i další Patočkův žák J. Sokol. Noeticky vyvolaná neochota podstupovat logickou námahu s abstraktními pojmy pak vede k tomu, že i při kritice těchto pojmů snadno dochází k fantazijnímu zfalšování jejich obsahů.

V případě pojmové dvojice substance/akcident napomohla fantazijní konfuzi i Descartova směrodatná definice hmotné substance kvantitou. Je-li esencí substance souvislá kvantita ve smyslu rozlehlosti v prostoru, pak si lze snadno představovat poměr akcidentů a jejich substance jako povrch a dno. Na povrchu se odehrávají změny, dno zůstává nehybné. Esenciálně strnulá kvantita jako neměnný substrát – to se pak substance kritizuje snadno.

---

[15] J. Patočka: *„Přirozený svět" v meditaci svého autora po třiatřiceti letech*, str. 210–215: *„... Pohyb, jak mu byl na stopě Aristoteles svým pojmem uskutečňované dynamis. Jenže dynamis viděná jako substrát a vnucená zpět z časoprostorovosti do trvajícího, přítomného rámce substance není s to vydat svůj plný ontologický dosah... Aristotelovo pojetí zdůrazňuje... stránku potenciality, budoucnosti. Potenci však umisťuje do substrátu, který umožňuje změnu tím, že trvá beze změny, že je ve změně vydržen... Jedině radikalizace Aristotelova pojetí – pohyb jako původní život, který nepřijímá svou jednotu od vydrženého substrátu, nýbrž teprve sám vytváří jednotu svou i věci, která je v pohybu, je s to vést tu dále... nikoli tedy tak, že pohyb vždy předpokládá již jsoucno konstituované, nýbrž že je konstituuje..."*

[16] Tamtéž, str. 210: *„Domníváme se, že zůstáváme tím věrni původní intenci fenomenologie, která chtěla být vykazováním fenoménů na rozdíl od pouhé spekulace v pejorativním slova smyslu (pravá spekulace není nic jiného než ukazování, vykazování toho, co se objevuje a vyjevuje)."*

Jenže kvantita je sama inherentní, patří subjektu jako jeho akcident, ne jako jeho esenciální určení. Neboť při její změně zůstává subjekt týmž jsoucnem – roste např. týž strom, týž pes; jinak není jejich růst možný. Karteziánské povýšení souvislé kvantity do esence substance tedy vnáší do bytí substance rozpor – byla a nebyla by svébytná. Substance a akcident se proto k sobě nemohou mít jako dvě prostorové struktury, jako tělesa. Substanci si není možné rozumně představovat jako od svých akcidentů odstavené, prostorově mimostojné nehybné dno, jehož by se povrchové změny netýkaly. Podle této pokleslé představy se pak v novověku interpretuje termín „neměnný substrát" jako absolutně, tj. po všech stránkách neměnný – jako vpravdě nehybné dno. A Palouš může dramaticky poukazovat na to, že se přece nepohybuje žádný akcident, ale Já.

V autentickém, nikoli fantazijním pojetí substance jsou ale akcidenty svou povahou inherentní. To znamená, že existují v ní jako její určení, kvalifikace; patří primárně jí. Proto se akcidentální změny týkají substance – to ona se jimi mění. Nikoli ovšem totálně, ne ve své esenci. Po stránce své identity zůstává substance v průběhu akcidentálních změn invariantní. Jen v tomto smyslu se mluví o neměnném substrátu změn. Je to tak těžké pochopit? Ovšemže je. V kontextu novověkých předsudků vůči metafyzice přece nemůže být o nějakých neempirických esencích a substancích řeč. Setrvalá nechápavost moderních kritiků substance je tu podložena chatrnou noetikou.

Pochopení substance jako neměnného substrátu tedy není radno svěřovat naší představivosti. Představená jako nehybné dno povrchových změn se substance protismyslně odcizuje svým akcidentům – změny už nejsou její. Fenomenologicky naprogramovanému myšlení se za těchto okolností musí substance jevit jako neživotná, mrtvolná. Potřebná korektura tu začíná návratem k přesnějším definicím a k důvodům jejich zavádění, může být ovšem jen metafyzická.

Shrnutí:

• Maritain v základní expozici esence postupuje gnoseologicky. To znamená, že vymezuje esenci primárně jako předmět našeho myšlení. Elementární znak pojmu esence však jednoznačně vyžaduje postup ontologický – od identity jsoucen.

• Taková preference gnoseologické perspektivy mívá v reflexi esenciality typické nežádoucí účinky, jako jsou zúžení reflexe na esenci substance či redukce esence na esenci specifickou.

• Maritain k tomu přičinil zvláštní neblahý účinek: odvozování esenciální struktury jsoucen z našich pojmových konstrukcí. Mluví např. o esenci, která má být obsažena v pojmu „bílý".

• Gilson opírá svou zásadní kritiku esencialismu o (prý) autentického Tomáše a piluje ji na Avicennově pojmu esence o sobě. Tento pseudopojem ovšem vzešel z omylu o existujících esencích.

• Gilson ovšem tento omyl také sám sdílí, a proto nenahlíží, že si pro svoji diskreditaci esencialismu vybral špatného protagonistu.

• Ve filosofické antropologii je důležité zjistit ontologický status člověka. Ten je na mušce, když se ptáme, jestli můžeme člověku přiznat takovou míru bytostné autonomie, která je obsažena v hodnotách substanciality.

• Moderní odpůrci substanciality člověka obvykle operují konfuzním, špatně pochopeným pojmem substance. Často stačí opravit chybné predikáty a tzv. nesubstanční myšlení ztrácí půdu.

• Moderní dezinterpretace neměnného substrátu změn ve smyslu jeho odcizení vlastním akcidentálním změnám vychází často z falešné představy poměru substance a akcidentů jako nehybného dna a měnlivého povrchu.

K promýšlení:

• Jestliže se esence nápadně ukazuje v našem myšlení, proč by nemohl Maritain zvolit k jejímu vysvětlení za východisko myšlení, nakolik se v něm esence ukazuje?

• „Bílý“ není jsoucno se svojí esencí? Čím tedy je?

• Není možné rozlišovat esenci, pokud je přítomna ve věcech a v myšlení? Pakliže ano, je možné koncipovat i esenci o sobě.

• Jestliže jsou substance a jejich jevy hmotné, pak se jakožto různá hmotná jsoucna musejí lišit i kvantitativně. Pak je hmotná substance svou kvantitou prostorově mimo jevy a je něčím, co lze adekvátně konkretizovat představou nehybného dna. Nebo ne?

Kapitola 2.
Substancialita a lidská přirozenost

5. Navození problému substanciality člověka

5. 1. Základní rozvržení antropologického tématu

Předchozí čtyři články tvořily jakousi průpravu k filosofickému zkoumání lidského bytí. Měly především zpochybnit typické metodické předsudky, které v posledních dvou stoletích zcela ochromily antropologické myšlení. Reflexe lidské reality byly v důsledku nadvlády agnostických restrikcí fixovány na zkušenostně dostupné životní jevy. Když se navzdory tomu přece jen prosazovala přirozená filosofická ambice a když se více méně vědomě (spíše instinktivně) hledala odpověď na otázku, kým je člověk, nezbyly než různé, libovolné konstelace jevů různých druhů a oborů. Člověk je tu vposledku chápán jako soubor bio-psycho-socio fenoménů. Popisné definice nahradily definici esenciální. Přitom ale byly nakonec vnímány jako esenciální, jako odpovědi na otázku po esenci člověka. Rizika povážlivého redukcionismu si v noetickém zatmění agnostiků připouštěl málokdo.

Esenciální definice člověka má udělat jasno v jeho identitě. K tomu bylo ovšem nutné nejprve reflektovat esenci jakožto princip identity jsoucen. Pregnantní filosofické vyhranění člověka jako jsoucna se neobejde bez precizovaných ontologických pojmů esence a substance. Jejich přesné užívání ovšem není něčím samozřejmým ani mezi klasickými filosofy. Proto bylo nutné upozornit na některá úskalí, která se v zacházení s těmito pojmy vyskytují.

Při hledání identity člověka je tedy žádoucí, abychom důsledně užívali ontologické hledisko, abychom zkoumání udržovali v zorném úhlu reflexe člověka jako identického jsoucna. Pak by se nám nemuselo tak snadno stávat to, co nacházíme u mnohých filosofů napříč různými směry. Ti totiž určují lidské bytí zcela nahodile, neboť svá rozhodující hlediska a východiska obvykle vybírají s odvážnou libovolností; důvody jejich preferencí znají často jen oni sami. Výsledkem jsou takové výklady lidského bytí, které už nemohou být uznány za ontologicky konzistentní. Náhodné výkladové akcenty různých entit nebývají zpravidla kontrolovány ontologickými kritérii ani dodatečně.

Ale ani tam, kde se ontologie pěstuje, a kde bychom tedy mohli očekávat pochopení pro upřednostnění ontologického hlediska ve výzkumu lidského bytí, nebývá toto hledisko vůdčím. Je naopak uplatňováno nahodile, bývá často vytěsňováno hledisky historickými (co řekl o duši Platon, Aristoteles, Tomáš), kosmologickými či rovnou psychologickými. Přitom je z povahy problému důležité, aby bylo zkoumání identity člověka udržováno v zorném poli znalostí o esencialitě jako takové, aby tedy bylo v problematice bytostné konstituce člověka a principů jednoty lidské reality od počátku aktualizováno ontologické hledisko. Nezávisí na tom nic menšího než ontologická konzistence výkladu lidského bytí, a ta zdaleka není něčím samozřejmým.

Metafyzické poznání lidského bytí je také logickým východiskem filosofického poznání dobrého života. Neboť zdařilá filosofie života hledá takový způsob života, který odpovídá lidskému bytí – tomu, kým člověk je. Antropologické téma se tak základně člení na dva hlavní okruhy: v prvním jde (souhrnně řečeno) o problematiku lidské přirozenosti, v druhém o otázku smyslu života. Rámcové určení životního smyslu pochopitelně předpokládá určitou znalost lidské přirozenosti. V prvním tematickém okruhu se nejprve klade otázka, zda je lidský jedinec identický, a pak se ptáme, v čem tato identita spočívá. Jsou to samozřejmě témata vysoce abstraktní a náročná, ale vyplatí se jim věnovat. Vážné promýšlení lidského určení, údělu, životního smyslu a optima se bez jejich zdařilého zpracování neobejde. V problémech identity člověka se totiž nacházejí základní rozcestí antropologicky relevantních pravd a omylů. Následující články tedy budou patřit otázce lidské identity, která postupně přechází do určování metafyzické struktury lidské přirozenosti.

5. 2. Předkritická zkušenost s identitou Já

Realita lidských jedinců se nejnápadněji projevuje fenoménem života, který obsahuje jednotu různých životních procesů, činností, vztahů a stavů jedinců. Filosofická reflexe tohoto fenoménu stojí od počátku před zásadními otázkami ontologické konstituce člověka:

- Zpřítomňuje fenomén života celou lidskou realitu, nebo se za ním skrývá ještě nějaká, zkušenosti nepřístupná složka lidské reality?
- Je lidská realita zcela vyčerpána životní dynamikou, nebo kromě ní obsahuje i nějaké konstanty, nějaký invariant?

Např. takový Heidegger neměl s těmito otázkami žádný problém. Na začátku svého zkoumání lidského bytí jednoduše rozhodl, že fenomény postihují samo bytí, a že tedy za fenomény fenomenologie už nic není.[17] Těžko říct, zda přitom spoléhal na dobový úzus, kontext, systém preferencí, nebo jen na vlastní genialitu – možná na obojí. Řešení vytčených otázek má ale rozhodující vliv na celkové pojetí lidského bytí a řádu života.

Problémy duše, svobody, osoby, lidské důstojnosti, ale i etických hodnot, statutu mravnosti, osobnosti, přirozeného určení, cíle, smyslu a dimenzí života se řeší jinak, když spatřujeme celou lidskou realitu jen v životních aktech, a zcela jinak, když kromě životních aktů uznáváme v lidské realitě i jejich metafyzické principy. Proto je logicky nutné, abychom v kritickém zkoumání lidského bytí věnovali výše uvedeným otázkám přednostní pozornost.

Ptejme se nejprve, jak se k daným otázkám staví běžné chápání či tzv. antropologické předporozumění. Kloní se k nějaké odpovědi, nebo ho sledované otázky přesahují? Celá oblast lidské praxe je především nesena vědomím identity lidských jedinců, která se jejich životními procesy nemění. Jsme automaticky přesvědčeni, že osoba se svými životními akty mnohonásobně mění, ale přitom zůstává touž osobou, sama v sobě se nemění. Proto také všechny postupně se realizující akty životní dynamiky určitého jedince vztahujeme v pravdivých soudech k témuž Já. Pravdivost soudů o „Já" znamená, že se zde jedná vždy o reálnou identitu „Já" v průběhu života jedince, a že životní akty se k témuž Já vztahují reálně. Tuto základní evidenci identity Já v životních proměnách předpokládají i vědní obory, které souvisejí s lidskou praxí (právní či lékařská věda, pedagogika, politologie, historie, psychoterapie...).

Přirozená, spontánní evidence identity Já tedy vede k základnímu strukturnímu členění lidské reality. Na jedné straně jsou životní změny a na druhé je konstantní Já, které v nich zůstává stále týmž lidským jedincem. Elementární zkušenost s osobním vývojem lidských jedinců tedy ukazuje na podvojný charakter lidské reality: kromě životní procesuality je tu ještě konstanta – v sobě identické Já. Kdyby se Já v průběhu svého života samo v sobě měnilo, nemohly by všechny akty jednoho života patřit témuž jedinci, týž život by už nebyl životem jednoho člověka. To ale odporuje standardnímu chápání člověka a jeho života, na němž se zakládá celá lidská praxe.

Soudíme, vychováváme, reflektujeme minulost svou i jiných, rozvrhujeme, plánujeme budoucnost vlastní i jiných – to vše za jednoho základního předpokladu: že

[17] M. Heidegger: *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 1996, str. 52: *„Fenomenologie je způsob přístupu k tomu a vykazující způsob určování toho, co se má stát tématem ontologie. Ontologie je možná pouze jako fenomenologie. Tím, co se ukazuje, je ve fenomenologickém pojmu fenoménu bytí jsoucího jako smysl, jeho modifikace a deriváty. A toto ukazování se není nic libovolného, natož pak něco takového jako jevení. Bytí jsoucího může nejméně ze všeho kdy být něčím takovým, ‚za' čím stojí něco, ‚co se nejeví'.*
‚Za' fenomény fenomenologie bytostně nic jiného nestojí..."

totiž v průběhu života získané vlastnosti, ani jejich ztráta nemění identitu Já, k němuž se vztahují, že po změnách v rámci jednoho života nemáme co do činění s jiným člověkem. Na fotkách z alba vypadá dítě a stařec hodně jinak, a přesto víme, že jde stále o téhož člověka. Nebo snad ne? Nabízí se dokonce otázka, jestli jeho identita není dokonce podmínkou jeho životního vývoje. Kdyby se jedinec vývojem měnil sám v sobě, pak už by jeho život – v celkové souvislosti aktů jednoho individuálního života – nepatřil témuž člověku a ztratil by tak sám svou jednotu.

Kromě zkušenosti s individuálním vývojem je tu také elementární zkušenost s dějinným vývojem lidstva. V celých lidských dějinách je ve hře člověk – specificky týž člověk. Co do své specifické povahy se člověk v bouřlivých, civilizačně-kulturních proměnnách nemění, je stále člověkem, aktérem dějin, schopným civilizačně-kulturní tvořivosti. Dějinnost člověka, jeho existenci v různých dobách, reflektujeme obsahově stálou obecninou člověk. Z noetiky o ní víme, že její obsah je objektivní. Nakolik tento obsah pravdivě vyjadřuje specifickou povahu lidských jedinců, natolik je neměnný. Neboť vyjadřuje taková určení, která člověk jakožto člověk mít musí. Tato nutnost specifických určení člověka představuje jeho identitu. Specifická identita člověka je tedy dalším aspektem lidské reality, který svědčí o tom, že tato realita není absorbována životním dynamismem. Krom toho se tato identita zdá být také podmínkou dějinně-civilizačního a kulturního vývoje lidstva.

Elementární zkušenost s vrcholnými životními procesy (osobními a dějinnými) tedy sama ukazuje jaksi za ně. Naznačuje spíš duální strukturu lidské reality (já–život), než plochý monismus pouhého života. Tato zkušenost tedy podněcuje filosofickou reflexi a vyzývá k vyjasnění (třeba i neempirických) podmínek možnosti těchto procesů. V zásadním ohledu pak běžná zkušenost zpřítomňuje jednotu životních aktů v rámci jednoho života a ve spojení s identickým Já. Přirozeně rozlišujeme jeden život jedné osoby.

5. 3. Předkritická zkušenost substanciality Já

Jak se k sobě ontologicky mají Já a jeho život? Touto otázkou navazujeme na problém identity lidského jedince. Ptáme se, zda je identické Já původnějším jsoucnem, které by pak eventuálně bylo principem svého životního dynamismu, anebo je prostě jen slovem pro bytostně autonomní celek života. V druhém případě by pak mohl mít pravdu Heidegger, že za fenomény už nic není. První řešení ve smyslu ontologické priority Já je pozicí klasické metafyziky. Bytostná autonomie životních aktů je zase spíše rezultátem novověkých antropologických koncepcí.

Také zde mluví elementární zkušenost ve prospěch klasického řešení. Jistě, předkritické chápání nemůže být arbitrem ve filosofických sporech. Kritické myšlení často opravuje spontánní náhledy běžného myšlení. Na druhé straně ale bývá snadné překonávání spontánního pojímání reality neuvážené. Takové evidence, které zajišťují základní kontakt člověka s realitou, není radno překonávat s lehkomyslnou povýšeností sugerované moderní kritičnosti. V této souvislosti můžeme připomenout noetickou verifikaci přímé evidence pravdy našeho myšlení a domněle kritické překonávání této evidence.

Zjistili jsme už, že v antropologickém předporozumění lidské realitě rozlišujeme kontrastem k proměnlivé povaze života stále totéž, ve změnách trvající Já. Nyní můžeme konstatovat, že se nám v témže předporozumění jeví toto Já jako identický subjekt a vlastník svého života – jako ten, komu život vcelku i v každém svém jednotlivém aktu náleží. Neboť např. akty jednání pokládáme za svobodné, tj. námi a nikoli něčím/někým jiným vykonané. Chápeme tedy lidského jedince jako činitele svého jednání. Proto ho také často voláme k zodpovědnosti za jeho činy. Jako činitel tedy vykonává lidský jedinec svou vlastní činnost, má k ní své vlastní schopnosti a vytváří svými činy i vlastní charakter. Je tedy nositelem/subjektem všech komponent mravního života. V převedení této předkritické zkušenosti do jazyka klasické metafyziky pak říkáme, že lidský jedinec je jakožto subjekt životní potenciality, životních aktů i získaných kvalit svébytným jsoucnem – substancí. Životní akty naproti tomu nejsou svébytnými jsoucny, ale svou povahou patří subjektu jako jeho inherentní určení, akcidenty.

Adekvátní popis antropologického předporozumění tedy obsahuje vedle identity lidského Já i jeho substancialitu. Filosofická reflexe musí toto svědectví obecné lidské zkušenosti zhodnotit, verifikovat či falzifikovat.

5. 4. Normalizované překonávání předkritické zkušenosti Já

Z předkritické zkušenosti je ale možné vycházet i jinak. Nejnápadnějšími fenomény lidské reality jsou tělesnost a životní dynamismus. V důsledku novověkého vývoje teorie poznání jsou mnozí filosofové nakloněni pokládat tuto primární zkušenost za hlavní, ne-li jediný zdroj filosofického vědění o člověku. Nezřídka k tomu bývají vyprovokováni náboženskými představami o duši či metafyzikou neempirických principů a konstant. Člověk pak podle nich není nic než organismus či souvislý tok bio-psycho-socio jevů. Pro náš problém ontologické konstituce člověka je zajímavější tato dynamická představa lidského bytí, ta se dnes také stala paradigmatem antropologického myšlení. Její moderní vyjádření říká, že za socializací a před dějinami není v člověku nic, co by ho určovalo.

V soudobém filosofickém úzu už má dynamická představa antropologicky neomezené uplatnění. Je uznána jako kritické překonání vulgární představy strnulého já a z ní pocházející statické metafyziky člověka. Jejími soudobými protagonisty jsou filosofové historismu, kteří mimo jiné poskytují teoretickou fundaci ideologům multikulturalismu. Multikulturalisté se běžně odvolávají na kulturní relativismus, v němž se operuje dogmatem hodnotové nesouměřitelnosti kultur. Nelze prý pravdivě tvrdit, že jedna kultura je lepší než jiná, neboť neexistuje žádné univerzální měřítko, které by takové hodnotové rozlišování umožňovalo. Proto musí státní moc v multikulturních společnostech respektovat kulturní identitu občanů různých menšin. V hlubším, ontologickém záběru se ale někteří filosofové tzv. druhého osvícenství snaží tuto povinnost státu i dokazovat. Přitom tvrdí, že socio-kulturní příslušnost k určité komunitě patří k individuálnímu bytí lidských jedinců, spolutvoří prý identitu jejich individuálního lidství. Z toho potom vyvozují, že nárok příslušníků menšin

na respektování jejich kulturní identity (náboženství, etických i právních názorů a zvyklostí) je jejich lidským právem.

Ideologové si dnes pochvalují dynamiku lidských práv a zaplavují západní společnosti jejich nadprodukcí – ad absurdum. V tomto případě se ale zdá, že právo menšin není jen jednoduše vymyšleno podle ideologického klíče levicových liberálů; vyplývá přímo z lidského bytí. Tak jako je obecné lidství základem práva na život či svobodu vyznání všech lidí, tak je prý socio-kulturně formované individuální lidství zdrojem práv všech příslušníků různých menšin. Jestliže má tedy stát povinnost respektovat u svých občanů jejich lidství, pak prý nesmí abstrahovat od jejich kulturní identity.

Prakticky však tato multi kulti citlivost k jinakosti přináší neřešitelný problém. Předpokladem snesitelného soužití záměrně diverzifikované multi kulti společnosti je totiž požadavek, aby všichni občané principiálně uznávali liberální právní systém. Ten nařizuje respektování plurality se smyslem pro rovnoprávnou koexistenci všech kulturních komunit. Co když ale příslušníci některé menšiny mají ve své kultuře zakódovanou netoleranci k odlišným vyznáním či mravům?

Jeden z filosofických advokátů multikulturalismu, J. Habermas, tvrdí, že takové fundamentalisty nemůže politická komunita tolerovat. Zároveň ale (doufejme že) týž Habermas patří právě k těm filosofům, kteří vyvozují práva menšin z jejich individuálního bytí. To ale znamená, že Habermas doporučuje, aby byli fundamentalisté zároveň a v témže ohledu tolerováni i netolerováni: Mají být tolerováni, protože jejich kultura spolutvoří jejich individuální lidství, takže žít podle ní je jejich lidským právem. Na druhé straně nemají být tolerováni, protože odmítají právně stanovenou nepřekročitelnost kulturního pluralismu a povinnou toleranci k občanům jiných kultur.

Teoreticky si už filosofové po Hegelovi na vlastní rozpory zvykli, už jim ani nepřijdou defektní. Jejich ideologické uvádění do praxe ale zatím stále ještě vzdoruje dialektické obratnosti dědiců hegeliánských omylů. Neztrácejme však naději, ideologové si nakonec vždycky nějak poradí. Filosofickému zkoumání ovšem tento praktický důsledek signalizuje nějakou poruchu v ontologické argumentaci Habermase a spol. ve prospěch multikulturalismu.

5. 5. Problém filosofické verifikace identity Já

Reflexe předfilosofické, obecné zkušenosti a její novověké překonávání naznačily, že bude pro ontologii člověka rozhodující, jak se určí poměr Já a života. Jsou to různé entity lidské reality, jak naznačuje obecná zkušenost? Nebo jde jen o různá pojmenování téže reality, jak tvrdí filosofové po Kantovi a Hegelovi? Zároveň se ukázalo, že pro tuto zásadní otázku bude důležité aktualizovat problém identity Já. Neboť o případném splynutí či rozlišení Já a celku životních aktů může být jasno teprve tehdy, když je jasno o tom, jestli je vůbec Já identické. Elementární zkušenost a obecná lidská praxe s identitou Já počítají. Právem? Hegel např. mluví o skutečné (konkrétní) identitě jako o identitě identity a neidentity.

Víme, že se dnes v převládajícím pohledu na člověka enormně zdůrazňuje jeho dějinný vývoj. Člověk se ve svých činnostech a svými činnostmi dramaticky mění. Moderní filosofie je čím dál víc fascinována tímto všestranným dynamismem. Vývoj

lidského myšlení, dějinná zkušenost a civilizačně-kulturní procesy prý nejlépe falzifikují statické chápání člověka, jak ho známe z metafyzických konceptů neměnné lidské přirozenosti. V nich se prý dynamická povaha lidského bytí násilně vtlačuje do strnulých forem, které se lidské realitě racionalisticky imputují ze způsobů našeho abstraktního myšlení a vyjadřování. Takové je typické, nominalisticky podmíněné vysvětlování realistické pozice, v níž se identita člověka nekomponuje z životních aktů.

Na rozdíl od nominalistických, empiristicko-dějinnostních explikací člověka neztrácí filosofie identity ze zřetele esenci člověka. Spatřuje v ní naopak podmínku jeho existence, jeho odlišnosti od specificky jiných jsoucen, jeho možného vývoje i jeho poznatelnosti. Obecná ontologie dokazuje, proč je identické určení jsoucna nutné pro jeho existenci, poznatelnost a odlišnost od jiných. Vývoj lidského jedince i vývoj lidstva v dějinné realizaci pak zase předpokládá, že jde o individuálně či specificky téhož člověka. Realističtí filosofové identity jsou pak přesvědčeni, že i když jsme pochopitelně více zaujati životními změnami jedinců či dějinnými proměnami společností a civilizací, musíme uznat, že je akcentovaný dynamismus vposledku podmíněn a umožněn identitou člověka, který ontologicky nesplývá se svým životem.

5. 5. 1. Diskuse s teoretiky multikulturalismu

Začněme tento antropologický spor nominalistů s realisty rozplétat od problému, který jsme zachytili v argumentaci multikulturalistů pro lidská práva menšin. Multikulturalisté spoléhají na široký konsenzus soudobých filosofů v tom, že je identita člověka utvářena v socio-interakcích. Vymezují se tak vůči klasickým metafyzikům, kteří chápou lidství jako něco původnějšího, před-sociálního. Habermas je např. přesvědčen, že neexistuje žádné „abstraktní“, empiricky nezatížené já, které by reprezentovalo obecné lidství, a které by logicky předcházelo svému vtělení do konkrétního, empiricky zatíženého já jakožto příslušníka určitého společenství. Morální osoba je prý od počátku utvářena socializačním procesem. Tady se ale musí rozlišovat.

Lidský jedinec získává v průběhu života různé identity (občanskou, profesní, mravní...), které lze dobře identifikovat a popsat. Jsou to ale identity, díky nimž je člověkem/tímto člověkem? Nejsou to jen druhotné, fenomeno-identity, které předpokládají základní, onto-identitu jedince? O tom se právě vede (či by se spíše dnes měl znovu otevřít) základní antropologický spor.

Ve prospěch soudobého pojetí lidské identity se dá říct, že člověk je přece bytostí podstatně společenskou, takže jedinec existuje vždy v nějakém prostředí, které ho utváří. Proto se zdá být správná i argumentace multikulturalistů, v níž se předpokládá, že socio-kulturní prostředí vytváří bytostnou identitu jedinců.

Když se zdůrazňuje socio-aspekt jako pro člověka podstatný, jako součást jeho identity, myslí se tím, že je pro něj nutný. Co je ale na společenskosti pro člověka nutné? Nepochybně jeho specificky lidská potencialita, jíž je jedinec zaměřen k tomu, aby přijímal specifické lidské působení svého socio-prostředí. Jak se to ale má s životními akty recipienta, které tímto působením vznikají? Jsou pro jedince také nutné? A to tak nutné, že ho dokonce konstituují?

Samotné akty životní realizace, které vznikly určitým působením určitých činitelů, jsou zcela konkrétní, individuální. Závisejí na právě takovém působení, právě

takových činitelů. Jiné působení by mělo za následek jiné životní akty. Např. svobodné působení rodičů na dítě mohlo být i jiné; také ukradené novorozeně by bylo vystaveno jiným vlivům. Byly by to pak ale jiné děti, ontologicky jiní jedinci? Mění působení a jím vzniklé životní akty identitu tohoto člověka jakožto tohoto člověka? Kdyby získané životní akty spolukonstituovaly jedince v jeho základní identitě, kdyby pro něj byly nutné, pak už by při takových změnách vznikal vždy ontologicky jiný jedinec. To ale odporuje našim možnostem základní identifikace lidských jedinců (a nejen jich), kterou všichni nutně předpokládáme.

Je-li tedy pro lidského jedince nutné potenciální zaměření k socio-interakcím, pak to neznamená, že je takové zaměření nesmyslně úzké, že by bylo fixované na jeden způsob konkrétní aktualizace. Životní potenciál jedince je naopak otevřený mnoha různým, kvalitativně si odporujícím vlivům. Takže konkrétní akty životní realizace nejsou pro jedince povinné, nutné. Mohl mít i jiné a zůstal by přitom tím, kým je – tímto člověkem. Proto konkrétní realizace životního potenciálu lidského jedince nejsou pro něj konstitutivní, nevytvářejí jeho lidskou identitu, jak se např. domnívají teoretici multikulturalismu. Takové realizace mohou vytvářet jen sekundární, získané identity, které předpokládají základní identitu, díky níž je tento člověk právě tímto člověkem.

Když tedy lidský jedinec žije nutně v nějakém prostředí, neznamená to, že žije nutně v *tomto* prostředí, *tímto* způsobem. Proto není ani kulturní identita jedinců základem jejich lidských práv, jak se domnívají multikulturalisté.

5. 6. Argumenty pro reálnou diferenci jedince a života

Hledáme tedy odpověď na otázku, jestli je základní struktura lidské reality monistická, či duální. Jestli ji pravdivě vyjadřuje výrok *„člověk je život“,* nebo spíše výrok *„člověk má život“.* Reflexe pojetí multikulturalistů naznačila, že životní akty (organické procesy, city, skutky, myšlenky), které v průběhu života jedince vznikají a zanikají, nemohou tvořit jeho identitu, spíše ji předpokládají. To, co tvoří identitu lidského jedince jakožto nezaměnitelné osoby, mu totiž musí být stále přítomné; je pro něj nutné. Proto nemohou měnlivé životní akty konstituovat člověka v jeho identickém lidství, a tudíž ho nemohou ani ontologicky vysvětlovat. Výklad lidského bytí, který by si chtěl vystačit s kategoriemi bio-psycho-morálního vývoje, socializace či dějinnosti, se tedy zdá být masivně redukcionistickým. To budeme nyní prověřovat a vyjasňovat.

V konfrontaci s hyperdynamickým modelem lidské reality, který tu můžeme brát jako antitezi, musí obě strany sporu předpokládat: a) identitu člověka – lidských jedinců; identický člověk je předmětem antropo-zkoumání; b) reálný vývoj jedinců, který tvoří jeden lidský život; c) jednotnou souvislost životních jevů, kde následné navazují na předchozí. Bez této minimální identifikace lidské reality by problém člověka nebyl vůbec možný. Tyto předpoklady by pak měly být v adekvátním výkladu ontologické konstituce člověka respektovány.

Jednotná souvislost života není jen myšlená, je reálná, jinak by neexistoval ani reálný vývoj jedinců. Takový vývoj znamená, že všechny akty jednoho života patří jednomu lidskému jedinci. Přitom jednotlivé životní akty existují v rámci jednoty života jen přechodně (vznikají a zanikají), a nemají samy v sobě důvod, že patří

do jednoty určitého života jedince. Lidský jedinec naproti tomu existuje v průběhu celého života. Z toho vyplývá:

a) že lidský jedinec není ve své identitě konstituován celkem životních jevů. Neboť celek životních jevů v reálném vývoji jedince neexistuje. Jedinec však v celém svém vývoji existuje, není tedy dán – ustaven celkem životních jevů;
b) že ani reálná jednota života není dána pouze životními jevy, ani jejich celkem. Neboť co tvoří reálnou (ne jen abstraktně myšlenou) jednotu života, musí reálně existovat v celém životě. Avšak jednotlivé životní jevy ani jejich celek takto neexistují, netvoří tedy reálnou jednotu života. To znamená, že soubor životních jevů je v celku lidské reality odvozenou entitou, že svou reálnou jednotu čerpá ze vztahu k identickému jedinci, který existuje v průběhu celého života a není s ním totožný. Reálná jednota životních aktů tedy závisí na Já jako jejich subjektu a na jeho přirozenosti jako jejím zdroji.

Můžeme tedy rezultovat: Vývoj lidského jedince spočívá v tom, že se životní změny (složky vývoje) týkají právě tohoto (nikoli jiného) jedince. Všechny složky určitého vývoje tedy patří témuž jedinci. Kdyby ale jedince konstituovaly měnlivé životní akty, pak by tento jedinec v průběhu vývoje ztratil svou identitu, přestal být právě tímto jedincem; každým vznikem nové konstituanty by tu byl nový jedinec. Pak už by ale všechny prvky vývoje (nahodilé životní akty) nepatřily témuž jedinci. V takovém případě by tu tedy nebyl ani vývoj tohoto jedince, také vývoj jedince by ztratil svou identitu. Tento vývoj však, jakožto vykládaný (spolu s identitou jedince) předpokládáme. Proto nemohou životní akty tvořit identitu lidského jedince. Musíme tedy v celku lidské reality uznat reálnou diferenci Já a jeho života.

Kdybychom zpochybnili samotný životní vývoj lidských jedinců, ztratili bychom antropologické téma. Předpokládáme např. myšlenkový vývoj lidských jedinců. U některých osob jsme jím přímo fascinováni, píšeme o něm knihy. Totéž musí předpokládat i oponent. Takový vývoj sestává z myšlenek (minulých a budoucích), které v průběhu existence těchto velikánů aktuálně vždy neexistovaly, a přesto tvoří jednotnou souvislost jejich myšlenkového vývoje. To je možné jen tak, že postupně existovaly jako myšlenky určité osoby, jejíž identitu netvořily, nýbrž předpokládaly. Kdyby tedy byl vyvíjející se jedinec konstituován přechodnými životními akty, ztratil by během svého vývoje identitu, pak by ji ztratil i vykládaný vývoj – a to je rozpor v samotném oponentově myšlení.

Podobně je umožněn lidskou identitou i dějinný vývoj lidstva. Nebo snad ve všech staletích, kam až jen lidské dějiny sahají, nešlo vždy o specificky téhož člověka? Dějiny jsou výtvorem lidské svobody a týkají se každého člověka, každý člověk je v podstatě bytostí svobodnou a dějinnou. V celém svém vývoji tedy dějiny předpokládají specificky téhož člověka. Bez této specifické identity člověka by ztratil identitu i sám dějinný vývoj. Dějinné změny jsou tedy transcendovány specificky lidským bytím. Každý účastník dějin je člověkem a v této specifické identitě nepodléhá změnám, trvá v dějinných proměnách. Neboť všechny náležitosti lidské specificity jsou pro něj jakožto pro člověka nutné. Co však je nutné, to se ani v seberozsáhlejším časovém horizontu nemění. Ani bezpočet fenoménů civilizační a dějinně-kulturní

variability lidské existence nemůže zastřít specifickou stálost lidského bytí v těchto proměnách; vždycky je to vposledku člověk, kdo se mění, a kdo také dějiny tvoří.

Falzifikaci dynamického modelu lidského bytí je možné provést i z hlediska současné pravdivosti soudů, které zachycují různá období v životě téhož jedince. Soudy typu „Havel byl před rokem 1989 disident" a „(týž) Havel byl po roce 1989 prezident" musí být už v antropologii uznány za pravdivé. Jejich pravdivost však potvrzuje Havlovu bytostnou identitu, která transcenduje jeho životní jevy – není jimi ustavena. Soudy jsou totiž pravdivé právě proto, že jejich predikáty respektují svým vztažením identitu téhož subjektu – Havla. Kdyby ale predikáty obou soudů nevyjadřovaly sekundární identity, nýbrž identity základní, pak už by např. druhý soud nebyl pravdivý – vyjadřoval by jiný subjekt. To už bychom ale byli mimo antropo-realitu, kterou všichni antropologové předpokládají.

K těmto argumentům se plynule připojuje argument z objektivity obecniny „člověk". Noetický závěr o elementární pozitivitě lidského poznání je apodiktický. (Kdyby nebyl apodiktický, vznikl by prostor pro možnost nemožnosti problému i oponenta, za současného předpokladu existence problému i oponenta.) Tento závěr však mimo jiné implikuje také objektivitu obecniny „člověk", jejíž pomocí poznáváme lidské jedince jakožto poznávající. Nakolik obsahuje identický obsah obecniny „člověk" pravdivé predikáty o lidských jedincích, natolik vyjadřuje specifickou identitu reálných lidských jedinců**.** V opačném případě nastává noeticky protismyslná, nominalistická subjektivizace obecniny „člověk". Oponent krom toho myslí lidské jedince obecninou člověka, v níž nutně předpokládá objektivní, principiálně identický obsah. Jinak by se ani nemohl zúčastnit diskuse o poznávajících lidech, ani o lidech vůbec.

Kdyby konečně nebyl člověk specificky a individuálně (tj. jako člověk a jako tento člověk) identický, nebyl by námi v obecninách identifikovatelný. Ale i oponenti předpokládají jeho identifikaci. Proto je specificky a individuálně identický.

Nakonec můžeme připojit speciální argument pro identitu lidského jedince, který také čerpá z faktu apodiktického závěru noetického zkoumání. Na jeho základě totiž musí být uznána jistota o pravdě jako filosoficky dostupná. Filosof jako lidský jedinec tedy může získat pravdu o pravdě, která odolá všem námitkám. Tato možnost se ovšem realizuje zdlouhavým procesem, v němž se dochází k noetickému závěru jen pozvolna. Viděli jsme, že na té obtížné cestě se musí noetik vyrovnávat s celou řadou antitezí. Musí si postupně ujasňovat, proč nemohou být pravdivé. Toto postupné ozřejmování by však nebylo možné, kdyby v tom zkoumání ztratil svou identitu. Celá souvislost ozřejmovacího procesu tedy vyžaduje téhož myslícího jedince, který je schopen dospět k filosofické evidenci závěru, jen když postihne celou tuto souvislost premis – sukcesivních myšlenkových aktů.

Identita zkoumajícího, různého od samotného zkoumání je tedy ontologickou podmínkou možnosti realizace noetické jistoty o pravdě. Tato možnost se však uskutečnila. Tím je dokázána identita aspoň těch, kdo jsou schopni důkaz pravdy sledovat. Zobecnění závěru o lidské identitě je pak možné vést z procesuality myšlení. Základní smysluplnost myšlení vyžaduje alespoň nějaký přehled identického jedince o postupně realizovaných myšlenkách.

Tyto argumenty tedy odhalují, že dnes převládající identifikace lidského jedince se samotným životem, s jeho akty, je neudržitelná. Dokazují, že identická osoba

transcenduje a podmiňuje svoji životní dynamiku, že vývoj života závisí na existenci od něj různého jedince a že mu životní akty patří jako jiné jinému. Proto je nutné považovat dynamický model ztotožnění lidského bytí s životem za extrémně redukcionistický; absolutizuje se v něm odvozená složka lidské reality. Samotný pojem života jako ontologicky soběstačného, souvislého sledu heterogenních životních aktů, jako pouhého procesu, je v tomto modelu jen reifikovanou, do reality promítnutou abstrakcí. Neboť životní jevy jsou vždy druhotnými akty, určeními jedince, který se od nich liší. Proto také není rozumně možné chápat získané soubory stavů a vztahů, tzv. sekundární identity jako bytostné komponenty lidského jedince, a imputovat mu je jako to, co spolukonstituuje samotné jeho lidství.

Shrnutí:

• Logická kostra antropologického tématu je dána dvěma problémovými okruhy. V prvém se jedná o ontologickou konstituci člověka. Zkoumání by tu mělo vykrystalizovat v esenciální definici člověka, která vyjadřuje, kým člověk je. V druhém problémovém okruhu by se měla z toho odvodit odpověď na otázku po smyslu lidského života.

• Ontologickému pohledu na lidskou realitu se nabízí zásadní otázka, na jejímž řešení závisí v antropologii vše podstatné. Vyčerpává fenomén života celou lidskou realitu? A konkrétněji: Je proud života ontologicky soběstačný, nebo potřebuje principiální zarámování?

• Vstupem do tohoto klíčového problému je otázka identity Já. Předfilosofická zkušenost s touto identitou počítá, když rozlišuje v proudu životních proměn stále totéž, trvající Já; celá praxe takové Já předpokládá.

• Obecná zkušenost jde ještě dál a identifikuje Já jako toho, komu lidský život v jednotlivých aktech i v celku náleží, identifikuje ho jako subjekt života.

• Ve filosofické reflexi se identita Já ukázala jako podmínka osobního i dějinného vývoje člověka, kterou nelze bezrozporně popírat. Je tomu tak i s jeho předkriticky kladenou substancialitou? To bude nutné zkoumat.

Otázky k promýšlení:

• Proč by právě abstraktní otázka o poměru Já a života měla být tou zásadní a klíčovou? Život přece klade daleko závažnější, konkrétnější otázky: Jak řešit chudobu v rozvojových zemích? Co s globálním oteplováním? A když už chceme být teoretičtí, pak by nás mělo především zajímat, jak žít, případně jaký je smysl veškerého životního usilování, a nikoli nějaká distinkce Já a života.

• Co když je identita Já dána identitou samotného života? Pak by bylo chybné postulovat nějaké statické Já vedle životního vývoje lidského jedince.

• Proto vzniká podezření, zda takto zjednodušeně pojatá identita Já nemá sloužit k propašování substanciality Já, jak je to známé z postupů tradiční metafyziky.

6. Důkaz substanciality lidského bytí I.

6. 1. První definiční predikát člověka

Filosofický pohled na lidskou realitu může být povrchní nebo hlubší. V prvním případě je fixovaný na fenomén života – ať už v důsledku spontánního zahledění do nejnápadnějších skutečností, nebo v důsledku metodicky řízeného udržování antropozkoumání v mezích pouhé zkušenosti. V druhém případě se začíná otázkou, zda to, co je fenomenologicky nejdostupnější, je také u člověka tím jediným či podstatným.

Není pochyb o tom, že člověk a lidský život nějak patří k sobě. V rámci pouhé zkušenosti však není možné rozhodnout, jaká je povaha této sounáležitosti. Může to být tak, že:

a) tělesně – duchovní život přímo konstituuje člověka;

b) život patří již konstituovanému člověku, a sice jako svému subjektu;

c) celá lidská realita (člověk/život) patří nějakému vyššímu Celku jako svému subjektu.

Toto jsou tři základní možnosti ontologické lokalizace lidského bytí, tři varianty elementárního určování postavení člověka v řádu skutečnosti. Člověk je jimi vymezován na úrovni svého bytí. To zní sice pořád tak abstraktně, že snadno vznikne dojem, jako by se nic moc nedělo, jako by ještě o nic nešlo. Ve skutečnosti se ale v těchto různých řešeních rozhoduje o stupni či míře bytostné autonomie člověka, a to už není zanedbatelné. Podle toho, jak této autonomii rozumíme a kolik jí u člověka uznáme, totiž vypadají i naše představy o finalitě, smyslu a dimenzích života, o životních hodnotách, které na smyslu a cíli závisejí, o svobodě a zodpovědnosti, o významu mravnosti v celku života...

O co se tedy při určování míry bytostné autonomie v antropologii hraje? A co se vůbec bytostnou autonomií míní? Bytím rozumíme určení jsoucna, důvod, proč je jsoucno jsoucnem. Rozlišujeme v něm aspekt esenciální (čím jsoucno je) a existenční (že je).

Z esenciálního hlediska tedy bytostná autonomie člověka znamená, že člověk nemá svou esenci poskládanou z jiných, původnějších jsoucen, že na nich není co do své esence závislý – mluvíme tu o hodnotě perseity. Perseitní jsoucno má svou vlastní, neodvozenou určitost. Jestliže jsme např. s filosofy historismu přesvědčeni, že „za“ socializací a „před“ dějinami nemá už člověk žádné přirozené určení, pak popíráme jeho bytostnou autonomii v aspektu esenciálním – popíráme u něj perseitu.

Z existenčního hlediska pak bytostná autonomie člověka spočívá v tom, že jeho bytí a všechna jeho určení patří výlučně jemu, ne nějakému jinému subjektu, např. světovému; mluvíme tu o hodnotě inseity. Inseitní jsoucno existuje v sobě, ne v jiném. Jestliže jsme např. s monistickými filosofy přesvědčeni, že člověk je jen částí světového Celku a jeho život jen epizodou světového Dění či akcidentem Univerza, pak popíráme jeho bytostnou autonomii v aspektu existenčním, popíráme u něj inseitu.

Bytostná autonomie tedy soustřeďuje jisté hodnoty esenciálně-existenční nezávislosti, které jako perseita a inseita u nějakého jsoucna definují jeho substancialitu. Když se tedy ptáme, jestli je člověk substancí, ptáme se, zda ve svém bytí vylučuje esenciální odvozenost z jiných a existenční závislost inherence v jiném. Kladná odpověď je obsažena v řešení „b“. Řešení „a“ naopak klade esenciální závislost člověka na původnějších jsoucnech, koncipuje ho tedy jako nevlastní jsoucno. Řešení „c“ naproti tomu klade existenční závislost člověka na nějakém Subjektu – koncipuje ho jako akcident.

Pro argumentaci je důležité, že tyto tři pozice v určování míry bytostné autonomie člověka představují v základě vyčerpávající záběr možných řešení problému ontologické konstituce člověka, neboť vycházejí z úplných disjunkcí. Člověk buď má vlastní esenci, nebo ji má komponovánu z jiných jsoucen. Hodnotu perseity tedy buď má, nebo nemá. Třetí možnost není. Pokud ji má, je vlastním jsoucnem. U vlastního jsoucna se pak z hlediska kategoriální duality ptáme, zda má také hodnotu inseity, zda existuje v sobě nebo v nějakém subjektu – třetí možnost je opět vyloučena.

Máme tedy základní rozlišení z hlediska diferencovaného bytí jsoucen, která se týkají všech jsoucen. Každé jsoucno je buď vlastní, nebo nevlastní. Každé vlastní jsoucno je pak buď inseitní substancí, nebo inherentním akcidentem. Tato rozlišení už stačí k tomu, abychom mohli kompetentně poznávat ontologický status jsoucen. Také záběr možných řešení otázky základního postavení člověka v řádu skutečnosti je úplný, vyčerpávající. Člověk je buď vlastním, nebo nevlastním jsoucnem. Pokud má svou vlastní, neodvozenou esenci, pak je buď svébytnou substancí, nebo akcidentem Univerza.

(*O smysluplnosti či objektivitě pojmů kategoriální duality [substance/akcident] můžeme pochybovat do té doby, než začneme noeticky myslet. Mimo okruh nominalistických, jakkoli rozšířených předsudků může být taková pochybnost jen výchozí, metodická. Noetická analýza nezbytně pravdivých kategorických soudů s neesenciálním predikátem ukazuje, že v nich reálným jsoucnům pravdivě přiřkujeme, co mají jako něco od sebe odlišného, a přesto jim náležejícího. Jsoucno takto vlastnící jiná jsoucna je substancí, jsoucno vlastněné je akcidentem. Ontologická kritika pak ukazuje, že hypotetická redukce reality na jeden či druhý člen kategoriální duality vede nutně k rozporům. Kdyby existovaly jen akcidenty, pak by vlastněným chyběl vlastník a nebyly by už vlastněnými – nebyly by akcidenty. Kdyby existovaly jen substance, pak by se neesenciální predikáty povýšily na esenciální a rozbily by nutně předpokládanou reálnou identitu svých subjektů. Kdyby konečně existovala jen nevlastní jsoucna, složená z jiných, pak by každé jsoucno, každá složka, musely být složené z aktuálně nekonečného počtu jsoucen, což je absurdní.)*

Po tomto terminologickém vyjasnění už můžeme lépe rozumět tomu, jaký význam má první definiční určení, první predikát o člověku v celém antropologickém zkoumání. Především určuje člověku místo v celku skutečnosti, dává mu základní zařazení v hierarchii jsoucen. V logickém přetlumočení má první predikát funkci nejvyššího rodu. To znamená, že jeho obsah je vždy spolupřítomný v obsahu obecniny člověk i v pojmových obsazích lidských jedinců. Všechny další pravdivé predikáty o člověku smysluplně navazují na první predikát. Tato logická souvislost predikátů vyjadřuje v objektivním obsahu pojmu člověk reálné souvislosti lidského bytí a lid-

ského života. Všechna lidská určení jsou vázána na určení, které je obsažené v prvním predikátu o člověku (v nejvyšším rodovém znaku).

Jestliže tedy pochybíme v identifikaci prvního predikátu člověka, stavíme celé jeho bytí a život do falešné perspektivy. Případné pravdivé predikáty pak klademe inkoherentně, čímž je zbavujeme filosofické srozumitelnosti a vyvoláváme pochybnosti o nich. Krom toho z mylného prvního predikátu pochopitelně vyvozujeme neméně mylné, mnohdy i životně relevantní predikáty. Celé antropologické zkoumání získává falešným přesměrováním v základním určení chybný směr. Jinak např. soudí o hodnotách personality či o životní entelechii (o tom, co život zdokonaluje a co ho kazí) filosof, který přiřazuje lidské bytí k světovému Celku, a zcela jinak filosof, který mu přiznává svébytnost. Jinak vidí dimenze a horizonty života filosof, který ve skladebném modelu komponuje lidské bytí z rozmanitých jsoucen, a jinak je vidí filosof, který chápe člověka jako nesloženého z jiných jsoucen.

Na významu prvnímu predikátu nic neubírá ani skutečnost, že nejvyšší generické určení člověka je jakožto nejabstraktnější a nejobecnější málo obsažné. Neboť, jak bylo řečeno, všechna další určení, která zobsažňují pojem člověka a která člověka odlišují od ostatních jsoucen, mají na něj základní vazbu. Mají v jeho obsahu svou ontologickou podmínku a mnohdy i logický důvod svého filosofického stanovení. Existencialisté v protějšku k „logickým hrátkám“ s takovými abstrakty zdůrazňují konkrétní popisy. Člověk je prý podobnými obecnostmi vřazován mezi věci. To je samozřejmě jen chtěné nedorozumění, záměrná interpretace k horšímu. Důkaz substanciality člověka je nutnou podmínkou konzistentního filosofického výkladu osobního života. Existencialistický despekt k abstrakci stojí naopak za četnými chaotickými pokusy amorfního určování lidského bytí, jimž právě schází páteř pravdivých abstraktních predikátů.

Budeme nyní zkoumat, zda člověku náleží bytostná autonomie ve vysvětleném smyslu, je-li tedy člověk jsoucnem vlastním (perseitním) a svébytným (inseitním), zda je substancí.

Takové zkoumání vyžaduje, aby byly postupně zváženy obě hodnoty substanciality (esenciální nesloženost a svébytnost) ve vztahu k člověku. Protože je problémová situace vymezena dvojčlennými disjunkcemi (člověk hodnoty substanciality buď má, nebo nemá), nabízí se jednoduchá důkazní strategie: kritické prozkoumání alternativních modelů lidského bytí, např. z hlediska povinné bezrozpornosti. Jestliže se totiž rozporností prokáže jejich nemožnost, dokáže se tím zároveň, že člověk je substancí. O jaké alternativní modely se jedná? Opozice substanciality člověka může operovat buď tím, že člověk je ve svém bytí složen z jiných jsoucen, že je nevlastním jsoucnem, anebo tím, že je akcidentem. První variantu opozice pojednáme v termínech skladebný či množinový model, druhá varianta je monistická.

Jaké máme důkazní opory? Základní pravdy o myšlení a o lidském životě, který má být ontologicky interpretován. Patří sem např. diskursivita a zdokonalitelnost myšlení, platnost principu sporu, jednota a integrita individuálního lidského života, identifikovaného jako komplex organicko-psychických stavů, vlastností, procesů a činností. Dále můžeme jako kritérium použít i výše dokázanou identitu lidského jedince. Těmto skutečnostem nemůže pravdivá koncepce lidského bytí odporovat.

Je tu ještě jedno měřítko bezrozpornosti zkoumaných alternativ substanciality člověka: lidská svoboda. Její důkaz provedeme na svém místě. Ale nyní si ji předběžně vypůjčíme s odkazem na pozdější ověření a také s poukazem na to, že oponent substanciality jistě nestojí o to, abychom jeho tvrzení chápali jako nesvobodná, jako pouhé výrazy skrytých iracionálních determinant.

6. 2. Důkaz perseity lidského bytí

Skladebný model lidského bytí je tedy jednou ze dvou antitezí substanciality člověka; oponuje jeho případné perseitě. Přitom není jen uměle vytvořeným kontrastem v rámci pochybnosti o substancialitě člověka. Je naopak dominantním přesvědčením filosofů i specialistů posledních dvou století o tom, jak se to v podstatě s člověkem má. U specialistů je takový fantazijní model snadno pochopitelný. Když už specialista podlehne pokušení a filosofuje nad svými poznatky v mezích těchto poznatků, nemůže mu o bytí člověka ani vyjít nic jiného, než že člověk je pouze komplexem empirických jevů. U filosofů je samozřejmost skladebného modelu také pochopitelná jako výsledek jisté nekonzistentní kombinace různorodých prvků: agnostického omezení na fenomény, a nikoli agnostické ambice na vystižení bytí člověka.

Zastánce skladebnosti má na výběr známá či neznámá jsoucna, jimiž může ve své hypotéze zkoušet rekonstruovat lidské bytí. Z těch známých může vybírat taková, která v průběhu existence lidského jedince vznikají a zanikají, čili jsoucna pro člověka nenutná – nahodilá. Sem patří různé činnosti, získané vlastnosti, stavy, vztahy... Nebo může vybírat za skladebné prvky lidského bytí jsoucna, která jsou pro člověka nutná – sem by mohly patřit vrozené sklony k různým druhům životních činností. Projdeme tyto možnosti postupně.

6. 2. 1. Varianta nahodilých predikátů

Jako první konkretizace skladebné antiteze se nabízí, abychom za skladebné prvky lidského bytí vzali prvky životní dynamiky – jimi a v nich se realizuje život. Životní procesy, vlastnosti či stavy jsou také nejnápadnějšími projevy lidské reality. Proč by jejich souhrnem nemohla být přímo dána esenciální určitost člověka? Proč by komplex nahodilých životních aktů nemohl dát adekvátní odpověď na otázku, kým je člověk? Proč by netvořil výlučný obsah esenciální definice člověka?

K této verzi skladebnosti se uchylují myslitelé či specialisté, kteří mají sklon přeceňovat empirii. Pod dojmem nesporné evidence zkušenosti s přechodnými životními jevy se většinou ani neptají, zda je takový výklad lidského bytí vůbec možný. Proč by nebyl, když objekty zkušenosti jsou tak pregnantně skutečné? Co by jim ostatně mohlo kognitivně konkurovat?

Podívejme se na tuto postulovanou možnost z hlediska identity člověka. Máme ověřeno, že identické Já v životních změnách trvá. V logickém řádu je týmž subjektem nahodilých predikátů, které vyjadřují, co Já v postupné životní realizaci získává a ztrácí. Jak by tedy mohly prvky životní dynamiky konstituovat Já? Vždyť Já už je jakožto identické předchůdně konstituováno. Bylo tedy třeba postavit problém

do ontologické perspektivy a uvažovat nejprve údajné konstituanty z hlediska identity Já. Pak by vyšla jejich nezpůsobilost rychle najevo.

Identické určení je totiž pro člověka nutné. Bez své ontologické konstituce, kterou má dánu na úrovni své esence, by člověk nebyl tím, čím je. Žádný přechodný životní akt, vyjadřovaný nahodilým predikátem, však není pro člověka nutný. Tím je rozhodnuto o jeho kandidatuře: nemůže člověka konstituovat. Povýšení obsahů nahodilých predikátů na konstituanty člověka by zavedlo do jeho esence změnu a zrušilo by tak jeho identitu. Výkladová destrukce lidského bytí je v takovém modelu totální. Sylogistické zpřehlednění může být následující:

- Co konstituuje člověka v jeho identitě, je pro něj nutné.
- Určité obsahy nahodilých predikátů (jednotlivé přechodné životní akty, např. právě takové činnosti) nejsou pro člověka nutné.
- Přechodné životní akty tedy nekonstituují člověka.

Nejnápadnější fenomény tedy nesplňují první kritérium konstituanty – být nutným určením člověka. Neusnadnili jsme si ale falzifikaci dynamického modelu lidského Já? Nepojali jsme ho ještě příliš staticky? „Já“ má být podle tohoto modelu identickým celkem nestálých, v jeho rámci nahodilých jsoucen. Jejich nahodilost znamená průběžnou nepřítomnost konstituant a to se zdá odporovat jejich funkci: jakožto nepřítomné nemohou konstituovat. Co když ale Já-Celek pochopíme jako životní pohyb, kde identita Já je dána jednotou činností a procesů minulých, přítomných a budoucích? Pak už by nepřítomnost jednotlivých činností – konstituant nevadila. Nerušila by identitu Já-Pohybu, jako ji neruší minulé a budoucí fáze jiných pohybů.

Hypotéza, která lidskou identitu vykládá po způsobu identity pohybu, ale vyžaduje jisté zpřesnění. Je tu totiž zásadní ontologický rozdíl mezi pohybem, jehož obecná struktura byla vzata jako model identity Já (ztotožněného s životním pohybem), a mezi tímto životním pohybem samotným. Neboť pohyb, strukturovaný fázemi postupného uskutečňování, je vlastním jsoucnem, zatímco to, co nazýváme životním pohybem, je komplexem různorodých, esenciálně určených a diferencovaných jsoucen – vlastností, činností, stavů a vztahů; celek lidského života je nevlastním jsoucnem.

Rozdíl se prohlubuje, když uvážíme, že k lidskému životu patří kromě procesů a činností také kvality, které jako zdroje životní dynamiky představují v celku životní imanence i prvky stálosti. Jde o základní, vrozené sklony k specificky různým činnostem (mohutnosti) a o získané životní sklony, které např. kvalifikují myšlení a jednání ve směru jejich přirozeného určení a zdokonalení (habity). Tyto principy životní dynamiky jsou jaksi vpleteny do imanence lidského života. Patří k němu jako jeho bezprostřední východiska nebo jako jeho součást – stejně jako životní činnosti. Tyto zčásti absolutně, zčásti relativně stálé zdroje životních činností však představují statické komponenty, které už neumožňují koncipovat život podle struktury pohybu, nedovolují ho redukovat na činnosti pojaté jako plynule navazující fáze sukcesivního uskutečňování, jímž je pohyb. Identita pohybu a identita individuálního lidského života tedy nejsou strukturálně stejné. Tím se zpochybňuje důvod povýšení nahodi-

lých aktů na úroveň konstituant. Neboť byl vzatý z obecné struktury pohybu a zde nejde o pohyb ve vlastním smyslu.

Krom toho je tu problém, na který jsme narazili v minulé lekci při kritice pokusů o redukování lidské reality na životní dynamiku. Životní akty, které mají „tvořit" celek individuálního života, v průběhu života vznikají a zanikají. To především znamená, že celek života, jehož jsou životní akty pomíjivými částmi, jako celek aktuálně neexistuje. Z toho je zřejmé, že myslitelná jednota životních aktů jedince je založena hlouběji než v celku života pojatého jako prostý souhrn sukcesivních životních aktů. Takový celek je pouhou abstrakcí, která se v realitě nevyskytuje. Jednota životních aktů je dána jejich zakotvením v lidské realitě, jen z něho je také srozumitelná. Proč?

Životní akty lidského jedince (myšlenka, čin, cit...) jsou esenciálně vzato určením jiného – jsou určením lidského jedince. Vznikají a existují jen v rámci jeho reality. Tato závislost na realitě lidského jedince snižuje šanci na to, aby mohly být životní akty smysluplně chápány jako nějaké svébytné konstituanty člověka. Tyto akty mají v rámci lidské reality naopak dány nutné podmínky svého vzniku; následné činnosti předpokládají předchozí činnosti téhož lidského jedince. Právě tato identita jedince je ontologickým důvodem ontologické jednoty lidského života. Jestliže tedy v antropologické reflexi operujeme celkem lidského života, musíme respektovat vazbu jeho prvků na identického jedince. Když ji výkladově zrušíme, nemyslíme už lidské životní akty, ani celek lidského života.

To je také případ sledované hypotézy, v níž má být člověk konstituován životními akty. Tyto akty se v ní abstraktně odpojují od identického jedince a substancializují se jako existenčně nezávislé, o sobě jsoucí. Takto ontologicky nadsazené akty pak mají vytvářet vnější jednotu neexistujícího celku života, který má být totožný s lidským jedincem – rovněž neexistujícím. Této absurditě se můžeme v rámci hyperdynamické hypotézy vyhnout jen tak, že vsadíme na absolutní procesualizaci lidské reality a popřeme tím identitu lidských jedinců: jedinec se každým novým aktem radikálně mění, není už týmž jedincem. Tato hypotéza bytostné sebetvorby vždy už zcela jiných osob je však myšlena jako alternativní výklad ontologické konstituce lidských jedinců, jejichž identita se v rámci daného problému mnohonásobně a nutně předpokládá.

Zdá se, že hyperdynamická hypotéza bývá usnadněna tím, že se její stoupenci zaměřují na intencionální akty (myšlenky, činy), kde lze např. abstraktně myslet obsah myšlenky bez toho, že je vždy myšlenkou této osoby a že nutně vzešla z kontextu její reality. Jestliže je ale možné bezrozporně myslet samotný obsah myšlenky bez jejího autora, pak už není takto možné bezrozporně abstrahovat samotnou lidskou myšlenku jakožto toto jsoucno. Lidská myšlenka uvážená jako toto jsoucno je nutně myšlenkou této osoby, která vychází z kontextu jejího nezbytného vybavení k určité myšlence.

Pro osud sledované hypotézy je pak krajně nepříznivé, že jednotlivé životní akty i jejich celková smysluplná souvislost bytostně (esenciálně i existenčně) závisí na identickém jedinci. Neboť díky této závislosti už není možné chápat lidského jedince jako pohyb, aby pak bylo možné zakomponovat do jeho identity nahodilá určení. Neboť lidského jedince musíme v souladu s jeho základní identifikací uznat jako činitele svých myšlenek a skutků. Za tohoto rozumně nepopiratelného předpokladu pak můžeme dedukovat:

- Činitel bytostně nezávisí na činnostech, jejichž je činitelem.
- Životní pohyb, koncipovaný jako souhrn činností, na nich bytostně závisí.
- Činitel tedy není životní pohyb.
- Člověk je činitelem.
- Člověk proto není životním pohybem.

O identitě člověka tedy nemůžeme uvažovat tak, jako uvažujeme o identitě životního pohybu. Tím je ale vyloučena podmínka, za níž by bylo možné tolerovat aktuální nepřítomnost konstituant (činností jako minulých a budoucích fází životního pohybu) na úrovni esenciálních určení člověka. Proto nemůžeme uznat nahodilá určení za konstituanty, za esenciální určení člověka.

K témuž závěru vedou i jiné premisy:

- Pokud má být konstituanta jakožto základní, neodvozené určení jsoucnem, musí být bytostně nezávislá na tom, co konstituuje.
- Nahodilá určení jsou však v rámci lidské reality na ní bytostně závislá.
- Proto nejsou konstituantami člověka.

Proč je nutné uznat pravdivost premis tohoto sylogismu, to bude tématem následujícího odstavce.

6. 2. 2. Varianta atributů

Předchozí vyvracení skladebného modelu lidského bytí, ve kterém je identita člověka komponována z nahodilých určení, odhalilo dvě kritéria, jimiž musí být kultivována identifikace konstituant lidského jedince. První kritérium vyplynulo z neprominutelné identity Já a ukládá, aby konstituanta, která má zajišťovat esenciální identitu člověka, byla pro něj nutná. Tomu (z definice) neodpovídají ne-nutná – nahodilá určení, jakými jsou např. činnosti. Zastánce skladebnosti by se tedy mohl uchýlit k nutným určením člověka.

Ze známých nutných určení by mohl oponent substanciality člověka např. operovat základní výbavou k tělesně-duchovnímu životu. Člověku se pravdivě přidělují základní schopnosti smyslového poznání, smyslové afektivity, myšlení, svobodného rozhodování, jimiž je dán potenciál specificky lidského života. Jsou to nutná určení člověka, která se od něj liší. Z nich by tedy mohlo být utkáno lidské bytí. Tuto oponentovu možnost prověří druhé kritérium; bylo už použito v první premise předchozího sylogismu.

Jestliže má nějaké jsoucno esenciálně spoluurčovat nějaké nevlastní jsoucno, pak samo musí být jakožto jsoucno již esenciálně určeno a musí existovat. Musí být tedy ve své esenci a existenci (bytostně) nezávislé na nevlastním jsoucnu, k jehož ustavení přispívá. Jinak by toto určující jsoucno zároveň bylo a nebylo. Bylo by jakožto ustavující, a nebylo jakožto bytostně závislé na tom, co má teprve spolukonstituovat.

Oponent by tu tedy rýsoval kauzální kruh, v němž je obsažen rozpor, který takovou opozici diskvalifikuje. Proto platí, co tvrdí zmíněná premisa: Konstituanta/jsoucno musí být bytostně nezávislé na konstituovaném. To je tedy druhé kritérium, s nímž musí být případný kandidát na esenciální určení člověka v souladu.

Jak se to má s uvažovanými principy životní dynamiky? Odpovídají druhému kritériu? Základní schopnosti životních činností jsou bytostně závislé na celku lidské reality. V jejím rámci jsou esenciálně ustaveny, v jejím rámci vznikly, v jejím rámci jsou esenciálně zaměřeny ke zdokonalení lidského jedince a v jejím rámci jsou také podmíněny a propojeny. Vůle závisí na myšlení, které závisí na smyslovém vnímání, které závisí na tělesnosti. Proto nemohou konstituovat lidské bytí; jeho konstituci i strukturu lidské reality naopak předpokládají. Co jsme zjistili o principech životní dynamiky, platí i o ostatních atributech lidského jedince (tj. o akcidentech, které se liší od člověka a jsou pro něj nutné).

Můžeme tedy dedukovat:

- Žádné jsoucno, které spoluustavuje nějaké nevlastní jsoucno, není bytostně závislé na jsoucnu, jež spoluustavuje.
- Všechna známá jsoucna, která se člověku pravdivě přidělují jako jeho nutné vlastnosti či schopnosti, jsou na člověku bytostně závislá.
- Proto ho nekonstituují, nemohou ho určovat v jeho esenci.

6. 2. 3. Varianta latentních substancí

Oponent perseity lidského bytí, čili pojetí člověka jako vlastního jsoucna, by se mohl po vyvracení skladby lidského bytí ze známých vlastností, prvků či principů životní dynamiky uchýlit k nějakým skrytým substancím. Ty by jako o sobě jsoucí splňovaly obě kritéria: byla by pro člověka nutná a nebyla by na něm bytostně závislá. Stojíme tedy před hypotézou latentních (hmotných, duchovních) substancí, které svými vztahy konstituují člověka a svými činnostmi komponují v souhrnu to, co se jeví jako činnosti člověka.

Takový model je o sobě samozřejmě ontologicky možný, je to model nevlastních jsoucen. Budeme-li např. předpokládat, že hráči Sparty jsou ontologickými subjekty svých herních činností, pak je hra Sparty dána souhrnem těchto jejich činností – není subjektivována v nevlastním jsoucnu, jímž je Sparta. Neboť každá činnost, která spoluustavuje hru Sparty, je už subjektivována (existuje) v tom kterém hráči. O tom, zda můžeme podle takového modelu myslet i bytí člověka, tedy musí rozhodnout jeho genericko-specifické ustrojení. Co v člověku tedy brání tomu, aby byl konstituován jako celek z nějakých substancí?

Lidská specificita se především projevuje pevným spojením tělesně duchovního života. Jednota zaměření k takovému životnímu dynamismu obsahuje nutné vztahy na sebe odkázaných principů životních činností; rozum je např. esenciálně zaměřen k lidskému myšlení, vůle předpokládá rozum, smysly... To znamená, že tyto principy jsou nutně vázány na strukturu lidské reality a jsou v ní spojeny vzájemnou nutností.

Proč? Jednota tělesně-duchového života člověka vychází z jednoty principů životních činností, které jsou k nim esenciálně zaměřeny. Lidský rozum je např. stálou aktivní potencí k diskursivním aktům lidského myšlení, jehož diskursivita vychází ze závislosti na smyslovém zprostředkování. Stejně tak závisí svobodná vůle na rozumovém zprostředkování předmětů rozhodování.

Jako jsou tedy v celku lidského životního dynamismu na sebe odkázány specifické činnosti (myšlení vychází z vnímání, jednání z myšlení, určité vnímání z určitého rozhodnutí), tak jsou na sebe odkázány i principy specificky lidského života; neexistují mimo kontext lidské reality. Jsou jejími nutnými složkami, proto jsou lidské. Přitom však mají být subjektivovány v latentních substancích, jako jejich akcidenty.

Jestliže jsou rozum, vůle... nutnými akcidenty svých subjektů, pak svými nutnými vztahy k lidské realitě vtahují do nutných vztahů k lidské realitě i latentní, konstitutivní substance. To ale znamená, že tyto substance jsou samy bytostně závislé na lidské realitě, kterou mají konstituovat. Sledovaná hypotéza tím ztrácí přednost, kterou se zpočátku zdála mít: zdálo se totiž, že by mohla splňovat druhé kritérium. Při bližším zkoumání se však ukazuje, že ho nesplňuje. Rozum by např. jako nutný pro latentní substanci byl zároveň nutně zaměřen k diskursivnímu poznávání pravdy ve struktuře lidského života. Tím by ovšem vtáhl latentní substanci jakožto konstituantu lidské reality do nutné závislosti na tom, co má konstituovat.

V opačném pohledu můžeme říct, že kdyby životní principy člověka byly jakožto nutné akcidenty (na člověku) nezávislých substancí zavzaty do původních jednot svých nezávislých subjektů, porušila by se jejich nutná spojitost v rámci lidské reality. Lidská vůle např. funguje právě lidským způsobem, protože svou realizací navazuje na právě lidské, diskursivní myšlení. Výkladové zrušení nutné spojitosti principů lidských činností však odporuje genericko-specifickému ustrojení člověka, které rámcově identifikujeme spolu s oponentem, když se s ním přeme o ontologický výklad člověka.

Kdyby se naproti tomu akceptovala přirozená/nutná spojitost principů lidských činností, pak by latentní substance jakožto spolukonstituanty lidských jedinců měly v důsledku té nutné spojitosti principů vždy celý jejich komplex – celou lidskou přirozenost. Každý lidský jedinec by pak byl složen – z lidských jedinců.

Principy lidské, tělesně duchovní dynamiky jsme obvykle zvyklí chápat jako nutná určení. Ale kritické zkoumání tu vyžaduje, abychom nevynechávali ani neobvyklé možnosti oponenta. Co když jsou tedy rozum, vůle, schopnosti smyslového života atd. pro latentní substance pouze nahodilými akcidenty? Jejich skryté subjekty je pak získaly v průběhu své existence a případným zánikem člověka je zase ztratí.

Vezměme lidské myšlení. Má být souhrnem stejnorodých, po sobě jdoucích myšlenkových aktů latentních substancí. Jejich rozumy přitom mají být získanými schopnostmi. Získaná schopnost myšlení (např. habitus matematického vědění) však předpokládá předchozí stejnorodou myšlenkovou činnost, v ní má podmínky svého vzniku. Proto rozum jako schopnost myšlení nemůže být získanou schopností, je naopak schopností elementární.

Platí ale první premisa obecně? Opravdu má každá získaná schopnost myšlenkové činnosti podmínky v předchozí činnosti svého subjektu, která je téhož druhu? Co když je to např. tak, že rozum u latentní substance či substancí vznikl teprve v dů-

sledku jejího/jejich sjednocení v lidskou realitu? Co když jsou tedy podmínky vzniku rozumu čistě vnější? Bylo by tedy třeba zkoumat dál tímto směrem, chceme-li držet stopu rozumu jako elementární (nikoli získané) schopnosti. Mohli bychom se pak třeba ptát, zda rozum nemusí být pro subjekt nutný, daný jeho esencí, když myšlení je takovou eminentní dokonalostí života, která podstatně určuje styl a způsob života myslící bytosti. Argumentačně zajímavý je ale už samotný fakt, že tou myslící bytostí je zde stále latentní substance.

Ať tak či onak jsou tedy rozum a jeho realizace myšlením rozumem a myšlením latentní substance, nikoli člověka. Ten jako nevlastní jsoucno nemůže být jejich subjektem. Jestliže krom toho přihlédneme k schopnosti vůle a svobodnému jednání, pak už se v tomto modelu člověka, který nemyslí a svobodně nekoná (jímž tyto činnosti jen procházejí), sotva můžeme mluvit o lidském životě.

Ať už je tedy lidské myšlení výkonem jedné latentní substance či souhrnem myšlení svých konstitutivních (latentních) substancí, nemůžeme např. smysluplně tvrdit, že člověk poznal pravdu, že za jeho přesvědčením stojí osobní pochopení jeho důvodů. Lidské myšlení je pak buď jen myšlenkovým diktátem cizího subjektu, nebo pouze pasivním místem souběhu různých myšlenek různých subjektů. Také antropologický oponent však musí u myslícího člověka předpokládat možnost odůvodněné pravdy, která vychází z vlastní tvorby premis. Proto nemůže lidské myšlení pravdivě vykládat jako diktát jiného myslícího či kolekci cizích, konsenzuálních myšlenkových aktů. Tehdy by už nemyslel člověk, ale něco v něm. Máme však s oponentem vykládat člověka, kterého elementárně identifikujeme jako bytost myslící.

Soudy „Já kriticky poznávám“, „Já jsem svobodný“ by tedy byly podle varianty latentních substancí nepravdivé. Svoboda např. znamená, že jen Já (a nikdo jiný) jsem činitelem svých rozhodnutí**.** Jako výlučný činitel však musí být i výlučným subjektem vůle a její realizace svobodnými činy. Svoboda je krom toho (jak dále uvidíme při vyvracení determinismu) také podmínkou legitimity pravdivostních nároků výroků. Na legitimitu pravdivostních nároků svých výroků však nemůže rezignovat ani oponent. Proto je i tato varianta skladebného modelu lidského bytí mylná.

Poněvadž tedy koncepce latentních substancí (jedné či mnohých) může vposledku zachycovat všechny možnosti neznámých kandidátů a ty známé jsme shledali jako neschopné konstituovat člověka, můžeme tím vyvracení skladebného modelu bytí člověka uzavřít.

Shrnutí:

• Existují tři základní řešení ontologického postavení člověka: skladebné, monistické a substanční. První dvě explicitně popírají (každé zvlášť) jednu ze dvou hodnot substanciality člověka. Monismus popírá inseitu, skladebnost perseitu člověka. Člověk je podle těchto koncepcí buď akcidentem Univerza, nebo nevlastním jsoucnem.

• Důkaz substanciality člověka se uskutečňuje postupným vyvracením obou alternativ. Díky dvojčlenným disjunkcím (člověk buď jednotlivé hodnoty substanciality má, nebo nemá) stačí tento postup k závěru.

• Skladebný model oponuje perseitě člověka a připouští různé varianty. Nejprve se probírají známé predikáty člověka. Skladba lidského bytí z přechodných určení (z nahodilých predikátů) koliduje s identitou člověka. Kdyby byl člověk konstituován svými nutnými vlastnostmi, odporovalo by to druhému kritériu určování konstituant – jejich bytostné nezávislosti na lidském bytí.

• Nakonec se zvažují možnosti hypotézy neznámých substancí. Tato hypotéza zastupuje obecně všechny případné skladebné prvky a umožňuje tak definitivní zhodnocení/vyvrácení skladebného pojetí bytí člověka. Ukázalo se, že není slučitelné se specifickými hodnotami lidského života, s pravdou a svobodou.

Otázky k promýšlení:

• Proč by právě hlediska perseity a inseity měla rozhodovat o ontologickém postavení člověka?

• První predikát, získaný těmito hyperabstraktními hledisky, může být jen zoufale bezobsažný, a proto i bezvýznamný. Proč se tedy tak přeceňuje? Z úcty k aristotelské tradici?

• Vyloučení činností z okruhu bytostných určení člověka je projevem rigidního esencialismu. Jak můžeme vůbec myslet člověka bez jeho životních činností?

• Je kritérium bytostné autonomie stanoveno správně? Vždyť přece konstituanta jako taková musí záviset na tom, co konstituuje.

• Argument proti hypotéze latentních substancí z důvodového poznání pravdy má trhliny. Především není většina lidí takového logicky náročného poznání schopna. Dále pak by se mohly substance týmově shodnout na jednom závěru a ten by se stal aktem lidského myšlení.

• Opravdu byly ve vyvracení skladebného modelu zachyceny všechny jeho možnosti?

7. Důkaz substanciality lidského bytí II.

7. 1. Důkaz inseity lidského bytí

7. 1. 1. Expozice problému

Máme za sebou první část důkazu substanciality lidského jedince. Víme, že člověk není konstituován svými životními akty, že nemá svoji esenci odvozenou z jiných jsoucen, ale je naopak vlastním jsoucnem. Člověk je tedy jiným jsoucnem, než jsou jeho životní akty; není ani jejich celkem. Tím je definitivně potvrzeno, že je v ontologické reflexi lidské reality nutné rozlišovat lidského jedince a život, který spontánně chápeme jako jeho život. Za nesporného předpokladu, že člověk vytváří se svými životními stavy a činnostmi nějakou jednotu, tedy vzniká filosofická otázka: Jakou povahu má tato přináležitost životních aktů lidskému jedinci? Jsou skutečně jeho, jak jsme předkriticky přesvědčeni, nebo je nám skryta nějaká jejich hlubší ontologická souvislost či zákonitost?

Řešení této klíčové otázky bytí člověka závisí na tom, zda je člověk kromě esenciální nezávislosti nezávislý i existenčně – ve smyslu inseity. Je člověk pouze inherentním určením nějakého vyššího Celku (např. Světa, Přírody), takže jeho život je pak primárně částí světového či přírodního Dění, nebo v něm není subjektivován a existuje sám v sobě? Závisí na jiném, jako na subjektu své existence, nebo je sám subjektem svého života? Alternativu existenční závislosti člověka na nějakém vyšším Subjektu předkládají monisté. Monismus proto bude hrát v důkazu inseity člověka stejnou roli, jako skladebný model v důkazu perseity lidského jedince. Jakožto vyvrácený bude pak posledním krokem důkazu substanciality člověka.

Monisté chápou veškerou realitu jako v podstatě jedno Jsoucno. Pokud přitom překračují pod tlakem zkušenosti parmenidovský stín a připouštějí mnohost jsoucen, vykládají je jako bytostně, tj. v esenci i v existenci závislé na Jednom. Bytí jsoucen naší zkušenosti je redukováno na akt, projev, část či akcident Univerza. Univerzum jim udílí jednotnou generickou povahu: hmotnou, duchovní, dynamickou – podle toho, jak je samo ve své povaze tím kterým monistou koncipováno a pojato. V síle této esenciální vazby jsou pak jsoucna naší zkušenosti, včetně člověka, vázány na Univerzum jako na svůj subjekt – existují v něm, jako jeho stavy, vlastnosti činnosti či síly. V monistickém modelu je Jedno jediným svébytným, inseitním jsoucnem. Všechna ostatní jsou jeho inherentními akcidenty.

V kompletnější kritické analýze se monismus ukazuje jako konfuzní ultrarealistická projekce čistě myšlenkové jednoty abstraktního pojmu jsoucna do reality. Jeden pojem jsoucna je promítnut do extramentální skutečnosti v podobě Jednoho svébytného Jsoucna, které je jedinou Substancí. Člověk je pak jen akcidentálním určením této monistické Substance, je primárně definován jako pouhá část Celku. My se v kritice soustředíme na rozpory, které vznikají aplikací monistického modelu na lidský život.

7. 2. Vyvrácení monismu

Ve sporu s monismem se nabízejí k úvaze především poměry a základní situace dynamického řádu člověka. Lidskému jedinci se pravdivě přidělují jeho pohyby a aktivity. Zdá se tedy, že je člověk jejich vlastníkem a nositelem – že je substancí. Tělesným orgánům ale také přidělujeme určité pohyby. Jsou proto také substancí? To by pak už člověk nebyl substancí. Tělo a jeho části však přidělujeme člověku, zatímco člověka už takto nikomu nepřidělujeme. Zdá se tedy, že na rozdíl od orgánů je přece jen jejich subjektem, a tedy substancí.

Proč by se ale nemohl lidský jedinec přidělovat Světu jako jeho pouhá část? Jako můžeme říct, že člověk má tělo, můžeme stejně tak říct, že Svět má celý lidský rod, kde jednotliví lidé jsou jeho částmi obdobně, jako jsou tělesné orgány částmi těla. Pravda soudů s životními predikáty o člověku sice dokazuje, že ony predikáty vyjadřují reálné akcidenty, ale bezprostřední identifikace člověka jako jejich vlastníka/subjektu vyžaduje reflexivní prověření.

Podívejme se tedy na životní predikáty člověka jinak. Zdá se, že obsahy takových predikátů člověka, jako je „má hlad“, „touží po lepším bydlení a lepším zaměstnání“, „vzpomíná na svou matku“, „přemýšlí o správnosti svého rozhodnutí“, se smysluplně

přidělují jen lidskému jedinci. Neboť odpovídají výlučně jeho individuálním potřebám a jedinečným životním situacím. Vztahovat tyto životní obsahy ke Světu jako jejich subjektu se nezdá být moc smysluplné. Můžeme tedy předběžně dedukovat:

- Smysluplná přináležitost obsahů uvedených predikátů je výlučná; jejich obsahy náleží jen lidskému jedinci.
- Obsahy uvedených predikátů však vyjadřují reálné akcidenty.
- Výlučná přináležitost predikovaných akcidentů k lidskému Já tedy značí, že Já je jejich subjektem.

Pro diskusi s monistou by ale bylo zapotřebí zajistit první premisu. Je skutečně tak odolná? Proč by třeba Svět nemohl být Subjektem sledovaných akcidentů? Lidský jedinec by pak byl jejich bezprostředním vlastníkem, který by je jednak osmyslnil a zároveň zprostředkoval svému Subjektu / Světu, jako vposledku jeho určení. Může být ale člověk jakožto akcident Univerza zároveň vlastníkem „svých“ akcidentů? To je pro případné monistovo východisko z nesmyslnosti soudů typu „Svět hledá zaměstnání v Praze“ rozhodující otázka. Jde v ní o to, jestli akcident člověk může být jako akcident zároveň vlastníkem, a tedy i subjektem svých, tj. jemu náležejících aktů.

Můžeme problém zpřehlednit sylogismem:

- Každý subjekt akcidentů je svébytný.
- Žádný akcident není svébytný.
- Žádný akcident není subjektem akcidentů.

Je-li tento sylogismus pravdivý, pak to pro monistu znamená, že si nemůže oprávněně představovat člověka jako akcident Světa, kterému zprostředkovává *své* akcidenty. Jak se to má tedy s premisami? Druhá premisa je z definice akcidentu. Akcident je jsoucno, které existuje v jiném právě proto, že postrádá hodnotu svébytnosti; kdyby ji měl, existoval by v sobě, ne v jiném. Proč ale musí být subjekt svébytný? To také vyplývá z nějaké definice?

Ontologická subjektivita, kterou zde uvažujeme v souvislosti s kategoriální dualitou substance a akcidentu, je odpovědí na existenční nezajištěnost akcidentů. Akcidenty potřebují existenční zajištění subjektem, nemohou existovat samy o sobě, jsou z definice určením jiného jsoucna – svého subjektu. Čím je u akcidentů dána tato potřeba existenčního zakotvení v subjektu? Právě nedostatkem samostatné existence, absencí svébytnosti. Je-li tedy absence inseity u akcidentů důvodem potřeby jejich existenčního založení, pak je inseita jiného pro něj nutná.

Kdo má inseitu, ten nepotřebuje existenční založení, neboť ho má ze sebe. Kdo ji naopak nemá, ten existenční fundaci potřebuje. Z toho je zřejmé, že inseita je postačující i nutnou podmínkou existenčního založení nesvébytných jsoucen. Takovou existenční fundaci však dává potřebným akcidentům jen jejich subjekt, tj. jsoucno, jehož jsou akcidenty sekundárním, nikoli esenciálním určením. Proto musí obsahovat

její nutnou podmínku – musí být svébytný. Tím je z povahy akcidentu, z povahy subjektu a z podmínky jeho subjektální funkce dokázána první premisa.

Člověk jako akcident Světa tedy nemůže být nějakým subjektem svých akcidentů, které by zprostředkoval Světu jako jeho akcidenty. V monismu platí, že zdánlivé činnosti člověka jsou ve skutečnosti činnostmi jeho Subjektu – Světa. Problém smysluplnosti přidělování individualizovaných životních predikátů člověka Světu tedy zůstává pro monistu nepříjemným problémem. Problém se dramaticky zvětšuje, když si uvědomíme, že v monistickém modelu nastávají situace, kdy je světový Subjekt vzhledem k témuž aktu, (k téže kvalitě, dokonalosti, hodnotě) zároveň v potenci a v aktu.

Jestliže je totiž nějaký subjekt zároveň v potenci a v aktu vzhledem k témuž, pak to zároveň má i nemá, neboť být v potenci znamená nemít její korelativní akt. Mít a nemít nějakou dokonalost je však rozpor. Takové rozpory ovšem monistický koncept mnohonásobně falzifikují. Protože reflektujeme monismus v antropologické perspektivě, ukážeme tyto rozpory na specificky lidských hodnotách.

Učitel a žák jsou vzhledem k určité pravdě v opačné pozici: učitel tuto kvalitu myšlení má, žák nikoli, má jen možnost si ji osvojit. Protože jsou ale oba podle monismu pouhými akcidenty Univerza, jemuž patří jejich bytí i vše, co je s nimi nějak sjednoceno, jsou vlastně i jejich myšlenky myšlením Univerza. Univerzum jakožto jediná Substance, super Subjekt, určitou dokonalost má i nemá, určitou pravdu zná i nezná, a to je rozpor.

7. 2. 1. Námitky

Argument „učitel/žák“ připomíná sofisma: mám prsten na levé ruce – nemám prsten na pravé ruce; tedy zároveň mám i nemám na ruce prsten. „Rozpor“ je tu dán svévolnou abstrakcí od toho, kde – na jaké ruce prsten je. Sofisma spočívá v redukci obsahů predikátů. Jejich skutečný obsah totiž je: mít prsten na levé ruce – nemít prsten na pravé ruce. Rozpor je tu tedy jen zdánlivý. Nedovedli jsme ale monistu ke stejnému „rozporu“ podobně sofistickou abstrakcí či obsahovou redukcí predikátů „mít/nemít určitou vědomost“?

Mějme vědění o podstatě člověka – učitel ho má, žák nikoli. Oba jsou přitom podle monistické hypotézy inherentními akcidenty světové Substance – Univerza. Univerzum tedy má i nemá vědění o podstatě člověka. Akt vědění o podstatě člověka je přitom týmž předmětem, k němuž se světová Substance vztahuje opačně. Aby zde došlo k sofismatu typu „prsten“, muselo by být součástí vědění o podstatě člověka i to, kdo ho má/nemá. Přesně tak, jako je součástí obsahu predikátu „mít/nemít prsten“ lokalizace na určité ruce. Tady má pak sofistická abstrakce od určité lokalizace (na levé ruce) za následek rozdvojení předmětu – už tu není týž předmět („mít prsten na levé ruce“), k němuž by se týž subjekt vztahoval opačně – že by ho zároveň měl i neměl. Je ale na tom vědění o podstatě člověka stejně jako prsten na levé ruce? Rozdvojuje se tu abstrakcí od učitele a žáka týž předmět opačného vztahování téhož subjektu?

Co Univerzum podle monismu má a zároveň nemá? Vědění o podstatě člověka. Obsahuje toto vědění i to, zda je „lokalizováno“ v učiteli či v žákovi, tak jako predikát o prstenu na mé ruce obsahuje lokalizaci na levé ruce? Zcela jistě ne. Obsah predikátu „mít vědění o podstatě člověka“ je indiferentní k „lokalizaci“ v učiteli, žákovi či

v komkoli jiném. Pravdivá myšlenka je tu stejná, ať ji „myslí“ učitel či žák. Obsah predikátu je proto týmž, nerozdvojeným předmětem. Univerzum tedy pravdu o podstatě člověka ve svém myšlení zároveň má i nemá. „Myšlení učitele i žáka“ je totiž podle monismu vždy pouhým akcidentem Univerza. Rozpor je tu tedy skutečný.

Podobně by mohl monista namítat, že u člověka je také jeden orgán zdravý a druhý nemocný a k žádnému rozporu nedochází. Jenže zdraví srdce je určitý stav daný určitým souborem akcidentů, zatímco nemoc žaludku je jiný stav, daný jiným souborem akcidentů. Není tu tedy týž akt, který by člověk měl (zdraví srdce) a zároveň ho postrádal. Monistický Subjekt však určitou pravdu má (v učiteli) a nemá, neboť potence k ní není žákova, nýbrž jeho; on je jejím jediným subjektem.

Kdyby monista dále řekl, že pravda realizovaná v mnohých lidech obohacuje Celek – Svět, tak jako obohacuje třeba společnost, pak by zradil svůj koncept. Neboť kulturní zkvalitnění společnosti rozšířenou pravdou je možné jen při opačné, nemonistické ontologii, kde lidé jsou subjekty pravdivého myšlení, které kvalifikuje *jejich* další činnosti. V monismu jsou však lidé akcidenty. „Jejich“ činnosti jsou činnostmi Subjektu. Určitá pravda kvalifikuje jen tento Subjekt. Přitom se sama rozšířením nemění, nic nezískává, je-li myšlena vícekrát. Monistický Subjekt však tou pravdou něco určitého ví a zároveň ve stavu potence k ní totéž neví.

Rozpory se kumulují, když přejdeme od pouhé potence žáka k omylům. Ty také patří Subjektu, který jimi rovněž neví. Jestliže tedy lidé soudí o věcech opačně, pak inherencí v jednom Subjektu z něj činí dokonalého Chaota, neboť v něm produkují rozsáhlé řetězce rozporů, v nichž Subjekt o týchž objektech v témže aspektu myslí pravdu i omyl.

Aplikujme nakonec tyto monistické poměry na samotného monistu. On se domnívá, že pravdivě postihl onto-strukturu celé skutečnosti. Je však také akcidentem Světa, takže *jeho* monistické pravdy jsou vlastně myšlenkami Světového Ducha. Ten má ale také kontradiktorní, nemonistické myšlenky. V kotli Jeho bezmezné svobody myslet cokoli se pak samo myšlení dokonale zmaří, neboť pravdy a omyly se tu navzájem vyruší, obsahově anihilují. To platí i o „pravdě“ monismu. Také monistická teze ztrácí v autoaplikaci svou určitost, nelze ji klást jako pravdivou. Kdo si tedy v rámci monistického modelu nárokuje pravdu, ten se za těchto monistických poměrů dostává do logicky neudržitelné, absurdní situace. Monismus je tak zvláštním případem sebevyvrácení jednoho každého monisty.

Přidělování životních aktů člověka světovému Subjektu jako jediné Substanci je tedy ontologicky absurdní. Stejně absurdní je i pojetí člověka jako akcidentu téže Substance. Taková desubstancializace člověka má mimo jiné i neblahé, neméně absurdní, citelné důsledky v kolektivistické, společensko-politické praxi.

7. 3. Celkový pohled na důkaz substanciality člověka

Důkaz substanciality člověka se tedy uskutečňuje paralelním vyvracením alternativních modelů, které odporují oběma hodnotám substance – perseitě a inseitě. Člověk není ve svém bytí ani složeninou jsoucen, ani není akcidentem nějakého Subjektu. Je ve své esenci samostatný, nezávislý na jiných, původnějších jsoucnech a je také samostatný ve své existenci; nezávisí na nějakém původnějším subjektu, v němž by

jen inheroval. S touto bytostnou autonomií můžeme v dalším antropologickém zkoumání počítat. Reflexe lidské přirozenosti a lidského života získávají tímto ověřeným předpokladem nesrovnatelně vyšší úroveň, než na jaké se pohybují výklady člověka, které hodnotu substanciality vynechávají či popírají. Tuto pravdu budeme průběžně ověřovat a doceňovat.

Bytostná autonomie člověka zakládá i jeho životní autonomii, kterou pregnantně manifestuje svoboda. Svobodný čin implikuje výlučnou příčinnost lidského Já. Já a nic jiného je příčinou svobodného jednání. Je-li ale Já příčinou svého jednání, pak musí být i subjektem veškeré výbavy k tomuto jednání a také subjektem samotného jednání**.** Jinak by svobodná činnost a její principy patřily jinému subjektu a Já by už pak nemohlo být jejich příčinou. Neboť druhá (nikoli absolutní) příčina je to, co *svou* silou působí, co je tedy subjektem svých dynamických akcidentů. Kdyby Já bylo akcidentem jiného subjektu, už by nemohlo být svobodnou příčinou, neboť celý kontext svobodného života by patřil jeho subjektu. Svobodná příčina tedy musí být substancí.

Proto také nemůže být svobodný člověk bytostně poskládán z jiných jsoucen – nevlastní jsoucno není substance.

Hodnota substanciality člověka je tedy nutnou podmínkou jeho svobody. Samotnou svobodu člověka budeme dokazovat až v reflexích života. Zdařilý důkaz svobody pak nově stabilizuje substancialitu člověka jako podmínku svobody. Tato závislost svobody na substancialitě není známá filosofům, kteří sice antropologicky akcentují svobodu, ale ve výkladu ontologického statutu člověka paradoxně ignorují jeho bytostnou autonomii, kterou člověk má právě z titulu své substanciality.

Tuto souvislost substanciality a svobody člověka je možné v syntetickém pohledu doplnit o hodnotu osobnosti, která spočívá v mravní kvalitě člověka dobrého charakteru. Člověk se může stát osobností, může jednat převážně dobře, a sice nezávisle na civilizačně-kulturních konstelacích a podmínkách, v nichž žije. Tuto nezávislost v realizaci pravého lidství čerpá osobnost ze svobody, která zase značí principiální nezávislost subjektu v aktu rozhodování a následného jednání na jakýchkoli determinantách, které by tento akt principiálně znemožňovaly. Principiální nezávislost svobody je pak umožněna bytostnou autonomií, tj. nezávislostí člověka v uvedených aspektech existenčně-esenciálních. Na této linii nezávislosti lidského subjektu, jeho svobody a skutečné osobnosti je pak možné mluvit smysluplně a bez frází o lidské důstojnosti. Bytost, která je schopná z vlastního nahlédnutí a z vlastního rozhodnutí soustavně konat dobro, má svou ontologickou dignitu. Na ní se zakládá i etický požadavek, aby se s člověkem nezacházelo jako s pouhým prostředkem, aby nebyl instrumentalizován.

7. 4. Desubstancializace člověka v novověké filosofii

Na začátku šesté lekce jsme uvažovali o významu prvního predikátu člověka a povšechně jsme naznačili i neblahé důsledky, jaké má v antropologii jeho zfalšování. Ve vývoji novověké filosofie je toto zfalšování kontinuální a má podobu prohlubující se kolize s právě dokázanou substancialitou člověka. První racionalisté novověku ještě při metafyzickém výkladu lidského bytí operovali termínem substance. Neměli však pojem substance ontologicky vypracovaný, takže substancialitu člověka spíše zdiskreditovali. Monisté v rovněž metafyzickém výkladu člověku substanciální hodnotu ode-

přeli ve prospěch jediné světové Substance. Empirici popřeli z gnoseologických důvodů smysluplnost pojmu substance a připravili půdu k náhradnímu, dnes oblíbenému komponování „bytí“ člověka z faktů a fenoménů. Transcendentalisté, rovněž z gnoseologických důvodů, nechali tematizovanou subjektivitu také rozplynout v akcidentech.

Poněvadž se desubstancializace člověka stala vůdčí ideou novověkých explikací lidského bytí, poukážeme bodově na slabá místa protagonistů tohoto vývoje. Omyl o substancialitě člověka má v antropologii zásadně negativní význam. Protože výkladově fragmentarizuje strukturu lidské reality, ruší vazby jejích složek, zkracuje životní horizonty a dimenze člověka a činí ontologicky nesrozumitelnými i hlavní hodnoty lidského života**.** Jeho stále nově objevované implikace vedou k výkladovému rozmetání lidské reality. Uprostřed těchto trosek se pak lidský úděl nemůže jevit jinak, než jako tragický a absurdní. Fenomén absurdity pak zpětně získává na váze. Odpovídá totiž životnímu pocitu lidí, kteří jsou zakleti v takových výkladech lidského života, kde už se odnětí hodnot substanciality člověka pokládá za filosofickou samozřejmost.

Je to podobné jako s noetickým realismem: jako je objektivita předfilosofickým přesvědčením, tak je tomu i se substancialitou člověka; běžně člověka chápeme jako nositele svých vlastností a činností. Novověká filosofie však obě tyto přirozené evidence s pompou, hlomozem a neobvyklou důsledností kriticky překonává. Opravdu tak kriticky, jak si namlouvá? Víme, že nikoli. A postupně budeme nahlížet, jak omyl v tomto uzlovém bodě antropologického zkoumání činí srozumitelnou i vnitřní logiku rozpadu lidské přirozenosti a konsekventně i řádu života v novověké filosofii člověka.

7. 4. 1. Racionalisté

Descartes. Ze vztahu myslím–jsem dokázal zakladatel novověké filosofie vytěžit nejen svou základní noetickou pravdu. Sotva dospěl ke své první jistotě, už věděl, jak se to má s lidským bytím. „Já“ prý je substance, jejíž esencí je myšlení. Toto Já je vlastně duše a nezávisí na těle; může být i bez něj.[18] Tělo pak Descartes pojal jednoduše jako druhou substanci a člověka jako kompozitum dvou substancí. Tímto striktním dualismem ovšem oživil problémy nejen o způsobu jejich spojení, ale také o tom, že Já už není člověkem, nýbrž něčím v něm. Člověk je tak pouhým nevlastním jsoucnem.

Vyplatí se, když zachytíme Descartův kolosální antropologický omyl o substanci a člověku ve stavu zrodu. V citované reflexi došlo u Descarta ke krátkému spojení, v němž proměnil nutnost noetickou v nutnost ontologickou. Že je myšlení nutné pro jistotu o existenci Já, to je nutnost noetická. Z ní však nijak neplyne to, co Descartes dovozuje: že totiž Já jsem substance, pro niž je myšlení nutné ontologicky, takže by bez něj Já nebylo. A už vůbec neplyne, že je myšlení přímo esencí Já. Tyto přechody zcela jistě nejsou neseny jasnou ideou, kterou Descartes tak naléhavě pro filosofickou pravdu požadoval. Proto je temné i Descartovo skladebné komponování člověka ze substancí.

[18] R. Descartes*: Rozprava o metodě,* Laichter, Praha, 1947, str. 40: *„… kdybych přestal myslet, i kdyby všechno ostatní, co jsem si kdy představoval, bylo skutečné, nemohl bych věřit ve svou existenci;* ***z toho*** *jsem poznal, že jsem substance, jejíž veškerá podstata čili přirozenost je toliko myšlení, a jež ke své existenci nepotřebuje žádného místa, ani nezávisí na žádné hmotné věci.“*

Tato výchozí konfuze implikuje celou řadu zmateného určování ontologických poměrů člověka. Je-li např. myšlení esencí Já, pak Já už nemůže být substancí, myšlenky jsou totiž akcidenty. Descartovi se tu vymstila jeho přiznaná nechuť k metafyzice. Přejal její standardní pojmy povrchně a aplikoval je na člověka hodně ledabyle. Bohužel se tento způsob metafyzického výkladu člověka „bez metafyziky" v novověké antropologii náramně ujal.

Leibniz. Descartovo dualistické štěpení lidského bytí pokračuje v určité modifikaci a v určitém rozvinutí také u Leibnize. Leibniz pojal člověka rovnou skladebně jako pluralitu přemnožených substancí – monád, přičemž jedna z nich (duše) je prý ústřední. Pak je ovšem zase nemožné myslet člověka jako substanci. Je tu opět nějaký původnější princip v bytí člověka, než je člověk sám.

Leibniz zavedl monády v reakci na karteziánské pojetí do nekonečna dělitelné kvantity. Vrátil se tím k aristotelským substanciálním formám, což se zdá být v prvním přiblížení rozumnější. Bohužel ale není v takto úzké problémové perspektivě možné kompetentně rozhodovat otázky substanciality a esenciality hmotných jsoucen. Bylo třeba aktualizovat i jiná, ontologická hlediska, z nichž by se jednota, identita a integrita hmotných jsoucen ukázaly diferencovaněji. Leibniz však přešel z příležitostné, fragmentární metafyziky do mytologie jakýchsi duchovních atomů/monád, které ke všemu obdařil soběstačností – nezávislostí na vnějších vlivech. Pak musel např. velice krkolomně vykládat dění, objektivitu myšlení i svobodu, čímž ovšem metafyziku notně zdiskreditoval.

7. 4. 2. Monisté

Spinoza. Jestliže se u zmíněných racionalistů ještě nějak v rámci lidské reality operuje substancialitou, Spinoza už člověku substancialitu v jakékoli výkladové podobě upírá. Je totiž přesvědčen, že substancí může být jen „Bůh" neboli Příroda. Spinoza je ortodoxním monistou. Snaží se dokazovat, že dvě substance nemohou existovat. A musí se uznat, že techniku dokazování ovládal Spinoza jako málokdo. Celou Etiku vypracoval striktně logicky po způsobu geometrickém. Splnil tím však pouze jednu podmínku autentického filosofování, kritičnost bohužel zůstala zcela nepovšimnuta. Spinoza např. naprosto dogmaticky předřadil sedm axiomů a osm definic a vyvodil z nich svůj monistický systém.

Kritický čtenář však není odsouzen k tomu, aby jen kontroloval formální správnost Spinozových dedukcí. V centru jeho kritické pozornosti naopak musí být ony bezelstně dogmatické vstupy. Na nich totiž podstatně závisí pravdivostní hodnota Spinozových závěrů. Např. definice příčiny, substance, atributu, Boha, svobody či užité pojmy přirozenosti, esence mají většinou karteziánský původ. To však zdaleka není zárukou jejich ontologické preciznosti. Spíše vzniká podezření, zda tu nemá logická fasáda jen zakrývat filosofické trosky, v nichž popravdě řečeno karteziánská metafyzika skončila.

Také Spinozovi uniklo mnoho potřebných ontologických hledisek a otázek, z nichž a v nichž bylo třeba nejprve téma identifikace reálných substancí důkladně reflektovat, než se dospěje jednoduchou dedukcí k závěru o jediné Substanci. Spinoza

ve svém postupu beze všeho operuje esencí substance, její poznatelností i určitým způsobem jejího poznání. V tom se ovšem zase skrývá řada nedotázaných předpokladů, které by vyžadovaly kritické prověřování. Zakomponované nominalistické podcenění specifické a generické podobnosti reálných jsoucen pak přivolává nepříznivý noetický verdikt. Ne náhodou byl Spinoza v noetice přesvědčeným dogmatikem.

Explicitní spinozistická desubstancializace lidského bytí degraduje člověka na moment božských atributů, prosáklých nutností. V panteistickém pojetí však člověk ztrácí bytostnou autonomii, jeho život je exteriorizován a beze zbytku zařazen do finality zbožštělého Kosmu. Pro svobodu v takovém modelu také není místo. Praktické následky této drastické redukce lidského bytí jsou ovšem bez nadsázky tragické.

Hegel. Spinoza způsobil zlom v antropologickém myšlení, když odepřel člověku hodnoty substanciality a pochopil ho jako pouhou část Celku deizované Přírody. Bytí člověka je v monismu odvozeno z Celku a je k němu s celým jeho životem i přiřazeno. Lidský život není nic než moment ve vývoji Světa, nemá svou vlastní finalitu, vyčerpává se funkcí v Celku. Tento monistický nástin vypracoval a konkretizoval s velkou invencí Hegel. S obrovskou autoritou vtiskl antropologickému myšlení i následné praxi kolektivistickou mentalitu, která z monismu neomylně vyplývá.

Hegel monistický model zdynamizoval, když koncipoval přírodní dění i dějiny jako vývoj absolutního Ducha – prý podstatné skutečnosti. Přitom šel tak daleko, že kvůli této hyperdynamické vizi zlomil dosavadní moc (abstraktní?) identity a rehabilitoval rozpor jako princip vývoje. Pro výklad bytí člověka a jeho životní osnovy mají tato Hegelova specifika dramatické důsledky.

Člověk prý není nic než řada činů, je tím, čím se učinil; to má v rámci výkladové desubstancializace člověka svou logiku. Naprostým začleněním osobních životů do proudu deizovaných Dějin vznikla potřeba od základu přemyslet i lidskou mravnost. Neboť dějinný vývoj má božskou garanci a ti, kdo jej určují, nepodléhají subjektivní, neprozřelé/vulgární morálce těch, kdo neznají ani pravou podstatu skutečnosti, ani smysl Dějin. Objektivní, pravá morálka lidských jedinců spočívá v podřízenosti Státu, který je jakožto nástroj vývoje Ducha vyšší instancí racionality, a tedy i morality. Lidský jedinec čerpá kritéria správnosti svého jednání z nadřazeného socio-rozumu. Soulad s duchem doby, jak ho určují a realizují mocní, je proto životním optimem jednoho každého člověka. Neboť motivace mocných (hybatelů dějin) odpovídá plánu a je zároveň i výrazem vůle světového Ducha, do jehož služeb je lidský jedinec monisticky zaklet. Není to dokonalé?

Mravnost je v takovém pojetí pouhým produktem Dějin. Pak už je pochopitelné, když dnes filosofové historismu ujišťují, že historické instituce a události nelze hodnotit z hlediska nějaké jim vnější, obecné spravedlnosti. Světová historie, jak říkal Hegel, je si sama soudem – nelze ji hodnotit nějakými transcendentními měřítky.

Jistě, logika monismu je taková, ale jak se to má s jeho premisami? Tady je snad Hegel ještě slabší než Spinoza. Instalování monistického Ducha nemá ani to Spinozovo logické nasazení. Shoduje se s ním jen ve zjednodušování příslušných problémů, které ve výsledku nemůže znamenat nic jiného než dogmatizaci monistických principů.

Také Hegelovi může kritika oprávněně vytknout, že vynechal řadu potřebných hledisek, z nichž by bylo třeba vést ostrou a trpělivou diskusi s opačnými výklady

skutečnosti jako celku i bytostné struktury jednotlivin. Terén vymezený příslušnými problematizacemi zůstal i pro Hegela zemí neznámou. On jen jako znalec dějin filosofie s povšechnou argumentační vágností nepříznivě glosoval ty filosofické teze, které ležely napříč jeho předjatým absolutizacím. Hegelovo kritické manko vychází najevo dvojím způsobem: sledováním jeho simplifikujících výkladů a z jeho závěrů. Noeticky absurdní legalizace rozpornosti myšlení i skutečnosti a ontologicky absurdní monismus (či absolutizace dění) výmluvně svědčí o kritické zanedbanosti Hegelova filosofického myšlení.

7. 4. 3. Empirici

Locke. Substance je neempirický pojem. Logika empirismu směřuje k vyloučení takových pojmů. Nemůže tedy překvapovat, že u empiriků je desubstancializace lidského bytí samozřejmým řešením otázky prvního predikátu člověka. Locke sice ještě nějak se substancí u člověka počítal, ale na základě svého nominalistického pojetí obecnin dospěl podivnou úvahou k reálnému rozrůznění substance, člověka a osoby.[19] Takové štěpení identity lidského bytí je u Locka dáno jednak jeho výkladem identity samotného člověka, která prý nespočívá v ničem jiném než *„v účasti na témže pokračujícím životě…“* (203), a pak také jeho výkladem identity osoby – tvoří ji prý vědomí (205–206).

Hume. Nominalisticky podmíněnými kolizemi s identitou a substancialitou člověka připravil Locke půdu pro Humeův paradigmatický verdikt: člověk je jen komplexem životních aktů. V tomto bodě se extrémy skladebného a monistického pojetí člověka sbíhají. Oba vykládají člověka jako souhrn jsoucen. Liší se v tom, že jedni berou údajné skladebné prvky za substance, druzí veškerou mnohost jsoucen akcidentalizují připojením k jedné Substanci. Od nynějška se v novověkém myšlení pokládá výklad lidského bytí různými, různě akcentovanými a konstelovanými jsoucny za bezproblémový. Alternativní koncepce substanciality člověka je považována za definitivně překonanou. Nikdo se nechce vracet k odióznímu a proskribovanému substančnímu myšlení. Odporuje přece noetickému a ontologickému fundamentu úspěšné a dominantní novověké filosofie.

Frenetický úspěch Humeova ontologického modelu člověka kontrastuje s faktem, že se tento model opírá o neudržitelnou teorii poznání empirismu. Mimo ni se už filosoficky neopírá o nic. Má tedy smysl uvažovat ho jen na začátku antropologického zkoumání jako hypotézu, která je posléze falzifikována.

---

[19] J. Locke: *Esej o lidském rozumu,* Svoboda, Praha 1984, str. 204: *„Samotná jednota substance tedy nezahrnuje všechny druhy identity a ani ji ve všech případech nedeterminuje. Máme-li ji chápat a posuzovat správně, musíme uvážit, jakou ideu označuje slovo, jehož se to týká; je totiž jedna věc ‚být jednou a toutéž substancí‘, jiná věc ‚být jedním a týmž člověkem‘ a ještě jiná věc ‚být jednou a touž osobou‘, jestliže osoba, člověk a substance jsou tři jména označující tři rozdílné ideje; neboť právě taková, jaká je idea příslušející k onomu jménu, musí být rovněž identita.“*

7. 4. 4. Transcendentalisté

Kant. Kantova filosofická představa o člověku je určena jeho transcendentalismem. Z noetiky víme, co se tím rozumí. Víme také, že dva nejvýznamnější novověcí filosofové základů (vedle Kanta i Husserl) spatřovali v transcendentálním zkoumání povinnou výchozí fázi každé vpravdě kritické filosofie. Konečně z noetiky víme i to, že se v tom oba nejvýznamnější transcendentalisté fatálně mýlili. Kant tedy v logice svého systému předřazuje výkladům lidské reality transcendentální výzkum člověka jakožto poznávajícího.[20]

Transcendentální výzkum má být jak jinak než hlubinný, a proto představuje jakousi výsekovou, fragmentární ontologii člověka, nakolik je poznávajícím. Z transcendentalistické pre-pozice proto plyne do antropologického zkoumání lidské reality dvojí vliv. Jednak z údajné znalosti člověka v aspektu poznání. Transcendentalisté tu mluví o lidské subjektivitě, ale nechápou ji jako svébytný subjekt ve smyslu substance. Proti takové metafyzice naopak postavil Kant svůj apriorismus, podle něhož je substance čistě subjektivním pojmem, který nelze použít k poznání reality**.** To je druhý, tentokrát plně destruktivní vliv transcendentalismu na ontologii člověka – neempirická ontologie není možná; prostor pro pokoutní quasi ontologii člověka je tím otevřen.

Je to součást Kantovy autoreflexivní slepoty, když dedukuje neempirické obecné struktury lidského poznání – jeho aprioristické ustrojení – a na základě tohoto apriorismu vehementně zapovídá řádný ontologický výzkum lidského bytí, protože je neempirický.

Kantova desubstancializace lidského bytí je tedy přímo dána jeho řešením problému poznání. Kant ještě přičiňuje speciální argumenty proti substancialitě Já. Ty jsou ovšem neseny zčásti jeho subjektivizací rozumu a zčásti předpojetím, v němž prostě nemůže být uznáno, že člověk je svébytným subjektem svých činností; následují tedy sofismata.

Husserl. Jako si Husserl zopakoval Descartovu cestu k údajně apodiktické praevidenci Já, tak převzal i kantovské motivy transcendentální filosofie. Víme zase z noetiky, že tyto závislosti dostatečně vysvětlují, proč Husserl propadl iluzi kritického založení veškerého vědění, proč hledal filosofickou spolehlivost na nepravém místě. Následkem sebeklamu filosofa o objevu fundamentální kritičnosti bývají okázalé, leč logicky neudržitelné restrikce, které domnělý kritik ukládá lidskému myšlení a jimiž manifestuje domnělou kritičnost. U Husserla je to kognitivní absolutizace fenoménů, příkaz držet celé poznání v mezích fenomenologické zkušenosti. Vzhledem k určité odlišnosti této zkušenosti od zkušenosti přírodovědné lze u fenomenologů mluvit o poněkud umírněnější verzi agnosticismu.

Problém fenomenologů je v přecenění metodického významu fenomenologie pro filosofii. Kdyby zůstali u svých popisů a nechali je na svém místě, bylo by možné jejich poznatky filosoficky integrovat. Jenže jsou tu Husserlovy hluboké noetické

[20] I. Kant: *Kritika čistého rozumu*, ČAVU, Praha 1930, str. 40: *„Transcendentálním nazývám každé poznání, které se netýká předmětů, nýbrž našeho způsobu poznání předmětů, pokud má být možné a priori. Systém takových pojmů by se pak nazýval transcendentální filosofií.“*

omyly a z nich pocházející sebevědomí objevitele vpravdě kritické metody pro celou filosofii. Filosof základů pochopitelně přikázal fenomenologii celému filosofickému myšlení, pokud má být kritické. Tím se dostala ke slovu konfliktní, negativní stránka fenomenologie, aby uzurpovala oblast spolehlivého filosofování.

Pro zásadní antropologické zkoumání je redukce na fenomenologickou metodu ochromující a destruktivní. Už z prvních zkušeností s hledáním prvního predikátu člověka víme, jaké otázky musí být kladeny, jakými pojmy se musí operovat a jaké důkazní postupy je třeba absolvovat. Prohlásí to fenomenolog za pouhé spekulativní konstrukce? Postaví proti tomu Husserlovo patetické „k věcem samým", přičemž si nedá vzít, že realitu zpřístupňují jen fenomény? Pak klesá na úroveň primitivních empiriků. Prokazuje stejnou noetickou nekompetentnost a znemožňuje skutečné poznání lidského bytí.

Pokud jde o určování lidského bytí, setrvává Husserl ve stínu povšechné neurčitosti a rozmělňuje problém subjektivity v nekonečných popisech detailů, které v podstatě nemají význam ani noetický, ani ontologický. Noetická neplodnost pramení v základních omylech transcendentalismu, ontologická neplodnost byla u Husserla dána, kromě stagnování u transcendentální subjektivity také vědeckou zodpovědností – přece jen se zdráhal vstoupit na toto území s pouhými fenomény. Jako by Husserl tušil, že pouhé vrstvení fenomenologické zkušenosti nestačí na ontologickou rekonstrukci lidského bytí. Krom toho se pro samotnou čistotu egoity a úzkostlivost všelijakých epoché a redukcí obával, aby neupadl do pasti jako Descartes, který prý proměnil absolutně apodiktický klad ego v (banální) duši – substanci, čímž prý svůj velký objev ego znehodnotil (viz *Krize evropských věd*, 102).

Daleko větší „odvahu" prokázal v tomto směru **Heidegger.** Netrpěl přecitlivělostí na čistotu transcendentálního zkoumání subjektu jakožto poznávajícího. Nezdržoval se ani úzkostlivými ohledy na vědeckou kvalitu filosofického myšlení. Vyvedl ho naopak z úzkého prostoru nudných rigorózních přepjatostí na široké pole nespoutané fantazie a svobody. Heidegger (prozatím) definitivně posunul filosofii od vědy k umění a mytologii. Cenou za tuto smělost byla invaze libovolnosti do filosofického (?) myšlení o člověku.

Heidegger věřil, že to, co postihuje svými fenomény, je to nejbytostnější bytí. Přitom nahrazoval logiku terminologickou vynalézavostí a sugestivní rétorikou. Tento styl filosofického myšlení učaroval mnohým. Jedna z jeho nejčerstvějších obětí např. sní o myšlení mimo princip identity. Vychází přitom z fenomenologie, z Heideggera, a dospívá k přesvědčení, že bytí člověka není jednoznačně určeno, že se změnami štěpí, že pojem osobní identity je nekonzistentní, že slovem „člověk" je označováno vždy něco jiného, že zkušenost nikdy nezobrazuje skutečnost jako tutéž skutečnost.[21] Až takové jsou možnosti fenomenologie v ontologii. Rozvíjení bazálních omylů je jakoby bez hranic.

[21] A. Kliková: *Mimo princip identity*, Filosofia, Praha, 2007, str. 379–384: *„Při konstrukci tohoto myšlení (mimo princip identity) jsme vyšli z fenomenologické filosofie, která předpokládá, že myšlení má platnost a věrohodnost právě a jedině tehdy, odvolává-li se na zkušenost… Bytí člověka není nijak jednoznačně určeno, neboť podmínky možnosti toho, co nazýváme ‚člověkem', se proměňují a tříští…"*

Transcendentalisté se tedy (noeticky protismyslně) uzavřeli v oblasti subjektivity jakožto poznávající, a proto neabsolvovali ostrou ontologickou diskusi o prvním predikátu člověka, nejsou proto filosoficky způsobilí rozhodovat otázku jeho substanciality. To jim ovšem nebrání myslet na úrovni doby, tj. rozhodovat ji s rétorickou razancí v neprospěch tzv. substančního myšlení.

Shrnutí:

• Monististická redukce člověka na akcident Univerza odnímá člověku status subjektu svých životních aktů.

• Zdá se, že by se člověk mohl přidělovat Světu tak, jako se mu přidělují tělesné orgány. To by ale znamenalo, že se Světu přidělují i ty akcidenty, které svým smyslem náleží jen tomuto jedinci, což už je těžko myslitelné.

• Nemyslitelné už jsou rozpory, do nichž se monistický koncept dostává v případě pravd lidského myšlení. Svět by tytéž pravdy zároveň měl i neměl – žák a mýlící se reprezentují tu negativní složku monistického rozporu.

• Krom toho aplikace monistického modelu na automatický pravdivostní nárok monisty není pro něj vůbec příznivá, znemožňuje ho.

• Vyvrácením monistické alternativy se dokazuje svébytnost lidských jedinců, čímž je důkaz substanciální hodnoty člověka zkompletován.

• Jako ilustrace významu důkazu bytostné autonomie člověka může sloužit přehled po vývoji problému prvního predikátu v novověké filosofii. Tato filosofie bezkonkurenčně ovládla soudobou kulturu a určila moderní až postmoderní chápání člověka. V daném problému ji charakterizuje nezadržitelný vývoj k desubstancializaci člověka, která je výkladovou destrukcí lidského bytí v jeho základním určení.

• Zachytili jsme čtyři hlavní zdroje tohoto neblahého vývoje: karteziánský racionalismus, spinozisticko-hegeliánský monismus, empirismus a transcendentalismus. V základě mají vždy zanedbanou noetiku a nedbalou ontologii.

Otázky k promýšlení:

• Vyvracení monismu se usnadnilo tím, že se světový Celek pojal jako Subjekt, jemuž patří všechna jsoucna světa jako jeho akcidenty. Kdybychom ale interpretovali jejich vztah ke světu jako poměr částí k celku, žádné absurdní důsledky by nenastaly. Záleží tedy na interpretaci. Co nás nutí, abychom poměry světa interpretovali zastaralými aristotelskými kategoriemi substance–akcident?

• Proč by nemohl být člověk bezprostředním vlastníkem svých životních aktů a zároveň jejich zprostředkovatelem pro Svět?

• Proč by fenomény nemohly ukazovat bytí člověka?

8. Pojem lidské přirozenosti

8. 1. Klasická definice a identita člověka

Důkaz substanciality lidského jedince položil základ pro porozumění lidskému bytí. Takové porozumění se nerodí mimo hledání definice, která vyjadřuje, kým člověk je. Nevzniká tedy náhlým osvícením, stranou od diskursivní námahy, z níž jedině může vzejít adekvátní definice člověka. Poznání člověka jako svébytného subjektu vlastního života je prvním krokem na cestě k takové definici. Získali jsme jím první predikát, který zásadně orientuje hledání dalších definičních predikátů člověka. Tuto jeho funkci můžeme vzápětí ocenit.

Klasická definice člověka jako živočicha rozumového je přes všechna nedorozumění, s nimiž se potkala, celkem výstižná. Když v ní myslíme „živočicha", nevylučujeme nic z lidské biosféry. Když myslíme člověka jako „rozumového", nevylučujeme nic z jeho civilizačně/kulturního a mravního života. Čeho podstatného se takové definici nedostává? Co je v ní naopak navíc? Problémem se ale často stává její ontologická interpretace. V tradici např. bývá tato definice chápána jako esenciální, jako vyjadřující jeho specifickou identitu – co/kým člověk je.

Víme už, že o identitě člověka mluvíme v různých, posunutých významech. Tak např. říkáme, že určité vyhraněné názory a postoje, určitá profese či kulturní příslušnost patří k identitě této osoby; jsou to sekundární identity. Podle rozličných konstelací různých akcidentů tedy mluvíme u lidských jedinců o fenomeno-identitách (genetické, psychosomatické, sociokulturní, mravní). Ale v ontologickém pohledu na člověka nás musí zajímat primární význam identity člověka, který ho má postihovat jako identické jsoucno s vlastní, neodvozenou esencí. Právě touto esencí se člověk jakožto subjekt života liší od všech svých reálných možností a životních aktů. Tato pravda prvního predikátu člověka se tedy musí stát východiskem a vodítkem výkladu té definice člověka, která chce být adekvátní. V opačném případě mimo jiné vzniká snadno i taková konfuze, v níž se definiční znaky „živočich rozumový" chápou, jako by přímo vyjadřovaly samotnou esenci člověka.

Proč by ale uvedené definiční znaky nemohly postihovat identitu člověka ve vlastním smyslu, tu identitu, která je dána jeho esencí? Kdybychom chápali klasickou definici *„člověk je živočich rozumový"* tak, že vyjadřuje samotnou esenci člověka, že tedy vyjadřuje jeho identitu v silném smyslu, upadli bychom především do pasti falešného definování. V definujícím predikátu totiž myslíme člověka jako subjekt/substanci a jeho základní schopnosti, tj. esenciálně diferencovaný potenciál k animálně-duchovnímu životu. Člověk ale přece není *„člověk plus jeho různé schopnosti"*. To by byla absurdita kruhové definice, v níž se definované definuje sebou samým, takže definování samo ubíhá do nekonečna.

Proč tedy není možné, ontologicky vzato, chápat klasickou definici člověka jako vyjádření jeho esence? Protože obsahuje i jiná jsoucna – jeho akcidenty. Aby se však mohl člověk jako substance od svých akcidentů lišit, musí být v sobě identický. Proto nemůže jeho esence tyto akcidenty obsahovat. Rozum tedy např. nemůžeme chápat

jako esenciální určení člověka, i když k tomu klasická definice svádí. Kdybychom chápali klasickou definici jako vyjádření samotné esence člověka, pak by zbyly dvě nepřijatelné možnosti: buď bychom v síle identizující funkce esence ztotožnili člověka s rozumem, vůlí..., čímž bychom ztotožnili i všechny příslušné elementární schopnosti navzájem. Anebo bychom úvahově regredovali k dnes ustálenému a velice oblíbenému pojetí člověka jako nevlastního jsoucna. Jeho vlastní určení – kým je – bychom pak v definici komponovali z jeho různých stavů, procesů, možností, vlastností či vztahů. Takovému regresu k náhradnímu, skladebnému modelu lidského bytí však brání dokázaná substancialita člověka. První predikát člověka tedy nezastupitelně kvalifikuje interpretaci jeho klasické definice.

Jak ale poznáváme samotnou esenci člověka? Jaká je jeho esenciální definice? Víme o něm, že je subjektem svého života. Nechme stranou, zda už samotná subjektivita je nebo není esenciálním určením. Kromě filosofické identifikace lidského jedince jakožto subjektu však jeho další rozlišující diference zřejmě čerpáme už jen z jeho akcidentů. Člověka dokážeme rozlišit od ostatních hmotných jsoucen pouze v rámci specificity lidského života a jeho bezprostředních principů. Tělesně-duchovní skladba životních sil a činností je zřejmě jedinou cestou k (nepřímému) poznání lidské esenciality, která se v této životní jednotě projevuje. Je právě taková, že vyžaduje přesně takový soubor akcidentů, v nichž rozpoznáváme specificky lidský život. Přímý vhled do esence člověka je nám ale odepřen. Nepoznáváme lidskou esencialitu v nějakých obsahově rozlišujících znacích; nejsme schopni člověka definovat na úrovni jeho esence – v něm samém. Poznáváme ho jen jako subjekt určitých životních akcidentů. V tomto bodě je naše kognitivní situace vyjádřena i Kantovou koncepcí věci o sobě: víme, že je, ale v ní samé ji nepoznáváme.

Klasickou definici člověka jako živočicha rozumového tedy nemůžeme číst jako vyjádření ontologické identity člověka, neboť je svým artikulovaným obsahem za hranicemi lidské esenciality. Vyjadřuje člověka tak, jak se nám v poznání dává, tj. prostřednictvím jeho různých akcidentů. Skutečně ontologické vědění o substanciální hodnotě člověka nedovoluje, abychom se tu dopouštěli běžné konfuze těch ontologicky ambiciózních fenomenologů (či empiriků vůbec), kteří vnucují samotné realitě limity vzaté ze způsobu našeho poznání reality. Tito noeticky deprivovaní „ontologové“ substancialitu člověka vesměs odmítají. Přitom vytrvale nechápou, že struktura lidské reality může být jiná, než jak se nám zkušenostně ukazuje.

8. 2. Klasická definice a přirozenost člověka

Co je tedy, vzato přesně ontologicky, vyjádřeno definicí člověka jako živočicha rozumového? Elementárně zachycuje kategoriální dualitu subjektu a jeho životních akcidentů. Tím se ovšem člověk neliší od jiných živočichů. Z hlediska obsažného a rozlišujícího vymezování by se mohlo zdát, že je predikát substanciality banální. Částečně už ale víme a budeme to ještě postupně zjišťovat, že ontologické poznání elementární struktury lidské reality má jiný význam než poznávání jeho specifických vlastností. Ten význam spočívá především ve správném založení a v určení směru celého antropologického zkoumání a souvztažně s tím i v imunitě vůči rozsáhlým destruktivním následkům alternativních modelů monismu a skladebnosti. Tyto falešné

koncepce lidského bytí se velice snadno ujímají a prosazují, neboť jsou blíže (absolutizované) zkušenosti, jsou v logice chtěné ontologické povrchnosti moderních filosofů.

Specifické rysy člověka jakožto člověka nás naproti tomu zajímají kvůli obsažnějšímu porozumění lidství i přirozenému životnímu určení – jsou soustředěny kolem diference „rozumovosti". Schopnost myšlení principiálně zakládá a umožňuje korelativní schopnost svobodně-volního života, lidskou komunikaci, tvorbu a moralitu. Proto také základně určuje povahu specificky lidského života, toho života, který člověk žije, protože je člověkem. Vše ve vlastním smyslu lidské je kvalifikováno a proniknuto hodnotou a dimenzí myšlení.

Klasická definice tedy v podstatě říká, že člověk je subjektem specificky lidského života. Následně pak vymezuje, v čem tento život spočívá, a zasazuje ho do smysluplného ontologického kontextu. Kvůli jejímu pochopení však musíme provést jedno rozlišení mezi životními akcidenty, ne všechny jsou totiž v obecné definici člověka obsaženy. Jakožto obecná nemůže přece definice obsahovat to, čím se lidští jedinci navzájem liší.

Aktuální akty, jimiž se lidský život realizuje, jsou takové, že v průběhu života vznikají a zanikají. Jakožto poznané jsou tyto prvky životního dynamismu vyjadřovány nahodilými predikáty, v myšlení mají status logických akcidentů. Kromě těchto nahodilých akcidentů má lidský jedinec i akcidenty nutné – atributy, bez nichž by nemohl existovat. Sem patří vedle tělesné rozsažnosti (souvislé kvantity) i kvalitativní výbava/zaměření subjektu ke specifickým, organicko-psychicko-duchovním procesům a činnostem. Jedná se o diferencovaný potenciál celého lidského života, který představuje systém životních sklonů k různým druhům životních činností člověka.

Tyto sklony nejsou získanými schopnostmi pro snazší výkon nějaké činnosti, jimiž se lidé liší. Nejsou ani vrozenými vlohami k nadprůměrnému výkonu, jimiž se lidští jedinci rovněž liší. Patří naopak každému člověku z titulu jeho lidství jako vrozené, elementární schopnosti k určitým činnostem, které jsou základem získaných schopností i vloh. Ve struktuře lidské reality mají postavení bezprostředních principů specifických činností a mají charakter aktivních potencí, bytostně zaměřených k právě takovým činnostem. Rozum je např. vrozenou schopností myslet, vůle elementárním sklonem k svobodnému rozhodování. Někdo má zrak výborný, jiný špatný a někteří lidé jsou slepí. Ale všichni mají jakožto lidé základní schopnost zraku – sklon k vidění; u slepých se jen v důsledku nějaké organické poruchy nerealizuje.

Lidský subjekt tedy nutně existuje s těmito vrozenými životními sklony a tvoří s nimi určitý komplex nutných k určení lidské reality. Tento přirozeně strukturovaný komplex, tato jednota subjektu se svými nutnými akcidenty (atributy) je pak důvodem k zavedení pojmu lidské přirozenosti. Je to pojem druhého sledu; následuje po esenciálním rozlišení jsoucen v rámci lidské reality. Pojem lidské přirozenosti je tedy heterogenní, obsahuje subjekt a jeho životní sklony – aktivní potence, které mají ráz akcidentů, a jejichž postupná realizace tvoří celek lidského života. Jestliže je tedy integrita lidské reality dána subjektem se všemi jeho akcidenty, pak lidská přirozenost naproti tomu zahrnuje jen subjekt s jeho nutnými a vzájemně korelujícími akcidenty.

Proč jsou atributy člověka vzájemně provázány nutnými vztahy? Kdyby byly jen nutnými určeními subjektu, pak by se mohly po jeho zániku rozpojit a existovat

samostatně. Protože však jsou atributy zároveň akcidenty, které existují jen ve svém subjektu, pak musí koexistovat i navzájem. Kdyby takto nekoexistovaly, pak by alespoň jeden z nich nebyl nutným určením subjektu, nebyl by atributem. Uvažujeme však atributy. Atribut je tedy nutný pro subjekt a nutně v subjektu.

Nyní už můžeme lépe rozumět předmětu klasické definice člověka: jako obsah obecniny „člověk“ vyjadřuje právě lidskou přirozenost. Postihuje tedy lidskou identitu v širším smyslu. Nikoli člověka v něm samém, ale s jeho atributy – nutnými kvalitami a kvantitou. V řádu nutných určení člověka tedy musíme rozlišovat: a) jeho esenci čili to, co člověka ustavuje v něm samém – jako člověka; b) co mu nutně patří jako jiná jsoucna se svou vlastní esencí. Na základě tohoto rozlišení pak můžeme rozlišovat tři stupně identifikace člověka: 1) povrchovou – na úrovni života; 2) definiční – na úrovni přirozenosti; 3) vlastní – člověka jako subjektu svých akcidentů, od nich esenciálně odlišného.

O správnosti definice člověka jako rozumového živočicha se dá jen těžko rozumně pochybovat. Vždyť lidský život identifikujeme právě jednotou tělesně-duchovního života. Všude tam, kde tělesné bytosti vykazují abstraktně-obecnou myšlenkovou činnost a na ní založené osobní aktivity, mluvíme o člověku. Není to tedy definice široká, která by zahrnovala nepatřičné členy a čekala na další specifikaci. Není to ani definice úzká, která by neoprávněně vylučovala z rozsahu pojmu „člověk“ racionální živočichy tím, že by předimenzovala jeho obsah. Neboť právě oblast rozumového života slouží k rozlišení člověka od jiných druhů živočichů. Obsah definice „živočich rozumový“ je tedy nutnou a postačující podmínkou obecné identifikace člověka.

Pokud se v současné filosofii mluví o překonání této klasické definice člověka, pak je to většinou na úrovni novověkého „překonávání“ tradiční metafyziky, a to je, jak víme, noeticky zkrachovalý podnik. V jeho blízkosti leží i zdroje hegeliánsko-heideggerovského „překonávání“ údajně statické metafyziky neomezeným ontologickým dynamismem a dějinností – v následujících lekcích si ho všimneme podrobněji. Zvláště vlivem Heideggera se otevřela stavidla údajného překonávání tzv. antropologismu, který je fixován na otázku, co je člověk, zatímco Heidegger se táže na „podstatu“ člověka zcela jinak – v rámci svého obtížně definovatelného literárního útvaru (Mýtu? Románu?) o bytí.

8. 2. 1. Mohutnosti

V pojmu lidské přirozenosti tedy rozlišujeme dvě složky: subjekt (vybavený kvantitou) a jeho bezprostřední principy/sklony k specifickým životním činnostem. První složku máme dokázanou, ale druhá je už dlouho vystavena stejné antimetafyzické nepřízni jako substance. Krom toho by měla být dokazována i bez závislosti na novověkých pochybnostech.

Elementární životní sklony jsou jakožto aktivní potence vyjadřovány také termínem mohutnosti. Ve filosofické reflexi mohutností mysleme především na ty, které jsou v lidském životě rozhodující, které specifikují člověka jakožto člověka a určují ráz, hodnotu i důstojnost celého lidského života – jsou to rozum a vůle.

Nemusíme zastírat, že mohutnosti jsou mimozkušenostními jsoucny. Proto také moderní psychologové posléze přiznávají, že si např. s pojmem vůle nevědí moc rady,

že v jeho vymezování panuje značný zmatek. Je-li takové vymezování vůle metodicky fixováno na zkušenost, pak by se tomu nezdaru filosof nemusel divit. Empirické vymezování neempirické skutečnosti nemůže dopadnout jinak. Psychologové redukují vůli na prožitky, chtění či chování, zatímco vůle je spíše to, z čeho uvážené rozhodování a záměrné jednání pochází, je principem zkušenostních dat volní dynamiky.

Metafyzický pohled na životní dynamismus se nezastavuje u fenomenologického popisování životních stavů a činností, ale snaží se o jejich hlubší vysvětlení v ontologickém kontextu. Ontologicky fundovaná antropologie přitom počítá s tím, že činnosti jsou akcidenty, jimiž subjekt žije, jimiž se vyvíjí, a ptá se na podmínky jejich možnosti. Mezi těmito podmínkami pak deduktivně nachází prefenomenální a mimoprožitkovou oblast nutných kvalit subjektu, které ho elementárně uschopňují k životním činnostem. Moderní filosofové, ani filosoficky spříznění specialisté tomu nálezu nevěří, pokládají ho za předvědecké či předkritické scholastické haraburdí. Uvažujme tedy i za ně.

Nedá se popřít, že lidé jsou nějak ke svým životním činnostem ustrojeni. V ustálených konstelacích pravidelně vykazují tělesné i duchovní činnosti, podle nichž je v prvním přiblížení identifikujeme jako lidi. Přitom tyto činnosti v rámci jednoty individuálního lidského života vznikají a zanikají, zatímco jejich subjekt trvá a v tomto trvání neztrácí schopnost pokračování života. To znamená, že po zániku určité činnosti (např. této myšlenky, tohoto rozhodnutí...) zůstává zaměřen k aktualizaci jiných činností téhož druhu (jiných myšlenek, rozhodnutí...); aktivní potence realizací nezanikají. Chce toto někdo popřít? Pak se základně rozchází s realitou lidských životů, které jsou jednotou sukcesivních, individuálně i specificky odlišných, organicko-psychicko-duchovních činností. Jak takové zaměření k specifickým činnostem ontologicky vysvětlit?

Jednou z výkladových možností je předpokládat, že člověk je činný samotnou svou esencí. Na opačném pólu je výklad, který operuje výlučně externími činiteli. Obě tyto hypotézy jsou však neprůchodné, nabízejí extrémní řešení. Kdyby byly lidské činnosti zcela dány zvnějšku, samotným prostředím, nebyl by už člověk původcem svých činností. Byl by k nim zcela determinován, byl by jen pasivním místem jejich realizací. To si ale oponent mohutností – už z hlediska sebereflexe – nemůže dovolit. Nebo je snad k vlastním myšlenkám či myšlenkovým postojům také determinován? Zač by pak stála jeho negace mohutností?

Kdyby byl naopak člověk činný samotnou svou esencí, kdyby byla esence subjektu jediným, a tedy dostačujícím důvodem jeho činností, pak by se zrušila elementární struktura životní dynamiky, která spočívá v postupné realizaci životních činností. Jestliže by totiž k realizaci činností stačila pouhá esence člověka, musely by se uskutečnit všechny naráz. Danost esence by byla zároveň permanentní daností všech činností. To už ale nemyslíme lidský život. V něm přece tok individuálních činností předpokládá jejich posloupnost – následné jsou podmíněny předchozími. Proto nemohou být dány samotnou esencí subjektu: ani jako následné, ani jako předpokládající ty předchůdné.

Dále by při takové absolutní dynamické soběstačnosti nebyl např. biologický život závislý na prostředí, poznání by nebylo receptivní, rozhodování by se obešlo bez situací. To je ovšem vize solipsisty, nikoli koncepce lidského života. Nakonec by padla

i svoboda, neboť určitá esence by implikovala určité, právě takové jednání. Krom toho člověk nemá esenci sám od sebe, takže by tím bylo znemožněno sebeurčení, což je atribut svobody.

Nepopiratelný vývoj individuálního života a jeho závislost na extrasubjektálních vlivech prostředí tedy vedou k závěru, že životní realizace člověka nevychází z jeho esence, ale předpokládá potenciální zaměření subjektu a korelativně i vnější vlivy k aktualizaci činností.

Konkluze mohutností není žádnou scholastickou fikcí, je řádným výkonem gnoseologicky nepředsudečného, metafyzického myšlení. Technikou postupného vyvracení příslušných antitezí v něm vychází najevo, že stálá inherence sukcesivních životních aktů v subjektu implikuje jeho stálé zaměření k těmto dynamickým akcidentům, tj. k vlastnímu vývoji. To znamená, že každá specifická činnost vyžaduje svůj bezprostřední princip, svoji mohutnost. My ji poznáváme zpětně z její aktualizace. Obsahy a předměty specifických činností slouží k metafyzické identifikaci příslušných aktivních potencí, mohutností.

Poněvadž jsou reálné činnosti podmíněny svými bezprostředními principy, musí být uznána i reálná existence neempirických mohutností. Jejich evidence není fenomenologická, ale metafyzická. Metafyzickou evidenci však není radno obecně odmítat, byť k tomu vybízel celý vývojový kontext novověké gnoseologie. Z noetiky totiž víme, že veškerá zkušenost vyžaduje v řádu kritického myšlení metafyzickou verifikaci své platnosti.

Agnostiky, kteří úplně neztratili schopnost sebereflexe, by mohlo také zaujmout, že dedukce mohutností z činností se nápadně podobá Kantově dedukci kategorií ze soudů, jíž jsou tak nadšeni. Obě dedukce jsou metafyzické a obě vycházejí z toho, co je zkušenostně zřejmé, aby dospěly k tomu, co je pouhé zkušenosti skryté; produkují závěry v neempirické oblasti lidské subjektivity. Rozdíl je v tom, že Kantova dedukce vede k noeticky nesmyslnému apriorismu a následnému, neméně absurdnímu agnosticismu, zatímco mohutnosti žádné absurdity neimplikují.

Kant možná zmátl své obdivovatele tím, že svůj metafyzický výkon přejmenoval, nazval ho transcendentálním. Jako by neempirická reflexe lidského subjektu nebyla metafyzická, jako by byla něčím extra privilegovaným. A jako by transcendentalismus byl už eo ipso oázou kritického myšlení. Svět chce být ovšem klamán, a tak, fascinovaný domnělou kantovskou kritičností, přijal její agnostický rezultát, aby ho v kritickém zápalu obrátil také proti scholastickým mohutnostem. Na Kantův výmysl apriorních kategorií už kritický elán jaksi nestačil.

Mohutnosti jsou tedy reálně existující a esenciálně určená jsoucna – akcidenty. Jako takové uzpůsobují svůj subjekt k životním činnostem, jsou to jeho vrozené kvality. Představují určitý, specificky vymezený potenciál subjektu k realizaci životních hodnot. Jejich ověření je v našem postupu závěrečnou fází odůvodnění celé lidské přirozenosti jakožto neempirického, principiálního protějšku zakoušeného života v rámci reality lidských jedinců.

8. 3. Postavení, vlastnosti a filosofický význam lidské přirozenosti

Struktura lidské reality je tedy neskonale bohatší, než jak se jeví optikou agnostického paradigmatu, monizujících přístupů či nelogické kombinace obou těchto dominant moderního gnoseologicko-ontologického myšlení.

Z hlediska esenciality zúčastněných jsoucen by bylo absurdní zaměňovat člověka s jeho životem, redukovat ho na něj. V ontologicky diferencovaném pohledu rozpoznáváme v celku lidské reality základní dualitu přirozenosti a životní dynamiky. Dualit můžeme v realitě jedince zkušenostně vysledovat celou řadu (tělesné – duchovní, smyslové – racionální, kognitivní – afektivní, teoretické – praktické, soukromé – sociální, vědomé – nevědomé, dobré – zlé...). Právě dokázané duality subjekt – akcidenty a přirozenost – život jsou ale fundamentální – zakládají v realitě člověka i v její explikaci vše ostatní. Omyly o těchto dualitách jsou proto fatální. Vedou ve výkladech i v praxi k zásadní dezorientaci, která poznamenává a korumpuje lidské životy podstatně. To bude postupně vycházet najevo jak v této Antropologii, tak i v Etice.

Poměr lidské přirozenosti a lidského života je takový, že přirozenost je v celku lidské reality složkou fundamentální. Soustřeďuje principy života, na nichž je život bytostně závislý, jak svými jednotlivými akty, tak i ve své celkové struktuře a hierarchii. My samozřejmě nejprve poznáváme životní akty, ale logickou posloupnost poznávání bychom neměli zaměňovat s ontologickými poměry. Životní akcidenty vznikají v rámci a způsobem, který je dán lidskou přirozeností.

Systém subjektu s diferencovanými sklony k životním činnostem není jen apriorní neempirickou podmínkou životní realizace lidského jedince. Je také důvodem identity, integrity, jednoty a řádu individuálního lidského života. Protože je lidská přirozenost systémem subjektu a jeho tělesně-duchovních sklonů k životní realizaci, je lidský život strukturován jako jednota tělesně-duchovních aktů. Lidská přirozenost je tedy neempirickým fundamentem a zdrojem životního dynamismu člověka, je důvodem jeho ontologického řádu**.** Lidský život je stále lidský, organicko-psychicko-duchovní, protože vychází z neměnné přirozenosti. Proč neměnné?

Přirozenost je jako právě takový soubor právě takových nutných určení konstantou, vylučuje svou povahou změnu. Nutné je totiž to, co nemůže nebýt. Nemůže být tedy ani ztraceno, ani posléze získáno. Je-li tedy přirozenost komplexem nutných určení člověka, která jsou provázána vzájemnou nutností, pak musí být v sobě neměnná. Přirozenost takto v celku lidské reality představuje invariant, který určuje i stálý obsah obecniny „člověk“ – nakolik vyjadřuje lidskou přirozenost.

Přirozenost je tedy námi přirozeně uchopitelnou identitou člověka. Jako obsah jeho adekvátní definice rozhoduje pochopená lidská přirozenost o následných výkladech člověka a o uzlových bodech jeho života, jakými jsou: jeho individuální počátek, jeho finalita, hlavní zákonitost lidského života i jeho smysl. Ani spolehlivé posouzení evoluční teorie se neobejde bez specifické přirozenosti jakožto obsahu pojmu lidského druhu. Filosofické explikace lidského života, které operují pojmem lidské přirozenosti a které se bez něj chtějí obejít, se liší jako poznání řádu od chaotického, libovolného vrstvení a konstelování fragmentů.

Pojem lidské přirozenosti je ve filosofické reflexi lidského života nezastupitelný a plodný. Má především rozhodující význam pro etický výklad řádu dobrého života. Neboť odůvodňuje nejen privilegované postavení mravnosti v celku lidského života, ale také obsahy a formální vlastnosti (stálou a obecnou platnost) mravního zákona. Takové odůvodnění obecně lidského mravního zákona falzifikuje dnes etablovaný etický relativismus. V politické filosofii zase řeší krajnosti moderního liberalismu a kolektivismu. Umožňuje úspěšnou falzifikaci kolektivismu, který vyplývá z redukce lidského bytí na socio-kulturní aspekty lidského života. Kolektivismus a etický relativismus jsou hlavní omyly, které bezprostředně vrhají politické myšlení a politickou praxi do hluboké krize.

Pojem lidské přirozenosti krom toho kvalifikuje řešení takových otázek, které se neobejdou bez adekvátní definice člověka. Sem patří nejen problematika potratů, převtělování, posmrtného života či lidských práv, ale také třeba kritická reflexe dnes vědecky (?) normalizované evoluční teorie.

Neměnná lidská přirozenost je ovšem vděčným terčem nekončícího úsilí novověkých filosofů o její likvidaci. Kolikrát jen bylo v průběhu posledních dvou, třech století kategoricky prohlašováno, že něco takového jako neměnná lidská přirozenost je skandální zpozdilostí. Spojuje se tu logika všech druhů empirismu s logikou všech konceptů principiálního zdynamizování reality; a to je v rámci moderního myšlení silná aliance. Empirismus a ontologický hyperdynamismus se shodnou v jednom: v realitě je možné uznat jen změny, procesy, vývoj – konstanty musí být vyloučeny.

Jenže kvalita argumentů tu neodpovídá vynaloženému úsilí, k žádné jejich krystalizaci vývojem novověké negace přirozenosti nedochází. Soudobí filosofové naopak čím dál více předpokládají, že s neměnnou přirozeností už bylo ve filosofii dávno skoncováno. Přitom stagnují u nehlubokých námitek a důvodů, které jsou neseny prokazatelnými, kantovsko-hegeliánskými omyly z řádu noetického i ontologického. Dnes už se kritici neměnné lidské přirozenosti většinou spokojují s tím, že se prostě přihlásí k nominalismu a sází přitom na úmornou setrvačnost, s níž je přirozenost odmítána. To jim, jak se zdá, supluje potřebné důkazy. Novověkou negací přirozenosti se budeme ještě podrobně zabývat. Mimo jiná osvobození výkladově zlomila páteř lidské mravnosti.

V ontologickém pohledu na lidskou realitu se tedy musí ostře odlišovat (nikoli oddělovat) subjekt života, výbava k životu a faktický život sám. První dvě komponenty tvoří lidskou přirozenost, jejímž prostřednictvím zachycujeme v obecné definici (nikoli esenciální) identitu člověka. Životní dynamika je pak, obecně vzato, jejím přirozeným projevem.

8. 3. 1. Přirozenost po smrti

Složité metafyzické úvahy o substanciálních hodnotách lidských jedinců a o struktuře lidské přirozenosti nejsou samoúčelné. Mají kvalifikovat reflexi lidského života, která by objasnila jeho přirozené určení a smysl. Zdařilé řešení otázky celkového životního smyslu se zase neobejde bez pravdivého zachycení celkové perspektivy osobního života. K takovému zachycení je ovšem nezbytný pravdivý pohled na smrt. Je smrt zánikem osobního života, nebo ji osoba přežije? Na odpovědi pak závisí základní la-

dění života: pesimistické, tragické, absurdní, nebo v zásadě pozitivní, nadějeplné, vědomé si jeho smysluplnosti. Obsahem jedné z příštích lekcí bude závěr o nemožnosti osobního zániku člověka. Skutečnost pokračování lidského života po smrti však klade nároky na přesnější pojetí lidské přirozenosti, přináší totiž určitý problém.

Za předpokladu osobní existence po smrti je jisté, že smrtí přecházíme do jiného světa, který je za hranicemi naší pozemské, na smyslovém vnímání založené zkušenosti. Pojem přirozenosti také implikuje určitý řád, který jsme doposud nereflektovali a který spočívá v striktní korelaci mohutností a prostředí. Mohutnosti jako aktivní potence se realizují jen díky odpovídajícím vlivům prostředí, které je bytostně příhodné. Nebýt např. poznatelných objektů, nerealizovaly by se ani kognitivní mohutnosti, ani mohutnosti lidské afektivity, jejichž činnosti vycházejí z poznání objektů jakožto žádoucích. Kdyby byla taková disharmonie přirozené výbavy a prostředí principiální, kdyby byla dána povahou zúčastněných jsoucen, pak by to vneslo anihilační rozpor do takto principiálně neplodných, nerealizovatelných mohutností. Neboť mohutnosti jsou aktivními potencemi čili základními schopnostmi realizace příslušných činností. Bytostná disproporce subjektu a jeho nutného prostředí by pak znamenala, že tyto schopnosti nejsou schopnostmi takových činností.

Jestliže smrt spočívá v zániku empirického těla, pak je pravděpodobné, že podmínky života v posmrtné existenci budou jiné. Tato jinakost se může promítnout do naší obsahové identifikace lidské přirozenosti. Když reflektujeme lidskou přirozenost na základě zkušenosti s pozemským životem, nemusel by být s výčtem mohutností nějaký zásadní problém. Všude, kde jsou evidentní pravidelné činnosti, jimiž je dán organicko-duchovní vývoj života lidských jedinců, je v pozadí přirozené zaměření k nim; každá taková činnost vychází ze své mohutnosti. Posmrtný život však bude probíhat v jiném světě. A jeho prostředí už nemusí zcela odpovídat přirozené potenciální výbavě k rozvoji života, jak ji známe z pozemské existence. A v tom spočívá pro metafyziku lidské přirozenosti problém. Kdyby tomu tak skutečně bylo, pak by některé mohutnosti zanikly. Problém je v tom, že jsme mohutnosti definovali jako atributy, jako nutné, a tudíž nezaniknutelné schopnosti člověka. Složky samotné přirozenosti nelze ztratit. Jejich ztrátou by zanikla lidská přirozenost.

V úvaze o smyslu života budeme reflektovat hierarchii životních činností, a tedy i přirozených schopností. Vyjde při tom najevo, že vlastní dokonalost specificky lidského života spočívá v duchovní oblasti, že vývoj organismu není samoúčelný, má v celku lidského života funkci služebnou. To znamená, že získané hodnoty životní moudrosti a dobrého charakteru budou v posmrtné existenci kontinuálně rozvíjeny. Kdyby to prostředí nového světa zásadně neumožňovalo, nešlo by už o život člověka. Neboť povaha i logika hodnot lidského myšlení a svobodného jednání vyžaduje pokračování těchto osobních činností. Jiné poměry v novém světě však už nemusejí odpovídat tělesnému životu, jak ho známe ze struktury a pozemského vývoje lidského organismu.

Jestliže tedy můžeme duchovní mohutnosti rozumu a vůle spolehlivě identifikovat jako absolutní atributy člověka, a tedy absolutně nutné složky lidství, pak u základních funkcí organismu (vyživovací, rozmnožovací) bychom měli být opatrnější. Je docela možné, že v posmrtné existenci už existovat nebudou. Pak by byly nutné jen relativně – v korelaci s prostředím pozemské existence. V reflexi lidské přirozenosti se tedy s ohledem na posmrtnou existenci musí počítat s rozlišením atributů

absolutních a relativních. Podle toho pak rozlišujeme přirozenost ve vlastním a v nevlastním, analogickém smyslu. Ve vlastním smyslu je tedy přirozeností jen soubor subjektu s absolutními atributy, bez nichž člověk nemůže existovat. Přirozenost v nevlastním/analogickém smyslu pak zahrnuje relativní atributy, čili jsoucna, která jsou nutná jen pro pozemský život lidských jedinců.

Takové rozlišení ovšem snadno vyvolá podezření z toho, že se tu v náboženssko-ideologickém předpojetí svévolně vrství pověstné scholastické ultradistinkce. Filosoficky relevantní oponent však nemůže jen stagnovat u dojmu, musí se snažit podezření potvrdit. Má ho sice dnes usnadněné konsenzuálním odporem moderních filosofů k metafyzice, ale s tím nemůže v kritické diskusi obstát. Rychle by v ní totiž vyšlo najevo, že bez rozmyslu vlezl do cetkami společenského uznání pozlacené klece filosofické negramotnosti, aby z ní pak jen trapně vykládal o vlastní kritičnosti a ideologizovaných dogmatech metafyzického myšlení. Kdyby z té klece svobodně vystoupil, musel by metafyzicky oponovat pojmu lidské přirozenosti jako celku či jejím jednotlivým složkám. Takové pokusy však končí, jak už víme, v rozporech.

Čemu tedy odporuje rozlišení atributů absolutních a relativních, jestliže se k rozporu přivede i antiteze nesmrtelnosti člověka a jestliže se potenciál nutný k existenci pozemského těla smrtí vyčerpá?

Není ale takové snížení nutných vlastností pozemského těla na relativní atributy návodem k tomu, abychom tělesnost jako takovou u člověka degradovali na komplex nahodilých akcidentů? Je vůbec tělo pro člověka nutné?

Jestliže by bylo vzhledem k předpokládanému závěru nesmrtelnosti mylné, abychom pokládali relativní tělesné atributy za absolutní (jejich případný zánik by byl i zánikem člověka), pak by bylo druhým extrémem, kdybychom lidské tělo vyloučili vůbec z lidské přirozenosti. Základní sklony k životu jsou jako jeho přirozené principy vyžádány samotnou esencí člověka – člověk nemůže existovat bez nějakých akcidentů, bez života. Co však je implikováno esencí člověka, je pro něj absolutně nutné. Lidský život pak má nutně tělesně-duchovní strukturu, tedy ji má i lidská přirozenost jakožto soubor absolutně nutných určení.

Pozemský tělesný život pak jako soubor určitých činností není autonomní, soběstačný. Předpokládá založení v přirozenosti, z níž životní dynamika obecně vychází. Speciálně pak předpokládá souvislou kvantitu, určitou tělesnou rozprostraněnost. Přirozenost jako nezbytný zdroj životního dynamismu tedy musí obsahovat základní vztah, zaměření k tělesné rozprostraněnosti, která se může realizovat různě – přiměřeně k danému prostředí, v němž subjekt existuje. Základní sklon, zaměřenost k realizaci těla, je takto absolutním atributem člověka, což značí, že mít nějaké tělo je pro člověka nutné. A protože je ve struktuře lidského života tělesnost funkčně podřazena, musí jít vždy, tedy i v prostoru posmrtné existence, o lidské tělo. Žádné fantazírování o převtělování pojem lidské přirozenosti nepřipouští.

8. 3. 2. Ke sporu o potraty

Zdařilá definice člověka, která adekvátně vyjadřuje obecnou lidskou přirozenost, je povinným východiskem úspěšného řešení mnoha životně relevantních problémů. Jedním z horkých témat současné společenské diskuse na Západě je i problém on-

to-morálního statusu lidských embryí. Jde o to, jestli je lidské embryo od počátku člověkem. Tady je samozřejmě rozhodující, jak a na základě jakých metod definujeme člověka. Dobře tento problém zpřístupňují ve své knize *Embryo: Obrana lidského života* R. P. George a Ch. Tollefsen.

V teoreticky nejdůležitější části knihy se autoři vyrovnávají s různými druhy dualistického pojetí lidského bytí, neboť chápou, že jakékoli dualistické štěpení ontologické konstituce člověka ohrožuje jejich přesvědčení, že o identického lidského jedince se jedná už od početí. Poměrně nejlépe kritizují ontologicky primitivní, dnes ovšem nadmíru oblíbený dualismus živočicha a osoby. Tento dualismus vychází (jak jinak) z empiristické redukce lidské reality na povrchové akcidenty. Osoba je pak definována bezprostředně aktualizovatelnými schopnostmi myšlení a rozhodování. Autoři proti tomu staví klasické rozlišení základních, přirozených schopností a bezprostředně aktualizovatelných schopností mentálních funkcí, které závisejí na vývoji jedince. Operují tedy mohutnostmi, jakožto složkami lidské přirozenosti, aniž by je v reflexi přirozenosti zdůvodňovali.

V kritice karteziánského dualismu duše a těla autoři opakují známé výhrady, podle nichž se v případě poznání nedá vysvětlit působení těla na mysl. Ale podobné námitky jsou noeticky slabé. Z toho, že neumíme vysvětlit, jak poznání za určitých předpokladů o vnitřních poměrech mezi smysly a rozumem funguje (a kdo to vůbec umí?), neplyne, že by za těch předpokladů fungovat nemohlo.

Protože autoři psali svou knihu pro širší veřejnost, nezatěžovali ji filosofickou argumentací ve prospěch klasického pojetí lidské přirozenosti, z něhož evidentně čerpají. Poněvadž ale chtěli zároveň předložit racionálně přijatelné řešení problému identity člověka, nechali se v případě dualistické antiteze přece jen zlákat na půdu filosofické argumentace. Předložili tři důvody, o nichž se domnívají, že *představují definitivní vyvrácení dualismu.* První dva argumenty vycházejí z až příliš jednoduché interpretace běžných zkušeností (Já jedu na kole, já myslím: „Toto je strom“). Tyto zkušenosti sice poukazují k nějaké jednotě člověka, ale není z nich zřejmé, o jaký typ jednoty tu běží, na ontologickou precizaci zkušenost nestačí. Víme, že daná fakta lze bez dalšího ontologicky interpretovat v zásadě trojím způsobem: skladebně (např. dualisticky), monisticky a ve smyslu identického já jako subjektu svých tělesně-duchovních akcidentů. Autorům tu evidentně unikla hloubka problému onto-konstituce člověka.

Třetí argument vychází z autoreflexe dualisty a autoři ho nacházejí u filosofů Griseze, Finnise a Boyla. Autoreflexe má ukázat, že podmínkou myšlení a sdělování dualismu samotným dualistou je dualismem popíraná jednota člověka jako identického subjektu tělesných i duchovních akcidentů. Kdyby tomu tak skutečně bylo, pak by se dualista vyvracel. Ale je opravdu zřejmé, že postulovaná jednota je podmínkou myšlení a vyjadřování samotné dualistické koncepce? Celý argument zase závisí na předkritické zkušenosti o identickém subjektu všech akcidentů. Z ní prý vychází i reflexe dualistů, aby skončila jejím rozštěpením na osobu a neosobní tělo. Jenže tzv. psychosomatická jednota člověka zase zpočátku skýtá různé možnosti ontologického výkladu. Hypotézy člověka jako akcidentu Světa či jako nevlastního jsoucna nejsou falzifikovatelné pouhou zkušeností. Autoři tedy mají spolu s přizvanými filosofy ve svém argumentu značné manko kritičnosti. Jejich objev rozpornosti dualismu je bohužel jen málo promyšlenou konstrukcí.

Uvedené argumenty tedy mají za sebou špatnou strategii. Opírají se o svědectví předteoretické zkušenosti a ignorují složitost problému určování ontologické konstituce člověka. O nějakém definitivním vyvrácení dualismu tu nemůže být řeč. Autoři se v reflexi dualismu odvolávají také na Tomáše Akvinského, který odmítá rozdvojení subjektu mentálních a tělesných činností. V následujících článcích však uvidíme, že ani Tomáš nebyl zcela imunní vůči svodům dualismu.

Jak se tedy tyto abstraktní spory filosofů promítají do sporu o potraty? Zdařilé řešení tohoto sporu závisí na tom, jak definujeme člověka. Nikoli empiricky, popisně, improvizovaně či libovolně, ale s filosofickou erudicí. Víme už, že taková erudice umožňuje, abychom definici člověka zobsažnili dokázaným a precizovaným věděním o obecné lidské přirozenosti. Máme-li takový pojem k dispozici, pak je identifikace zygoty jako člověka až triviálně jednoduchá, a přesto exaktně spolehlivá.

Embryologie zjišťuje, že oplodněním vajíčka startuje nový život nového organismu. Filosof je pak v tomto empirickém faktu schopen vidět člověka. Nikoli přes křišťálovou kouli, ale prostřednictvím vědění o lidské přirozenosti. Jistě, soudobá antimetafyzická ignorance bude dál mluvit o zázračné kouli, ale takový už je úděl sebevědomých ignorantů, že dohánějí nedostatky myšlení rétorikou.

Jak slouží metafyzická znalost lidské přirozenosti k rozpoznání člověka v samotné zygotě? Jakýkoli životní projev nového organismu vychází z identické přirozenosti, takový je ontologický zákon. Logicky tedy tato závislost životních aktů na přirozenosti znamená, že konstatovaný zárodek nového organismu implikuje lidského jedince jako subjekt přirozené výbavy k životnímu vývoji a následných životních aktů. Kdo tedy interpretuje zárodek jako pouze potenciálního člověka, kdo libovolně odhaduje, které empiricky dostupné znaky a v jakém stadiu vývoje tento „mimolidský“ organismus teprve zlidšťují, ten lepí lidské bytí z akcidentů, aniž přitom tuší, v jakých rozporech jeho náhradní úsilí končí.

Jistě, ztotožnění zygoty s člověkem je empiricky viděno zcela absurdní. Jenže empirický pohled není jediný možný. Kdo u něj stagnuje, odsuzuje se k povrchnosti, v daném případě k osudné povrchnosti. V problému potratů jde totiž o život a smrt lidských jedinců.

Šedesátá léta 20. století učinila svým vzývaným a oslavovaným osvobozením sexuality od staletých předsudků z problému potratů vpravdě horké téma. Pokroková ideologie těch osvobozených potraty mravně legitimizuje, právně legalizuje a buditelsky šíří do celého světa jako osvětu, která prý činí lidstvo dospělým a šťastnějším. Přitom se tu univerzitně etablovanou antimetafyzickou vzdělaností jen racionalizuje zideologizovaná chtivost po sexuální nevázanosti. Architekti i aktivisté pokroku pak ze všech pater společenského žebříčku hlásají základní lidské právo ženy na potrat – na úmyslné zabití nevinného, naprosto bezbranného člověka. Toto zprofesionalizované, odborné zabíjení dosáhlo ve vyspělých západních společnostech genocidních rozměrů.

Je možné po takové katastrofě a bez ideologických brýlí ještě mluvit o neživotnosti abstraktní metafyziky? O tom, že nesouvisí s individuální či společenskou praxí? Okázalé, byť neodůvodnitelné zavržení metafyziky lidské přirozenosti moderní filosofií uvolnilo prostor svévolnému redefinování lidského bytí a následně i vražednému zacházení s člověkem. Nad současným stavem problému potratů registruje filosof důležitá fakta: a) dramaticky životní význam reflexí lidské přirozenosti; b) vzácnou

symbiózu metafyziky s moderní vědou při identifikaci člověka; c) mravní pokrytectví a cynismus západních společností.

Shrnutí:

• První predikát o člověku, který vyjadřuje jeho substancialitu, zároveň v bezrozporném antropologickém myšlení imunizuje jeho klasickou definici jako živočicha rozumového před častou dezinterpretací, v níž se do jeho esence imputují akcidenty.

• Esenci člověka nepoznáváme v ní samé. Víme jen, že lidský jedinec jako svébytné jsoucno má svou esenciální identitu. S obsahovou rozlišeností však poznáváme v klasické definici identitu člověka v širším smyslu – spolu s jeho nutnými akcidenty.

• Klasická definice člověka vyjadřuje lidskou přirozenost. Ta spočívá ve spojení subjektu se svými nutnými akcidenty. Lidská přirozenost je tedy konstituována jako komplex nutných určení člověka.

• Soubor atributů člověka tvoří vedle tělesné rozsažnosti (kvantity) i systém elementárních životních sklonů k specifickým činnostem. Tento potenciál organicko-psychického a duchovního života není zkušenostně dostupný. Je dedukován jako nutná podmínka životní dynamiky.

• Přirozenost je zdrojem životní dynamiky a důvodem její určitosti i strukturální jednoty. Jako konstanta lidské reality je také principem stálých hodnot života. Protože je obsahem definice člověka, slouží pojem lidské přirozenosti jako základní premisa v řešení mezních otázek lidského života.

Otázky k promýšlení:

• O identitě člověka v silném smyslu můžeme mluvit jen tak, jak člověka poznáváme. Poznáváme ho však v akcidentech, jen jimi ho postihujeme rozlišeně. Co nepoznáváme, o tom nemůžeme mluvit jako o identitě v silném smyslu. Silnou identitu vyjadřuje definice „živočich rozumový“ – vyjadřuje, kým člověk je. Proto je to definice esenciální. Proč jí tedy tento status upíráme?

• Každá životní činnost je funkcí nějaké organické struktury. K čemu tedy nějaké neorganické mohutnosti?

• Rozdělování člověka na subjekt – přirozenost – život je jen projekcí abstraktního rozlišování do reality. Není snad člověk dokonalou jednotou nedělitelného celku?

• Není moderní výklad člověka tím, že se důsledně drží života, který důkladně analyzuje a popisuje, přece jen realističtější? Vždyť život si svojí nevyčerpatelnou dynamikou stačí sám, nepotřebuje přimýšlet nějaké super principy.

9. Duše není subsistentní formou

9. 1. Ontologická konstituce člověka

V první části antropologie hledáme ontologickou konstituci člověka. Zajímá nás proto, v čem přesně spočívá identita člověka jakožto jsoucna se svou esencí. Předfilosoficky se člověk jeví spíše jako celek všech svých životních určení. Filosofové pak mluví o Já–celku. Ontologický pohled však vidí lidskou identitu ostřeji a rozlišuje jsoucna, která jsou obsažena v celku reality lidského jedince, z hlediska jejich esenciality. V tomto pohledu pak vychází najevo, že lidský jedinec nemůže být konstituován žádným životním určením, které se v celku jeho reality nachází. Neboť konstitutivní akt člověka je původní, neodvozený, nemůže předpokládat předchůdnou danost konstituovaného. Každý lidský životní akt, který je jiný než člověk, však už předchůdnou danost konstituovaného člověka předpokládá, existuje v bytostné vazbě na něj. Proto ho nemůže konstituovat, je jen jeho sekundárním určením.

Tuto pravdu o neodvozeném bytí lidského jedince a o jeho nekomponovatelnosti z vlastních akcidentů jsme objasnili reflexí dvou velkých témat ontologie člověka: jeho substanciality a přirozenosti. Výklad ontologické konstituce člověka nyní zkompletuje filosoficky atraktivní téma duše.

Člověk je v adekvátní ontologické interpretaci pojmově artikulován, má vyhraněné kontury. Lidské bytí v ní není rozmělňováno vágním pojmem existence, jak je tomu celkem zákonitě v různých empiricko-fenomenologických výkladech člověka. V nich se naopak po odstranění esence a svébytné substance zahrnuje do lidského bytí všechno, co člověku jakkoli a v určitém čase přísluší – vztahy, činnosti, možnosti, zážitky, starosti... V tomto dnes ustáleném antiesencialismu pak už záleží jen na vynalézavosti a originalitě filosofa, jak tento hrubý materiál ztvární a rétoricky vyzdobí do podoby údajného lidského bytí. Ve skutečnosti jsou tím lidské bytí a osobní identita výkladově rozpouštěny v dynamických predikátech; do popředí vystupuje absolutizovaná časovost, dějinnost a socializace. Člověk sám se v těchto popisech a svévolných konstrukcích jeho domnělého bytí paradoxně vytrácí, vlády nad lidskou realitou se ujímá historismus.

Je jasné, že ontologická explikace člověka v termínech substance, přirozenosti a duše musí dnes být vysoce kontroverzní. Vývoj novověké filosofie jí protiřečí ve všech bodech, počínaje tematizací lidského bytí a přístupem k němu. Vzhledem ke zkušenosti, kterou už s tímto vývojem máme, můžeme oprávněně tvrdit, že ho není možné uznat jako filosoficky směrodatný, byť by se při pohledu na univerzitní provoz a na současnou filosofickou produkci mohlo zdát, že je naopak závazný. Striktní odmítání ontologického „esencialismu“ v antropologii je totiž motivováno a provázeno především hlubokými noetickými omyly.

Tyto omyly také podmiňují stereotypizované a pohříchu i zdogmatizované popírání substanciálních hodnot Já a neměnné lidské přirozenosti. Pokud jde o duši, všichni přitom tuší, že je s těmito odiózními pojmy také nějak zapletena. Krom toho je v jejím náruživém odmítání cítit i pachuť ideologického zaujetí, které vždy poho-

tově nahrazuje chybějící filosofickou evidenci. Moderní myšlení se totiž samo rádo prezentuje jako osvobozování člověka ze zajetí náboženských předsudků a duše je přitom snadno vnímána jako náboženský pojem. Její odstraňování je pak za těchto okolností také snadné.

Jestliže ale odoláme lákavým filosofickým omylům moderního myšlení a pojmu duše se hned nevzdáme, pak vzniká otázka, jak ho filosoficky koncipovat. Neměl by se asi promýšlet stranou definice člověka a mimo dosah hlediska identity člověka. Neboť úctyhodný termín duše měl vždy u člověka vyjadřovat něco podstatného. To podstatné, co v životních zvratech a dramatech lidského jedince přetrvává, je však soustředěno v lidské přirozenosti. Proto by asi nemělo smysl hledat lidskou duši mimo její rámec.

Dříve než podstoupíme důkladnější konfrontaci s moderními oponenty neměnné lidské přirozenosti, pokusíme se tedy o určitou precizaci pojmu lidské duše v diskusi s klasickými pojetími. Klasické pojetí totiž není tak úplně bezproblémové.

9. 2. Navození problému duše

Z toho, co bylo právě řečeno, by se mohlo zdát, že jsme zvolili špatné východisko, když jsme začali zkoumání lidského bytí z hlediska identity člověka – od jeho esenciality. Neboť nás tento postup dovedl k pojmu lidské přirozenosti, kde jsme rámcově rozlišili vše podstatné a o duši nepadlo ani slovo. Přitom má duše u člověka patřit k tomu, co je pro něj podstatné. Když se ale zeptáme, proč tomu tak je, proč má duše být něčím podstatným, narážíme na určitý metodický problém.

Doposud jsme zaváděli ontologické pojmy o člověku tak, že si je vyžádala samotná realita. Určité souvislé dotazování se lidské reality, provázené kritickým vylučováním toho, co jí zřejmě odporuje, dospělo nakonec k odpovědím, jejichž obsah tvoří pojmy esence, substance a přirozenosti člověka. Tyto pojmy jsou tedy výsledkem řádného kritického zkoumání. Nyní však máme z tradice předem daný, jakoby a priori uložený pojem duše a snažíme se do něj vměstnat realitu, snažíme se mu přizpůsobit její výklad. To je ovšem podivný zlom v dosavadním postupu. Vzdáváme se snad najednou kritického zkoumání kvůli nějakým jiným (náboženským?) zájmům?

Takový dojem může snadno vzniknout, ale aktualizování tématu duše může mít i jiné vysvětlení. Může vést k diferencovanějšímu pohledu na lidskou přirozenost a může nás také uvést do diskuse s metafyzickou tradicí, která lidské bytí vykládala právě pojmem duše. Obojí stojí v rámci úvah o ontologické konstituci člověka za filosofickou reflexi.

V předfilosofickém sebepojímání se člověk prožívá jako někdo, kdo má tělo. Vedle smyslové evidence vlastní tělesnosti je tu ještě vnitřní svět Já a jeho vědomí. Přirozené rozlišování vnější a vnitřní zkušenosti zřejmě vede k rozlišování tělesně-duševní struktury života. Scientisté sice dokázali tuto skrytou oblast duše prostřednictvím zneužité přírodovědy zrušit. Humanističtí specialisté se pak učili pohlížet na člověka „vědecky“, tj. optikou materialistického monismu. Přitom se utvrzovali v dojmu, že svým biologismem překonali primitivní, nevědecký dualismus duše a těla.

Skutečně vědecká explikace lidské reality však musí vyhovovat ontologickým kritériím identity a integrity člověka i jednoty jeho života. Tak je tomu s pojmem

lidské přirozenosti, který byl vyžádán zmíněnými kritérii a tvořen pod jejich dohledem. Pojem lidské přirozenosti pak integruje a kultivuje předvědecký dualismus těla a duše. Neboť nabízí skrytou, netělesnou oblast lidské reality. Duše pak může být chápána nediferencovaně jako prostě lidská přirozenost (princip života), anebo diferencovaněji. Patří k výhodám realismu, že nemusí podléhat neurotické hyperkritičnosti a za každou cenu překonávat přirozené evidence či intuice.

Pojmem přirozenosti kultivovaná koncepce duality duše i těla, kde smyslově evidentní tělo je jednotou akcidentů, které jsou určené kvantitou, zatímco duše je (prozatím) blíže neurčeným principem života v rámci přirozenosti, je ontologicky smysluplná. Běžné chápání ovšem snadno sklouzává k dualismu těla a duše, v němž jsou obě složky lidské reality chápány jako subjekty „svých" akcidentů – tělo je podle toho subjektem kvantity a jí založených akcidentů. Takové pojetí hypostazovaného těla však musí být pojmem přirozenosti korigováno, člověk totiž není složen ze substancí.

Předfilosofické myšlení celkem pochopitelně přiřazuje k dualitě organicko-psychického života dva subjekty. Méně pochopitelné už to je u filosofů, kteří na takové vulgární, fantazií podpořené štěpení subjektu také přistupují. Platonský dualismus duše a těla po staletí určoval ontologické pojetí člověka. Pregnantního výrazu dosáhl u Descarta. Ale dualismus tělesné a duchovní substance není jediným rozdvojením lidské subjektivity. Ontologicky neméně sporná je také dualita duše a člověka jako dvou odlišných subjektů mravnosti, což už je sporné i eticky.

Dualismus duše a člověka vzešel z platonské představy preexistující duše – ta se pak tradovala jako původní, v celku lidské reality soběstačné jsoucno. Aristoteles sice tento dualismus na základě svého hylemorfismu překonal, ale Tomáš ho zřejmě z teologických důvodů vrátil do hry. Dobře tento zvrat popisuje E. Coreth.[22] Tomášův pojem duše jako subsistující formy je velice vlivný. Zavádí však do lidského bytí

[22] E. Coreth, *Co je člověk?*, str. 133, 136: *„Jistý dualismus, pocházející z řecké mytologie, se projevuje zvláště u Platona a jeho prostřednictvím v dějinách. Lidská duše se nechápe jen jako duchovní podstata, nýbrž v zásadě jako čistý duch, který existoval už před tímto životem... Sotva lze popřít, že tu jde o dualismus, který plně nevystihuje jednotu člověka, a že toto dualistické pojetí v řeckém myšlení převládalo.*
O to pozoruhodnější je dílo Aristotela, který už tento dualismus v jádru překonal. Pro něho je duše prostě formující a bytostně určující princip (morfé), který činí celého člověka člověkem, tzn. formuje hmotu v živé lidské tělo, oživuje je a oduševňuje... Aristoteles jde tak daleko, že otázku na jednotu či dualitu těla a duše pokládá za nesmyslnou, protože tělo je živým lidským tělem jen ‚skrze' duši. Člověk se tedy vlastně neskládá z těla a duše, nýbrž – ptáme-li se na bytostnou konstituci – z neformované ‚první látky' a z duše jakožto podstatného principu, skrze nějž se látka teprve stává živým lidským tělem.
S pronikáním Aristotelových spisů do západní Evropy... se šíří také jeho učení o substanciální jednotě duše a těla. Už Albert Veliký... se kloní k pojetí ‚anima forma corporis', 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. Tytéž pochybnosti sdíleli i jiní teologové, jako Bonaventura, a proto tuto nauku nepřijali. Teprve Tomáš Akvinský učinil v této věci smělý krok od Platona k Aristotelovi. Pochybnosti o ‚anima forma corporis' (duše je formou těla) odstranil tím, že rozlišil podstatné formy, jež subsistují v sobě, a formy, jež v sobě nesubsistují... Duchovní duše člověka má sice funkci životního principu, ale existuje (subsistuje) sama v sobě, tzn. je schopná existence i bez hmotného těla..."

schizofrenní subjektivitu: člověk je substance, duše je substance, přičemž člověk není duše. To je problém, který musí být kriticky zkoumán. Proto nyní zařadíme přípravné úvahy o hylemorfismu a o principech jsoucna.

9. 3. Hylemorfismus

Nebudeme se tu zabývat celou aristotelskou naukou o první látce a podstatné formě. Všimneme si jen těch momentů, které jsou důležité pro náš problém. Aristoteles postavil hylemorfismus jako odpověď na problémy, které nacházel v ontologicky nedostatečném atomismu. V něm jsou hmotná jsoucna pouhými konfiguracemi atomů a změny těles spočívají jen v různém shlukování částic. Tato poněkud dětská, zjednodušující představa o ontologické struktuře hmotných jsoucen nevysvětlovala řadu skutečností, kvůli nimž musí být přinejmenším u živých bytostí opuštěn skladebný model a nahrazen uznáním jejich substanciální hodnoty. S tím souvisí i potřeba vysvětlit substanciální změny – vznik a zánik těles.

Kvůli těmto hlubším změnám zavádí Aristoteles pojem první látky, která má být jejich substrátem. První látka je sama o sobě pasivní potencí, čirou určitelností. Není to o sobě existující materiál, který čeká na ztvárnění. První látka je v realitě vždy už formovaná. Veškerá bytostná určitost hmotných substancí je dána jejich podstatnou formou. To, čím těleso je a čím se liší od ostatních těles, je určeno formou. Nechme nyní stranou, zda forma dává jen specifickou, nebo i individuální určitost hmotné substance. Ať tak či onak, forma v tomto výkladu přebírá roli esence.

Co se v ontologickém pohledu na jsoucna ukazuje jako první, konstitutivně-esenciální akt, který určuje, čím dané jsoucno je, to se v speciálním kosmologickém výkladu hmotných substancí pojednává v termínu podstatná forma. Je shodně s esencí imanentním principem identické určitosti vykládaného jsoucna. Nejde samozřejmě o dva principy téže bytostné určitosti. Mohlo by se říct, že pojem formy, která udílí tělesu jeho esenciální akt, je jen výsledkem speciálnějšího pohledu na esenci hmotných jsoucen. Jeho základní charakteristika splývá s pojmem esence. To je pro náš problém kritického posouzení subsistentní formy rozhodující.

Zbývá ještě dodat, že podstatná forma organických jsoucen se v hylemorfismu označuje termínem duše. Duše je pak chápána jako první princip životních činností, jako oživující princip.

9. 4. Princip jsoucna není jsoucno

Diskusi o ontologické smysluplnosti subsistentní formy připravíme ještě krátkou úvahou o principech jsoucna. Jestliže v analýze jsoucna poznáváme bytí jako jeho imanentní důvod, rozlišený v aspektech esence a existence, pak bychom zřejmě zmatkovali, kdybychom chtěli u bytí hledat zase nějaké bytí, kdybychom ho mysleli také jako jsoucno. V třetí lekci jsme viděli, že reflexe esence, která operuje pojmem „existující esence“ a zaměňuje takto esenci se jsoucnem, končí v absurdním regresu. Jestliže myslíme princip jsoucna obecně jako také jsoucno, pak musí mít každý takový princip jsoucna (jakožto jsoucno) zase nějaký princip – do nekonečna.

Je-li esence určitostí jsoucna, pak by jakožto jsoucno schopné existence měla zase svou určitost, která by však musela být jiná než ta, kterou udílí svému jsoucnu. Neboť jsoucno, jímž má být, by bylo jiné než to, které určuje. Takže určitost, kterou esence jsoucnu sama sebou udílí, by byla jinou, než je. To je ale rozpor, v němž jsoucno není tím, čím je.

Kdybychom krom toho chápali esenci obecně (principiálně) jako také jsoucno, pak bychom každému jsoucnu přiznávali určení do nekonečna – každé by vlastně bylo Absolutnem. Čím by se pak ale jsoucna lišila?

Jestliže tedy v transcendentální reflexi myslíme esenci jako také jsoucno, pak celou transcendentální koncepci jsoucna znesmyslníme. Z toho plyne imperativ, který by měl řídit veškeré úvahy, v nichž se explicitně operuje principy jsoucna. Jakékoli principiální vzájemné přidělování či zdvojování principů jsoucna (existující esence či existence, esence existence či esence) je v konzistentním myšlení přísně zakázáno. Tento zákaz ovšem bývá nejen v nahodilém, ale i v rutinním ontologickém myšlení často porušován. V následující diskusi s tomisty budeme sledovat, jak se k němu má Tomášova koncepce lidské duše, kde duše je jiným jsoucnem než člověk.

9. 5. Problém subsistentní duše

V tomistické tradici je lidská duše pojímána jako existující jsoucno se svými činnostmi. Současně je ale hylemorfisticky vykládána jako podstatná forma, tedy jako imanentní princip, který člověku udílí bytí ve smyslu jeho esenciálního určení. V tom je ovšem problém: princip jsoucna je zároveň myšlen jako jsoucno. Vypadá to na kolizi se zmíněným imperativem konzistentního ontologického myšlení. Problém je možné předvést sylogisticky:

- Žádný princip jsoucna není jsoucnem
- Forma je princip jsoucna
- Forma není jsoucnem
- Lidská duše je forma
- Lidská duše není jsoucnem
- Vše existující je jsoucnem
- Lidská duše neexistuje
- Každý činitel existuje
- Lidská duše není činitelem (nemyslí, nerozhoduje...)

Tento polysylogismus tedy popírá, že by lidská duše byla jsoucnem-substancí. Jeho platnost pochopitelně závisí na pravdivosti první premisy. Klíčová premisa zřejmě vychází z transcendentální reflexe principů jsoucna, která vyústila do zákazu zdvojování a vzájemného vypovídání těchto principů. Zákaz se tu opírá o zjištění, že se v takových případech myslí samotné principy jako zase jsoucna, čímž je nastartován diskvalifikující regres, který celou transcendentální reflexi absurdizuje.

Pro náš problém z toho vyplývá, že např. esence, která je pro diskusi s tomisty o duši rozhodující, nesmí být principiálně chápána jako jsoucno. Vyplývá tedy, že soud *„každá esence je jsoucno“* je mylný. Dopustili bychom se ale triviální logické chyby, kdybychom už z toho vyvozovali platnost první premisy, že tedy *„žádná esence není jsoucno“*. Esence nemůže být jsoucnem jakožto esence, ale proč by jím nemohla být jako esence určitého, třeba nějakého privilegovaného druhu? To by zřejmě byla varianta v intencích Tomášova povýšení lidské duše na substanci. Tomáš totiž opírá toto privilegium lidské duše (je prý formou sui generis) o její spojitost s duchovním životem myšlení a svobodného rozhodování.

První premisa polysylogismu tedy není ozřejměna transcendentální reflexí principů jsoucna**.** Tomisté by např. mohli tvrdit, že lidská duše, která člověku udílí jeho esenciální akt, je sama jsoucnem, ale její esence už jsoucnem není, takže žádný regres nenastává. Jestliže ale nějaký princip jsoucna může být i jsoucnem a jiný ne, pak je třeba se ptát po důvodu, proč tomu tak je. Takový důvod nebude spočívat v tom, že jsou oba ontologickými principy nějakých jsoucen, nýbrž v tom, čím se liší. Čím se principy bytostného určení různých jsoucen liší? Zřejmě tím, jaký stupeň bytí, jakou bytostnou dokonalost svým jsoucnům udílejí.

Lidská duše má podle tomistů povýšit na jsoucno, na substanci odlišnou od člověka právě proto, že člověka konstituuje ve vysokém (duchovním) stupni bytí. Jak se to ale má s esencí duše? Duše jako jsoucno musí mít přece také svou esenci. Nelze jinak než uznat, že lidská duše má jakožto jsoucno své duchovní bytí od své esence. Toto své bytí pak udílí člověku, neboť forma určuje bytí jsoucna sama sebou, nikoli prostřednictvím něčeho jiného. Jakožto určitý akt dává forma jsoucnu právě tento akt, ne jiný. Akt lidského bytí – čím, člověk je – však má lidská duše, pokud je jsoucnem, bezprostředně od své esence.

To je ovšem pro tomistickou koncepci nepříjemné. Jestliže je totiž lidská duše privilegovaná, povýšená na jsoucno proto, že udílí vysoký stupeň bytí, pak ovšem musí platit týž důvod i pro její esenci. Také ona musí být logicky uznána za jsoucno, a totéž platí z téhož důvodu o její esenci... do nekonečna. Regresu tedy koncepce duše jako principu jsoucna a zároveň také jsoucna neuniká.

Můžeme tedy zformulovat odůvodnění první premisy uvedeného polysylogismu: Důvod povýšení podstatné formy na jsoucno spočívá buď v tom, co je všem podstatným formám společné (že jsou podstatné formy), nebo v tom, co je jim zvláštní (stupeň udíleného bytí). V obou případech nastává regres, který dokazuje, že žádný princip esenciálního určení jsoucna nemůže být jsoucnem; o existenci to platí také. První premisa je tedy pravdivá. Proto nemůžeme lidskou duši chápat jako existující a činnou, jestliže ji chceme zároveň s Aristotelem chápat jako podstatnou formu.

K témuž závěru je možné dospět i jinak. Pozice tomistů je taková, že duše jako princip bytostného aktu člověka je zároveň jsoucnem, které se liší od člověka. Kritika zaostřuje na povinný, většinou jen implicitní fakt, že duše musí mít jako jsoucno také svou esenci. Jejím zvýslovněním ovšem vycházejí najevo rozpory kritizované pozice. Nepříjemná otázka zní: Jak se k sobě mají esence duše a esence člověka? Jsou totožné? Pak se člověk a jeho duše nemohou lišit. Jedna esence pro dvě jsoucna je rozpor. Tomisté však trvají na tom, že duše je různá od člověka. Uvažujme tedy, že se esence člověka a esence duše liší.

Duše má být ve své formativní funkci, tj. samotným svým bytostným aktem, důvodem esenciální identity člověka. To znamená, že má být i důvodem toho, že se člověk liší od všech jiných jsoucen – a také od své duše. To už je ale divné. Mají-li se duše a člověk lišit jako jsoucna, musí mít různé esence. Jenže duše jakožto jsoucno má svůj bytostný akt od své esence, která ale udílí duši právě ten bytostný akt, jímž (pak) duše/forma tvoří esenciální určení, identitu člověka. Z hlediska identity člověka tedy nemůže být esence duše jiná než esence člověka. Přitom ale má být v této úvaze jiná. Úvaha totiž vycházela z toho, že člověk a duše se liší.

Jestliže se tedy člověk liší od duše jako jsoucno od jsoucna, pak duše jako identizátor člověka nemůže dát člověku jiné esenciální určení než to, které sama jako jsoucno má. Přitom se má svou esencí lišit od člověka, jemuž esenciální určení dává. To ale znamená, že se má duše lišit od sebe samé. Konstituuje sebou samým jiné jakožto jiné; to však nemá, čím by bylo jiné. Nebo jinak: svou esencí má duše bytostný akt jiný od bytostného aktu člověka a přitom mu právě tím svým „jiným“ bytostným aktem udílí jeho bytostný akt. Duše je tedy bytostně rozdvojena, liší se od sebe samé – je i není, čím je. Z toho trčí rozpory všemi směry. Ať vyjdeme od člověka nebo od duše, od esence jednoho či druhého, vždy z toho vyjde rozpor:

- Člověk má a nemá svůj identický bytostný akt. Má ho jako bezprostředně daný duší/formou, nemá ho jako bytostně určený esencí duše/jsoucna, která z duše činí jiné jsoucno než je člověk.
- Člověk je i není esenciálně formovaný duší. Je z výchozího tomistického předpokladu. Není jakožto od duše esenciálně odlišný.
- Duše a člověk jsou i nejsou různými jsoucny. Jsou z výchozího tomistického předpokladu; nejsou jako určené esencí duše, která je právě tím bytostným aktem, který udílí duši i člověku.
- Duše je principem identického určení člověka (z definice formy) a zároveň je i principem jeho esenciální odlišnosti od sebe samé. Neboť má být jsoucnem různým od člověka, a tedy i s různou esencí; duše tak je i není tím, čím je.

Situaci rozporné pozice subsistenční duše můžeme vyjádřit i takto: Jaké bytí může duše-jsoucno člověku udílet, když ho jako forma ustavuje sama sebou, tj. na úrovni své esence? Jedině to, které má od své esence. Esence duše je tedy principem identity duše i principem od ní esenciálně odlišného člověka.

Koncepce duše jako subsistentní formy tedy zrušila prostor předpokládané esenciální diference duše a člověka. Protože pojem formy zpřítomňuje esenciální určení, bylo nutné prověřit hylemorfistický výklad lidského bytí ontologicky – z hlediska požadavků esenciality. Ontologicky je však zřejmé, že princip identického určení člověka nemůže být bezrozporně chápán jako jsoucno (substance, činitel...) odlišné od člověka.

9. 6. Kritická diskuse s Davidem Peroutkou

Ve své poměrně dobře psané tomistické antropologii nesouhlasí D. Peroutka s mojí kritikou Tomášova pojetí duše jako subsistentní formy (*Tomistická filosofická antropologie*, Krystal OP, Praha 2012, str. 131–135). Jeho zásadní námitka spočívá v tom, že nepřihlížím k diferenci esence a podstatné formy, a že tedy ve své argumentaci zaměňuji metafyzický a fyzický princip jsoucna. Proto prý neoprávněně vztahuji tomisty akceptovaný zákaz pojímat esenci jako jsoucno i na duši jakožto substanciální formu – ta prý existujícím jsoucnem být může. Aby byla následná diskuse o těchto nesnadných věcech srozumitelná, bude nutné, abychom si s oponentem vyjasnili příslušné pojmy.

9. 6. 1. Pojmová předehra

Při výkladu aristotelsko-tomistické nauky Peroutka říká, že termín duše se užívá k označení substanciální formy. O této formě pak říká, že je určujícím principem, který dává určenému jsoucnu bytí, základní specifikující akt. Určuje jednak první látku a jednak hmotné jsoucno, kompozitum. *Substanciální forma je určení, kterým je z materie konstituována substance určitého druhu (24).* Podobně např. J. Gredt definuje substanciální formu jako první substanciální akt. To je tedy standardní tomistické pojetí podstatné formy, tedy pojmu, který je pro náš spor klíčový.

Neméně klíčový je tu ovšem i pojem esence. Ale zatímco s pojmem formy mezi oběma stranami sporu není problém, s pojmem esence už je to složitější. Když Peroutka říká, že *„Každé jsoucno sestává z esence a existence“*, a že *„O esenci mluvíme, když odpovídáme na otázku, co věc (podstatně) je“,* pak aspoň víme, že je řeč o esenci jako principu identické určitosti jsoucen. Když ale bere s Tomášem (130) esenci jako synonymum přirozenosti (*„Proto je esence… kviditou věci nebo též její ‚přirozenosti‘.“),* když mluví promiskue o upřesněném pojmu lidské esence a lidské přirozenosti či o neúplné esenci a přirozenosti (140), a když na téže stránce v souvislosti s lidskou esencí výslovně říká, že *„… esence zahrnuje vše to, co individuu nutně náleží“*, pak už ztrácíme přehled, o čem to vlastně mluví.

Můžeme pochopit, že ztotožnění esence a přirozenosti člověka usnadňuje Peroutkovi tvrzení, že lidská esence zahrnuje duši i tělo. Chápeme také, že k takovému ztotožnění snadno dochází, když se necháváme strhnout našimi možnostmi definování a bereme definici za východisko či vodítko při určování esence člověka. Cesta k této pojmové konfuzi je u Peroutky také patrná z toho, když (zase bohužel s Tomášem) zdůrazňuje, že *„Odpověď na otázku, co věc je, nesmí vylučovat materii,* ***neboť*** *v definici hmotné věci se předpokládá účast materie.“* (130). Ale na základě čeho se tu předpokládá, že rozlišujícími znaky definice člověka přesně vystihujeme esenci jakožto identické určení člověka? Odkud víme, že obsah definice vyjadřuje jen esenci člověka a že svou znakovou složeností kopíruje „strukturu“ esence? Můžeme vůbec smysluplně myslet identické určení člověka jako nějakou strukturu? Spíše se zdá, že samotné ztotožnění lidské esence a lidské přirozenosti přesahuje možnosti konzistentního chápání.

Proč tak silně, když za sledovanou záměnou esence a přirozenosti člověka stojí autorita samotného Tomáše? No právě. Opravdu jsou tu filosofické autority k tomu, aby se po nich jen opisovalo? Věříme, že právě autority Tomášova formátu by samy nabádaly k tomu, aby byly jejich filosofické pojmy a teze kriticky prověřovány. Nuže, jak se to má s pojmem esence? A jaké jsou důvody jeho oprávněného zavedení do ontologického myšlení?

9. 6. 1. 1. Korektura pojmu lidské esence

Nepopiratelná mnohost rozlišených objektů (noeticky verifikovaného poznání) vede v ontologické reflexi jsoucna nutně k tomu, abychom u nich uznali základní, bezprostřední, primární akt, jímž jsou jednotlivá jsoucna sama sebou a jímž se liší od všech ostatních – bez něj by padla různost a mnohost jsoucen. Tento aspekt identické určitosti jsoucen postihuje ontolog termínem esence. V klasické ontologii se ustálila tato její definice: „to, skrze co je něco tím, čím je". Je tím přesně vystižena esence jako imanentní princip identické určitosti/bytostného určení jsoucna. Když tedy v tomto základním vymezení esence panuje v aristotelské tradici shoda, proč v ní dochází ke sporům o esenci?

Aristotelici mohou v zásadě uvedenou definici akceptovat, ale v průběhu frekventovaného užívání pojmu esence v různých problémových situacích nezřídka dochází k jakémusi jeho opotřebování, ošoupání. Zvláště pak při zautomatizovaném, mechanickém užívání se snadno ztrácí původní smysl a síla pojmu esence, protože se na jeho definiční určení nabalují „situační" predikáty, které nebývají měřeny a korigovány základním obsahovým znakem pojmu esence.

Ke ztrátě této nadmíru potřebné souvislosti bohužel nedochází jen u aristoteliků druhého, třetího řádu, kde se mnohdy definice esence mění v nicneříkající floskuli. Také Mistři aristotelské tradice v zápalu speciálních výkladu často zapomínají aktualizovat základní obsahový smysl pojmu esence a důvody jeho zavedení, tím se otevírá prostor nekonzistentního myšlení esenciality. Když k tomu přidáme neprozíravou otevřenost mnohých moderních scholastiků moderní filosofii, nacházíme na konci tohoto degenerativního procesu v pojímání esence podivuhodné představy o esenci jako o principu negativity a o plynulé, dynamické veličině. Někde uprostřed tohoto degenerativního procesu chápání esence se nachází Peroutkova konfuze esence s přirozeností, ačkoli on sám si namlouvá něco o upřesnění konceptu lidské esence (140) a o zjednání si dostatečného jasna v otázkách ontologického statusu duše (134). Jeho pokažení pojmu esence tedy vyžaduje šíře pojatou úvahu.

Peroutka postupuje tak, že ve svém výkladu tomistické antropologie vychází z klíčových pojmů, jak mu je předkládají autority, především Tomáš. Předložené pojmy přitom nachází v různých problémových kontextech, v nichž je Tomáš užíval. Kdyby jen vykládal tomistickou antropologii jako historik, byl by možná takový postup v pořádku. Ale Peroutka má ambici filosofa, snaží se (a dlužno přiznat, že často zdařile) tomistické pozice také obhajovat. K tomu už by ale byl potřebný aktivnější myslitelský záběr. Takový záběr především obsahuje zásadní kritický postoj, a tedy i riziko, že se s Tomášem ve vymezování klíčových pojmů či zdůvodňování relevantních tezí vždy neshodne. Dále pak takový záběr vyžaduje logičtější řazení témat, než

jak ho často nacházíme v Tomášových pojednáních. V našem problému pak má zcela jistě předcházet ontologická reflexe jsoucna, a tedy i vypracování pojmu esence, před hylemorfistickým výkladem podstaty hmotných jsoucen materií a formou. Uvidíme, že např. pojem podstatné formy v našem sporu vyžaduje, aby byl promýšlen v kontextu esenciality jsoucen, a ne pouze opisován od Tomáše v rámci daných kontextů.

Když se tedy Peroutka v základním zavedení a představení esence spokojuje s opakováním Tomáše (a četných tomistů), že esence je přirozeností věci, pak je tato absence kritického promýšlení osudná pro celou jeho reflexi ontologie člověka. Důsledkem této pasivity je chápání lidské esence jako souhrnu všech nutných určení jedince (*„… esence zahrnuje vše to, co individuu nutně náleží, aby mohlo být individuem svého druhu“,* 140–141). Tím se ovšem hroutí celá onto-struktura člověka. Proč?

Peroutka s tomisty chápe člověka jako substanci, kterou vymezuje inseitou. (*„Substance je jsoucno, které není v žádném smyslu pouhou vlastností jiného jsoucna, je ontologicky samostatné…“*, 23) Takže člověk je subjektem svých akcidentů. To ontologicky znamená, že je od nich esenciálně odlišný, má esenci různou od esencí svých akcidentů, i akcidenty jsou esenciálně určená jsoucna. Některé akcidenty člověka jsou nutné, takže bez nich lidský jedinec nemůže existovat, jiné jsou nahodilé. Skutečnost, že subjekt se svými nutnými akcidenty tvoří určitou jednotu, je pak důvodem pro zavedení nového pojmu, jiného než pojem esence. Máme zde totiž určitý heterogenní soubor nutně provázaných jsoucen, který je už něčím jiným než člověk/substance, tj. esenciálně určený subjekt svých akcidentů. Právě tento soubor nutných určení člověka lze rozumně označit jako lidskou přirozenost. Termín „přirozenost“ můžeme samozřejmě užívat libovolně. Ale nelibovolné už je ontologické a pojmové rozlišování esencí jsoucen jakožto členů nutné jednoty a samotného, nutnými vztahy sjednoceného souboru, který označujeme termínem přirozenost.

Že však nejde ve sporu s Peroutkou o esenci člověka o pouhý terminologický rozdíl, je zřejmé z toho, že on vymezuje esenci člověka všemi jeho nutnými určeními. To znamená, že podle něj spočívá esence člověka v souboru subjektu s jeho nutnými akcidenty, čili v souboru jsoucen. Kdyby Peroutka chápal esenci člověka jako pouhý primární akt subjektu, který ho odlišuje i od jeho akcidentů, pak by šlo jen o to, jak chceme užívat termín „přirozenost“. Jestli jako synonymum esence, nebo jako samostatný termín pro soubor nutných určení člověka. V prvém případě bychom museli hledat pro tento relevantní soubor, který je obsahem definice člověka, jiný termín. Peroutka však do esence člověka zahrnuje i jeho nutné akcidenty. Proto musíme trvat na tom, že konfunduje esenci s přirozeností.

Takové „velkorysé“, obsahově předimenzované chápání esence člověka však výkladově likviduje jeho identitu a nahrazuje ji množinou jsoucen. Tím se obrací i proti tomisty předpokládané substancialitě člověka, čili proti tomu, že člověk je subjektem svých akcidentů. Proč? Protože člověk konstituovaný jako soubor jsoucen je už jen jsoucnem nevlastním, zatímco substance je jsoucnem vlastním.

Aby to bylo zřejmé, ujasněme si nejprve, že člověk tvoří jednotu se svými základními schopnostmi životních činností jako s jinými jsoucny. Rozum se liší od vůle a člověk se liší od všech svých mohutností. Viděli jsme, že pod vlivem definice člověka, která se neobejde bez nutných akcidentů, se v pokleslých reflexích promítají tyto akcidenty do samotné esence člověka. Kdyby ale mohutnosti patřily k esenci člověka,

pak by se v síle její identizující role ztotožnily navzájem. Takže rozum, vůle... jsou akcidenty, sekundárními určeními člověka. Člověk není činný bezprostředně svou esencí, ale prostřednictvím svých různých aktivních potencí. Právě jejich potencialita je důvodem procesuality životního dynamismu. Ostatně sám Peroutka ve svých výkladech bezproblémově rozlišuje např. rozum a vůli a potvrzuje také ontologickou diferenci člověka a jeho základní schopnosti, když např. říká, že *„Důsledkem této podstatné a primární formy (duše) jsou pak rozličná dílčí a sekundární uschopnění (potentiae) k jednotlivým vitálním činnostem“* (18).

Proč tedy nemůže být soubor či jednota různých jsoucen subjektem akcidentů, substancí? Protože substance je inseitní, existuje v sobě, ne v jiném; to Peroutka výslovně uznává (23). Přehlíží však, že podmínkou svébytnosti, sebevlastnění substance je její perseita, nesloženost z jiných jsoucen. Případné složky by totiž mohly být jen buď substance, nebo akcidenty. Je-li substance ustavena akcidenty, pak nemůže mít dokonalost svébytnosti, nemůže být tedy substancí, neboť inherentní akcidenty (údajné konstituanty) svébytnost esenciálně postrádají. Je-li substance ustavena substancemi, nastává týž důsledek, neboť esenciálně by mohla spočívat jen v jejich vztazích, tj. zase v nesvébytných akcidentech.

Ztotožnění esence člověka s jeho přirozeností tedy odnímá člověku jeho substancialitu. S tou však Peroutka v koncepci duše jako subsistentní formy počítá. Proto by měl stáhnout ze hry svůj pojem esence člověka a nahradit ho pojmem preciznějším. V širším ohledu by pak měl odložit apriorní (?) důvěru v konzistenci Tomášových pojmů či výroků a nepokládat je beze všeho za to, co musí být za každou cenu hájeno proti „kacířům“.

9. 6. 1. 2. Jak se k sobě skutečně mají esence a podstatná forma?

Peroutkovo předimenzované pojetí esence člověka se samozřejmě promítá i do jeho srovnávání esence a podstatné formy. Jak řečeno, je toto srovnání pro jeho námitky vůči mé kritice Tomášovy subsistentní formy rozhodující. Já totiž zakládám svoji kritiku na tom, že esence jako princip jsoucna nemůže být jsoucnem, zatímco Tomáš princip jsoucna – podstatnou formu člověka – pojal jako subsistentní jsoucno/duši. Ve své kritice tedy uvažuji o podstatné formě jako o esenci. A právě v tom spatřuje Peroutka omyl mé kritiky. Svou apologii duše jako subsistentní formy tedy zakládá na rozdílu esence a podstatné formy člověka – je to prý rozdíl metafyzického a fyzického principu. Zdůrazňuje při tom, že esence člověka jako hmotného jsoucna zahrnuje (na rozdíl od formy) také korelát podstatné formy – první látku. Peroutka k tomu říká (130):

„Mohlo by se zdát, že forma – jakožto určující princip – je esencí hmotné věci. Tomáš ale upozorňuje, že to není pravda. Hmotné jsoucno se skládá z látky a formy. Pokud se ptáme, co taková věc je, není přece správné odpovědět, že hmotná věc je její forma... Odpověď na otázku, co věc je, nesmí vylučovat materii, neboť v definici hmotné věci se předpokládá účast materie. Pak ovšem materie patří k esenci materiální věci. Esence materiální věci tedy není totéž co forma, nýbrž zahrnuje formu i materii.“

Všimněme si nejprve, jak se tu rozhoduje o esenci člověka. Východiskem je hledání odpovědi na otázku, co věc je. Víme už, že to je riskantní počínání, neboť se

v něm mylně předpokládá, že máme jakési obsažně uspokojivé, relativně kompletní poznání esence člověka. Tak např. definujeme člověka jako živočicha rozumového – a už jsme vedle. Proč? Protože tato adekvátní definice vyjadřuje člověka s jeho akcidenty – schopnostmi tělesně duchovního života, vyjadřuje ho tedy toliko na úrovni lidské přirozenosti. Jestliže ale u člověka jakožto subjektu akcidentů rozumně odlišíme jeho esenci od souboru, který tvoří se svými nutnými akcidenty, tak s úžasnou jasností zjistíme, že jsme nedefinovali esenci člověka, ačkoli jsme vyjádřili kým/co člověk je. Pak také budeme opatrnější při rozhodování o tom, co skutečně patří k esenci člověka.

Když tedy v určování esence člověka vycházíme z definice člověka (z odpovědi na otázku čím je), pak ji určujeme a naměřujeme podle způsobu našeho abstraktního poznání a riskujeme, že do ní zahrneme, co je sice našemu poznání primárně dostupné, ale co tam nepatří, protože to tam patřit nemůže. To zjistíme tak, když snadný, gnoseologický postup v reflexi esence člověka nahradíme, nebo aspoň vyvážíme důsledným použitím ontologického vědění: a) o esenci jako identickém určení jsoucna; b) o důvodech substanciality člověka.

Když se tedy Peroutka spokojuje s takovým kritériem určování esenciality, pak má hned jasno, že esence člověka sestává z duše a těla či z formy a látky. Pokud jde o komponování esence člověka z duše a těla, pak (na základě toho, co už víme o esenci vůbec a substancialitě člověka zvlášť) je takové esenciální kompozitum jsoucen podezřelé na první pohled. Otázka, zda do esence člověka patří i první látka, je pro náš spor irelevantní, ačkoli si oponent myslí opak. Aristotelská první látka je o sobě čirá potence, zatímco esence jako identické určení jsoucna je jeho prvním, bytostným aktem. Pokud tedy první látka jakožto formovaná skutečně patří do esenciálního aktu, má tam okrajovou roli. Proto mohu v našem problému výklad této role přenechat tomistům, kteří ji jinak v příslušných kontextech jistě „uspokojivě“ vysvětlí. Je však prozíravé, když budeme mít v rezervě pochybnost, že jejich vysvětlení bude na úrovni té evidence, s jakou např. můžeme poznat, že esence substance nemůže obsahovat akcidenty. Ostatně dějiny učí, že ani mnohá „uspokojivá“ ontologická vysvětlení tomistů nejsou vždy kryta poctivou konfrontací s příslušnými antitezemi.

Dejme tomu, že se tedy liší esence a podstatná forma člověka tím, že esence obsahuje první látku. Domnívám se, že pro argumenty na obou stranách sporu je ale daleko důležitější to, co je pojmu lidské esence a podstatné formy společné. Co je jim společné? Že oba vyjadřují princip identického určení člověka, jeho první akt, jímž je právě člověkem. Tvrdit, že esence a forma dávají různá základní identická určení člověku, by bylo evidentně rozporné. V ontologické reflexi člověka jakožto jsoucna tedy postihujeme pojmem esence člověka týž bytostný akt, který v kosmologické reflexi člověka jakožto hmotného jsoucna postihují tomisté pojmem podstatné formy.

Jestliže tedy esence i podstatná forma jsou týmž bytostným aktem člověka a jinou funkci v určeném jsoucnu nemají, pak to nemohou být dva různé principy. Jde jen o dva různé pohledy na týž princip, který se v kosmologické explikaci ukazuje ve vztahu k první látce. Pro naši argumentaci přitom není nutné, abychom se zabývali konzistencí hylemorfismu. Stačí zjištění, že forma je týž bytostný akt jako esence. To je však nutné v diskusi s Peroutkou podtrhnout. Neboť on v argumentačním zápalu a díky konfuzi esence s přirozeností člověka jednostranně zdůraznil

materii a upozadil, nebo alespoň přehlédl pravdu o shodě pojmů esence a podstatné formy v bytostném aktu. Po pravdě řečeno, nemožné pojetí lidské esence Peroutkovi nedovolilo chápat, že esence a forma jsou u člověka týmž principem jeho bytostného určení. Esence člověka, pojatá jako komplex nutných určení, se už totiž nedá myslet jako primární akt, který nesplývá se sekundárními určeními. S tímto handicapem tedy vstoupil Peroutka do argumentačního kolbiště. Budeme nyní sledovat, jak si v něm vede.

9. 6. 2. Hra argumentů

Peroutka dobře chápe problém, na který upozornila moje kritika pojmu subsistentní formy. Nejprve problém formuluje (129):

„Je z ontologického hlediska myslitelné, aby byla nějaká forma nadána schopností existovat samostatně? Jinými slovy: je vůbec myslitelné něco jako subsistentní forma?“

Poté přesně svými slovy vystihuje moji námitku (131):

„Zkusme uvažovat, že by esence sama byla také jsoucnem. Jelikož zcela každé (konečné) jsoucno sestává z esence a existence, plyne z toho, že i tato esence, kterou jsme povýšili na jsoucno, sestává z esence a existence. To je ale nežádoucí výsledek. Esence jsoucna má – jakožto jsoucno – další esenci. Původní jsoucno by tak mělo esence dvě: svou esenci, která byla povýšena na jsoucno, a esenci této esence. Jelikož je taková duplikace esencí ontologickým nesmyslem, je třeba odmítnout, že by esence byla sama jsoucnem.“

Skvělé. Sám bych důvod své antiteze nevyjádřil lépe. Jen malý, orientační doplněk: Kdyby povýšení esence na jsoucno bylo principiální, s platností pro každou esenci, pak by kromě rozporů daných duplikací esencí vyplýval také regres do nekonečna. Neboť každá esence jako jsoucno by zase musela mít svou esenci. Tímto směrem lze pak rozvíjet druhý způsob odůvodnění negace subsistentní formy.

Peroutka tedy v případě esence akceptuje zásadu „princip jsoucna není jsoucnem“. V polemice však odmítá vztáhnout tuto zásadu na podstatnou formu. Říká (132):

„Fuchs ale potřebuje, aby řečená zásada platila nejen ohledně metafyzických principů (esence a existence), nýbrž také ohledně formy.“

Pro upřesnění: Mým záměrem nebylo popřít Tomášovo pojetí duše jako subsistentní formy a pak k tomu dodatečně hledat důvody, takže bych v tom hledání cosi potřeboval. Neměl jsem žádné ideologické zadání. Můj postup byl opačný. Nezdálo se mi konzistentní povyšovat formu na jsoucno. Neviděl jsem důvod, proč by tento princip jsoucna měl mít výjimku z akceptované zásady „princip jsoucna není jsoucnem“.

Peroutka však nabízí argument, který mě má vyvést z omylu a obhájit konzistenci pojmu subsistentní formy (131):

„Kdyby zcela každé jsoucno sestávalo z materie a formy, pak by i forma, která by se stala samostatným jsoucnem, opět sama sestávala z látky a formy. Došlo by k podobné duplikaci, jakou jsme našli v předchozí úvaze o esenci. ***V případě formy však takovýto úsudek možný není*** (mnou zvýrazněno). *Neplatí totiž předpoklad, že každé jsoucno musí sestávat z materie a formy. Tudíž lze uvažovat formu jako*

jsoucno, aniž by z toho plynulo, že by taková forma kvůli své samostatné jsoucnosti musela sestávat z materie a formy. Formě tudíž z tohoto hlediska nic nebrání být subsistentním jsoucnem.“

To je zřejmě rozhodující bod Peroutkovy apologie. Nechci být zatvrzelý, ale pravdou je, že ani teď nevidím důvod, proč se zásada „princip jsoucna není jsoucnem“ netýká formy. Jak to? Copak Peroutka jasně neukázal, že forma jako jsoucno není hmotné jsoucno, takže nesestává z materie a formy, takže nenastává absurdní duplikace forem? Jistě, takto viděno duplikace opravdu nenastává. A neřekl snad Peroutka, že z tohoto hlediska nic nebrání, aby forma byla jsoucnem? Ovšemže řekl, a přiznávám, že mě vždycky fascinovalo ono lapidární scholastické „nic nebrání“, to oponenta vždycky odrovná.

Ale opravdu zde nic nebrání? Uvážil snad Peroutka všechny možnosti? Uvážil jen formu jako hmotné jsoucno. Tady duplikace skutečně nenastává. Co takhle uvažovat formu prostě jako jsoucno? Tedy nikoli v argumentační perspektivě kosmologické, nýbrž ontologické. Proč Peroutka neuvážil také tuto možnost? Proč tak spěchal se svým „nic nebrání“?

Po pravdě řečeno se Peroutkovi nedivím. Jednak byl při své znalosti duplikační pasti v případě povýšení esence na jsoucno pochopitelně zaujat hledáním diferencí esence a formy. Hlavně však s odpuštěním „zmastil“ pojem esence člověka konfuzí s lidskou přirozeností. Ta nudná pojmová průprava nebyla zbytečná. Jak už bylo řečeno, za těchto okolností mohl sotva nahlédnout, že metafyzický princip esence člověka a fyzický princip podstatné formy člověka musí být rozumně chápány jako reálně týž princip identického určení či primárního bytostného aktu člověka. Jinak má člověk dvě různá bytostná určení, a pak je a není člověkem.

Tuto likvidační ontologickou imputaci odmítá i Peroutka. Tvrdí však (133), že výrazu „princip jsoucna“ dávám v kritice široký smysl, že neoprávněně vztahuji zásadu „princip jsoucna není jsoucnem“ také na formu. Kdyby to ale bylo neoprávněné vztažení, pak by esence a forma dávaly člověku jiné bytostné určení, byly by různými primárně určujícími principy člověka. To však Peroutka nemůže pochopit, dokud bude pracovat se svým konfuzním pojmem esence člověka a neujasní si pojmový poměr esence a podstatné formy. Uvažujme tedy i za něj.

Člověk jako subjekt svých akcidentů a jako hmotné jsoucno je konstituován týmž primárním aktem – „být člověk“. Tento akt je z různých úhlů, v různých interpretačních kontextech promýšlen v termínech esence a podstatné formy. Jestliže tedy o esenci jakožto určujícím principu či bytostném aktu jsoucna/člověka platí, že by jejím povýšením na jsoucno nastala nežádoucí duplikace, pak to z téhož důvodu musí platit i o podstatné formě jakožto témže určujícím principu jsoucna či bytostném aktu téhož jsoucna/člověka.

Souhrnně viděno: povýšíme-li primární akt člověka na jsoucno, pak má, slovy Peroutky, tento primární akt – jakožto jsoucno – další (také svůj) primární akt, takže původní jsoucno (člověk) má dva primární akty: svůj primární akt, který byl povýšen na jsoucno, a primární akt tohoto primárního aktu. Taková duplikace je však i podle Peroutky ontologickým nesmyslem (viz první citace ze strany 131). Takže duplikace esence jakožto specifického aktu člověka je tím samým duplikací podstatné formy člověka jakožto téhož specifického aktu.

Tak se tedy Peroutka usvědčuje vlastními slovy z omylu o tom, že v případě povýšení podstatné formy na jsoucno k nežádoucí duplikaci primárního aktu (esence, formy) nedochází, že úsudek o zdvojení esence-jsoucna v případě formy-jsoucna není možný (viz druhá citace ze strany 131); k nežádoucí duplikaci tu dochází. Chyba jeho apologetického argumentu tedy vychází z toho, že ignoroval totožnost esence a podstatné formy člověka v tom, že udílejí člověku bytostný akt. Pak už ani nenahlédl, že důvod duplikace esence a formy je stejný: povýšení prvního aktu člověka (ať už ho nazveme esencí nebo formou) na jsoucno implikuje druhý bytostný akt pro člověka, což do jeho bytí vnáší rozpor.

Jak už bylo řečeno, Peroutka nemohl v důsledku ztotožnění lidské esence a přirozenosti ani nahlédnout, že jde u esence a formy o týž bytostný akt, jehož povýšení na jsoucno znesmyslňuje nejen esenci, ale také podstatnou formu. Jeho nemožné pojetí lidské esence pak působí v Peroutkově řešení problému duplikace principů jsoucna zajímavý paradox. Peroutka sice pěkně vysvětlil, proč se povýšením esence na jsoucno celá ontologická struktura hroutí. Ale v aplikaci zásady „princip jsoucna není jsoucnem“ na esenci a podstatnou formu člověka dospěl k pravému opaku toho, oč sám usiloval. Proč?

Peroutka chtěl ukázat, že zásada neplatí o formě, že platí jen o esenci. Ve skutečnosti však v jeho výkladu lidského bytí může platit jen o formě jako prvním aktu člověka, ale nemůže platit o lidské esenci, jak ji koncipuje Peroutka. Proč? Protože Peroutkova esence/přirozenost už je souborem jsoucen (nemůže být na jsoucno teprve povýšena) – a není tudíž bytostným aktem, principem jsoucna/člověka jakožto subjektu svého života. Zásada „princip jsoucna není jsoucno“ tedy skutečně neplatí o podstatné formě člověka z toho důvodu, že by byla hmotným jsoucnem (z látky a formy). Platí ale o ní, protože je specifikujícím aktem člověka – právě tak jako autentická esence člověka. Takže něco tu přece jen brání, aby podstatná forma člověka byla subsistentním jsoucnem.

V této souvislosti už můžeme rozumět dalším Peroutkovým omylům. Na straně 134 např. čteme:

„Fuchs vznáší proti duši jako subsistentní formě i jiné námitky… Všechny jeho další námitky se ovšem zakládají na představě, že podle tomistů jsou člověk a jeho duše odlišnými jsoucny, a že by tudíž – dovozuje Fuchs – také měly mít dvě odlišné esence. Z chybného předpokladu, že tomisticky myšlená duše by měla mít esenci odlišnou od esence člověka, může Fuchs snadno odvozovat různé rébusy a kontradikce. Podobným zmatkům lze předejít tím, že si zjednáme dostatečné jasno v otázkách ontologického statusu duše.“

Jestliže je ale Peroutkova koncepce duše zatížena v samotném svém základu rozporutvornou duplikací bytostného určení člověka, pak se bohužel rozplývá naděje na *dostatečné jasno v otázkách ontologického statusu duše.* Pak také zmatečnost není na straně kritikova odvozování kontradikcí, ale na straně stoupenců subsistentní formy/duše. Peroutka se dále domnívá, že vycházím z mylného předpokladu o esenciální diferenci duše a člověka u tomistů. Můžeme nechat stranou Tomášovu tezi o tom, že člověk není duše, kterou Peroutka v dalším výkladu (142) také jaksi „vysvětluje“. Stačí zde použít Peroutkovu dedukci (131) o nesmyslné duplikaci esence (dvě esence pro původní jsoucno), která vznikla povýšením první esence na jsoucno. Když

k tomu přidáme pravdu, která právě Peroutkovi unikla, že totiž stejný nesmysl vzniká také povýšením podstatné formy/duše na jsoucno, pak tu máme potvrzení mého prý mylného předpokladu. Jestliže totiž povýšením duše/formy na jsoucno vzniká absurdní duplikace bytostného aktu téhož jsoucna (formy či esence člověka), pak už musí Peroutka uznat toto: je-li duše opravdu jsoucnem, pak se musí esenciálně lišit od člověka. Neboť uznává, že povýšením určujícího aktu na jsoucno vzniká druhý akt (tedy esence duše), a že dvě esence, tj. dva bytostné akty nemohou určovat jedno jsoucno. Pro kritiku je vždy výhodné, když může použít logiku (zde onu zmíněnou dedukci) oponenta.

Pro úplnost dodejme, že situaci nežádoucí duplikace bytostného určení můžeme uvažovat dvojmo. Jednak právě uvedeným způsobem (dvě esence pro jedno jsoucno), a pak také jaksi obráceně. Esence duše by byla zároveň tím, čím by duše esenciálně určovala člověka. Pak by mohl Peroutka chvíli doufat, že člověk a duše/forma mají jednu esenci, že jsou tudíž jedním jsoucnem. To by samo o sobě bylo i nadějné, neboť užití termínu duše pro člověka uváženého v aspektu neempirického subjektu a principu jeho života se zdá být smysluplnější, než rigidně vycházet z aristotelské duše jako formy. Jenže tomista Peroutka se konfuzního spojení duše jako formy i jsoucna nevzdává. Proto ho i v druhém způsobu uvážení duplikační řady esencí potkává nesmysl. Tentokrát by člověk esenciálně totožný s duší – svou formou – byl esenciálním určením/bytostným aktem sebe sama. Pak ovšem padá předpokládané rozlišování jsoucna a jeho esence.

Tento druhý způsob uvažování „zdvojené esence“ při povýšení bytostného aktu člověka na jsoucno je přítomný v mém původním, paralelním argumentu proti tomistické koncepci subsistentní duše. Tento argument poukazuje na regres, který vzniká tím, že lidská duše/forma má privilegium „být jsoucnem“ jen proto, že jakožto forma udílí člověku vysoký stupeň bytí. Pak to ale musí platit i o esenci duše, která musí být z téhož důvodu také jsoucnem se svou esencí, o níž platí totéž – do nekonečna. Peroutka k tomu podotýká, že by regres nastal jen tehdy, kdyby platilo obecně, že každá esence, která dává jsoucnu privilegium „být jsoucnem“, musí být také jsoucnem. To prý ale předkládám jako pouhý postulát, a Peroutka nevidí, proč v něj věřit (132–133).

Jenže já uvádím důvod, na který už Peroutka nereaguje. Vycházím při tom ze specifické pozice tomistů, v níž nižší formy nejsou jsoucny, ale ta lidská je privilegovaná, je jsoucnem. To však může mít důvod jen v tom, čím se lidská forma/duše liší od nižších forem. Čím jiným se však může lišit než tím aktem, jímž dává člověku bytí. Jestliže ji ale nesmyslně povýšíme na jsoucno, pak musíme ten důvod hledat v její esenci. Tato esence však, jakožto princip, který udílí duši tak vysoký stupeň bytí, musí být z téhož důvodu zase privilegovaná, musí být jsoucnem. Jako jsoucno však má svou esenci, o níž platí totéž – donekonečna.

V jiném pohledu se pak může nesmyslnost zdvojování určujícího principu ukázat tak, že zdůrazníme identizující funkci esence, a pak budeme muset myslet duši a člověka jako jedno jsoucno s jednou esencí. Totožnost člověka a duše, při současném trvání na duši jako formě, pak znamená, že člověk je určujícím principem člověka, což je v tomismu něčím neslýchaným.

9. 6. 3. Marnost záchranného úsilí

Peroutka se po svém domnělém obhájení duše jako subsistentní formy pokouší o konzistentní tomistický výklad lidského bytí po smrti. Přiznávám, že mu vůbec nezávidím. Jestliže totiž pracuje s tak třaskavými pojmovými obsahy lidské esence, duše či substanciality, pak snad může při následném vymýšlení různých distinkcí záplatovat ad hoc různé trhliny, ale o konzistentním výkladu lidského bytí (ať před smrtí či po smrti) si může nechat jen zdát. Na závěr tedy jenom upozorním na jednu aporii či neobjasnitelnou nejasnost, která v jeho špatně založeném pokusu také zákonitě vzniká.

Nechci přeceňovat význam své kritiky na Peroutkovo myšlení. On sám dává celkem suverénně najevo převahu svého tomistického pojetí. Buď prý pouze cosi postuluji, nebo vycházím z tomistům notoricky známé zásady (princip jsoucna není jsoucno), a je prý otázkou, zda jsem ji vůbec dokázal. Rozhodně ji však neoprávněně aplikuji na fyzický princip, na formu. Pokud Peroutka uzná, že snad mám i v něčem pravdu, pak honem dodá, že jde o pravdu triviální. Ale pod sebevědomou fasádou nesporně sečtělého tomisty je patrný určitý neklid, vyvolaný možná i mou kritikou, a není to neklid tvůrčí. Peroutka totiž dobře chápe, že musí stůj co stůj udržet esenciální identitu duše a člověka; jinak na koncept subsistentní formy číhají pasti.

Popravdě řečeno se ale Peroutka dostal do nezáviděníhodné situace. Neboť naléhavě potřebuje dokázat totožnost duše a člověka, a přitom pracuje se zkaženým pojmem lidské esence – nadlidský úkol! Totéž platí o dalším problému, na němž mu velice záleží. Osobní život po smrti vykládá absurdním pojmem „nekompletně realizovaná esence“. Ačkoli Peroutka ví, že obecně vzato je pojem neúplné esence rozporný, klidně s ním v případě lidské esence operuje, protože ji ztotožnil s lidskou přirozeností. Je totiž přesvědčen, že v rámci přirozenosti (rozlišením těla reálného a intencionálního) k žádnému rozporu „esence“ člověka nedochází. Co všechno musí princip identického určení jsoucna vydržet a unést?!

Po zavedených distinkcích úplně/neúplně realizované esence a duše bez těla/s intencionálním tělem si tedy Peroutka pochvaluje: *„Především je nyní jasné, že nemusíme uvažovat o dvou rozdílných esencích, tj. o esenci člověka a od ní odlišné esence duše. Jak pozemský člověk, tak i subsistující separovaná duše realizují tutéž esenci: člověk kompletně, separovaná duše nekompletně/v uvedeném smyslu.“*

Peroutka se bohužel velice mýlí, jasného tu není nic. Jednak se v diskusi ukázalo, že jeho obhajoba subsistentní formy byla zmatečná, že se jedná o rozporný pojem. A pak je tu nepřijatelné splynutí esence člověka s lidskou přirozeností, které člověku odnímá postulovanou hodnotu substanciality. Peroutka nemyslí esenci člověka, když mluví o její totožnosti s esencí duše. Na obou stranách údajné esenciální totožnosti člověka s duší jsou tedy rozporné pojmy: esence člověka konfundovaná s jeho přirozeností je nonsens, esence duše jako subsistentní formy je nonsens. Jakou jasnost si tedy Peroutka namlouvá?

Kdybychom hypoteticky přistoupili na jeho pojmy esence člověka a duše, pak by se dalo (s určitou tolerancí) pochopit, proč Peroutka říká, že duše/forma a člověk realizují tutéž esenci; ztotožňovaly by se v přirozenosti. Jenže totožnost člověka je

dána jeho autentickou, nesloženou esencí. Není spoludána souborem jeho nutných akcidentů (přirozeností), od nichž se člověk jako jejich subjekt esenciálně liší. I proto je tvrzení esenciální totožnosti člověka a duše jako subsistentní formy mylné.

Jak řečeno, strašák dvou subjektů (duše a člověka) – ten můj údajně chybný předpoklad, z něhož pak prý snadno vyvozuji různé rébusy a kontradikce – Peroutku pronásleduje i při výkladu posmrtné existence. Existuje tu jenom duše, nebo i člověk? Mnozí tomisté (např. Gredt) míní, že nesmrtelná je jen duše. To se Peroutkovi nezdá, a proto se snaží člověka a duši esenciálně sjednotit. Jenže zase, co všechno je Peroutkou vydáváno za esenciální určení člověka/duše?!

Krom toho se problém stává pro Peroutku napínavým, protože ani sám Tomáš mu zde práci moc neusnadnil. Neboť ve svém slavném traktátu o duši dovozuje, že ani na specifické, ani na individuální úrovni není duše člověkem. Peroutka tedy šponuje vlastní invenci i trpělivost kritických čtenářů k prasknutí. Zavádí všelijaké distinkce duše, člověka a lidské esence. Zvláště distinkce kompletní a nekompletní realizace lidské esence je podivuhodná. Co všechno u něj musí identita člověka vydržet! Připomíná to nouzový pojem neúplné substance, který tomisté zavádějí, když se ve svém výkladu lidského bytí zdráhají zříci nejméně jednoho mylného předpokladu. Tak raději zapomínají, že každé jsoucno musí mít esenci – a sice kompletní esenci, tj. právě takovou identickou určitost, nikoli poloviční. Jinak absurdizujeme samotný pojem esence. Výsledkem je zflikovaná představa lidského bytí, v níž už se konzistence stává nedostižným ideálem.

Platnost Tomášovy teze, podle níž duše není člověk, pak Peroutka omezuje na případ kompletní realizace lidské esence, což pro něj znamená celek tvořený duší a reálným tělem. Jestliže dobře rozumím, pak se ale v pozemské existenci přece jen reálně liší duše a člověk jako dvě existující jsoucna, liší se tedy svými esencemi. Pak ovšem balancování nad propastí rozporů a regresů končí pádem, a můj falešný předpoklad esenciální diference člověka a duše není zase až tak falešný. Ale nevím, možná má Peroutka v zásobě ještě nějakou utajenou ultradistinkci.

Jak už jsem naznačil, Peroutkův problém vidím v nešťastně zvoleném způsobu myšlení. Při hlubokém studiu nějakého Mistra snadno vzplane víra. Mistrovy pojmy a teze se pak s důvěrou (bohužel dogmaticky) přijímají jako články víry. Pak se ovšem marnotratně plýtvá energií a mnohdy i nesporným nadáním (případ Peroutky) na obhajobu zažitých a oblíbených pozic za každou cenu. Jenže o esenci člověka např. nelze smysluplně rozhodovat podle definice člověka, byť tak činil i samotný Tomáš.

Chceme-li ještě chvíli v kontextu Peroutkova výkladu myslet reálnou totožnost člověka a duše jako jsoucna s jednou esencí, pak je problém v tom, že se v něm akceptují všechny standardní tomistické predikáty o podstatě člověka a duše. Mimo tento tomistický kontext lze označit člověka také termínem duše a myslet ho v určitém (výše uvedeném) aspektu jako neempirický princip lidského života. Ale sloučit v rámci tomismu dva logické subjekty (člověka a duši) s tak rozmanitými predikáty do jednoho reálného subjektu je v konzistentním myšlení prostě nemožné.

Vezměme např. základní tomistické poučky o člověku a duši. Duše je podstatnou formou člověka (kompozita formy a látky) – člověk je ve svém bytostném určení formovaný duší. Jsou-li tedy duše a člověk týmž jsoucnem s jednou esencí, pak je nutné

oba predikáty vztáhnout i k druhým členům. Takže pravda soudu „duše je podstatnou formou člověka“ implikuje pravdu soudu „člověk je podstatnou formou člověka“. A také pravda soudu „člověk je ve svém bytostném určení formovaný duší“ implikuje pravdu soudu „duše je ve svém bytostném určení formovaná duší“.

Peroutka by proti těmto konsekventním nesmyslům namítl, že duše jako forma je myšlená jako odlišená od jakéhokoli těla (reálného i intencionálního), a pak prý nemůže být sama subsistentní. Subsistentní je prý, jen když ji koncipujeme tak, že do jejího pojmu zahrneme intencionální tělo.

Jenže tyhle pojmové hrátky nemohou Peroutkovu koncepci uchránit před zmíněnými absurditami esenciálního ztotožnění duše/formy a člověka. Neboť nejde o to, jak různě můžeme danou realitu v pojmových abstrakcích uchopovat, myslet a rozlišovat. Jde o to, jak je myšlená skutečnost dána sama o sobě, ontologicky. Duše, která dává člověku primární akt bytí, je právě tím, co má být podle tomistů zároveň subsistentním jsoucnem. A toto subsistentní jsoucno má být podle Peroutkovy záchranné operace esenciálně totožné s člověkem. Přičemž musí jít o autentickou esenci člověka, nikoli o hybrid esence ztotožněné s přirozeností, kam se vejde i tělesnost, ať už reálná, nebo intencionální (ve smyslu transcendentálního vztahu k tělu).

Takže týž reálný subjekt (duše a člověk) má všechny obsahy/predikáty, které s nárokem na pravdivost Peroutka přiděluje duši i člověku. Je-li tedy duše reálně (ne jen v pojmovém rozlišování) zároveň principem identického určení člověka, subsistentním jsoucnem s touž esencí, jako má člověk, pak právě díky tomu ztotožnění patří její reálné predikáty člověku – a vice versa.

Když naproti tomu vyjdeme z tomistické poučky, že člověk je esenciálně dán jako celek tvořený duší a tělem, pak subsistentní duše, mající stejnou esenci, je také celkem tvořeným duší a tělem. Pojmový zmatek se násobí a bylo by možné ho exponovat dál. Když tedy Peroutka mluví o tom, že zjedná *dostatečné jasno v otázkách ontologického statusu duše,* pak se evidentně přecenil.

9. 7. Pokračování diskuse s Davidem Peroutkou

Na právě uvedenou kritiku reagoval D. Peroutka článkem *Jiří Fuchs a spor o duši* (*Distance* 3/17). Následující text je tedy odpovědí na Peroutkovu repliku.

9. 7. 1. Esence a forma

A) Nedorozumění. Když jsem zjistil, že Peroutka staví svou obhajobu Tomáše na diferenci esence a podstatné formy, považoval jsem za nutné vyjasnit především pojem esence. Z toho, jak o ní psal ve své knize, jsem sice věděl, že esencí nemyslíme oba úplně něco jiného, ale když jsem v ní četl, že *„… esence zahrnuje vše to, co individuu nutně náleží…“*, domníval jsem se, že do esence zavádí i nutné akcidenty; nebyl by v tom ostatně mezi tomisty první.

Peroutka však v replice vysvětluje, že tím myslel pouze to, že esence je jejich důvodem. Říká k tomu: *„Pokud tedy někdy ve zkratce říkám, že esence ‚obnáší‘ či ‚zahrnuje‘ nutné charakteristiky jsoucna, pak tím míním, že je implikuje, čili že je obnáší jako své důsledky.“* Vzápětí vysvětluje toto nedorozumění takto: *„Fuchs má*

pro tuto imputaci svůj důvod. Je přesvědčen, že právě tento chybný pojem esence systematicky potřebuji k tomu, abych od sebe odlišil esenci a substanciální formu, a tak mohl hájit tvrzení, že ačkoli esence nemůže být samostatným jsoucnem –, forma subsistovat může.“

Nechme stranou, jestli jsem v případě esence Peroutkovu formulační nejednoznačnost účelově využil. Jestli jsem ho interpretoval k horšímu, abych snáze zpochybnil jeho postulovanou diferenci esence a formy. Můj oponent říká, že ano, já tvrdím, že jsem takový záměr neměl. Ale to by byl malicherný spor. Je dobře, že Peroutka neakceptuje hrubou chybu mnohých scholastiků o esenci substance. Tím ale komplikace s esencí nekončí.

B) Esenciální definice člověka? Peroutka se v našem sporu o pojetí esence domnívá, že mám v antropologickém zkoumání *potíže s korespondencí mezi esencí jsoucna a definicí jsoucna*, protože u člověka nerozlišuji rozum jako nutný akcident od rozumovosti jako metafyzické části esence člověka. Tu chápe jako *aspekt esence, v jehož důsledku má dané jsoucno akcident rozumu.* Peroutka by ale v mých textech také našel myšlenku, že esence člověka je důvodem jeho životní potenciality, a tedy i lidského rozumu. Je-li tedy tento fakt důvodem pro to, abychom mluvili o rozumovosti esence člověka, pak s tím nemám problém. Problém ale vidím v té korespondenci definice a esence člověka. Přesněji, do jaké míry, v čem přesně koresponduje *živočich rozumový* s esencí člověka.

Vyjadřuje *rozumovost* esenci člověka přímo v ní samé, nebo jen nepřímo, právě jen jako důvod něčeho jiného? Z Peroutkova popisu „metafyzické části esence“ je zřejmé, že esenci člověka vyjadřuje právě jen jako důvod akcidentu rozumu. To znamená, že se tu „specifikace“ esence člověka odvozuje z něčeho jiného, esencí pouze „implikovaného“. Pak ale není jasné, proč se má do samotné esence zavádět nějaká „část“, přičemž druhou „částí“ by v této logice musela být animalita. Vždyť jsme přece esenci člověka v ní samé, a tedy ani v jejích případných složkách nepoznali.

V obecné reflexi esence substance, můžeme zjistit, že identická určení konečných substancí jsou zároveň i důvodem jejich diferencované potenciality, tj. jejich dynamických principů. Když tedy definujeme člověka jako živočicha rozumového, a víme, že jeho akcident, rozum je dán jeho esencí, můžeme tuto esenci **pojmenovat** jako „rozumovou“. Protože ale znalost akcidentů člověka není ještě znalostí samotné jeho esence, bylo by nanejvýš odvážné (spíše pošetilé), kdybychom do ní promítali diferenciace lidských akcidentů, a chápali např. rozumovost jako nějakou metafyzickou část esence, kde druhou její částí by byla animalita, která má také důvod v esenci člověka.

Člověk je rozumně chápán jako substance, tj. vlastní jsoucno, jehož esence není poskládaná z jiných jsoucen. Zavádět tedy do výkladu esence člověka jakési metafyzické části je samo o sobě riskantní podnik. Riziko se zvětšuje, když východiskem takového zavádění je definice *živočich rozumový* a vodítkem pak rozlišené komplexy akcidentů, soustředěných v potencialitě animálního a racionálního života. Takové metafyzické části samotné esence by pak musely být nějakými odlišenými akty, z nichž se skládá esence jako jejich celek. To je ovšem zvláštní představa o esenci substance. Horší už snad může být jen degradace esence na potenci u tzv. existen-

ciálních, transcendentálních či jakých ještě tomistů (Gilson, Coreth...), kteří mají (z nedostatku dobré noetiky) nutkavou potřebu nadbíhat modernímu ontologicko-antropologickému redukcionismu.

V dějinách myšlení už toho bylo o esenci řečeno tolik podivuhodného – a to nejen od antiesencialistů, ale bohužel i od těch, kteří s ní v dobré víře pracují –, že se nezdá být od věci žádat, aby se do reflexí esence zavedl nějaký řád. První pravidlo by tu pak mohlo znít: *Uváděj každý predikát esence do souladu s hlavním znakem pojmu esence, který je evidentně vyžádán realitou jsoucen a říká, že esence je identické určení, první akt jsoucna!*

Peroutka mluví spolu s mnohými scholastiky o metafyzických částech lidské esence. Ale důvod takového pojetí, zvláště pak v případě rozumovosti, není vůbec zřejmý; je spíše konfuzní. Přitom se chtěl vyhnout destruktivním následkům, které by plynuly z imputování akcidentů do esence substance a které mají za následek výkladovou likvidaci substance. Zůstává tedy otázkou, jestli se mu metafyzickými částmi lidské esence nevrací v jiné, subtilnější podobě kolize s perseitou (nesložeností z jiných), která je pro substanci povinná. Jestli se tu do reflexe esence nevkrádá ultrarealistický motiv, který vždy vede k promítání čistě myšlenkových entit do reality objektů.

Definice *živočich rozumový* vyjadřuje významnou podmnožinu reálně odlišených jsoucen z celkové reality lidských jedinců: individuálního jedince jako subjekt a jeho různé aktivní potence k animálně duchovnímu životu. Tento heterogenní obsah pojmu člověk abstraktně soustřeďuje nutná určení lidských jedinců. Pokud nebereme s klasiky esenci a přirozenost jako synonyma, hodí se právě termín přirozenosti k vyjádření obsahově různorodého pojmu, jímž definujeme člověka jako živočicha rozumového. Pojem přirozenosti pak rozlišeně obsahuje člověka jako subjekt a dva soubory aktivních potencí animálně duchovního života.

Klasická definice člověka tedy striktně odpovídá realitě lidské přirozenosti. Peroutkova onto-antropologická představa o korespondenci definice a esence člověka je naproti tomu kognitivně příliš optimistická; zavání omylem ultrarealistů. Vnáší do esence člověka rozrůznění, které především odporuje povinnému, elementárnímu znaku pojmu esence jako prvnímu aktu identického určení člověka. Dvě různé části jednoho esenciálního aktu nemohou být ničím jiným než dvěma různými mini-akty esence. Neboť esence je určující akt jsoucna, a je-li koncipovaná jako celek, pak její části musejí být také určujícími akty jsoucna.

Krom toho by se musely různé části/mini-akty esence z důvodu její identizující funkce ztotožnit s „celkem“ i navzájem. Skladebný model esence je tedy buď důsledkem neblahého vpádu představivosti či projekce myšlenkových poměrů do ontologického myšlení, anebo prostým důsledkem vlivu moderních ontologických redukcionistů, u nichž je esence na odstřel. V našem sporu je vhodné dodat, že takový model není ani dobrým východiskem pro jakékoli úvahy o esenci člověka; ani o jejím poměru k podstatné formě.

C) Záhada formy. V dalším odstavci se Peroutka snaží přesvědčit o konzistenci svého rozdvojení esence a formy jakožto určujících principů člověka. Říká: *„... správný pojem esence je dobře slučitelný s předpokladem, že esence a forma nejsou totéž. (...) esence člověka obnáší jako svůj důsledek to, že člověk (na rozdíl od anděla)*

sestává z materie a formy. Fakt, že tu máme dva určující principy, esenci a formu, přitom není absurdní duplikací, pokud jsou oba principy smysluplně uspořádané: esence uděluje jsoucnu jeho nutná určení prostřednictvím formy.“

Protože Peroutka zkouší obhájit bezrozpornost pojmu subsistentní formy a rozumně uznává, že esence nemůže být jsoucnem, musí pochopitelně hledat rozdíly esence a formy. Přitom to musí být nějaký reálný rozdíl, pojmový pro Peroutkovu argumentaci nestačí. Kdyby totiž byly esence a forma různé jen pojmově, pak by byly reálně totožné a o reálné formě by muselo platit totéž, co o reálné esenci – že nemůže být v realitě jsoucnem; problém se týká reálných lidí a jejich reálně určujících principů.

Podívejme se znovu na to, proč nemůže být esence jsoucnem. Protože je primárně určujícím aktem jsoucna, bez něhož by jsoucno nebylo tím, čím je. Pokud by tedy byla sama jsoucnem, musela by mít zase esenci, což je, jak říká sám Peroutka, ontologicky nesmyslná duplikace. Proč by ale neměl tento argument platit také o podstatné formě? Jaký její závažný reálný rozdíl od esence tu Peroutka nachází? Nemůže přece popřít, že pojem podstatné formy je v celé aristotelské tradici podstatně definován jako primárně určující akt/princip jsoucna. Jeho pojmová identita nespočívá v ničem jiném.

Přesně totéž ovšem platí i o esenci. Nakolik je tedy podstatná forma prvním aktem jsoucna/substance, natolik nemůže být jsoucnem. Takovým aktem je však podstatně, z definice. Právě kvůli tomu byl ve speciální kosmologické úvaze pojem podstatné formy zaveden. Ostatní pojmové diference, které Peroutka ve prospěch své pozice uvádí, jsou proto v daném problému irelevantní. Fakt, že např. forma koreluje s materií, neruší to, že je především aktem, a proto neruší ani důvod nemožnosti být jsoucnem.

Peroutku přesvědčuje, že se esence rozlišuje oproti existenci, kdežto forma nikoli. Říká, že tento rozdíl *pro účely naší diskuse bohatě stačí*. Přitom ho opatrně charakterizuje jako *přinejmenším pojmový*. Ano, při koncipování pojmu esence nám dobře slouží korelát existence, zatímco u podstatné formy takto slouží materie. Ale to je rozdíl toliko abstraktně metodický, týká se našeho způsobu vytváření pojmů v různých tematických perspektivách. Pro *účely naší diskuse* to však bohužel nestačí. Neboť spor se týká reálných struktur člověka. Tady platí, že podstatná forma člověka je primární akt, jímž je i esence člověka. A protože Peroutka sám rozumně odmítá absurdní duplikaci určujících principů, musíme myslet, že reálně se mají esence a forma k existenci úplně stejně.

Peroutka se tedy jednostranně soustředil na vyhledávání rozdílů esence a formy a při své apologetické intenci vynechal to podstatné – že musí jít u esence a formy o týž určující akt. Jenže právě tato koincidence v podstatné funkci esence a formy je tím, oč se opírá moje argumentace: nemůže-li být esence jsoucnem, protože by měla sama určující akt, pak jím z téhož důvodu nemůže být ani podstatná forma. Bytostný akt jsoucna, ať už je myšlený ontologicky jako esence, nebo kosmologicky jako podstatná forma, jsa povýšen na jsoucno, by musel mít zase svůj bytostný akt, čímž by vznikla i podle Peroutky absurdní duplikace.

Tento důvod ovšem Peroutka pro jistotu ignoruje; vůbec se s ním nevyrovnal. Místo toho honem spěchá ujišťovat, že pojmová odlišnost esence a formy (daná na-

ším rozlišováním jejich čistě pojmového vztahování k existenci) stačí k nahlédnutí, že je moje argumentace neplatná. „*Tento rozdíl tkví v tom, že esence se rozlišuje oproti existenci, kdežto forma nikoli. Proto dokonce ani v případě takové formy, jež nemá za korelát materii (mám na mysli formu anděla), nekoinciduje forma s esencí. Forma (= andělská bytost) je zde totiž tvořená společně esencí a existencí. I jen tato odlišnost formy od esence stačí k tomu, abychom nahlédli, že Fuchsova argumentace je neplatná.*“

No, snad by bylo namístě nejprve pochopit logiku vyvracené argumentace. Když pak Peroutka v této souvislosti dodává, že ani u anděla forma nesplývá s esencí, věřme, že to nemíní jako premisu k vyvracení mého argumentu. Pokud snad ano, dostal by se do blízkosti kruhu: z teologie by předpokládal jako premisu, že forma (anděl) je jsoucno, což je právě předmět sporu, který by tím chtěl pak řešit.

Když tedy Peroutka chápe kýžený rozdíl esence a formy tak, že se forma na rozdíl od esence nerozlišuje oproti existenci, pak s tím nelze úplně souhlasit. Kdyby nebyl tolik zaujatý svou apologetickou rolí a soustředil se na definici podstatné formy, pak by snadno nahlédl, že forma jako primární akt se *rozlišuje oproti existenci* stejně tak jako esence. Nepřináší totiž *absurdní duplikaci*, jak říká sám Peroutka.

V Peroutkově reflexi esence a podstatné formy člověka je tedy nápadná tato nesrovnalost: Na jedné straně je esence člověka jeho prvním aktem, **a přitom** není jsoucnem. Proč? Protože je bytostně určujícím, imanentním principem, který by se výkladově zrušil, kdyby měl mít sám takový primární akt; už by nebyl identizátorem jsoucna. Na druhé straně je podstatná forma člověka také jeho (týmž) primárním aktem, **a přesto** je jsoucnem. Týž důvod v jedné reflexi primárního aktu vyjádřeného termínem esence odůvodňuje, že primární akt nemůže být jsoucnem. V druhé reflexi **téhož aktu** vyjádřeného termínem podstatná forma však už tento důvod nefunguje. Peroutka přitom ujišťuje, že forma a esence jakožto dva (bytostně) určující principy nepřinášejí absurdní duplikaci; jde tedy o týž primární akt. Jak se jen dobrat přesvědčení, že se tu nejedná v Peroutkově myšlení o rozpor? Opravdu má materie jako korelát formy takovou zázračnou sílu, že bezrozporně povyšuje primární akt jsoucna na samotné jsoucno?

Peroutkova představa o esenci a formě jako dvou určujících principech, které prý přesto netvoří *absurdní duplikaci*, je ovšem také zvláštní. K tomu, abychom se tu vyhnuli absurditě, prý stačí jejich smysluplné uspořádání: *esence uděluje jsoucnu jeho určení prostřednictvím formy. Krom toho Peroutka říká, že: a) esence člověka obnáší jako svůj důsledek, že člověk sestává z materie a formy; b) subsistující forma jako jsoucno sestává z esence a existence.* Tak se na to smysluplné uspořádání i na tyto tři teze – včetně jejich možného uvedení do souladu – podívejme.

Jestliže esence určuje člověka prostřednictvím formy, a jestliže v jejím důsledku člověk sestává z materie a formy, pak to znamená, že esence obsahuje formu. Ve své knize (130) Peroutka s odvoláním na Tomáše říká, že *esence materiální věci není totéž co forma, nýbrž zahrnuje formu i materii.* Jestliže ale táž forma, pokud má být subsistujícím jsoucnem, sestává z esence, pak to značí, že totéž je vzhledem k témuž zároveň obsažené a obsahující. To už moc smysluplně nevypadá.

Jestliže dále forma/jsoucno obsahuje esenci a ta pak obsahuje formu, značí to, že forma obsahuje formu. Forma je tedy vzhledem k sobě obsahující i obsažená. To může mít dva následky:

a) Obsahující jakožto obsahující „toto něco“ **se liší** od „tohoto“ obsaženého. Pak buď forma není formou, což je prostý rozpor; anebo forma jako zprostředkovatel esenciálního aktu je něčím jiným než forma jako subsistující jsoucno. To ale odporuje Peroutkou obhajované tezi, že v hylemorfismu zavedená forma je subsistujícím jsoucnem.

b) Obsahující a obsahované **se neliší**, a pak forma jako jsoucno nepotřebuje formu jako akt; jako jsoucno si stačí k svému určení sama. Pak se ale stává postulovaná esence (i forma) jako určující princip zbytečnou; mění se v pseudopojem. Tuto Peroutkovu pojmovou skrumáž můžeme zpřehlednit dilematickým úsudkem:

Podle Peroutkových tří tezí obsahuje esence formu a je v ní zároveň obsažena. Obsahující a obsažené pak jsou buď různé, nebo totožné. Podle Peroutky mají být esence a forma různými určujícími principy. Zároveň se však podle jeho tezí navzájem obsahují. To znamená, že jsou vzhledem k témuž v protikladném postavení – jsou vzhledem k témuž zároveň obsahující i obsažené. To je ale rozpor: esence a forma navzájem jsou i nejsou obsažené a obsahující.

Nebo jsou esence a forma totožnými akty. Peroutka to sice pro své argumentační účely (zatím) odmítá, ale zároveň odmítá i absurdní duplikaci primárně určujících aktů jsoucna, přičemž esence i forma jsou z definice reálně týmž určujícím aktem. Pak podle Peroutkových tezí platí, že forma jako (údajné) jsoucno obsahuje esenci, která zase obsahuje formu jako určující akt jsoucna. Přitom je v zájmu celé Peroutkovy apologie, aby forma/jsoucno byla totéž, co forma/akt. Z toho ovšem plyne nežádoucí anihilace postulovaného určujícího aktu; forma/jsoucno si vystačí samo – bez esence. To ovšem vytváří v této Peroutkově myšlenkové pozici rozpor: určující akt/esenci zároveň uznává i popírá.

Ať jsou tedy vzájemně se obsahující esence a forma totožné, nebo různé, vždy z toho vyplývá rozpor. Jaké smysluplné uspořádání dvou určujících principů (esence a formy) si tu tedy Peroutka namlouvá? Smysluplné sjednocení jeho tří tezí je zřejmě také nadlidským úkolem. Celý ten apologetický experiment, soustředěný ve třech Peroutkových tezích, pak prozrazuje hodně špatné ontologické vyladění kosmologické koncepce hylemorfismu, která přišla s pojmem podstatné formy.

D) Náhradní problém subsistence. V následující úvaze konstruuje Peroutka problém, v němž mi určuje (a vyvrací) pozici, o které nic nevím. Peroutka se měl při své recepci Tomášova pojetí podstatné formy jako jsoucna vyrovnávat především s tím, že forma je z definice primární akt člověka. Tím je ovšem esence také – a přitom právě proto nemůže být jsoucnem. Toto hledisko formy jako aktu tedy mělo být v centru Peroutkovy pozornosti, když měla být zkoumána bezrozpornost Tomášova pojmu subsistentní formy. Peroutka bohužel toto hledisko úplně ignoruje. Pro jeho

apologetickou intenci se dosti nepříjemnému problému reálně téhož primárně určujícího aktu člověka, myšleného v různých kontextech ve dvou pojmech (esence a formy), v knize i v replice úspěšně vyhýbá. Místo toho stáčí pozornost k pojmovému rozdílu esence a formy, který je pro daný problém irelevantní.

d_1) Metodická odbočka. Peroutka se později v jiné souvislosti ohradil, že jsem jeho distinkce nazval pojmovými hrátkami a přidal poučení, že *„distinkce rozkrývá neplatnost úsudků, které s netotožnými pojmy zacházejí, jako by byly totožné“*. Kdybychom ale jeho poučení aplikovali na pojmové rozlišení formy a esence v klíčovém problému, jestli totiž forma/akt může být sama jsoucnem, pak by musel Peroutka nejprve bezrozporně vysvětlit, proč týž primární akt substance, který podstatně definuje esenci i formu (přičemž ani podle něho nesmí dojít k absurdní duplikaci), může a zároveň nemůže být jsoucnem. Teprve kdyby se mu to podařilo (a jeho tři teze o poměrech jsoucna esence a formy jednoznačně ukázaly opak), mohl by i v tomto klíčovém problému Peroutka s dobrým svědomím tvrdit, že jeho distinkce rozkrývá neplatnost mých úsudků, v nichž zacházím s netotožnými pojmy, jako by byly totožné.

Jeho pozdější distinkce duše jsem opravdu nazval pojmovými hrátkami a Peroutka mi vytkl, že jsem před nimi zavřel oči, abych se jich zbavil. Skutečně jsem je nevzal vážně, ale ne proto, abych se jich jako prý nepříjemných zbavil, nýbrž proto, že se beze všeho zakládají na podle mě falešném pojmu duše jako subsistentní formy. Proto jsem je odbyl jako nadbytečné, omylem zatížené pojmové hrátky. Peroutka mě totiž o správnosti svého pojmu duše nepřesvědčil ani tím, že se zabývá pojmovými (pro problém možnosti „subsistentní formy“ nepodstatnými) diferencemi esence a formy; že tedy (abych užil jeho rétoriku) zavírá oči před nepříjemným faktem reálné totožnosti esence a formy v primárním aktu hmotného jsoucna, který z hlediska formy záhadně proměňuje v jsoucno. Nebo snad chce Peroutka povyšovat podstatnou formu, která je z definice prvním aktem substance, na samotnou substanci jen proto, že podle hylemorfistické nauky formuje první látku?

Tento rozhodující problém možnosti takového záhadného povýšení měl být aktualizován a řešen především. Obávám se však, že si ho Tomáš nevšiml, že zavedl svou formu/jsoucno „naslepo“ (zřejmě z teologických důvodů), a že celé generace věrných tomistů až do Peroutky z toho vycházejí jako z axiomu. Když se pak potkají s kritikou, nevezmou ji jako podnět k hlubší sebereflexi. Nenapadne je o tom axiomu zapochybovat, ale investují myslitelský elán do všelijakých apologeticko-záchranných konstrukcí, přeplněných všelijakými distinkcemi, které však základní problém neřeší; problematičnost spíše ještě prohlubují. Jednu takovou ne zrovna podařenou konstrukci jsme právě reflektovali v Peroutkových třech tezích o esenci a formě.

Když se tedy Peroutka diví, že čelím dopadu jeho distinkcí tím, že je ignoruju, pak se vůbec nejedná, jak on ironicky říká, o *zvláštní metodu*. Spíše se jedná o normální logicko-kritický postup, v němž jsou nejprve problematizovány vyšší předpoklady. Když např. Kant zavedl při řešení Humeova nominalismem podmíněného pseudoproblému systém apriorních forem, pak je rozumnější, když se nejprve kriticky soustředíme na smysluplnost samotného jeho zavedení. Jestliže následně pochopíme, že Kantův apriorismus představuje neudržitelnou výkladovou subjektivizaci myšlení,

pak (jsme-li filosofy, a ne historiky) už se nemusíme zabývat např. diferencemi jednotlivých forem. No, a právě tak se to má i s problémem zavedení formy jako jsoucna a s všelijakými výpomocnými distinkcemi duše/jsoucna, které jsou kladeny na základě dogmatického, důkladně neprověřeného zavedení formy-duše jako jsoucna.

Dá se předpokládat, že v případě Kanta by se Peroutka nezdráhal uplatnit právě naznačený logicko-kritický postup. Když jde ale o Tomáše, to už je jiná. Peroutka v závěru mluví o „presumpci neviny" a doslova říká: *„… pokud nebude rozpor či klam skutečně prokázán, hodlám vůči Tomášovi uplatňovat zásadu vstřícné interpretace. Tato zásada velí… vykládat studovaného autora spíše způsobem, který o údajných nekonzistencích ukáže, že není nutné mu je přisuzovat. Tento přístup k ‚Mistrovi' se mi jeví jako férový…"*

Tento citát říká mnohé o způsobu Peroutkova filosofického myšlení, konkrétně pak o způsobu, jakým vede diskusi. Dá se pochopit, že když ve své knize vykládá tomistickou antropologii, bude v případných konfrontacích zaujatý především tím, jak nauku Mistra obhájit. Vždyť předpokládá její konzistenci. Kdyby psal antropologii na „vlastní triko", byl by nucen vyostřit kritický pohled na vlastní přesvědčení a vystřídat interpretační zásady zásadami autentického kritického myšlení.

V kritickém myšlení je pak jednou z hlavních zásad nepředpojatá otevřenost námitkám. Taková otevřenost se realizuje důsledným pochybováním – důkladným, odcítěným prověřováním vlastních, či odjinud osvojených přesvědčení. Jenže presumpce neviny Mistra takové kritické zkoumání spíše podvazuje; omezuje svobodu zkoumajícího. Kdyby Peroutka vykládal Kanta, byl by také tak ohleduplný? Jistě, filosof není komputer. Ale právě pro tu snadnost, s jakou v myšlení podléháme různým iracionálním vlivům, by měla být při filosofickém myšlení ochota k nestranné kritičnosti přímo mobilizována.

V perspektivě presumpce neviny už je tedy srozumitelnější: proč Peroutka kopíruje Tomáše i v kladení, příp. řazení problémů; proč ty problémy, které jsou pro otázku možnosti formy/jsoucna rozhodující, tak vytrvale ignoruje, ačkoli je na ně upozorňován; proč v účelovém zaměření na titěrné diference esence a formy vynechává jejich podstatnou koincidenci v primárním aktu substance; proč soustavně v reflexi podstatné formy člověka abstrahuje od toho, že je z definice primárním aktem člověka, ačkoli právě o jím definované formě tak riskantně s Tomášem rozhoduje, že je zároveň jsoucnem; proč si je tak snadno jistý, že vyřešil záhadnou proměnu určujícího principu substance na jsoucno banálním, nic neřešícím poukazem na její vztah k materii či jejím označením za princip fyzický; proč esence není jsoucnem a forma jím je, ačkoli zároveň tvrdí, že esence určuje jsoucno prostřednictvím formy, z níž spolu-sestává, takže forma je v jeho pojetí původnějším aktem; proč logice oponentových argumentů tak málo rozumí, a místo toho mu raději podsouvá pokusy o řešení problémů, které on vůbec neklade, nebo které z uvedeného důvodu nemusí brát vážně.

Na rozdíl od skromně vyhlížející presumpce neviny oblíbeného Mistra začíná skutečně kritické myšlení smrští námitek, které sami vrháme na své oblíbené myšlenky. Nikoli tedy ušlechtile se jevícím étosem presumpce neviny a pohodlným vyčkáváním až někdo přijde s námitkou, abychom ji pak honem zaplašili, co nejdříve se zase uklidnili a ve stínu svého Mistra spočinuli v blaženém užívání jeho (námi

vděčně převzatých) jistot. Kontrolní námitky dobře poslouží, když se formulují jako otázky: *Proč by nemohl platit opak?* Obávám se, že se Peroutka při své recepci formy jako jsoucna sám za sebe (nikoli jen v pouhé polemické reakci) takto neptal. Kdyby ale zde u takto formulované námitky více prodléval, pak by se při svých nesporných myslitelských schopnostech jistě nespokojil s premisami: a) pojmové různosti esence a formy; b) s tím, že je forma vztažená k materii; c) s tím, že každé jsoucno nesestává z materie a formy, takže prý lze bezrozporně uvažovat formu jako jsoucno. Opravdu dokazují tyto „tísňové" důvody v konfrontaci s namítanými rozpory pojmu subsistentní formy její bezrozpornost?

Vraťme se nyní do původního kontextu. Po vysvětlení (?) esence a formy ve třech nesouladných tezích přichází Peroutka k jakémusi problému dvou subsistencí, v němž mi přisuzuje jakousi roli, ačkoli v něm vůbec nehraju. Oč jde? Peroutka chápe subsistenci jako samostatnou existenci a rozlišuje: Esence sama o sobě a také forma prý nemůže být jsoucnem a subsistovat bez existence. A Peroutka ujišťuje, že takovou absurdní subsistenci formy tomisté neučí. Co tedy podle něj správně učí? No přece to, že subsistující forma jako jsoucno sestává z esence a existence, avšak trvá bez materie a těla. Čili chápou subsistenci-samostatnost existence formy tak, že existuje bez materie. Peroutka o tom říká:

„Termín ‚subsistovat' by mohl pro esenci znamenat... být samostatným jsoucnem i bez existence. Avšak něco jiného znamená subsistovat ve smyslu existovat bez materie, bez těla! A právě tuto druhou (a nikoli onu první) subsistenci tomisté požadují pro formu – duši... Forma, podobně jako esence, nemůže být jsoucnem a subsistovat bez existence. Kdo ale kdy potřeboval tvrdit, že forma-duše subsistovala v takovémto smyslu. Tomisté přece říkají něco docela jiného, totiž, že některá forma může existovat bez materie, potažmo bez těla...

Jedná-li se o netotožné alternativy, proč by fakt, že je první z obou variant nemožná, nebyl slučitelný s míněním, že je druhá varianta možná? Fuchs nic takového nezdůvodnil, pouze obě (zjevně rozdílné) alternativy smíchal... Fuchs si neuvědomil, že tvrzení, že princip jsoucna se u tomistů stal jsoucnem, platí jen v určitém omezeném smyslu."

Rozlišení variant subsistence formy (bez existence a bez materie) tedy Peroutka obrací proti mé kritice a vytýká mi, že jsem obě varianty smíchal; že nemožnost jedné nevylučuje možnost druhé, a že jsem také nic takového nezdůvodnil. Jako by tu mluvil hluchý se slepým.

Nemožnost první varianty chápání subsistující formy je nemožností jsoucna bez existence. Tato evidentní absurdita samozřejmě neimplikuje nemožnost druhé varianty chápání subsistující formy. Proč si ale Peroutka myslí, že jsem takovou implikaci předpokládal a jen předpokládal? Proč tvrdí, že jsem obě varianty smíchal? Vždyť moje námitka je o řád hlouběji. Nezpochybňuje formu jakožto „subsistující jsoucno", ale rovnou „jakožto jsoucno". Tedy jako jsoucno sestávají z esence a existence. To je u formy, kterou Peroutka koncipuje jako určující princip, jehož prostřednictvím esence teprve určuje jsoucno, čili u formy koncipované jako nejpůvodnější bytostný akt, podivuhodná představa. Trochu se v těch apologetických manévrech Peroutka ztratil.

E) Dramatický zvrat. Fakt, že Peroutka ve svých pokusech o záchranu subsistentní formy ztrácí orientaci, je patrný i v tom, když říká, že jsem si neuvědomil, *„… že tvrzení, že princip jsoucna se u tomistů stal jsoucnem, platí jen v určitém omezeném smyslu. Forma je v případě subsistentní duše samostatným jsoucnem jen v tom smyslu, že je s to existovat bez svého korelativního principu, jímž je materie,* ***nikoli ovšem v tom smyslu, který je po právu vyloučen metafyzickou úvahou o esenci a existenci.*** *(mnou zvýrazněno)*

Šálí mne zrak? Rozumím dobře? O čem jsme se doposud tak usilovně dohadovali? Vždyť přece zvýrazněná myšlenka staví celou naši dosavadní polemiku na hlavu. Prozrazuje, že dezorientace v problému nepotkává Peroutku, jen pokud jde o interpretaci mých tezí a důvodů. Zasahuje, rozkolísává, ba radikálně mění jeho vlastní pozici. Nebo se pletu?

Doposud jsem žil v domnění, že Peroutka postavil obranu tomistického pojmu subsistentní formy od počátku (knihou počínaje a replikou konče) na tom, že vyhledával diference esence a podstatné formy. Ještě na předchozí stránce čteme: *„… zbývá ještě jeden další… rozdíl mezi esencí a formou, který pro účely naší diskuse bohatě stačí… I jen tato odlišnost formy a esence stačí k tomu, abychom nahlédli, že Fuchsova argumentace je neplatná.“*

Jakou argumentaci tady Peroutka rozlišením esence a formy falzifikuje? Přece tu, v níž dokazuju, že to, co platí o esenci (že nemůže být jsoucnem – což Peroutka uznává – že jí existence principiálně nepřísluší), platí i o formě. Ve výše zvýrazněné myšlence však přichází jako blesk z čistého nebe tvrzení, že forma nemůže existovat v tom smyslu, který je vyloučen úvahou o esenci a existenci. Jakou úvahou? Tou, kterou Peroutka v replice vyjadřuje takto: *„… nemůžeme esenci pokládat za samostatné jsoucno, neboť by musela opět sestávat z esence a existence… což je ontologicky nesmyslná duplikace.“*

Najednou se ale dovídáme, co tvrdím celou dobu a s čím Peroutka celou dobu polemizuje: jako esence o sobě vzatá nemůže být jsoucnem, tak ani ***„Forma, podobně jako esence, nemůže být jsoucnem…“*** Takže obranná strategie, spočívající ve vyhledávání rozdílů esence a formy, je náhle opuštěna. Stačilo říct, v jakém smyslu má být forma jsoucnem. Esence a forma samy o sobě nejsou jsoucny, ve spojení s existencí jsou jsoucny. Tak aspoň rozumím mnou zvýrazněným Peroutkovým myšlenkám. Uznaný společný osud esence a formy by ovšem činil celý náš dosavadní způsob vedení sporu o esenci a formě zbytečným.

Došlo tedy k šťastnému rozuzlení? Tak jednoduché to nebude. Pořád ještě zbývá nejasnost o tom, jestli vůbec můžeme bezrozporně chápat imanentní princip bytostného určení jsoucna (esenci a formu) jako jsoucno. Ačkoli to doposud Peroutka u esence odmítal, nyní mluví o alternativě *„… v níž je esence sama jsoucnem jen za podmínky, že zároveň s existencí spolutvoří celkové komplexnější jsoucno.“* A v témže smyslu zřejmě myslí i existenci formy. Dřív se tedy zdálo, že má forma oproti esenci jakési privilegium být zároveň primárním aktem a jsoucnem. Nyní je to privilegium přiznáno i esenci. Divné poziční zvraty a přemety. Jen jestli je „oba principy“ přežijí.

Jaký je tedy stav diskuse? Pokud svého oponenta dobře chápu, jeví se mi jeho pozice tak, že Peroutka jen zkouší různé možnosti, jak obhájit smysluplnost subsis-

tentní formy. Přitom obě možnosti, které zatím zvolil, nepředstavují jednu konzistentní pozici, ani jednu strategii. V prvém případě stavěl obhajobu na diferencích esence a formy. V druhém případě na tom, co je jim společné. V prvém případě říká, že důvod nemožnosti esence být jsoucnem neplatí o formě. V druhém případě říká, že forma, podobně jako esence sama o sobě, nemůže být jsoucnem.

Peroutka však v apologetickém zápalu sází rovnou hotové teze jako svá silná přesvědčení. Nestačí mu předběžná role skeptika, který namítá ve formě disparátních hypotéz. Jeho replika budí dojem konzistentní pozice. Ve skutečnosti má však charakter dvou logicky neslučitelných hypotéz. Jedna říká, že forma na rozdíl od esence může být jsoucnem, druhá říká, že forma podobně jako esence může být jsoucnem. Vzniká tedy otázka, proč Peroutka kvůli obhajobě možnosti formy být jsoucnem tolik zdůrazňoval rozdíly esence a formy, když nakonec objevuje, že esence také může být jsoucnem.

Jak se to ale má s možností imanentního principu bytostného určení substance být jsoucnem, ať už ho myslíme ontologicky jako esenci, či kosmologicky jako podstatnou formu hmotného jsoucna?

V základní analýze jsoucna ontolog rozlišuje esenci a existenci. O jsoucnu mluvíme tehdy a jen tehdy, když má existenci a esenciální určení. Tyto komponenty, prvky jsoucna jsou pojmově fixovány jako právě prvky jsoucna. Problém subsistující formy člověka vyžaduje, abychom se nyní soustředili na prvky jsoucna-substance. Kdybychom jim samotným přiznávali to, co samy vyjadřují (esenci-esenci či existenci; existenci-existenci či esenci), proměňovali bychom je ve jsoucna. Esence člověka mající sama esenci by pak zároveň byla: a) primárním aktem člověka; b) jsoucnem. Jakým by byla esence člověka jsoucnem? Je-li esence člověka sama jsoucnem jiným než člověk, pak esence člověka určuje člověka jako jiného než člověk; vypadává jaksi z role identického určení člověka. Je-li naproti tomu esence člověka jsoucnem totožným s člověkem, pak je vzhledem k témuž (k člověku) zároveň určujícím a určeným. Pak nemá smysl vůbec rozlišovat v jsoucnu esenci a existenci.

Podobné nesmysly vznikají, když přidělujeme esenci existenci nebo existenci esenci či existenci. Esence a existence jsou adekvátně definovány jako akty jsoucna. Jejich vzájemným přidělováním z nich tedy děláme jsoucna a tvoříme absurdní pojmové hybridy. U Peroutky nacházíme (v klasických textech standardizované) spojení „existující esence“. Existence jako výlučný predikát jsoucna ovšem v tomto neblahém spojení proměňuje esenci na jsoucno a v reflexi lidského bytí se tím produkují výše zmíněné absurdity.

Při neopatrném zacházení s pojmy esence a existence se snadno stává, že je myslíme také jako jsoucna; ten návyk je drtivý. Když nejprve rozlišíme esenci a existenci, pak můžeme v další úvaze podlehnout dojmu, že tedy imanentní určení jsoucna v existujícím jsoucnu také existuje; jako např. buňka v těle. Takovým skluzům k absurdním výkladům účinně brání důsledné navracení reflexí k odůvodněným definicím pojmů esence a existence.

V klasické metafyzice panuje shoda o tom, že esence či podstatná forma je určujícím aktem lidského bytí. Klasickým metafyzikům by proto mělo být jasné, že konfuzním přidělováním existence esenci či formě se ruší definice esence a podstatné formy. Esence a forma se tím dialekticky transformují ve své opaky – nejsou

už určením jsoucna; jsou určeným jsoucnem. Táž forma, která má určovat subjekt akcidentů, se zároveň stává tímto subjektem, určeným touž formou. Vyloučíme-li s Peroutkou absurdní duplikaci subjektů a jejich určujících principů, pak určující je v této záhadné dialektice zároveň určovaným a vice versa. Rozlišení určujícího principu a určovaného jsoucna se stává nesmyslným; pojmy esence a podstatné formy jsou degradovány na pseudopojmy.

Jestliže jsoucno sestává z esence a existence, pak esence (forma) ani existence z nich nesestávají. Když tedy myslíme podstatnou formu člověka (adekvátně definovanou jako bytostný princip člověka) jako subsistentní jsoucno, tak jí především imputujeme existenci; tím už ale jdeme proti smyslu užívaných pojmů. Odnímáme formě její definiční identitu a prozrazujeme na sebe, že s ní zacházíme nepromyšleně. Pojem subsistentní formy je proto nedomyšleným pojmem, který zřejmě vznikl z ukvapeného spojení aristotelského termínu duše a křesťanského jazykového úzu.

9. 7. 2. Privilegovaná esence

V této části své repliky Peroutka namítá, že jsem v jednom ze svých argumentů proti subsistentní duši neodůvodnil jeho klíčovou implikaci. Námitku formuluje zhruba takto:

„Ve své knize jsem položil otázku, proč podle Fuchse platí, že esence, která je zvláštní tím, že uděluje nějakému principu (např. duši) ‚privilegium' být jsoucnem, musí sama být rovněž svébytným jsoucnem... Fuchs odpovídá, že už zdůvodnění poskytl: důvodem jsoucnosti esence je přece její zmíněná zvláštnost (jež se projevuje její schopností udílet duši samostatnou jsoucnost). Nechť symbol A zastupuje tvrzení ‚esence je schopna udělovat principu, resp. duši jsoucnost' a B nechť značí tvrzení ‚taková esence je sama jsoucnem'. Můj oponent neúnavně opakuje, že za daných (tomistických) předpokladů je nutně A důvodem B. Jenže tak činí v situaci, kdy nebyl dotázán na důvod B (vždyť ten nám již předložil ve svých knihách), nýbrž na důvod tvrzení $A \rightarrow B$. Nezbývá mi tedy, než trvat na této své (dosud nezodpovězené otázce...“

V jednom z mých textů, který měl Peroutka k dispozici, vypadá argument následovně:

Jestliže ale nějaký princip jsoucna může být i jsoucnem a jiný ne, pak je třeba se ptát po důvodu, proč tomu tak je.

Takový důvod nebude spočívat v tom, že jsou oba ontologickými principy nějakých jsoucen, nýbrž v tom, čím se liší. Čím se principy bytostného určení různých jsoucen liší? Zřejmě tím, jaký stupeň bytí, jakou bytostnou dokonalost svým jsoucnům udílejí.

Lidská duše má podle tomistů povýšit na jsoucno, na substanci odlišnou od člověka právě proto, že člověka konstituuje ve vysokém (duchovním) stupni bytí. Jak se to ale má s esencí duše? Duše jako jsoucno musí mít přece také svou esenci. Nelze jinak, než uznat, že lidská duše má jakožto jsoucno své duchovní bytí od své esence. Toto své bytí pak udílí člověku, neboť forma určuje bytí jsoucna sama sebou, nikoli prostřednictvím něčeho jiného. Jakožto určitý akt dává forma jsoucnu právě tento akt, ne jiný. Akt lidského bytí – čím, člověk je – však má lidská duše, pokud je jsoucnem, bezprostředně od své esence.

To je ovšem pro tomistickou koncepci nepříjemné. Jestliže je totiž lidská duše privilegovaná, povýšená na jsoucno proto, že udílí vysoký stupeň bytí, pak ovšem musí platit týž důvod i pro její esenci. Také ona musí být logicky uznána za jsoucno, a totéž platí z téhož důvodu o její esenci… do nekonečna. Regresu tedy koncepce duše jako principu jsoucna a zároveň také jsoucna neuniká.

Opravdu zde absentuje Peroutkou požadovaný důvod pro přechod od prvního k druhému tvrzení? Opravdu jen dogmaticky tvrdím, že schopnost esence duše učinit z tohoto určujícího principu jsoucna samotné jsoucno je logickým důvodem toho, že tato esence duše musí být také chápána jako jsoucno, takže koncepčním instalováním esence duše startuje nežádoucí regres? Proč asi začínám argumentaci disjunkcí: *důvod povýšení některého určujícího principu na jsoucno je buď prostě v tom, že je určujícím principem, nebo v tom, čím se od jiných (nepovýšených) liší?* Tato disjunkce navádí na logickou souvislost argumentu, kterou Peroutka bohužel nezachytil. Protože totiž ten hledaný důvod musí spočívat v tom, čím se lidská duše jako určující princip člověka liší od jiných určujících principů jiných jsoucen, je nutné ho hledat – pokud ho chceme myslet zároveň jako jsoucno – v jeho esenci.

Duše jako jsoucno má svůj stupeň bytí, jímž má zároveň určovat (připusťme na chvíli ten paradox) identickou určitost člověka, od své esence; odjinud ho jako jsoucno mít nemůže. Nebo snad ano? To mohl Peroutka rozporovat, pokud se chtěl ovšem argumentem skutečně zabývat. Pokud to neudělal, zbývala mu poslední možnost: napadnout tvrzení, že když důvodem povýšení duše na jsoucno je stupeň bytí, který má od své esence, pak týž důvod musí platit i o esenci duše. Ta má totiž týž stupeň bytí. Ani tady se však Peroutka nechytá, nepokouší se hájit opak. Tvrdit, že jen *neúnavně opakuju*, co bych měl dokazovat, je samozřejmě pohodlnější.

Takže v logickém řádu můžeme tvrdit, že z kapacity esence duše učinit z ní jsoucno (v důsledku právě takového stupně udíleného bytí) vyplývá, že i esence duše musí být jsoucnem, protože má týž stupeň bytí.

Tento argument se stal mezičlánkem v celkovém sledu argumentace proti tomistickému pojmu subsistentní duše. Na jejím začátku je transcendentální reflexe esence jako takové. V ní vyšlo najevo, že esence jako taková nemůže být bezrozporně koncipována jako jsoucno. Pak přišla na řadu úvaha, jestli by aspoň některá esence, některý bytostně určující princip – např. lidská duše – nemohl být jsoucnem. Tady vyšlo najevo, že by nastal regres. Nakonec se ukázalo, že žádná esence jakožto akt jsoucna nemůže být jsoucnem, neboť by se celá ontologická koncepce zhroutila pod tíhou rozporů.

Peroutka měl za úkol tuto argumentaci zneškodnit. Po pravdě však zachytil jen její začátek. Na její rozhodující fáze reagoval neadekvátně. Jak jsme právě viděli, druhou vůbec nepochopil. A v reflexi závěrečné části celé argumentace se Peroutka obloukem vyhnul klíčovému bodu – že totiž forma je z definice **aktem** hmotného jsoucna. To mělo být ve sporu o bezrozpornost subsistentní duše především vzato v potaz. Kdyby byl Peroutka v problému svobodnější, kdyby nebyl tolik zaujatý obhajobou tomistické tradice, uvítal by námitku, která nutí k prověření, a vzal by fakt definičního určení formy-duše vážně. V režimu kritického myšlení by se pak snažil přivést k evidenci, jestli je možné, aby lidská duše mohla být smysluplně chápána jako jsoucno. Takovou snahu o objasnění u Peroutky bohužel postrádám. Jeho

poukazy na (pro problém) bezvýznamné diference esence a formy žádné objasnění nepřinášejí. Rétorická přesvědčivost, s jakou vyjadřuje řešení nepříjemných námitek proti subsistentní duši, není podložena přesvědčivostí jeho apologetických myšlenkových výkonů.

9. 7. 3. K pojmu neúplné esence

Těžiště sporu o duši tedy leží v prvních dvou bodech Peroutkovy repliky. Zbývající dva body už nejsou z hlediska kritiky tomistické koncepce zajímavé, protože se v nich jen vysvětluje, jak se to vlastně s duší a člověkem má, přičemž už Peroutka předpokládá smysluplnost pojmu subsistentní formy. Je to tedy, jako bychom např. nad Kantovými (vymyšlenými) kategoriemi nižšího rozumu otevírali problém, jestli jich je skutečně dvanáct, nebo třeba dvacet. Pro dokreslení pojmového chaosu v tomistické koncepci duše a v reakci na Peroutkovo vysvětlování uvedu ještě pár poznámek.

Peroutka v replice zdůrazňuje, že si je vědom rozporu, který by nastal, kdyby jsoucnu s neúplnou esencí chybělo *něco, co per definitivem chybět nemůže*. To je jistě chvályhodná obezřetnost. Vzniká ale otázka, jak lze bez rozporu myslet, že něco z esence přece jen chybí? Je snad esence člověka souhrnem nutných a nahodilých určení? Peroutka takové představě v replice oponuje, když správně říká, že z esence člověka neplyne, aby měl reálné tělo. Z esence člověka prý plyne jenom to, že zbavenost těla po smrti člověka značí, že mu chybí něco, co by měl mít. A tento privativní stav je Peroutkovi důvodem toho, že mluví o nekompletně realizované esenci; tak je prý esence člověka realizována po smrti v subsistující duši. Jeho text zní takto:

„Nekompletně realizovanou esenci v situaci lidské bytosti existující po smrti přirovnávám k případu nevidomého. Jak realita těla, tak i akcident funkčního zraku jsou věci, jejichž chybění sice neznamená, že dané jsoucno není člověkem, že není realizací lidské esence, na druhé straně však platí, že tyto věci s esencí člověka jistě souvisejí. Z esence člověka totiž sice neplyne, že její nositel má aktuálně zrak, resp. reálné tělo, nicméně z esence člověka plyne, že pokud je její nositel zbaven zraku nebo reálného těla, chybí mu něco, co by měl mít... V tomto ne-absurdním smyslu tedy hovořím o ‚nekompletně realizované esenci‘.“

Dává ještě smysl, když myslíme, že z esence člověka vyplývá vztah k tělesnosti, která se pak realizuje přiměřeně k podmínkám pozemské či nepozemské existence člověka. Nad Peroutkovým vytěžením této pravdy však vznikají otazníky:

1) Proč kvůli ní zavádět pojem neúplné esence, když Peroutka sám říká, že reálné pozemské tělo není pro člověka nutné, takže nepatří k jeho esenci? Tak jako z esence mohutnosti zraku neplyne nutně akt vidění, protože závisí také na vnějších podmínkách, tak z esence člověka neplyne nutně realizace pozemského těla. (Z toho je mimo jiné zřejmé, že se Peroutka zbytečně ohrazuje – jak ještě uvidíme – proti mému pojetí těla jako souboru akcidentů.) Esenciální určení lze však jako princip identity jsoucna smysluplně myslet jen v režimu či na úrovni nutného určení. Pojem *nekompletně realizované esence* je proto konfuzní.

Ostatně, odkud vůbec víme, že člověk existuje po smrti v privativním stavu? Že po určitou dobu nemá žádnou tělesnou aktualizaci? Z křesťanské víry, která obsahuje pravdu o vzkříšení těla? Skutečně je touto pravdou evidentně vyloučena jakákoli tělesná aktualita? Není to jen hypotéza? Teologická hypotéza? Může se teologická pravda stát premisou filosofického zkoumání? Je jasné, že mnozí tomističtí filosofové jsou zároveň angažováni v teologickém myšlení nebo že tomističtí teologové frekventovaně užívají filosofické pojmy. Tento kompletní záběr má ale smysl jen v rámci křesťanského myšlení; v samotné filosofii je nepoužitelný. Tomisté jsou přece od Tomáše dobře poučeni, že není radno směšovat řád čistě racionálního zkoumání s myšlením, které vychází z pravd víry. V praxi ovšem nebývá tato metodická pravda vždycky důsledně uplatňována.

2) Vraťme se ještě k tomu, je-li vůbec smysluplné jakkoli mluvit o neúplně realizované esenci jsoucna? Tady záleží na tom, s jakým pojmem esence pracujeme. Viděli jsme, že Peroutkovo chápání tu není zrovna nejšťastnější. Koncipuje esenci člověka podle jeho definice s přehnaným gnoseologickým (ultrarealistickým) optimismem. Nevyvažuje své pojetí povinným/obecným vymezením esence jako imanentního principu identické určitosti jsoucna, a proto do samotného pojmu esence člověka ultrarealisticky zavádí diverzitu v podobě metafyzických částí, které rozlišuje na základě toho, že je esence člověka důvodem jeho animálně-racionálního vybavení k životnímu dynamismu.

Taková diverzifikace esence člověka však odporuje její základní funkci – dát jsoucnu typu substance jeho vlastní identickou určitost. Je-li esence člověka důvodem jeho nutných, esenciálně rozlišených atributů, pak to neznamená, že tyto atributy spolutvoří samotnou esenci – identickou určitost člověka. Být důvodem esenciálně jiného netvoří samotnou identitu tohoto důvodu. Peroutka sice nechce tyto akcidenty člověka imputovat jeho esenci. Ale tím, že zároveň chápe esenci člověka širším smyslu, jako zahrnující všechna nutná určení člověka, dospívá posléze k názoru, že hybrid neúplně realizované esence je smysluplným pojmem.

Spíše než ontologickému pohledu tedy odpovídá Peroutkovo vágní až konfuzní pojetí esence člověka fenomenologickému přístupu. Jak říkal v jiné souvislosti Kant: k otesávání trámu se hodí dláto, ale k mědirytectví potřebujeme jehlu.

3) Peroutka znázorňuje privaci aktuálního těla po smrti privací nevidomého. Ale tento příklad také ukazuje na slabiny jeho výkladu. U slepého musíme rozlišit základní schopnost vidět od bezprostřední schopnosti, která závisí na příznivých vnějších podmínkách vidění. Základní, vrozená mohutnost vidění je jako jeho princip aktivní potencí, čili jsoucnem/akcidentem se svou esencí, která se nestává neúplnou tím, že někdo není z vnějších příčin schopen činnosti vidění. Akty vidění jsou jiná jsoucna se svou specifickou esencí než mohutnost, z níž vycházejí. Jejich případná nepřítomnost proto neubírá nic samotné esenci, díky níž je mohutnost zraku tím, čím je – vrozeným zaměřením k činnosti vidění.

Krom toho jsou akty vidění u člověka jeho nahodilými akcidenty, zatímco esenciálně plně určená mohutnost zraku je akcidentem pro člověka nutným. Proto nelze rozumně interpretovat privaci nevidomého jako postrádání „části esence“ mohutnosti

zraku, nemyslíme-li konfuzně jako část esence zase to jiné, čeho je esence důvodem. Peroutka má pravdu, že nevidomému chybí něco, co by měl mít. Toto „by měl mít" je dáno esencí mohutnosti zraku jakožto zaměřením k činnosti vidění, jejíž aktualizace však také závisí na příznivých vnějších „mimoesenciálních" podmínkách. Tato závislost ale nijak neochuzuje esenci mohutnosti zraku. Nečiní ji neúplnou tím, že chybí to, co by podle ní mělo v závislosti na příznivém prostředí nastat.

4) Peroutka sice v replice uznává, že reálné tělo neplyne z esence člověka, že není pro něj nutné. Ale něco jiného o tom říká ve své knize, když mi vytýká (133–134), že degraduju lidské tělo na soubor akcidentů. Peroutka říká:

„Jakou alternativní vizi Jiří Fuchs nabízí?... Tělo je prý pouhým souborem akcidentů. Člověk-duše je tedy jakési ne-tělo, které ovšem nese ‚tělesné akcidenty'. Proč jsou akcidenty ‚tělesné', jestliže neinherují v substanciálním těle? Jsou tělesné, protože jsou ‚soustředěné' či ‚určené' kvantitou. Jejich ‚soubor', ‚celek' či ‚komplex' je tělo. Není pak divu, že má Fuchs tendenci hovořit spíše o ‚fenoménu těla'. Fuchs se pokouší o nemožné: zachránit substanciální jednotu člověka a vyhnout se přitom konceptu duše jako substanciální formy těla. Pak mu ovšem nezbývá než upřít tělu jeho tělesnou substancialitu a degradovat je na pouhý soubor akcidentů."

Tak co tedy platí? Když Peroutka říká, že aktuální pozemské tělo neplyne z esence člověka, že pro něj není nutné, co jiného pak z toho může vyplývat než to, že je akcidentem? Co není u člověka dáno jeho esencí, a přesto mu náleží, bude nejspíš jeho akcidentem. Nebo snad ne? Proč mi tedy Peroutka vytýká, že chápu tělo jako soubor akcidentů? Jestliže jím není, proč říká, že reálné tělo není dáno esencí člověka, že pro něj není nutné? Nerozumím.

Zdá se, že také tento Peroutkův nesoulad je důsledkem toho, že pracuje s prefabrikovanými, kriticky neosvojenými pojmy. Tento nedostatek je patrný i v jeho objevu, že se pokouším zachránit substanciální jednotu člověka. Možná mám slabou paměť, ale dost pochybuju, že bych kdy užil pojem „substanciální jednota člověka" jinak než jako pouhý předmět kritiky neblahého dualismu dvou substancí (úplných či neúplných) duše a těla v konstituci člověka. Taková jednota je v mém chápání lidského bytí nesmyslná. Smysluplně se tu dá mluvit o přirozené jednotě subjektu života a jeho nutných akcidentů (aktivních potencí) k tělesně duchovní životní realizaci; sem patří i Peroutkou akcentovaný transcendentální vztah k tělu.

Člověk jako jediná substance je díky své esenci v celku lidské reality vnitřně jednotným, nerozděleným subjektem, esenciálně odlišným od svých akcidentů. Jestliže odmítneme chápat (např. s Corethem) lidskou substanci jako celek všech určení člověka, a následně i Corethovy představy o vyvíjející se čili neúplné esenci člověka, pak je taková substanciální jednota banalitou, nikoli problémem. (Zdá se, že corethovským směrem má nakročeno i Peroutka, když např. tvrdí, že Petr a jeho ruka se neliší svými esencemi.) Záchrana substanciální jednoty člověka mi tedy opravdu neleží na srdci. Proto Peroutka zbytečně dramatizuje, když ohlašuje, že se pokouším o nemožné: zachránit substanciální jednotu a obejít přitom duši jako substanciální formu těla.

Krom toho se to v Peroutkově ne příliš zdařilém kritickém odstavci hemží dalšími prefabrikáty, které také plodí další nejasnosti v klasickém pojetí duše. Mám

na mysli duši jako substanciální formu těla a tělesnou substancialitu. Když už se mluví o substanciální formě, mělo by být jasné, že formuje substanci. Co je tím formovaným jsoucnem? Tělo? Člověk? Nebo je snad člověk tělem a tělo člověkem? V předchozích lekcích bylo dokázáno, že substancí (tj. jsoucnem jsoucím o sobě, nikoli v jiném, a jsoucnem s vlastní esencí, neodvozenou z jiných jsoucen) je člověk, a jen on; nikoli celek, který tvoří v jednotě se svými akcidenty. Peroutka aspoň v jednom svém výkladu, říká, že aktuální pozemské tělo není pro člověka nutné. V tom případě se už ale stává řeč o substanciální formě těla a také o tělesné substancialitě nesrozumitelnou.

Když už chtějí tomisté spojovat termín duše s aristotelskou podstatnou formou, pak by si měli ujasnit, že tím, kdo je tímto primárním, identizujícím aktem formován jako lidská substance, je člověk – nikoli tělo. Nazýváme-li pak člověka tělesnou substancí, pak to může rozumně znamenat jen to, že můžeme člověka pravdivě chápat a pojmenovat jako bytost tělesnou, protože člověk má tělo. Jak však správně říká i Peroutka: aktuální tělo není pro člověka nutné. Nenutné predikáty však vyjadřují jen nahodilé akcidenty. O jaké tělesné substancialitě chce tedy Peroutka bezrozporně mluvit, když se mu nelíbí, že degraduji tělo na soubor akcidentů.

Jiným problémem ovšem je, když chceme s tomisty výkladově servírovat duši jako podstatnou formu, o níž pak musíme z víry myslet, že existuje po smrti. Jak ukazuje i tato diskuse, je taková mixtura filosoficko-teologických prefabrikátů pro bezrozporné myšlení nestravitelná.

9. 7. 4. Člověk a duše

Tomuto problému se Peroutka věnuje ve své replice nejobšírněji. Já ho ale naopak z výše uvedených důvodů vypustím. Domnívám se totiž, že v podstatném ohledu už tady není co řešit. Peroutka tu setrvává na tomistické pozici formy-jsoucna a „řeší“, v jakém smyslu se duše/forma/jsoucno liší od člověka. Smysluplnost pojmu formy-jsoucna však podle mě neuhájil. Proto zase já trvám na tom, že následně už jen podstupuje sisyfovskou námahu a provozuje pojmové hrátky, když uvažuje jednou duši/formu/jsoucno bez jakéhokoli těla (reálného i intencionálního), po druhé s intencionálním tělem. Takovými čistě pojmovými distinkcemi nemůže uchránit ontologickou pozici povýšení formy na jsoucno od absurdních ontologických důsledků.

Shrnutí:

• Pojmy substance a přirozenosti umožňují ontologickou precizaci lidské identity i smysluplný výklad definice člověka. V těchto mezích se také hledá smysluplné užívání termínu duše.

• Lokalizace duše v rámci přirozenosti musí odpovídat ontologické struktuře této přirozenosti. Takto harmonické pojetí duše však nebylo v dějinách myšlení něčí samozřejmým. Obvykle se zavedením pojmu duše vytvářejí problematické dualismy subjektů: duše – tělo; duše – člověk.

• Klasická metafyzika vyústila v kombinaci platonsko-aristotelských motivů do tomistické koncepce duše jako subsistentní formy. Tato koncepce je však z ontologického hlediska problematická.

• Pojem formy ve funkci esence a pojem formy jako existujícího jsoucna se vylučují. Pokus o jejich sjednocení končí v regresu a v rozporech.

Otázky k promýšlení:

• Jestliže jsou s pojmem duše takové problémy, nebylo by rozumnější se ho vzdát? Není nadbytečný?

• Esence hmotné podstaty není podle Aristotela jen forma, ale forma spojená s první látkou. Jestliže si tedy kritika subsistenční formy pomáhá ztotožněním esence a formy, pak vychází z mylného předpokladu.

• Duše musí existovat nezávisle na těle, protože vykazuje duchovní činnosti, které vnitřně na hmotných procesech nezávisí.

• Jestliže v konsekventním aristotelismu duše nesmí existovat, pak je aristotelismus vlastně materialistický.

10. Duše a tělo

10. 1. Otázka sémantiky duše

Závěr předchozí lekce může vyvolávat protichůdné dojmy. Materialisté mohou cítit uspokojení, že filosoficky precizovaný pojem duše ztroskotal, že se ukázala nesmyslnost předpokladu jakési nehmotné duše. Jejich oponenti mohou být naopak popřením duše jako existujícího jsoucna zneklidněni, ne-li frustrováni. Vyústila ale kritika z předchozí lekce skutečně do popření duše? Popřena byla jen její určitá, byť mnohými metafyzickými odborníky uznávaná koncepce. Pojem duše jako subsistentní formy se ukázal být přetížený rozpory a regresy. Bylo tedy zjištěno pouze to, že pojem duše, jakožto v lidském myšlení ustálený protějšek smyslově evidentního těla, by měl být koncipován jinak. Má ostatně základní oporu v pojmu lidské přirozenosti, který pro něj skýtá dostatečné neempirické prostory.

Kritika pojmu subsistentní formy tedy ukázala, že termín duše by měl označovat buď pojem, který vyjadřuje princip jsoucna (aristotelskou formu), nebo pojem, který vyjadřuje existující, činné jsoucno. Neměl by však označovat pojem, který vyjadřuje obojí. Rozlišující pohled na lidskou přirozenost jakožto princip životní dynamiky člověka přitom umožňuje diferencovanější pojetí principu života, pro který se vzhledem k rozšířenému úzu hodí termín duše. Neboť tento termín je poměrně konsensuálně vázán na nějaký základní princip života.

Slovem „duše“ tedy můžeme s Aristotelem označovat podstatnou formu živých substancí. Výhodou takového užití termínu duše je jednak to, že se v něm uniká dualistickému štěpení lidské subjektivity, a pak také to, že se v něm analyticky vystihuje

skutečně první princip života, který lze v imanenci subjektu života postihnout. Nevýhodou takového pojetí duše jako podstatné formy ovšem je, že není použitelné pro ty, kdo mají nějaké důvody počítat s duší jako s existujícím a činným jsoucnem. Přesněji: není použitelné pro ty, kdo chtějí užít termín duše k vyjádření něčeho podstatného, netělesného a přitom v celku lidské reality existujícího. Tuto nevýhodu si zřejmě uvědomovali i aristotelsky vzdělaní teologové před Tomášem. Proto se zdráhali přijmout v případě duše aristotelskou sémantiku, šlo jim totiž o duši živou, nesmrtelnou.

Pro antropologické účely se zdá být vhodnější takové použití termínu duše, jímž se označuje jsoucno, nikoli princip jsoucna. Neboť jednou z hlavních otázek lidského života je rozpoznání jeho finality – na něm závisí i pochopení smyslu celého lidského života. Nezbytnou průpravou k této otázce je však vyjasnění toho, jak se to má s člověkem po smrti. A pro tento klíčový problém lidské existence se nabízí, abychom využili obecně zaběhnutý pojmový protiklad viditelného těla a neviditelné duše jako dvou komponent existujících v celku reality lidského jedince. Problém se pak formuluje v termínech smrtelného těla a nesmrtelné (?) duše.

Jestliže se tedy z dobrých antropologických důvodů rozhodneme pro tento význam termínu duše, zříkáme se tím zároveň aristotelského prostředku proti dualistickému zdvojování lidské subjektivity. Tím se vystavujeme riziku, že v záplavě různých dualit, které lidská realita nabízí, zabředneme do té nejlákavější – do bytostné duality samotného subjektu lidského života. Abychom unikli této dualistické pasti, musíme stavět reflexi duše pod ontologický dohled. Musíme v ní důsledně uplatňovat hledisko identity lidského jedince, musíme stále aktualizovat jeho esencialitu. To nebylo vždy samozřejmé. V tomistické tradici se např. reflexe duše pravidelně vyvíjela z kosmologické úrovně, v rámci hylemorfismu. Ontologické vyvažování se obvykle opomíjelo.

10. 2. Pojmová systematika

Ustálené významy termínu duše jsou:

- být v celku lidské reality něčím podstatným, existujícím;
- být základním principem života;
- být reálným, nevnímatelným protějškem vnímatelného těla.

Žádný z těchto významů neodporuje základnímu pojmu lidské přirozenosti, v jejímž rámci má být duše smysluplně zasazena. V lidské přirozenosti je prostor pro podstatné jsoucno, které je základním principem lidského života a není zachyceno fenoménem těla, není s ním totožné. Identifikace jsoucna, které odpovídá těmto kritériím, není obtížná. Je jím samotné Já, lidský jedinec uvážený sám v sobě, bez svých akcidentů.

Pojem duše tedy v základě vyjadřuje totéž jsoucno jako pojem Já, jako pojem člověka, esenciálně odlišeného od svých vlastností, činností, vztahů, potencí či stavů. Víme už, že jakékoli snahy zavádět v celku lidské reality ještě nějaké jiné podstatné, alternativní jsoucno, které by bylo jiné než Já, vedou k takovému dualismu, který už je protismyslný. Po staletí udržovaný návyk na pojem duše nesmí determinovat

k tomu, abychom vedle samotného člověka výkladově instalovali ještě jiné jsoucno substanciálního rázu a principiálního postavení. To by bezrozporná ontologie člověka neunesla.

Proč ale máme totéž jsoucno vyjadřovat různými pojmy? Vždyť takové zmnožování pojmů o téže věci musí vést k myšlenkovým konfuzím. Může, ale nemusí. Důvod zavádění různých pojmů o téže věci spočívá v tom, že je možné ji myslet v různých aspektech. Pro preciznější myšlení je takové zavádění věcně totožných, ale logicky různých pojmů dokonce nezbytné. Umožňuje subtilnější rozlišování v myšlených objektech.

Lidská realita vyžaduje, aby byla ve filosofickém myšlení artikulována rozmanitými pojmy, které v její struktuře postihují nejen různá jsoucna, ale i jejich různé aspekty. Nabídneme tedy řadu základních antropologických pojmů, které jsou objektivní a které se v celku lidské reality vyplatí rozlišovat:

- Já = o sobě pojatý lidský jedinec jako vlastní jsoucno, substance, která je subjektem, a tedy výlučným vlastníkem tělesně duchového života i jeho potenciálu.
- Subjekt = Já, uvážené v aspektu svébytného nositele životních akcidentů.
- Duše = Já, uvážené v aspektu neorganického, empiricky nedostupného základního principu života, který svou esencí implikuje určité mohutnosti k životním činnostem.
- Duch = Já, uvážené v aspektu principu životní dynamiky, pokud implikuje duchovní mohutnosti specificky lidského života.
- Osoba = Já jakožto schopné sebevědomí a sebeurčení – subjekt mravnosti.
- Přirozenost = komplex nutných určení lidského jedince; řád kvantitou určeného subjektu a jeho elementárních životních sklonů.
- Život = komplex dynamických aktů (realizací mohutností) a přilehlých nahodilých určení subjektu.
- Tělo = řád kvantitou určených akcidentů, uvážený bez subjektu.
- Tělesná bytost = subjekt kvantitou určených akcidentů.
- Konkrétní člověk = celostně pojatý lidský jedinec se svou přirozeností a životními akcidenty.
- Charakter = komplex mravních habitů – získaný mravní profil osoby.
- Osobnost = osoba s dobrým charakterem, mravně vyspělá.

10. 3. Duše a tělo

Nad tímto vymezením může vzniknout námitka, že jsme tělo vzali poněkud zkrátka, že jsme ho celé odstavili na vedlejší kolej – mezi akcidenty. Není snad tělo pro člověka stejně podstatné jako duše? Proč by tedy nebylo možné chápat tělo jako Já v aspektu tělesného života, jako subjekt svých kvantitou určených akcidentů, prostě jako hmotnou substanci? Nebo snad člověk není hmotnou substancí? Jistěže je.

Zavedení pojmové dvojice duše-tělo se neslo ve znamení jejich reálné odlišnosti, v ní také slouží obecně lidskému přemýšlení o člověku. Kdybychom ale tělu jako takovému přiznali status substance – subjektu života, tj. kdybychom význam slova tělo vztáhli na samotnou substanci, jíž je člověk, pak bychom v té reflexi, která by byla ontologicky kultivovaná hlediskem identity, museli ztotožnit duši a tělo v identitě téhož subjektu – člověk je tělo, člověk je duše, ergo. To ovšem odporuje i výchozí intuici reálné diference duše a těla. V ontologicky nekultivované reflexi by pak intuitivní diference duše a těla při současné substancializaci těla snadno zavedla protismyslný dualismus dvou substancí, což značí ontologickou degradaci člověka na nevlastní jsoucno. Jestliže tedy můžeme smysluplně říct, že člověk je duše/princip života, pak už by nebylo smysluplné říkat, že člověk je tělo.

Pokud někomu intuitivně či v důsledku myšlenkového návyku vadí ztotožnění člověka s duší (člověk je duše), protože chce chápat duši a tělo jako komponenty člověka, pak je možné zdůraznit, že v této ontologické koncepci člověka můžeme v určitém smyslu také chápat duši a tělo jako komponenty člověka. Myslíme-li totiž konkrétního člověka v jednotě s jeho akcidenty (člověka jako celek), pak můžeme smysluplně mluvit o jeho složenosti z duše a těla. Nejsou to ovšem ontologicky rovnocenné složky, mají se k sobě jako subjekt/princip a následný komplex jeho akcidentů.

Pokud vzniká dojem, že je v tomto pojetí tělo degradováno na nahodilý, nepodstatný přívěšek duše, pak se zase musí zdůraznit, že samotná tělesnost je tu integrována v rámci lidské přirozenosti, tj. na úrovni nutných určení. Není-li tedy tělo substancí, neznamená to, že je v lidské realitě něčím okrajovým, „nepodstatným“. Tělesnost spoludefinuje člověka a v tomto smyslu je přirozenou, chcete-li „soupodstatnou“ složkou lidství. V námitce vágní užití termínu „podstatný“ je tím zpřesněno. Tělo není podstatou (substancí), ale je principiálně zakotveno v lidské přirozenosti. V tom smyslu je pro člověka podstatné.

Vidíme, že předreflexní intuici tělesně duševní struktury lidské reality je možné filosoficky precizovat, aby odpovídala i požadavkům základní životní orientace. Díky ontologicky vypracovanému pojmu lidské přirozenosti bylo možné v celku lidské reality duši a tělo přesněji lokalizovat. Dualita duše jako skryté, smyslově nevnímatelné a smyslově evidentního těla je tu vyvážená, nepřepadá do ontologicky neúnosných, předimenzovaných dualit, v nichž se ztrácí identita lidského subjektu. Tyto zaběhnuté, leč nezdařené představy o poměru duše a těla můžeme nyní lépe pochopit.

10. 4. Kritika ontologicky nevyvážených představ o duši a těle

Vodítkem následujících kritických korektur budou ontologické pravdy o esenci a substanci, jimiž musí být kvalifikována každá filosofická reflexe celkové struktury lidské reality, která má být zdařilá. Kritické úvahy soustředíme kolem dvou významných tradičních tezí:

- Člověk se podstatně skládá z duše a těla.
- Duše je formou těla.

Oba výroky mohou být výrazem pravdivých, ale i mylných soudů. Záleží na tom, jaké pojmy pod termíny duše, těla a formy přesně myslíme. Jestliže např. v první větě myslíme duši a tělo jako dva subjekty, pak je první věta mylná. Je ale možné jí dát i pravdivý smysl. Ontologicky vyvážená interpretace první teze se tedy musí vyhnout zdvojování lidské subjektivity, které se při její standardní formulaci nabízí. Zvláště když se dodá, že člověk se *podstatně* skládá z duše a těla. Pak se snadno duše a tělo chápou jako dvě substance/podstaty či v jisté dualistické modifikaci jako dvě neúplné substance. To je ovšem ontologicky nepřijatelné. Je-li člověk substancí, není ze substancí, jinak by nebyl substancí a jeho akcidenty by patřily těm původnějším.

Důvody takové výkladové desubstancializace člověka jsou filosofické i nefilosofické. Hlavní nefilosofický důvod štěpení lidské subjektivity spočívá v tom, že se z nesporné duality tělesně duchového života jednoduše, bez ontologické kvalifikace usuzuje na vnitřní dualitu člověka; fenomenologická dualita se tu promítá až do jeho základu, do jeho bytostné konstituce. Tak vzniká vulgární představa těla a duše jako dvou subjektů života – organického a duchovního. Ontologická distinkce subjektu a jeho přirozenosti by pomohla rozumnějšímu rozvržení duality „v nitru" člověka. Vnitřní dualita tělesně duchovního je na úrovni lidské přirozenosti, nikoli v samotné esenci lidského subjektu. Podvojnost tělesně duchového života tedy nesvědčí o podvojnosti lidské subjektivity.

Stejná distinkce řeší i filosofické zdvojování lidské subjektivity, které vychází z definice člověka jako živočicha rozumového. Animalita v ní reprezentuje tělo a obě složky definice (nejbližší rod a specifická diference) jsou chápány jako pro člověka podstatné, jako jeho esenciální určení. Proto je tělo stejně podstatou jako duše, a člověk je takto kompozitem těla a duše jako dvou substancí. Aby se vyhnuli karteziánskému dualismu a jeho aporiím, zavedli někteří tomisté pojem neúplné podstaty, jímž myslí duši a tělo jako konstituanty člověka. Mají být neúplné co do druhu (tj. vzhledem k lidské specificitě) a úplné co do podstatnosti (tj. jsou inseitní).

Jenže definice živočich rozumový nepostihuje člověka v jeho esenci, ale musí si vypomáhat jeho akcidenty. Ty však není moudré zatahovat do esenciality substance. Klasická definice člověka tedy nevyjadřuje konstitutivní složenost samotného lidského subjektu, ale zachycuje identitu člověka v širším smyslu, tj. v rámci jeho přirozenosti. Dualita lidského života má tedy „v nitru" člověka principiální zázemí na úrovni přirozenosti, nikoli v samotném subjektu života.

Pokud jde o pojem neúplné substance, musí se říct, že je to hodně umělý konstrukt, který byl zřejmě vymýšlen ve značné intelektuální tísni. Karteziánské pojetí těla a duše jako dvou substancí je z mnoha důvodů nepřijatelné. Jak to ale nastrojit, když se má člověk – substance – skládat z těla a duše, koncipovaných jako také substance? Fakt složenosti nabízí východisko: složky neobsahují totéž, co celek. Duše a tělo jsou tedy vzhledem k lidství neúplné. Jsou prý neúplné co do specificity. Jaké specificity? Své vlastní? Pak jsou jsoucny esenciálně neurčenými, což je absurdní. Jsou tedy neúplné vzhledem k lidské specificitě. To jsou ale karteziánské substance také, takže problémy dualismu se přimyšlenou neúplností nijak neřeší. Tomisté ovšem mluví o podstatné jednotě duše a těla a spoléhají přitom na pojetí duše jako formy. Ta skutečně překonává úskalí dualismu, ale v tom případě zase není substancí – konzistence je tu v nedohlednu.

Vedle ontologicky předimenzované interpretace klasické definice člověka se v aristotelské tradici nachází ještě jeden důvod pro bytostné skládání samotného subjektu z duše a těla. Je jím hylemorfistická nauka o první látce a podstatné formě jakožto principech esenciální konstituce hmotných jsoucen. Tato dualita v samotné esenci je zřejmě také pokušením k dualismu. Méně logičtí filosofové v tom rovnou spatřují dualitu duše a těla, když bezstarostně proměňují principy jsoucna v jsoucna. Jiní zase vidí v hylemorfismu zárodek či potvrzení svého pojetí duše a těla jako dvou substancí, které komponují lidské bytí. Konzistentní antropologie naproti tomu měří kosmologické podněty hylemorfismu ontologickými hledisky a pojmy, které mají základnější pozici než pojmy látky a formy. Krom toho mají ontologické pojmy esence a substance nesrovnatelně větší přesvědčivost než problematické pokusy o antropologicky obsažné vytěžení mezního pojmu první látky.

V jakém smyslu tedy můžeme pokládat větu „člověk se podstatně skládá z duše a těla“ za pravdivou? Jaký pravdivý soud se za tímto výrokem skrývá? Zřejmě ten, v němž je člověk brán celostně, v jednotě lidské reality – i se svými akcidenty; nikoli tedy jako pouhý subjekt. Pak je duší právě tento subjekt a tělem je komplex kvantitou určených akcidentů, vzatý spolu s principy tělesnosti, z nichž realizace organického života vychází. Právě s ohledem na principy tělesnosti je možné mluvit o podstatné jednotě duše a těla. Neboť tyto principy jsou jakožto složky lidské přirozenosti pro člověka nutné – podstatné, bereme-li slovo „podstatné“ ve smyslu přirozeného určení, a nikoli ve smyslu podstaty/substance.

Druhá věta „duše je formou těla“ může být pravdivá přinejmenším ve dvou případech. Jednak v striktně aristotelském pojetí duše jako formativního principu jsoucna. Slovo „tělo“ zde pak musí mít význam tělesné bytosti, jíž je člověk – substance, nikoli striktní význam těla jako komplexu akcidentů. Má-li však být věta pravdivá, nesmí být duše myšlená jako existující substance, jako jsoucno. Z výše uvedených důvodů však duši myslíme jako jsoucno, jako subjekt života, pokud je zároveň principem svých mohutností, a tím i základním principem jejich životních (tedy i organických) realizací. Za tohoto předpokladu je sledovaný výrok pravdivý, když termín „forma“ odlehčíme, když ho nebudeme chápat jako striktně aristotelský princip bytostného určení substance, nýbrž spíše genericky, jako základní princip života.

10. 5. Celkový pohled na problematiku duše

Zřejmě od dob osvícenství není v uznávaných odborných kruzích lidská duše tématem. Filosofové a specialisté na lidskou psychiku se o ní zmiňují maximálně v kontrastu vývojových fází vědění o člověku. Dříve se o duši scholasticky spekulovalo na úrovni nevědecké, kritikou nepoučené a nábožensky angažované metafyziky. Dnes už se kriticky vyspělá filosofie ani metodicky rozvinutá věda o takovou fikci nezajímají. Toto je standardní přesvědčení o problému duše a ustálený postoj k tématu.

Potíž je ale v tom, že celé toto novověké sebevědomí je založeno na hlubokých omylech z oboru teorie poznání. Tyto omyly determinovaly vývoj novověkých představ jak o kritériích kritického myšlení, tak o obsahu a rozsahu pojmu vědy. Reflexe lidského bytí a života ochromil agnostický imperativ: jen v mezích zkušenosti

(povrchově vědecké či fenomenologické)! Následovaly ontologicky nezralé, primitivní modely lidské reality. Tradovaná víra v novověké tvůrce agnostické absurdity je tedy hluboce nekritickým a nikterak vědeckým pozadím namyšleného odmítání klíčové otázky antropologie. Občas by v něm bylo možné najít i ideologické zaujetí přesvědčených materialistů.

Noetická erudice tedy osvobozuje filosofické myšlení o člověku z metodického zaklet́ı ve zkušenosti. Z metodického hlediska se ukázalo, že je nutné připravit reflexe o duši ontologicky. Tato průprava spočívá v precizaci pojmů jsoucna, esence a substance, v důkazu substanciální hodnoty lidského bytí a ve vypracování a důkazovém podložení pojmu lidské přirozenosti. Za těchto předpokladů je možné bezrozporné a ontologicky vyvážené pojetí duše a určování jejího poměru k tělu. V náhradních přístupech k problému lidské duše tyto předpoklady absentují.

Mezi takové přístupy patří jednak spontánní, předkritické rozlišování duše a těla. Dále je tu speciálně metafyzický (kosmologický) výzkum, kde základní ontologické pojmy zůstávají spíše v matném pozadí, takže v něm ztrácejí funkci explicitních vodítek a kritérií. Konečně je tu i nábožensky přemotivované vymezování pojmu duše. Oba poslední přístupy se zřejmě kombinují v tradičním tomistickém výkladu.

Noeticky fundovaný a ontologicky aktivní výklad struktury lidské reality tedy proplouvá mezi Scyllou novověkých redukcí na životní jevy a Charybdou ontologicky nevyvážených koncepcí duše a těla.

Důkaz existence lidské duše je tedy dán důkazem prvního predikátu o člověku, tj. důkazem jeho substanciality. Jedině v tomto ukotvení je možné chápat lidský život v jeho vnitřní finalitě. Protože je člověk subjektem svého života, jsou všechny životní akty sjednoceny touto přináležitostí k subjektu. Proto nejsou kvality lidského života rozptýleny ani monistickou exteriorizací, ani inherencí v původnějších subjektech, z nichž by byl člověk bytostně komponován. Jen v tomto rámci je možné uvažovat smysluplnou spojitost osobního života i jeho zralost.

Shrnutí:

• Pojmová dvojice duše-tělo se v ontologicky založené antropologii nezavádí jen setrvačně, ani neorganicky. Je integrována v rámci lidské přirozenosti a slouží k jejímu diferencovanějšímu chápání.

• Kritika koncepce duše jako subsistentní formy vede ke zjištění, že termín duše je možné použít buď striktně aristotelsky, ve smyslu podstatné formy, nebo ve smyslu existující substance. S ohledem na hlavní otázku lidského života, jíž je výklad smrti, je vhodnější, když budeme termín duše užívat ve druhém významu.

• Duše je tedy Já, pokud je základním principem života. Tím je dána její ontologická superiorita vůči tělu, které není rovnocennou entitou. Není substancí, ale komplexem akcidentů.

• Pojetí těla jako jednoty určitých akcidentů člověka není žádnou redukcí. Neodporuje ani klasické definici člověka jako živočicha rozumového. Podstatná přináležitost těla člověku je zřejmá na úrovni lidské přirozenosti, kde se vyskytují principy

organického života (principy tělesnosti, které patří do jednoty s akcidenty, jimiž se realizuje život organismu a jimiž je dán fenomén těla).

• Ustáleným klasickým formulacím „člověk se podstatně skládá z duše a těla“ a „duše je formou těla“ je možné dát na základě pojmových precizací pravdivý smysl.

• Srovnání s protichůdnými koncepcemi novověku i klasické metafyziky nechává vyniknout jisté metodické naléhavosti. Reflexe bytí člověka, mezi něž patří i reflexe duše, by měly mít za sebou průběžně aktualizovanou noeticko-ontologickou fundaci. Jinak se zřejmě skončí v omylech.

Otázky k promyšlení:

• Je opravdu na naší libovůli, co budeme nazývat duší? Není snad duše dána předem, objektivně?

• Není přece jen filosofičtější přijmout aristotelský význam termínu duše? Volba duše jako jsoucna zavání nábožensky motivovaným pragmatismem.

• Proč by nemohla být antropologická aplikace hylemorfistické nauky o látce a formě ontologicky konzistentní?

• Když mluvíme normálně o člověku, myslíme ho se všemi jeho vlastnostmi a činnostmi. Neodtrhujeme ho jako nějaký abstraktní subjekt od jeho života. Normální myšlení je však ve svých základních intuicích i přirozené; to by měl realista vědět. Proč tedy zavádět nějaké ontologické štěpení člověka?

• Čím se liší zařazení těla mezi akcidenty od platonské degradace těla na vězení duše?

• Proč by nemohla být klasická definice člověka jako živočicha rozumového vyjádřením jeho esence? Jenom proto, aby se tělo ontologicky ponížilo?

• Je-li možné myslet člověka jako hmotnou substanci, není tím zároveň uznáno, že hmota je pro něj podstatná? Českým ekvivalentem substance je přece podstata.

• Pojmové úpravy klasických výroků o složenosti člověka z těla a duše a o duši jako formě těla jsou už hodně vzdálené původním pregnantním významům.

• Jako nelze vývoj vědeckého myšlení zastavit ani obrátit zpět do středověku, tak ho nelze kompromitovat nějakým agnosticismem. Věda a dnes i filosofie se už bez pojmu duše obejdou. To je fakt, s kterým je třeba se smířit. Vše ostatní je pouhý anachronismus.

Kapitola 3.
Antiesencialismus filosofů historismu

11. Historická esence

11. 1. Spor o lidskou přirozenost

Dosavadní zkoumání lidského bytí dospělo k základnímu určení ontologické konstituce člověka. V jeho průběhu jsme především dokázali dvě významné teze, které se týkají jeho bytostné identity a které se od dob Kanta a Hegela těší v rámci novověké filosofie všeobecné nepřízni – jde o substancialitu člověka a o jeho neměnnou přirozenost.

Přes veškeré novověké výhrady zůstává pravdou, že člověk je bytostně neodvozeným a primárně svébytným subjektem svého života i jeho bezprostředních principů, mohutností. Na tom nic nemění ani skutečnost, že tento subjekt nepoznáváme v něm samém, prostřednictvím nějakých rozlišujících znaků. Usuzujeme na něj z jeho životních jevů.

Ani dnes není filosof nucen, aby svému myšlení konformisticky nasazoval kantovský chomout. Může naopak legitimní metafyzickou reflexí potvrdit spontánní intuici trvajícího subjektu životních jevů a verifikovat ho jako podmínku jejich existence i jejich smysluplné jednoty.

Rovněž tak nemusí filosof ani dnes konformisticky akceptovat Hegelův monistický předsudek jedné Substance, v jehož důsledku pak nezbývá než koncipovat bytí člověka jako komplex jeho životních akcidentů. Přitom tyto akcidenty už vlastně nemohou být jeho, když on sám je jen projevem/akcidentem světové Substance.

Ontologické vyhranění lidského subjektu, jeho odlišení od životních akcidentů, kvalifikuje pojímání osobní identity, vrací do hry tradiční pojem duše a vytváří tím základní předpoklad pro rozumnější řešení mezních otázek života. Na půdě novověkých desubstancializací lidského bytí není takový předpoklad k dispozici. Proto jsou mezní otázky života v novověkém myšlení více méně degradovány na problémy ideologické.

Kromě této striktní identity je možné chápat identitu člověka i v širším (neesenciálním) smyslu – na úrovni jeho přirozenosti. Tady už je člověk myšlen se svými nutnými sklony k životní realizaci. Takto pojatá identita je bližší našim kognitivním možnostem, subjekt poznáváme z jeho akcidentů. Tento dílčí celek, který člověk se svými nutnými akcidenty vytváří, může být právě pro nutné propojení zúčastněných jsoucen dobře myšlen jako obsažnější identita člověka. Přirozenost se proto stává obsahem definice člověka.

Nutné spojení prvků lidské přirozenosti je také důvodem její neměnnosti. Lidská přirozenost je v celku lidské reality konstantou. Představuje v něm tu část, která je nedisponovatelná a lidským úsilím nereformovatelná. Je totiž metafyzicky rozpoznána jako předchůdná podmínka a nezbytný zdroj veškeré životní realizace. Tato složka lidské reality se také stala předmětem zásadního antropologického sporu klasické

a novověké filosofie. Neměnná lidská přirozenost, obsahující i substancialitu lidského jedince, je v posledních dvou stoletích mohutně popírána.

Vzhledem k dosavadnímu postupu bychom sice mohli tuto pozdně novověkou negaci odmítnout poukazem na to, že se v ní sbíhají základní noetické a ontologické omyly: nominalisticky podmíněný agnosticismus a monisticko-skladebné redukce jsoucen. Tyto fatální omyly moderní filosofie mají ovšem dramatické následky v explikaci individuálního i společenského života. Staly se příčinou masové dezorientace osobních životů i nesnesitelných utopií. Zmíněné omyly bezkonkurenčně ovládají i současné antropologické myšlení. V soudobé kultuře byly normalizovány jako axiomy pokrokového myšlení o člověku a společnosti. Proto je třeba jim porozumět v širší expozici jejich logického rozvinutí i v detailech jejich nesčetných aplikací.

Proti neměnné přirozenosti staví vyznavači dynamického pojetí skutečnosti ontologicky absolutizovaný život. Lidskou realitu pojednávají primárně v kategoriích biologie, dějinnosti a v socio-kulturních kontextech. Spor se tedy týká toho, co všechno realita lidského jedince obsahuje. Odpůrci neměnné lidské přirozenosti se mnohdy tváří, že její neměnnost odporuje změnám, a významně přitom dodávají, že není možné vtěsnávat životní dynamiku do nějakých strnulých schémat, nelze ji prý vysvětlovat pomocí nějakého invariantu.

Stoupenci přirozenosti jsou přesvědčeni, že je tomu naopak, že bez ní nelze smysluplně vysvětlovat fakta života, která samozřejmě ani v nejmenším nepopírají. Poukazují přitom na to, že sama akcentovaná dějinnost patří člověku nutně, a proto i nezměnitelně, že je ve svých principech součástí přirozenosti. V lidské realitě je tedy nějaký invariant, který nutně postulují i stoupenci jednostranného dynamismu. To by mohl být odrazový můstek k žádoucímu prolomení umělého zúžení perspektivy antropologického zkoumání na zkušenost, v němž se člověk ontologicky interpretuje jako pouhý životní pohyb.

11. 2. Emerich Coreth

Když tedy zařazujeme rozsáhlou diskusi s filosofy dějinnosti či historismu, je to proto, že získali v průběhu dvacátého století dominantní postavení. Jejich mohutný vliv se dá nejlépe pozorovat u filosofů, kteří se v podstatě hlásí k tradiční metafyzice (a měli by tudíž vykazovat jistou rezistenci), ale zároveň zůstávají otevřeni moderním podnětům. Patří mezi ně i E. Coreth, u něhož jsme v druhém článku zaznamenali určité metodické nesrovnalosti. Budeme tedy sledovat, jestli se Coreth ve svých reflexích bytostné konstituce člověka neotevřel modernímu smyslu pro dějinnost až příliš.

Svému výzkumu ontologické konstituce člověka předřazuje Coreth metodickou rozvahu, v níž dobře rozlišuje tázání „po podstatě“ člověka, od tázání po jevových a vývojových formách. Přitom uplatňuje pravdu, která je důležitá v antropologickém sporu ontologa s fenomenologem, který se nedokáže zdržet ontologických ambicí. Coreth totiž zdůrazňuje, že popisné definice nepostihují to, co člověka utváří bezprostředně a především, že tedy nejsou na úrovni definice esenciální. Tuto klasickou pozici zaujímá na podkladě klasického chápání esence (to, skrze co něco je tím, čím

je), takže esenciální definice člověka podle toho vyjadřuje *„čím je člověk ontologicky konstituován jako člověk“.*[23]

Shrňme si důležité teze, které zde Coreth zastává:

- Esence je to, skrze co je něco tím, čím je.
- Esence člověka je podmínkou a základem, jenž předchází jeho seberealizaci.
- Esence konstituuje člověka jako člověka.
- Popisy jevových forem a způsobů rozvíjení člověka nepostihují jeho esenci.
- Esenciální definice člověka se liší podstatně od jeho popisných definic, které vyjadřují jen vnější znaky člověka.

V těchto pěti tezích přemýšlí Coreth o člověku zcela klasicky. V následujícím odstavci však nastává nepochopitelný výkladový zlom a Coreth najednou jako by reflektoval člověka v jiném myšlenkovém okruhu, kde se s esencialitou moc nepočítá. Obrat začíná otázkou, zda je esence předem, pevně a definitivně dána. V klasickém kontextu nedává tato otázka smysl, neboť to, co připouští, přímo odporuje klasickému, dobře odůvodněnému vymezení pojmu esence. Je to, jako bychom se obecně ptali, zda jsou organismy skutečně živé.

V odpovědi na tuto hegeliánskou otázku Coreth překvapivě osvědčuje smysl pro dějinné myšlení a zdůrazňuje, že:[24]

- Člověk se musí sám uskutečňovat, musí svou esenci svobodně rozvíjet.
- Lidské bytí tedy není pevně dáno – esenci musíme chápat dynamicky jako stále plynulou veličinu.
- Esence člověka není plně uskutečněna v embryu či v novorozeněti.

Jestliže srovnáme pět klasických (K) a tři dynamické (D) teze Corethova výkladu, pak zaznamenáme podivuhodný úkaz rozštěpení Corethovy filosofické osobnosti

[23] E. Coreth: *„Co je člověk?“, Z*von, Praha 1994, str. 127–128: *„Musíme teď proniknout ještě hlouběji a tázat se po podstatě člověka, jež předchází seberealizaci jako její podmínka a základ. … Mnoho věcí můžeme vymezit jen ‚popisnou definicí‘, jež uvádí vnější znaky a nepostihuje podstatu v jejích konstitutivních prvcích. Tak bychom i člověka mohli definovat už biologicky … Mohli bychom ho také popsat jako jednající bytost, jako jazykovou a dějinnou bytost, jako kulturní bytost… Je však otázka, zda tyto definice postihují to, co člověka utváří bezprostředně a především, a tak vysvětluje ostatní znaky člověka i jeho duchovní a kulturní výkony. Ontologicky konstitutivní prvky se snaží vystihnout a jasně formulovat tzv. ‚podstatná definice‘ (definitio essentialis)… Museli bychom tedy obsáhle popsat jevové formy a způsoby rozvíjení člověka, a přitom bychom nepostihli, co především činí člověka člověkem, co tvoří jeho lidské bytí.“*

[24] Tamtéž, str. 128: *„Vyvstává však nový problém: Je podstata člověka vůbec někdy předem dána…? Co znamená, že lidské bytí není pevně dáno? Člověk se musí sám uskutečňovat, musí svou vlastní esenci svobodně rozvíjet… Z toho plyne, že ‚podstata‘ je – i když ji chápeme konstitutivně – zvláštní, stále plynulá veličina. Nemůžeme ji chápat jenom staticky, ale dynamicky. Esence znamená minimální strukturu jsoucna daného druhu, tj. to, co se minimálně požaduje, aby existovalo jsoucno tohoto druhu. Ale nikdo nebude tvrdit, že esence člověka je již plně uskutečněna a plně zjevná v embryu či v novorozeněti.“*

takřka na jediné stránce. Vezměme první dynamickou tezi (D1) a srovnávejme ji s klasickými tezemi.

D1 odporuje K1, neboť vyvíjející se esence by už byla jinou esencí, jinou než lidskou určitostí, a pak už by nemohla u člověka plnit svou identizující funkci. Vývoj samotné esence by znamenal její změnu. Esence jakožto identická určitost tohoto jsoucna však svou vlastní změnu vylučuje. Změna by přinášela jinou určitost, jinou esenci, jiné jsoucno. Vyvíjející se esence by už tedy nebyla to, skrze co je jsoucno samo sebou, ale spíše to, skrze co je vždy něčím zcela jiným – byla by negací jsoucna, jež má identizovat. Vyvíjející se esence je proto rozporný pojem. Ten nevadí jen hegeliánům – ovšem jen do té doby, než začnou rozumněji (např. autoreflexivně) myslet.

D1 odporuje K2, neboť v klasickém pojetí esence člověka předchází seberealizaci, zatímco podle D1 je dána seberealizací. Pokud by se řeklo, že seberealizace předpokládá jen „minimální strukturu“, tj. nějakou zárodečnou esenci, která se ale sama vyvíjí, nastane zmíněná kolize s K1 – rozpor v pojmu esence.

D1 konečně odporuje konjunkci K3 – K4 – K5, jak je zřejmé ze smyslu jejích složek. Rovněž tak je ze smyslu dynamických tezí zřejmé, že jen v různých aspektech vyjadřují protismysl zdynamizované esence. Dynamické a klasické teze Corethova výkladu jsou tedy kompletně vzato v naprostém rozporu.

V souvislosti se sporem o svobodu ženy na potrat zní docela zajímavě, že esence člověka není plně uskutečněna v embryu. Je tedy zygota člověkem, nebo ne? Corethovo konfuzní pojetí esence dovoluje zřejmě obě odpovědi.

Teoreticky zajímavější je však důvod zdynamizování esence. Když Coreth říká, že nikdo přece nebude tvrdit, že esence člověka je plně uskutečněna v embryu, pak je v tom vyjádření onen důvod čitelný. Corethovi se zdá jeho výrok naprosto evidentní, ale ve skutečnosti je naprosto evidentní něco jiného – totiž to, že člověk není v embryu plně uskutečněn. Tady Coreth očekává od antropologů bezproblémový konsensus – a má ho mít. Kdo by popíral, že se člověk vyvíjí?

Jenže evidence vývoje lidského jedince není evidencí vývoje jeho esence. Právě tento Corethův posun evidence, v němž vývoj člověka automaticky vydává za vývoj jeho esence, ukazuje na důvod konfuzního zdynamizování esence: Coreth prostě ve své reflexi zaměnil esenci za jsoucno. Měl myslet esenci člověka, ale ve skutečnosti myslel existující jsoucno – člověka.

Na tento častý skluz reflexe esence ke jsoucnu jsme upozorňovali ve třetím článku. Coreth v jeho důsledku podsouvá evidentní vývoj člověka samotné esence, což je absurdní. Aby se lidský jedinec mohl vyvíjet, musí to být pořád týž, v sobě se nevyvíjející člověk. Tuto základní identitu jako předpoklad možnosti jeho vývoje však garantuje vyvíjejícímu se jedinci právě jeho neměnná esence. Esence, která úplně konstituuje tohoto člověka jakožto právě tohoto člověka, je nutnou podmínkou jeho vývoje, je také garantem toho, že se jedná o právě lidský vývoj. Filosoficky evidentní je tedy pravý opak údajně evidentního Corethova výroku o plně neuskutečněné esenci. Esence je buď určitým („plně uskutečněným“) aktem, nebo není vůbec; neúplná esence je nonsens.

Coreth měl v klasické fázi svého výkladu dobrý záměr: neredukovat ve výkladu člověka jeho bytí na jeho životní jevy, nevykládat jeho ontologickou konstituci akcidenty.

Neuváženou otevřeností pro moderní myšlení však Coreth akceptoval jeho hyperdynamické akcenty a přistoupil na ontologicky nesmyslnou otázku, jestli je esence lidského jedince od počátku jeho existence dána úplně, naráz celá. V této otázce se však operuje konfuzním, protismyslným pojmem esence. Při jejím kladení se nechápe, že změna v esenci jde proti jejímu elementárnímu smyslu, že imanentní princip právě takového bytostného určení jsoucna vylučuje změnu, vývojový nárůst takového určení. Vývojový nárůst na úrovni esence člověka mimo jiné povyšuje jevové formy, akcidenty na úroveň bytostné konstituce. Coreth však sám tvrdil, že neurčují člověka jako člověka.

Coreth tedy recepcí otázky z prostředí filosofů dějinnosti klade pseudoproblém. Připuštěná měnlivá esence by v něm určovala jsoucno tím, čím není, zatímco základní vymezující znak esence jí přiznává identizující funkci – že určuje jsoucno tím, čím je. Coreth tento závazný elementární znak esence opustil a pojem esence se mu zhroutil. Možná v tom hrály svou roli i jiné akomodační motivy. Hlubší důvod ještě zaznamenáme.

Je docela smutné, když dnes klasičtí filosofové ztrácejí pod tlakem dějinného myšlení půdu pod nohama. Jsou-li navíc noetickými dogmatiky, dostávají se také pod tlak domnělého kriticismu novověkých gnoseologií. Pak už se hledají argumenty ve prospěch „statické“, nezkušenostní, abstraktně neživotné esence člověka dost obtížně. V takové tísni se ji tedy snaží buď úplně vypustit, nebo aspoň přizpůsobit, zcivilizovat, zdnešnit. Výsledkem je třeba hybrid neúplné esence a následná ztráta rozumné perspektivy bezrozporných antropologicko-etických výkladů lidské reality.

11. 3. Patočkova historická esence

Corethův pojem dynamické esence člověka vypadá jako (nezdařený) pokus o sjednocení tradičních a moderních koncepcí povahy lidského bytí. Jakýsi pokus o kompromisní zprostředkování mezi nároky klasického esencialismu a ontologickým dynamismem nacházíme také u J. Patočky. Tento znalec dějin filosofie a propagátor husserlovsko-heideggerovského myšlení ovšem vychází z opačného konce – Patočka je přesvědčený novověký filosof. Z jistých důvodů však podržuje tradiční termín esence a nabízí konstrukt historické esence. V něm také jaksi spojuje tradiční a moderní motivy v tématu základního určení člověka.

Patočka začíná[25] svůj výklad kontrastem esencialismu tradiční metafyziky a Hegelova dynamismu. Připomíná, že zatímco tradiční metafyzika trvá na esenci jako

[25] J. Patočka: *Negativní platonismus*, Československý spisovatel, Praha 1990, str. 75–76: *„Stará ontologie scholastická (tradice Tomáše Akvinského) rozlišuje na skutečnosti dvojí stránku, tu, kterou jednotlivé skutečnosti se shodují... existence, a tu, kterou se skutečnosti (více nebo méně) liší, stránku jejich určenosti či esence... Veškerá esenciální určení jsou zásadně kladné, obsahové povahy; rozlišnost spočívá na určenostech, na jejich pozitivním obsahu... Podstatné určení každé věci je tedy již zde, hotové a nezměnitelné...*
I mohla by se nyní... zásadně klást otázka..., zdali neexistují přece podstatná, bytostná určení taková, která nejsou a nemohou být zásadně a z bytostných důvodů ani dána předem, ani najednou ve svém celku, ani pozitivně jako určitý obsah, a nikoli nedostatek obsahu.
Je známo, že takovou otázku s ohledem na člověka položil prvně Hegel ve Fenomenologii ducha. Podle Hegela neexistuje jakási lidská přirozenost, zákon nadčasově spravující lidskou

trvalém obsahovém určení, které je pozitivní a nadčasové, Hegel odmítá neměnnou lidskou přirozenost a koncipuje celou lidskou realitu jako časovou. Patočka zmiňuje i Hegelovu otázku, jíž Coreth začal svůj osudný přemet ve výkladu esence člověka: zda totiž neexistují taková bytostná určení, která nejsou dána ani předem, ani najednou.

Inspirován Hegelem, tvoří Patočka pojem historické esence, která není dána celá, bez ohledu na čas; původně je dána spíše záporně. Přitom si Patočka dobře vší-má, že samotná historičnost vede k trvalé podstatě člověka. Odmítá proto oblíbené formulace existencialistů o existenci před esencí. Je-li ale na historické esenci něco trvalého, pak jsou to prý jen negativní momenty nedostatku, intence, její struktura je v podstatě strukturou absence.[26]

Patočka tedy v zásadě akceptuje Hegelův dynamický model lidského bytí: člověk je pouhou životní seberealizací, nikoli jejím subjektem. Proto může interpretovat jeho základní určení v záporných termínech původního nedostatku, nehotovosti, ješ-tě neaktualizované potenciality, výzvy k uskutečnění. Na druhé straně však Patočka kompenzuje dynamickou jednostrannost, když postuluje u člověka něco, co v jeho vývoji trvá. Pro tento aspekt trvání si zřejmě vypůjčuje z tradiční ontologie termín esence a komponuje tak pojem historické esence, od něhož si mimo jiné slibuje i vy-řešení jistého etického dilematu.

Tento „zprostředkující kompromis" však v podstatě vyznívá ve prospěch jedno-stranně dynamického pojetí člověka. Oním trvalým, záporným prvkem je potence, která spolukonstituuje právě pohyb – člověk je životní pohyb. Proto Patočka říká,[27] že v rámci historické esence jsou bytostná určení člověka dána jeho rozhodnutími, člověk se podle toho svobodně konstituuje. V tomto bodě se tedy Patočka významně shoduje s Corethem, který je také přesvědčen, že svobodná seberealizace lidského jedince se týká samotné jeho esence.

Kritika, kterou jsme v dosavadních výkladech věnovali redukci člověka na jeho nahodilé akcidenty, konfuznímu zaměňování esence se jsoucnem i samotnému zdyna-mizování esence člověka, naplno zasahuje také Patočkovu koncepci historické esence.

Patočka si nikde neklade otázky, zda představa skládání lidského bytí z život-ních aktů, představa lidského bytí jako procesuální seberealizace člověka či představa

skutečnost, nýbrž tato skutečnost je zásadně historická, tj. časová a pohyblivá, a její danost je původně, ne-li cele, tedy aspoň částečně, v některém svém momentě negativní."

[26] Tamtéž, str. 77–78: *„Esence historická je tedy taková, která není původně dána pozitivně, nýbrž nejvýše záporně (ve formě intence, požadavku, případně zahaleného nedostatku atd.) a která nemůže ze zásadních důvodů být dána celá a bez ohledu na čas (…) každý historický proces předpokládá už proto, že je procesem vývojovým, procesem, který není jen chaotickou změnou, něco trvajícího v historickém dějství, takže myšlenka historičnosti sama musí vést k podstatě člověka, která je trvalá. Skutečně se domníváme, že je nedopatřením některých dnešních filosofů, tzv. existencialistů, že se vyjadřují, jako by nic tak trvalého u člověka vůbec nebylo, jako by nebylo původně esence, podstaty lidské vůbec… Jenže historická esence není původně dána v určeních pozitivních, kladných, nýbrž její trvalé momenty jsou negativní, nepřítomné, nedané. Stálá struktura historické esence je v podstatě struktura absence."*

[27] Tamtéž: *„Kdo tvrdí historičnost lidské povahy, tvrdí ovšem zároveň, že naše podstata ve smys-lu pozitivních určení, jež nás charakterizují, závisí na naší existenci, na faktu, že jsme zde, a vyplývá ze způsobu, jak se sami rozhodujeme a určujeme… Myšlenka historické podstaty obsahuje tedy otázku svobody jako moment."*

existující esence jsou vůbec smysluplné – jejich bezrozpornost nezkoumá. Autentický způsob ontologického myšlení je mu cizí. On jen jako historik zaznamenává, že v posledních dvou stoletích se přesunula pozornost od toho, co je dané, hotové, k tomu, co se vytváří – od bytí k činnosti, ta je teď „bytím/existencí". Důvěra v tento převratný posun ho neopouští ani v nejmenším. Příkazem doby je prostě myslet dynamicky. Uctivá poslušnost k imperativům doby pak vylaďuje Patočkovu vnímavost k Heideggerově myšlence, podle níž své vlastní bytí musíme dělat, vytvářet, vykonat. Když Heidegger se sobě vlastní ontologickou lehkomyslností vykládá, že člověk je vždy jen tou kterou svojí možností, Patočka neprotestuje. Heidegger přece v jeho době určoval tón.

11. 3. 1. Speciální kritika Patočkova experimentu

Kromě obecných výhrad vůči zdynamizování lidského bytí je možné kritizovat koncept historické esence i speciálně. Patočka nekonstruuje pojem esence mimo kontext dějinné diskuse filosofů. Aktivně se této diskuse účastní, a proto musí respektovat minimální obsah pojmu esence**.** Jaký je to obsah? Patočka ho sám při výkladu tradiční ontologie jsoucna (odkud pojem esence pochází) formuluje jako určenost jsoucna, jíž se jsoucno liší od jiných. Půjčuje si pak z tohoto pojmu moment trvání člověka v historickém procesu.

Člověk však trvá ve svém vývoji a odlišuje se od jiných jsoucen i od aktů, jimiž se vývoj realizuje, právě v důsledku své vlastní určitosti. V ní má své identické bytí a díky ní je právě člověkem a právě tímto člověkem. Jako je tedy esence člověka podmínkou jeho životní realizace, tak je identická určitost povinným znakem v pojmu esence. Patočka však svým pojmem historické esence, která má být neúplná a která se má (jako u Coretha) sama vyvíjet, tento povinný obsah esencialisty vynechal. Už tím se z jeho koncepce historické esence stává rozporná konstrukce.

Patočka užívá pojem esence běžným způsobem historika, který sice mnohdy umí pojmy přesně vyjádřit, ale hlouběji jim nerozumí. Zřejmě proto nechápe ani protismyslnost pokusu o zdynamizování toho, co je imanentním principem identické určitosti jsoucna. Esence má Patočkovi garantovat trvání lidského jedince v životním procesu. Neúplná esence, která se postupně vyvíjí, je však pro něj principem jeho sebevraždy, a nikoli jeho trvání. Neboť změna v esenci by znamenala zánik esenciálně ustaveného jsoucna, člověk by změnou své bytostné určitosti přestal být člověkem. Vývoj v esenci z nedokonalé v dokonalejší by znamenal permanentní štěpení jsoucen v rytmu: vznik–zánik.

Podívejme se na Patočkův pokus z jiného úhlu; z hlediska jím zanedbané autoreflexe. Patočka mluví o člověku, o jeho podstatě, povaze, esenci. Má tedy obecný pojem člověka, jímž chce uchopit lidskou realitu. Bude ho chápat nominalisticky? To by bylo do jisté míry logické, neboť také jeho dynamismus těží ze subjektivizace obecnin; objektivita jejich neměnných obsahů by neladila s absolutizací změn.

Ale celkově vzato by případná Patočkova nominalistická volba byla hluboce nelogická. Neboť by mu nemohl subjektivizovaný pojem člověka sloužit k tomu, k čemu mu automaticky a neprominutelně slouží – k zachycení podstatných určení každého lidského jedince. A o to přece Patočkovi jde. Nebo snad ne?

Obsah pojmu člověk myslí Patočka nutně jako objektivní a jako identický. Jen proto ho může vztáhnout ke všem lidským jedincům a domnívat se při tom, že může něco obecně vykládat o lidské realitě, např. že je konstituována historickou esencí. Jenže objektivita jeho obecného obsahu pojmu člověk znamená, že identita tohoto obsahu koresponduje s identitou reálných objektů – lidských jedinců. Tuto identitu tedy Patočka implicitně (v užitém pojmu člověk) předpokládá a explicitně popírá. Jak ji popírá? Když tvrdí vývoj v esenci, který postupným přidáváním nových esenciálních určení ruší identitu původně, „neúplně" konstituovaných jedinců.

Kdybychom chtěli pochopit, jak asi u Patočky k těmto rozporům došlo, museli bychom znovu zpřítomnit diferenci esence a jsoucna. Historik Patočka si ji evidentně neujasnil. Proto imputoval esenci neúplnost a měnlivost, což jsou predikáty, které lze smysluplně přidělovat jen jsoucnu. Neúplnost sama o sobě by u esence znamenala, že neurčuje jsoucno tak, jak má. Tato esence určuje jsoucno v tom, čím je, a zároveň ho jakožto neúplná neurčuje v tom, čím je – a to je rozpor.

Neúplnost vztažená k postupnému doplňování pak klade postupné vyvíjení, měnlivost neúplné esence, a to zase odporuje základnímu obsahu pojmu esence. Odporuje identizující funkci esence, která je tím obsahem vyjádřena. Krom toho lze dedukovat i takto: Co se mění, existuje; existuje ale jen jsoucno. Esence však není jsoucno, nýbrž princip jsoucna, proto neexistuje, a nemůže se tudíž ani měnit.

Patočka ve své konfuzní ontologii tedy evidentně zaměnil měnlivost jsoucna s měnlivostí esence, podsunul měnlivost jsoucna samotné esenci. Požadavky smysluplného zacházení s pojmem esence mu zůstaly utajeny. Esenci ale nemůžeme podsouvat predikáty jsoucna. Jestliže se člověk mění, nemůže to znamenat, že se mění jeho esence. A to ani tehdy, když bychom s Hegelem či Heideggerem mylně chápali člověka jako pouhý životní proces.

Jak definujeme pohyb? Jako postupnou realizaci určité potenciality. Je tato definice adekvátní? Pak je úplná a stálá. Vyjadřuje, čím pohyb je? Pak vyjadřuje jeho esenci. Pak ale i tato esence pohybu konstituuje pohyb v tom, čím je, a určuje ho jako jsoucno úplně a najednou v jeho celku. Nebo snad pohyb není v některé své fázi postupnou realizací potence, uskutečňováním? Kdyby esence pohybu zůstávala neúplná, pak bychom operovali širokou definicí pohybu a nevystihovali bychom jeho specificitu. Kdo ji však vystihne, vyjádří zase stálou a úplnou esenci pohybu, bez níž by pohyb nebyl pohybem.

Patočka tedy tvrdí neúplnou esenci člověka – pohybu proto, že imputoval banální fakta neúplnosti a vývoje lidského jedince (tohoto jsoucna!) jeho esenci. Důvod této konfuze spočívá v povrchním chápání esence, v němž se mimo jiné nerozlišuje esence od jsoucna.

11. 4. Absence dobré ontologie

U Patočky i u Coretha schází v koncipování vyvíjející se esence a při ztotožňování člověka s komplexem postupných změn potřebné ontologické otázky, které by tyto jednoduché, konfuzní představy prověřovaly z hlediska jejich možnosti a smysluplnosti.

Vezměme např. tvrdá fakta lidských změn – člověk se mění svým poznáním, jednáním atd. Tyto změny lidských jedinců uskutečňují i sledovaní filosofové, když

myslí, mluví, rozhodují se psát atd. Pro ně se dokonce elementární fakta těchto změn, vývoje lidských jedinců stala inspirací a premisami jejich konfuzních absolutizací změn v celku lidské reality.

Jestliže je ale člověk výkladově koncipován jako pohyb, vzniká otázka, zda se sám může ještě měnit. Pohyb se nemění, člověk je pohyb, ergo. Člověk jako změna či určitý komplex změn je na nich konstitutivně závislý jako na jiných jsoucnech. Tato jsoucna – výchozí a finální stavy změn i změny samy – však vznikají jen v rámci lidské reality, což vytváří kauzální kruh, neboť při svém vzniku předpokládají, co teprve ustavují – jsou dříve, než mohou být.

Krom toho nelze v rámci této hyperdynamické koncepce člověka myslet, že člověk poznává, jedná, neboť je konstitutivně na těchto jsoucnech závislý, takže není jejich subjektem, a proto ani jejich činitelem.

Tyto a podobné problémy bylo třeba nejprve uvážit, než se jednoduše rozhodlo, že vývoj lidského jedince je pro něj esenciální. Jestliže filosof konstruuje identitu člověka analogicky s identitou pohybu jako jednotu minulých a budoucích změn člověka (?), kde fáze tohoto „životního pohybu" tvoří vznikající a zanikající jsoucna, pak ho čekají velice nepříjemné kontrolní otázky. U Coretha ani u Patočky je nenacházíme. Budeme úspěšnější u jejich filosofických autorit?

Shrnutí:

• V dějinách filosofického myšlení došlo ke gigantickému konfliktu v základech. Na jedné straně filosofie identity operuje v antropologické aplikaci neměnnou přirozeností. Na druhé straně nominalisticky podmíněná filosofie bezbřehé dynamiky staví proti lidské přirozenosti absolutizovanou dějinnost.

• Coreth ve svém výkladu esence člověka začíná klasicky a končí na opačném pólu. Nechal si vnutit protismyslnou otázku, zda není esence původně neúplná, a v tomto nasměrování rozvíjel reflexi esence člověka – vyšla mu esence dynamická. Změna v esenci však znamená její zrušení; měnlivá esence je sebevraždou určeného jsoucna.

• Patočka v jiné intenci a z jiných filosofických východisek konstruuje pojem historické esence. Přitom v podstatě akceptuje hegelovsko-heideggerovskou redukci lidského bytí na životní dění a poněkud neorganicky si půjčuje termín esence z jiného myšlenkového světa, aby nějak vysvětlil trvání v podstatě historické bytosti, zvané člověk.

• Oběma myslitelům je společná nesamostatnost ontologického myšlení tváří v tvář k Hegelově konfusní představě neúplné, původně záporné esence. Tato pasivita je patrná i v absenci řady otázek, které bylo třeba klást dříve, než byla přijata absolutizace životní dynamiky v celku lidské reality.

Otázky k promýšlení:

• Už zase nějaký zásadní konflikt velkých tradic filosofického myšlení. V noetice to byla jistota, zde neměnná přirozenost. Nebylo by ale lidštější nevyostřovat konflikty a raději něco z těch absolutních nároků slevit? Nebylo by rozumnější hledat styčné

body klasické a novověké filosofie jako prostor, v němž se rodí lepší vzájemné porozumění? Mnozí klasičtí filosofové se touto cestou vydali a vytvořili zajímavá díla.

• Není esencialismus v příkrém rozporu s faktem pohybu, když samotnou jeho esenci koncipuje staticky? Pak by bylo lepší respektovat skutečnost vývoje lidského jedince a interpretovat jeho bytí dynamicky, jak to dělají Coreth s Patočkou a s celou řadou dalších filosofů, kteří mají smysl pro dějinnost lidské existence.

• Není koncepce vyvíjející se esence člověka syntézou protichůdných představ? Jedna je předfilosofickým faktem téhož jedince, který se mění. Druhá je redukcí člověka na pohyb, který se sám nemění. Nevzniká zdání změny člověka-pohybu z návratu k původní intuici člověka, který se mění svými akcidenty, ačkoli nemá být jejich subjektem, ale jejich komplexem?

• Když poukazujeme na rozpor u Patočky, který vzniká tím, že sám implicitně užívá statický (objektivní) pojem člověka a explicitně tuto statičnost prolamuje svým dynamickým pojetím člověka, zapomínáme na to, že Patočkův pojem člověka se přece také vyvíjel. Jaký rozpor tedy chceme vytýkat?

12. Kolize se substancialitou člověka

12. 1. Vztah dynamické esence k substanci u Coretha

Soudobé myšlení o člověku představuje mohutnou antitezi k tomu, co jsme dosud o ontologické povaze člověka zjistili – dokázali jsme jeho neměnnou přirozenost. Abychom tomuto základnímu antropologickému protikladu lépe rozuměli, absolvovali jsme v předchozím článku diskusi se dvěma reprezentanty dynamické antropologie. Oba totiž dobře uvádějí do gigantického sporu dvou velkých filosofických tradic o bytostnou konstituci člověka.

Coreth i Patočka pracují s klasickým termínem esence a spor se týká právě esenciálního určení člověka, oba myslitelé ho tedy vhodně zprostředkovávají. Jejich dynamické pojetí esence musí být ovšem hodnoceno jako velké ontologické nedorozumění. Ale otázky, které nad ním vyvstávají, mohou problém dobře rozvíjet. Především se musíme ptát, jak mohli oba filosofové jít tak frapantně proti základnímu obsahovému smyslu pojmu esence a domnívat se přitom, že z ní ještě „něco zbylo“.

To zaráží především u Coretha. Patočka už myslel zcela v intencích novověké filosofie, která ve svých pozdějších fázích esencialitu buď rovnou zavrhla, nebo zfalšovala k nepoznání, jeho experiment s historickou esencí je vyloženě eklektický. Ale u Coretha jako klasického (byť „otevřeného“) metafyzika bychom očekávali větší rezistenci, větší smysl pro tento ústřední pojem realistické ontologie.

Z dosavadního výkladu je jasné, že koncepce vyvíjející se esence člověka představuje redukci lidského jedince na jeho život. Taková redukce je zároveň popřením jeho substanciality. Člověka s historickou esencí už není možné myslet jako samostatné jsoucno, které by nebylo konstituováno svými životními potencemi a akty, ale které by naopak bylo jejich subjektem a principem. Fenomenolog Patočka se také k této

negaci substanciality člověka na různých místech výslovně hlásí (viz článek 4). Metafyzik Coreth však se substancialitou počítá.

Nabízí se tedy otázka – může Coreth konzistentně trvat na tom, že člověk je substancí s dynamickou esencí? K jejímu zodpovězení bude potřeba zjistit, jak Coreth chápe substanci.

V elementárním výkladu (*Základy metafyziky*, 76–77) vymezuje Coreth substanci aristotelsky jako jsoucno „v sobě", které nepotřebuje žádný subjekt, a není tudíž určením jiného. Jinde zdůrazňuje (81), že „subjekt v činnosti" předpokládá „subjekt o sobě", že bytí o sobě subjektu předchází činnost subjektu.

To jsou standardizované, učebnicové poučky, s nimiž je možné zacházet dvojím, v podstatě odlišným způsobem. Je možné je pochopit v jejich hloubce, a pokud jsou pravdivé, pak jen na základě jejich spolehlivého důvodového kontextu. Takové pochopení se však může uskutečnit jen v kritické diskusi s původci či významnými reprezentanty těchto tezí. Tehdy získává následná práce s nimi potřebnou imunitu vůči možným skluzům a zkreslením, k nimž v abstraktních reflexích dochází snadno i bez vnějších „ideologizujících" motivů.

Často ale bývají standardní poučky jen pasivně převzaty jako to, co je třeba si osvojit. Důvodovému kontextu se tu už nevěnuje taková pozornost – stačí autority, tradice. Pak je ovšem následná práce s nimi vystavena značným rizikům. Jestliže tedy Coreth uvádí standardní aristotelské predikáty o substanci, pak to ještě nemusí být zárukou, že následná práce s tímto pojmem bude na úrovni základních predikátů či v souladu s nimi. Vzpomeňme na pojem esence. U něj Coreth také začal standardním vymezením „to, skrze co je něco tím, čím je" a skončil dynamickou esencí, jíž se toto elementární vymezení popírá.

Také v druhém sledu Corethova výkladu substance jsou už silné náznaky, které by mohly přispět k „nové konzistenci" Corethovy pozice, totiž té pozice, v níž je obsažena jak substancialita člověka, tak i jeho zdynamizovaná esence. Je-li ovšem dynamická esence omylem, pak by taková „konzistence" znamenala i pokažení pojmu substance.

Co tedy Coreth dále o substanci říká? Je prý celkem.[28] Zvláště živá bytost prý tvoří esenciálně určitý útvar.

Lidského jedince, který je substancí, můžeme samozřejmě uvažovat buď o sobě, nebo vcelku s jeho akcidenty (viz systematika antropo-pojmů v desátém článku). V ontologické reflexi člověka jako jsoucna musíme však mít stále na zřeteli jeho vlastní určení a jeho vlastní status: Je to vlastní jsoucno, substance s vlastní esencí, je proto esenciálně odlišné od svých akcidentů, byť s nimi tvoří nutnou (přirozenou) jednotu – celek. Toto pojetí bylo ověřeno důkazem substanciality člověka. Proto by nemělo být překrýváno, či dokonce nahrazováno jinou ontologií člověka, v níž se využívá skutečnost jednoty substance se svými akcidenty. Bylo by to zneužití možnosti uvažovat lidského jedince také jako celek či spíše v celku s jeho akcidenty.

[28] E. Coreth: *Základy metafyziky*, Trinitas 2000, str. 77–78: *„Substance je celek: reálný esenciální celek neboli bytostný smysl jsoucna... Nejde o to, zda jsou atomy nebo elementární částice (ať už jakéhokoli druhu) substance, nýbrž o to, že celá věc, a zejména živá bytost, tvoří substanciálně v sobě jsoucí, esenciálně určitý smysluplný útvar.*

Jestliže tedy Coreth chápe substanci jako celek, pak u člověka nahrazuje jeho vlastní bytí o sobě nevlastním bytím celku, mluví přitom o esenciálně určitém útvaru. Jak je to tedy s esencí člověka? Jsou tu dvě esence člověka? Jedna uznaného subjektu akcidentů a druhá celku, který tvoří subjekt se svými akcidenty? Jeden lidský jedinec je zdvojen? To je ontologicky nemožné. Proto se nesmí zneužívat možnost myslet člověka v jednotě se svými akcidenty k podsouvání druhé esence.

Právě tato „druhá" esence se zřejmě pro Coretha stala příležitostí k tomu, aby stanovil dynamickou esenci, která se vyvíjí. Ano, ten celek se reálně vyvíjí. Ale je to celek, který tvoří esenciálně určený subjekt, substance se svými akcidenty. Nevyvíjí se subjekt ve své esenci. Vyvíjí se sekundárně svými akcidenty a v nich.

Když jsme se tedy ptali, jak mohl Coreth tak znetvořit esenci člověka, pak máme možné vysvětlení v tomto posunu od člověka o sobě k člověku v celku se svými akcidenty. Coreth tento posun ostatně stvrzuje, když říká,[29] že při abstraktním odmyšlení všech akcidentů by nezůstala žádná substance. Je sice pravda, že člověk jako substance nemůže existovat bez svých akcidentů, ale z toho neplyne, že bez nich nemůže být objektivně myšlen. Coreth sám v jiném problémovém kontextu, např. v reakci na Humeovu námitku (79), říká, že člověk jako identický subjekt různých měnících se aktů není s nimi totožný. Přesnější by tedy bylo říct, že člověk jako substance nemůže existovat bez svých akcidentů, ale může být bez nich myšlen, neboť se od nich reálně liší.

Jinak je také pravdou, že celek subjektu se svými akcidenty není žádnou substancí. Substance je vlastní jsoucno, celek jsoucen není vlastní jsoucno, ergo.

Zdá se, že Coreth při vymezování substance příznačně vynechal perseitu. Definuje ji jen existencí v sobě, ale zapomíná na esenciální nezávislost substance – že není komponována z jiných jsoucen. Když tedy Coreth říká,[30] že substance není to, co je pouze v sobě a co je v sobě určené, pak se dostává do nezáviděníhodné kolize s druhou hodnotou substanciality – s perseitou. Substance je celkem jiných jsoucen? Pak je esenciálně určena jejich vztahy – akcidenty. Inherentní, nesvébytné akcidenty však nemohou konstituovat svébytnou substanci. Jestliže podle Coretha dokonce není mimo akcidenty žádná substance, pak ani konstituující akcidenty nemohou být akcidenty – stávají se samy substancemi.

Tyto konfuze jsou tedy důsledkem přesunu hodnoty substanciality člověka na celek člověka s jeho akcidenty. U substance – celku je potom snazší myslet její esenci jako vyvíjející se. Však také Coreth říká,[31] že člověk není jen statický „o sobě", ale také dynamický; subjekt v činnosti prý rozvíjí to, čím je.

---

[29] Tamtéž: *„Ke konkrétní skutečnosti konečné substance však nutně patří i její akcidentální vybavení. Kdyby někdo chtěl (v abstraktním myšlenkovém pokusu) odejmout substanciální věci všechna akcidentální určení, tak by nezůstalo nic, dokonce ani žádná substance.*

[30] Tamtéž: *„Ukazuje to, že substance není něco jiného, co pouze je v sobě a je v sobě určeno, nýbrž že je ontologickým principem, jemuž náleží všechna obsahová určení, principem, který je nese a spojuje do substanciální jednoty a do celku smyslu."*

[31] Tamtéž, str. 81: *„Vím tedy o sobě nejen (staticky) jako o ‚subjektu o sobě', který předchází činnosti, nýbrž zároveň (dynamicky) jako o ‚subjektu v činnosti', který se sám aktuálně realizuje, a tím rozvíjí to, čím je."*

Jenže člověk není esenciálně určen teprve v jednotě se svými akcidenty. Neboť jde o jednotu různých, a proto esenciálně již určených jsoucen. Proto se člověk nerozvíjí v tom, čím je, ale ve svých možnostech, jimiž on sám není. Jestliže říkáme, že člověk rozvíjí své lidství, pak je tomu třeba dobře rozumět. Nerozvíjí se jakožto člověk, ale např. jakožto osobnost. Právě proto, že zůstává stále člověkem, může vyzrávat v intencích svého přirozeného určení, může se stávat dobrým člověkem.

Nyní už můžeme poněkud rozumět častým ontologickým nejasnostem ve výkladech lidského bytí, jak je exemplárně nacházíme i u Coretha. Coreth má pravdu, že člověka nemusíme myslet jen staticky, že ho máme myslet také dynamicky. Má také pravdu, že člověka můžeme myslet nejen o sobě, ale i v celku s jeho akcidenty. Ale tyto pravdy jaksi přeexponoval, ontologizoval – na pozadí hlouběji neujasněných pojmů substance a esence.

12. 2. Patočkova etická aplikace

Téma určování lidského bytí nemá jen teoretickou souvislost, rozvíjenou argumentační precizací ontologických pojmů. Má také prakticko-aplikační rozměr, v určitých aspektech ho svou problematikou historické esence zpřítomňuje J. Patočka. Ten si totiž klade otázku, která ze dvou v problému esenciality právě konfrontovaných ontologií lépe vyhovuje potřebám etiky.

Patočka označuje klasické pojetí neměnné esence jako metafyzický eternismus a obviňuje ho[32] z jakéhosi rozštěpení mravní skutečnosti a následně i z rozpolcenosti etických reflexí této skutečnosti. Šanci k nápravě vidí Patočka právě v uplatnění pojmu historické esence. Po kritice tohoto rozporného pojmu bychom se už nemuseli Patočkovým etickým experimentem zabývat. Ale ta souvislost ontologických pojmů (určování lidského bytí) a etického myšlení je zajímavá sama o sobě i z hlediska negace substanciální hodnoty člověka.

O jakém rozštěpu tedy Patočka mluví?[33] V návaznosti na své pojetí esence a přirozenosti zdůrazňují „eternisté" objektivitu neměnného mravního zákona. To prý vede k tomu, že o morálce je rozhodnuto předem, takže se vytrácí drama mravního hledání a zápasu. Mravní život je prý ve filosofii odvěké povahy člověka determi-

[32] J. Patočka: *Negativní platonismus*, str. 80: *„Vinu na tomto rozštěpu nese metafyzický eternismus, pro který esence je vždy čímsi daným, pozitivním, v nějakém smyslu již hotovým, a tudíž věčným; řešení by mohl přinést právě pojem historické esence.*

[33] Tamtéž, str. 78–80: *„... ontologie věčnosti, trvalých podstat, zřejmě musí zdůraznit to, co v mravní zkušenosti je trvalé a objektivní: objektivitu zákona, jeho neměnnost, to, že o morálce je rozhodnuto jaksi již předem. Na druhé straně neuplatní se tu dostatečně moment mravního hledání a zápasu, invence a nejistoty, krátce celá vážnost, bolest, námaha a práce negativního principu... Někteří zástupci eternismu jako Platon, stoikové, Kant sice vidí a hledí odůvodnit dramatický ráz, napětí a boj, který patří k mravnímu životu, avšak přece onen rys volby, dramatické nevyřešenosti... jsou důlem nedůslednosti, důlem zápasy rozhodnuté již předem v celém svém rozsahu a do podrobností. Podnik takových eternistů se rozpadne brzy... na dvě součásti, které je těžko udržet vskutku pohromadě: na jedné straně životně-mravní drama... na druhé straně filosofie odvěké povahy člověka a jejího fungování, jejích pružin a sil, jimiž je život mravní určen neméně objektivně než kterýkoli jiný projev skutečnosti. Na jedné straně stojí mytologie svobody, na druhé morální fyzika...“*

nován, jako jakýkoli jiný proces. Patočka tu mluví o morální fyzice – pro svobodu v takovém pojetí logicky není místo.

Kdyby filosofie identity jakožto ontologie úplné esence měla skutečně takový deterministický důsledek, zcela jistě by ji to falzifikovalo. Ale opravdu je metafyzický eternismus principem podstatné destrukce lidské mravnosti? Nedá se uvést do souladu s faktem svobody?

Vezměme první etický důsledek eternismu, kterého si Patočka všímá. Neměnná esence člověka, potažmo neměnná lidská přirozenost implikuje neměnný mravní zákon. Protože je člověk přirozeně bytostí společenskou, má jednat s druhými spravedlivě. Protože je bytostí tělesně duchovní, má zjednat soulad mezi často protichůdnými požadavky obou složek svého života, což značí, že má egocentrické požadavky biologického života podřídit rozumnému vedení – např. v intencích spravedlnosti.

Co na tom Patočkovi vadí? Chápe snad obecný zákon lidské ušlechtilosti jako negaci svobody, jako její nepatřičné omezení? Z hlediska svého předjatého dynamismu obrací Patočka předemdanost neměnné přirozenosti a mravního zákona jako její součásti proti něčemu, co je v mravním řádu autentické a co je soustředěno kolem svobody (drama mravního zápasu jedince).

To je ovšem známý existencialistický motiv, který proznívá i postmoderním myšlením: buď obecný, naší vůli bez nás uložený mravní zákon, nebo svoboda – disjunkce je neúprosná. Patočka ji činí naléhavou tím, že z předem daného zákona dobrého života vyvozuje determinismus morální fyziky: mravní zápasy jsou předem rozhodnuté jako přírodní procesy.

Co se ale za touto ostrou disjunkcí svobody a přirozeného mravního zákona skrývá? Není v pozadí titánský nárok na absolutní svobodu, v níž by člověk svobodně rozhodoval o svém bytí, o tom, že je vůbec člověkem, že má svobodu, a hlavně o tom, co je mravně dobré a co zlé?

Esence člověka je jako jeho základní, neodvozené určení nedisponovatelná, nepodléhá žádným determinacím – ani ze strany lidské aktivity. Je totiž základní podmínkou její možnosti. Totéž platí o lidské přirozenosti. Že je lidský jedinec člověkem, že má tělo, rozum a svobodnou vůli, že jsou mezi těmito složkami jeho přirozenosti právě takové vnitřní poměry a vazby, na tom lidský jedinec nemá žádnou zásluhu, ani na tom nic nezmění, může proti tomu jen reptat, ale to je tak všechno.

Jestliže tedy Patočkovi vadí onto-přirozenostní status mravního zákona, který je součástí lidské přirozenosti, jestliže proti němu staví lidskou svobodu, pak se nabízí otázka, jak může svou tezi ostré disjunkce svobody a zákona uchránit před podezřením z absurdního titanismu sebetvoření. Snad jen tak, že uhne k historismu s jeho relativizací mravnosti. V této relativizaci jsou normy lidského jednání bezezbytku určeny společenskými autoritami. Platí jen partikulárně, v závislosti na stálé proměnlivosti lidského bytí a bytostných situací člověka v měnlivých civilizačně-kulturních poměrech a podmínkách. Taková relativizace mravnosti z jejího ontologického zakotvení v historické esenci skutečně vyplývá.

Jenže historická esence je špatným základem výkladu lidského života a jeho mravního řádu. Přivodila by mimo jiné destrukci mravnosti redukcí na právní řád; to je ostatně postmoderní standard. Když tedy Patočka odmítá přirozeně daný, neměnný a obecně platný zákon ve jménu svobody, pak už mu nezbývá nic jiného než

dohodnutá pravidla jednání. Jak pak může konzistentně myslet autentická, nikoli relativisticky zfalšovaná lidská práva, za něž se tak zasazoval? Buď může nietzscheovsky absolutizovat svobodu ve smyslu egoistické etiky, nebo pragmaticky připustit její omezení právními předpisy a konvencemi své doby. V obou případech však leží mravní svět, o jehož autenticitu Patočkovi primárně šlo, v troskách.

Jak se to ale má s oním údajným konfliktem svobody a přirozeného mravního zákona? V čem je svoboda ve svých oprávněných rozměrech zkracována faktem předem daného, neměnného zákona dobrého života? Patočka evidentně přehání.

Ano, v jistém smyslu je o mravnosti skutečně předem rozhodnuto. V přirozeném řádu lidství je a priori dáno, jaká životní seberealizace odpovídá člověku a jaká ne. Ideální osnova dobrého života, kterou Patočka explicitně popírá,[34] je součástí nepopiratelné lidské přirozenosti. Svobodný život probíhá v těchto přirozených mantinelech. Právě v nich a nikde jinde se odehrává životní drama namáhavého sebezdokonalování, tápavých stagnací i tragického zmarňování životního potenciálu.

Nic z toho, co Patočka nárokuje pro autenticky svobodný život, se jeho začleněním do kontextu přirozenosti neztrácí**.** Naopak, vše v něm nabývá pravého smyslu. Všechna slova, jimiž Patočka vykresluje umělý ontologický konflikt svobody s přirozeným zákonem (mravní hledání, zápas, invence, nejistoty, dramatičnost mravního života, napětí, dramatická nevyřešenost), se dají bez jakýchkoli významových posunů adekvátně použít na volní život, pokud podléhá apriornímu, nedohodnutému a nenadekretovanému mravnímu zákonu. Bez něj naopak ztrácí mravní smysl, závaznost i význam jakákoli lidsky stanovená norma jednání.

Všechna rizika svobodného života v rozpětí naplnění a zmaru jsou tedy platností mravního zákona podmíněna a zachována. Mravní život není v tomto přirozeném pojetí degradován na nějaký epifenomen objektivně nalinkovaného procesu. Tvrzení protistojnosti mravního zákona a svobody je proto projevem naprostého nepochopení podstaty mravnosti. Taková, pro filosofické myšlení tragická privace se dá u Patočky vysvětlit snad jen filosofovým zaujetím pro přitažlivé, dobově pertifikované a oslavované omyly historismu či monismu.

Jestliže Patočka imputuje eternismu determinizující důsledky, pak to lze pochopit v perspektivě jeho historické esence. V ní je totiž lidská realita monisticky zglajchšaltována redukcí na pouhé životní dění. Jestliže se však monistickým začleněním do světového Dění vnutí životním akcidentům osoby nějaká předem daná, esenciální struktura či osnova jejich posloupnosti, pak se může jejich postupná realizace pochopitelně jevit jako determinovaná, jako určená zákonitostí planetárního Dění. Lidská realita však naštěstí není tak placatá, je hlouběji, nemonisticky strukturovaná. Člověk je svébytnou substancí, a díky tomuto ontologickému statusu může být i svobodnou bytostí.

Apriorní ontologická determinace, jíž se Patočka tak hrozí a kterou honem obrací proti svobodě, se týká jen esence subjektu a jeho přirozeného vybavení. K němu patří i svobodná vůle, která realizuje specificky lidskou činnost – ovšem nedetermino-

[34] Tamtéž, str. 80: *„… o pravé jsoucno v mravním okrsku skutečně běží, ale běží o ně v člověku, v jeho vlastním základním dění, bez ideálního předurčení a rovněž bez záruky, která jím je dána.“*

vanou! Svou stížnost na to, že předem danou zákonitostí je mravní život objektivně určen jako kterýkoli proces, tedy Patočka posílá na špatnou adresu. Pravými adresáty jsou tu Hegel se Spinozou – moderní původci ontologicky motivované desubstancializace člověka.

Patočka byl ovšem jako přesvědčený fenomenolog odsouzen k monistické inklinaci. V kantovsko-hegelovském předznamenání rezolutně odmítal lidskou substancialitu. Proto ve svém vyvozování determinismu z přirozeně daného zákona dobrého života přehlédl, že právě substance vytváří potřebnou distanci, v níž úplná esence subjektu života nechává prostor pro jeho svobodnou životní seberealizaci. Fenomenologická redukce, monistická inklinace a historická esence Patočkovi dokonale zakryly pravou podstatu mravního života lidských jedinců. Jsou to principy jeho teoretické dezinterpretace mravnosti. Ve svém statečném zápase s totalitní mocí o lidská práva z nich Patočka rozhodně nečerpal.

Shrnutí:

• Koncepce dynamické esence člověka je jen jinou stránkou negace jeho substanciality.

• Coreth podobně jako u esence sice také uvádí základní význam termínu substance, ale vzápětí ho výkladově posouvá: chápe substanci jako celek subjektu se svými akcidenty. Tím vytváří prostor pro dynamickou esenci.

• Substance ustavená akcidenty je však rozporný pojem. Coreth v její definici vynechal perseitu – nesloženost z jiných. Substance je vlastní jsoucno.

• Patočka diskredituje klasickou pozici neměnné přirozenosti etickou konsekvencí: ideální osnova dobrého života, rýsovaná neměnným mravním zákonem, prý zbavuje mravní život dramatičnosti, vyplývající ze svobodné volby.

• Ontologický konflikt svobody s předem daným zákonem je ale umělý. Předpokládá falešnou monistickou optiku. V adekvátním pojetí neznamená ontologická předemdanost subjektu a jeho přirozené výbavy deterministické předurčení života.

Otázky k promýšlení:

• Proč dynamická esence člověka vylučuje jeho substancialitu?

• Připouští substance, koncipovaná jako jednota-celek subjektu a jeho akcidentů, skutečně dynamickou esenci člověka?

• Proč by nemohl být celek subjektu a jeho akcidentů substancí?

• Nebylo by lepší chápat člověka prostě fenomenologicky jako celek všech aktů a potencí, které mu patří, než se proplétat houštinou abstraktních nesrozumitelností klasické ontologie a řešit její pseudoproblémy?

• Nemá Patočka pravdu, že je apriorním mravním zákonem o mravnosti v podstatě rozhodnuto? Je-li něco předem už dáno, není přece co řešit.

13. K hegeliánským kořenům

13. 1. Corethova dialektická redefinice esence

Spor o lidskou přirozenost sledujeme ve dvou fázích. V první fázi měl spor podobu normálního problémového napětí, které se uvolňuje postupným dokazováním prvků a struktury lidské přirozenosti. Aktualizace příslušných antitezí přitom byla povinnou součástí jak při hledání řešení sporu, tak i výsledné argumentace.

V druhé fázi už má zmíněný spor jiné postavení a jinou podobu. Není už stimulem pro hledání řešení. Spočívá v tom, že řešení problému lidské přirozenosti je konfrontováno s vlivnou opozicí, která pochází od Hegela a která se pod termíny historismu či dějinného myšlení fakticky stala nadmíru úspěšnou konkurencí koncepce „statické“ lidské přirozenosti. Antitezí konceptu lidské identity a přirozenosti je dynamická antropologie s ústřední myšlenkou, podle níž je člověk podstatně utvářen dějinami, takže všechny jeho životní hodnoty mohou být jen historicky relativní.

Právě ten bezkonkurenční vliv dynamické antropologie zdůvodňuje potřebu, abychom se v ní (podobně jako v noetickém negativismu novověkých teorií poznání) dobře orientovali. Dnešní neutěšený stav antropologických i etických reflexí si přímo žádá, abychom rozuměli podstatným důvodům jejich omylů i neblahým důsledkům jejich četných aplikací. Máme-li problém v zásadě vyřešen, můžeme snáze poznávat, kde došlo k chybným postupům, které premisy potřebovaly větší péči při jejich zavádění a také jaké otázky, příp. kdy měly být kladeny. Spolehlivé závěry o lidské přirozenosti vytvářejí předpoklady pro kvalifikovanou kritiku paradigmatu i jednotlivých pozic alternativního historismu.

Ještě jednou si při rozkrývání problému dějinnosti pomůžeme Corethem. Jeho výklad esenciality v *Základech metafyziky* nás uvede do hlubších poloh, z nichž bychom mohli lépe pochopit i záhadu jeho překvapivého obratu k antropologickému dynamismu. Zároveň nás naladí na vlnu myšlení novověkého otce Zakladatele ontologického dynamismu a následné dějinnosti.

Coreth má jako obvykle dobrý rozjezd (64). Jsoucno prý je to, co „je“; jeho bytí je tím, skrze co je jsoucno jsoucnem, je konstitutivním principem jsoucna. Odpovědí na zjišťovací otázku zda to je, je zde-bytí (existence); odpovědí na určovací otázku co to je, je tak-bytí (takovost). Obě dvě určení (zde-bytí, tak-bytí) jsou prý uskutečněna v konkrétním jsoucnu a mají platnost bytí. Při samotném výkladu esence (69) Coreth vymezuje esenci v souvislosti s otázkou „co to je“, jako to, skrze co je něco to, „co“ je. Z toho vyplývá, že takovost (tak-bytí) jsou různé výrazy pojmu esence.

Coreth ale tuto konsekvenci nechce vidět. V pokračujícím výkladu bytí jsoucna (65) se totiž zdráhá užít pro takovost (co jsoucno je) termín esence. Nahrazuje ho termínem „obsah bytí“ a upadá vzápětí do nesrozumitelností. Chce tím myslet vše, co jsoucno je ve své konkrétní určenosti, a mluví přitom i o vlastnostech. Následuje teze, která už ubíhá do regresu: Cokoli je ve jsoucnu jako pozitivní určenost obsahu bytí, je samo jsoucnem. Co tedy řekneme o tomto jsoucnu? Je také obsahem bytí – a zase jsoucnem? Nebo snad nemá pozitivní určení?

Přesněji vzato je obsah bytí určitý, právě takový; představuje takovost, tak-bytí. Jeho identická určitost je však tím, co autenticky definuje esenci jsoucna s určitým bytím. Proto Corethův náhradní termín „obsah bytí" neuniká esencialitě. Není její alternativou, jak se snaží Coreth z jistých důvodů přesvědčit. Suplování esence termínem „obsah bytí" totiž předznamenává určité posuny v Corethově chápání esence. Posuny jakým směrem? Ve směru hegeliánských úprav a modifikací.

Coreth chápe, že otevřenost pro ontologické impulsy Hegelovy dialektiky se musí osvědčit v akomodovaném výkladu konstitutivních principů jsoucna. Jestliže klasické řešení akcentuje esenci jako reálný princip identity jsoucna, pak Hegel „doplňuje" tuto statickou jednostrannost negativitou. Negace je podle něj konstituantou jsoucna, jsoucno je samo o sobě popřením. Vztah k něčemu, co lze negovat, prý ustavuje jsoucno. Hegelova klíčová teze v tomto ohledu říká, že konkrétní identita je (na rozdíl od abstraktní identity tradiční metafyziky) na sebe se vztahující negativitou, která obsahuje i různost.

Eklektické motivy tedy přivádějí Coretha tak daleko, že chápe esenci v protějšku k bytí jako princip negativity. Aby to bylo srozumitelné, volí Coreth v elementárním výkladu esence za výkladový princip omezenost; esence je podle toho primárně, ne-li výlučně principem omezenosti jsoucna.[35]

Můžeme s Corethem souhlasit, že esence jako určitost jsoucna je (u konečných jsoucen) také principem jeho omezenosti. S čím však už v Corethově pojetí souhlasit nemůžeme, je jeho výkladová tendence k redukci esence na pouhé abstrahované omezení, které prý dělá z esence negativní princip. Jsoucno přece není tím, čím je, nějakou prázdnou, bytostně bezobsažnou (negativní) mezí. Je tím, čím je, svou vlastní bytostnou určitostí – svým „obsahem bytí". Abstrahovaná prázdná mez je jen logickým důsledkem originálního aktu bytí, jímž je dané jsoucno samo sebou.

Identická určitost je elementárním, závazným predikátem pojmu esenciality (viz důkaz esenciality jsoucen). Tato určitost – být právě tím a tím, takovost (tak-bytí) – je ale něčím veskrze pozitivním, neboť určuje jsoucno v tom, čím je, nikoli čím není; je principem pozitivity jsoucna.

---

[35] E. Coreth, *Základy metafyziky*, str. 69–71: *„Konečné jsoucno není bytí samo. Je v něm kladen jen omezený obsah bytí. V tom spočívá jeho konečnost. Jestliže je konečné jsoucno, pak musí být bytí jako takové vztaženo k něčemu jinému, co ustavuje omezení jako takové. Je-li bytí principem pozitivity, tak esence je principem negativity. Konečnou esencí se klade negace bytí, ale ne negace, jež by rušila (ničila) bytí jsoucna, nýbrž negace, jež bytí omezuje, zmenšuje na konečné bytí. Není to tedy úplná negace, nýbrž negace relativní nebo částečná, jež se vztahuje na určité obsahy bytí a v tomto jsoucnu je neguje.*
... bytí je samo o sobě neomezené. Jsoucno je tedy kladeno do bytí určitým omezeným způsobem. Je-li však esence to, skrze co je jsoucno to, ‚co' je, pak je esence principem určité konečnosti, tj. určitého omezení bytí.
... Tím že konečná esence vztahuje jsoucno k tomu, co toto jsoucno není, a odlišuje ho od toho, určuje jsoucno v tom, co je... Esence je tedy princip omezenosti tím, že v negativní relaci k nekonečnému klade relativní negaci nekonečného bytí, a tak ustavuje konečné jako takové... Svou esencí, jež se vztahuje na jiné a od jiného se liší, se jsoucno klade do vlastní určitosti.
... Co je ‚esencí esence'? Čím je (negativně) zdůvodněno omezení a (pozitivně) naplnění smyslem u konečného jsoucna? ... Bytí je princip kladení, ne omezení, princip pozitivity, ne negativity, totožnosti, ne různosti. Proto to musí být myšleno jako cosi protikladného bytí, jako něco jiného než bytí (...) principem určitého omezení může tedy být jen relativní nic."

Snaha o vpašování nějaké negativity, nějakého popření do této identické určitosti je hrubě nepatřičná, je protismyslná. Odnímala by jsoucnu jeho identitu a zrušila by jeho určitost rozporem. Určité jsoucno by bylo a nebylo tím, čím je – nebylo by ničím. Proto esence vylučuje jakoukoli negativitu. Jakožto určitost jsoucna je jeho bytím, bytostným aktem, tím, skrze co je jsoucno jsoucnem – jak definoval Coreth bytí (64); esence ho specifikuje originální určitostí.

Jestliže se tedy reflexe esenciality pohybuje v důvodovém kontextu, pak musí logicky vycházet z dokázaného elementárního znaku, jímž je identická určitost. Pak se v ní ale musí odmítnout zaběhnutý monistický předsudek o tom, že determinace je negace, a musí se v ní odvozovat (Corethem až k absolutizaci upřednostněná) omezenost právě z identické určitosti bytostně omezeného jsoucna. Jsoucno je tak a tak omezené v důsledku své určitosti, nikoli naopak, jak tvrdí Coreth.

Coreth nahlíží a zdůrazňuje omezení v korelaci s jinými.[36] Ale mez je také mezí něčeho, je vázána na něco – v případě esenciality na identickou určitost. Tuto vazbu Coreth (účelově?) vynechává. Svou reflexi esence fixuje na mez, a tu pak jednostranně interpretuje jako negativní relaci, tj. negativní vztažení k jinému, jímž popírá v daném jsoucnu jiné obsahy bytí (člověk není strom, zajíc...).

Touto reduktivní, bezdůvodnou reflexí esenciality si Coreth připravil manévr, jímž esenci odřízl od bytí a učinil z ní negativní konstitutivum jsoucna: negativní vztažení k jinému (popření) a odlišení od něj prý dává jsoucnu jeho určitost. Co se nám to ale Coreth v eklektickém zápalu snaží namluvit? Že esence je primárně mez, že mez se primárně vztahuje k jinému jako odlišnému a že teprve tímto odlišením získává jsoucno svou určitost. Příliš krkolomné, ale především zcela nelogické, protismyslné.

13. 2. Kritika Corethova experimentu

Aby se jsoucno mohlo lišit od jiného, musí být samo v sobě esenciálně určité, jinak by se nemělo co lišit a čím lišit. Proto odlišnost nezprostředkovává jsoucnu jeho určitost, jak nepochopitelně tvrdí Coreth, naopak ji předpokládá. Coreth tady evidentně zaměňuje členy závislosti. Esenciální určení je v rámci určeného jsoucna základní, neodvozené. Odlišení je naopak odvozené.

Stejně tak je tomu s mezí. Jestliže mez navozuje také vztah k jinému, pak jen proto, že předpokládá něco v sobě vymezeného, určitého, jehož je mezí. Mez jako taková je tedy odvozená od určitosti. Krom toho tato určitost jsoucna o sobě nijak nezpřítomňuje jiné – ani jako odlišné, ani jako negované –, určuje jen jsoucno v něm samém. Na tomto základě se pak jsoucno liší od jiných a mohou se o něm jiná jsoucna *logicky* popírat. Možnost negace, mez a odlišnost jsou odvozené momenty, a proto nedefinují ani nepodmiňují to, skrze co je jsoucno tím, čím je.

Výsledkem celého konfuzního manévru s esencialitou je tvrzení protikladnosti esence a bytí, kde esence jako to, skrze co je jsoucno tím, čím je, je dokonale dezinterpretována. Není prý principem identity a pozitivity, nýbrž principem různosti a negativity. Tato absurdní redefinice esence má být vstřícným krokem filosofa

[36] Tamtéž, str. 68: *„Ale mez znamená ze své povahy mez vůči něčemu jinému.“*

aristotelské tradice směrem k Hegelovi. Má všechny parametry Hegelovy konkrétní identity: obsahuje negativitu i různost, je výkladovou destrukcí esence.

Coreth nakonec esenci definuje jako potenci, jako protějšek aktu bytí.[37] Stočil tak svůj experiment s vymezováním esence do bezpečí tomistického myšlení – alespoň v jeho existenciální verzi. V ní se totiž zneužívá Tomášovo určení vztahu esence k existenci jako potence – akt k tomu, aby byla esence úplně zbavena aktu bytí. Takto vyprázdněná esence se pak vydává za autentickou Tomášovu nauku. Interpretační spory nechme stranou. Není ale zřejmé, jakou logikou se Coreth dostal od esence jakožto meze k esenci jakožto potenci, možná byly důvody tohoto přechodu spíše konjunkturalistické.

Coreth je jen jedním z mnoha tvůrců silné tendence ke sbližování s dynamickou ontologií, která se mezi klasickými filosofy ve dvacátém století ujala. V ní se také ustálily zmíněné destruktivní predikáty o esenci. Např. Anzenbacher ve svém učebnicovém Úvodu vymezuje esenci[38] jako pasivně potenciální, záporný princip, který má charakter hranice, limitování o sobě. Také Anzenbacher přičítá toto nemožné, dekadentní pojetí esence Tomášovi. V mnoha kontextech by ovšem bylo velice obtížné číst Tomášovu esenci jako o sobě zbavenou veškeré dokonalosti, veškerého aktu bytí, zvláště když i Tomáš esencí rozumí to, co jsoucno určuje v tom, čím je.

Ještě obtížnější však bude smysluplné vysvětlení toho, jak může bezobsažná (bez aktu) esence přijímat akt bytí, aby ho pak sama sebou limitovala. Jsou tu nejméně dva problémy: ze strany přijímající esence a ze strany přijímaného aktu. Je známou skutečností, že si ontologové ve speciálních výkladech svých abstrakt často vypomáhají fantazií a vyprávějí pak o nich víc, než je logicky únosné. Tak třeba slýcháme, že nic nicuje, že přechází v čisté bytí, že bytí klade sebe samo, že se samo omezuje, zprostředkovává a bůhví, co ještě. Záhy vzniká podezření, že tu ontolog ví víc, než může vědět. Ontologovo onemocnění bujnou fantazií může léčit jen logická disciplína. Je to ovšem namáhavá terapie – stránky se tak rychle neplní a moderní publikum je také čím dál chladnější.

Vezměme tedy první problém. Esence jako potence prý přijímá akt. Jak tomu rozumět? Aby mohl recipient něco přijmout, musí existovat jako něco určitého, musí být jsoucnem se svou esencí (i reálná potence je jsoucnem). Esence je tedy sama jsoucnem? S vlastní esencí? To, jak víme, vede k absurdizujícímu regresu.

Krom toho je tu rozpor: esence jako recipient už musí být aktualizovaná dříve, než může jako potence přijmout akt. To se pochopitelně týká každé esence, která se účastní nekonečného regresu. Přinejmenším stejné nesrozumitelnosti nastanou, když budeme esenci pojímat jako reálnou potenci nějakého jsoucna.

---

[37] Tamtéž, str. 71: *„Není-li esence ani bytí, ani nic, pak je něčím ‚mezi tím', co Aristoteles – a v tom ho následuje Tomáš – chápe jako potenci (dynamis, potentia) na rozdíl od aktu (energeia, actus): jako potenci bytí proti aktu skutečnosti bytí."*

[38] A. Anzenbacher: *Úvod do filosofie*, str. 70: *„Zjevně musí existovat potenciální princip, který je protějškem aktu bytí. O tomto potenciálním principu musí platit: – je zcela pasivně potenciální, neboť sám od sebe je beze vší dokonalosti, protože veškerá dokonalost pochází z aktu bytí; – má charakter hranice, limitování o sobě. Tomáš tento potenciální princip nazývá esencí. Esencí se zde nemíní pozitivní plnost substance, ale zcela naopak určitá zápornost. Esence recipuje akt bytí a zároveň jej limituje."*

Dále není jasné, jak může být esence jakožto mez zároveň potencí k aktu. A jak může být pouhá potence principem, který určuje, čím jsoucno esenciálně je. To jsou snad jsoucna bez bytostného aktu? Anebo esence není určitostí jsoucna? Esence, dokázaná jako imanentní princip identického určení jsoucna, jako princip, který jsoucno ustavuje v jeho aktu bytí, se transformací v potenci paradoxně stává principem bytostné neurčitosti jsoucna – to je absurdní. Diference esence a bytí, chápaná jako diference potence a aktu, je tedy opravdu odvážnou hypotézou.

Vezměme druhý problém. Coreth tvrdí, že esence konečného jsoucna je relativní negací nekonečného bytí. Operuje přitom nějakým bytím o sobě, které je samo v sobě neomezené, nekonečné. O něm Coreth vypráví,[39] že má v sobě možnost sebeomezení, že se zprostředkovává omezením esence v jiném... Podobně Anzenbacher operuje jakýmsi aktem bytí, které má být aktuálností všech aktů a dokonalostí všech dokonalostí.[40]

Čisté, neomezené bytí, bytí o sobě, je samozřejmě možné z reálných jsoucen abstrahovat. Můžeme vytvořit pojem bytí jako takového. Záleží ale na prozíravosti ontologa, aby tyto abstraktní možnosti nezneužíval, aby realitě nevnucoval abstraktní obsahy v té podobě, v jaké je má ve svém myšlení.

Esenciální a existenční akty máme např. dokázány jako reálné. To znamená, že pojmu esence odpovídá vždy ta která identická určitost toho kterého jsoucna. Jednomu abstraktivnímu pojmu esenciality jako takové však v realitě nic neodpovídá, podobně jako nic v realitě neodpovídá jednomu abstraktnímu pojmu jsoucna jakožto jsoucna.

Stejně tak je tomu s tzv. čistým bytím jako takovým. V té abstraktní podobě, jakou má v pojmu, není vyžádán žádnou realitou, je do ní jen násilně promítán. Chybou ultrarealistů je právě to, že nerozlišují objektivní pojmový obsah od způsobu jeho abstraktivního vytváření. Ultrarealisté ignorují fakt, že objektivní obsahy doznaly myšlenkovým převzetím určitého omezení vzhledem k poznávaným objektům, a že toto abstraktivní omezení je výsledkem čistě myšlenkového, subjektivního zpracování, které v poznané realitě nelze hledat. Tak je tomu s obecninami (člověk, pes...) vůbec, i s pojmy jsoucna, bytí, esence, existence jako takovými. Objektivizace těchto abstrakt jakožto abstrakt definuje zplošťující monistické myšlení.

Jestliže tedy máme dobré důvody k zavedení pojmu esence pro ontologický výklad reálných principů jsoucen, pak u bytí jako takového tomu tak není. Proto není

---

[39] E. Coreth, *Základy metafyziky*, str. 70–72: *„V bytí jakožto aktu tedy už musí být předem dána možnost sebeomezení, tj. možnost nejen být samo sebou, nýbrž se zprostředkovávat omezením konečné esence ke smyslu konečného jsoucna... Jestliže jsou konečné věci, pak tedy musí bytí samo být ze sebe principem prostředkování sebe sama v jiném. Musí dát ze sebe vzniknout esenci, aby se, zprostředkovaná negativitou omezení, uskutečnila jeho vlastní pozitivita...“*

[40] A. Anzenbacher, *Úvod do filosofie*, str. 70–71: *„Je-li však akt bytí sám o sobě aktuální plností dokonalosti vůbec, jak se mají chápat určitá, ve své dokonalosti omezená jsoucna...? Jestliže akt bytí sám o sobě znamená pouze pozitivnost, jen dokonalost, a ne hranici, jak je pak myslitelné to, co je konečné?*
Akt bytí jakožto aktuálnost všech aktů a dokonalost všech dokonalostí je tedy recipován a limitován systémem pasivně potenciálních esencí.
Pokud takto pojatý akt bytí existuje o sobě a skrze sebe, je to nekonečný, tedy neomezený a v žádném potenciálním principu nepřijatý čirý akt pozitivity bytí, tedy božské absolutno.“

oprávněné, abychom v ontologii monisticky kladli tzv. čisté bytí jako nějaký reálný princip. Filosofové, kteří se toho dopouštějí, se buď jen snaží rozluštit, co tím pojmem rozuměli předchůdci, anebo ho beze všeho užívají v originálních konstrukcích monizujícího ražení. V obou případech je tomu obvykle tak, že fantazie ubíhá do nekonečna, zatímco logika se blíží k nule.

Coreth, Anzenbacher etc. tedy bezdůvodně operují neomezeným bytím (které není Bohem) jako reálným principem, který má mít (na úkor esence) status principu pozitivity a identity reálného jsoucna. Corethova představa ohledně bytostné konstituce jsoucen je taková, že o sobě neomezené bytí dává vzniknout esencím, které jako negativní princip toto bytí omezují (což u Boha není rozumně myslitelné) do výsledné podoby ustavených jsoucen.

Autoři s menší fantazií se spokojují s kvantitativní představou žhavé lávy (bytí vůbec), která se v hutích rozlévá do předem připravených forem (esencí). Ve skutečnosti vyjadřuje esence u jsoucna to, čím právě ono je, jeho vlastní bytostnou určitost, která je veskrze pozitivní, a nikoli jen negativně odlišující prázdnou mezí, různou od bytostného aktu. To, skrze co je jsoucno samo sebou – „co" je –, je určitý, zcela originální akt, jehož určitost je důvodem Corethem předimenzované meze.

Hegelem inspirovaný Coreth nakonec dovršuje[41] svou obsažnější představu souhry bytí a esencí hegeliánským vyústěním. Sebezprostředkování bytí se prý projevuje jako dynamická jednota sebe sama a svého jiného, čímž Coreth dospívá ke kýžené Hegelově sentenci o totožnosti totožnosti a různosti. Corethovi to dává smysl, distancuje se jen od Hegelova monismu. Implicitně ho však Coreth ve své ultrarealistické objektivizaci pojmu bytí jako takového (jako principu monismu) také akceptuje, nechtěně se tím dostává do blízkosti panteismu.

Svým monizujícím pojímáním bytí a svým negativisticko-relacionálním, dynamickým chápáním esence přivádí Coreth naše úvahy na práh Hegelovy onto-mytologie Bytí, Nicoty a Dění.

Shrnutí:

• Zvolili jsme Coretha jako vhodného uvaděče do té části Hegelovy filosofie, v níž se rozhoduje o ontologické konstituci jsoucen. Corethovo zdynamizování esence člověka má eklektické pozadí, v němž se kombinují aristotelské a hegeliánské motivy.

• Coreth „obohacuje" klasickou esenci negativitou, když ji napřed reduktivně upravil. Esence je prý jen prázdná mez bytostného aktu. Je v protějšku k bytí principem zápornosti a různosti. To je úplně opačné pojetí vzhledem ke klasickému „co" věc je.

• Redukce esence na pouhé hranice, exteriorizované navíc negativním vztahem k jiným, je absurdní. Esence by jsoucno konstituovala v tom, čím není. Rozpojení esence a bytostného aktu je protismyslné.

[41] E. Coreth, *Základy metafyziky*, str. 74: *„Bytí ‚zprostředkovává' samo sebe konečnou esencí ke konkrétnímu jsoucnu. Tak se bytí ukazuje jako dynamická jednota sebe sama a svého jiného, a v tomto smyslu jako ‚totožnost totožnosti a různosti'. Srov. Hegel 1, 124; 4, 78. Tuto myšlenku zde můžeme přijmout, aniž bychom sledovali jeho celkový systém, v němž je vše konečné ‚zrušeno' v jednotě absolutna."*

• Také ustálené kompromisní pojetí esence jako potence vykazuje regresy a rozpory. Povýšení abstraktního pojmu bytí jako takového na reálný princip je pak monistickou reifikací Jednoho na pozadí ultrarealistického nerozlišení reality a specifických poměrů lidského myšlení.

• Coreth nakonec dovádí svůj výklad esence tak daleko, že akceptuje i Hegelovu pověstnou totožnost totožnosti a různosti.

Otázky k promýšlení:

• Vyjděme z klasické definice esence jako toho, skrze co je jsoucno tím, čím je. Nemůže být pak esence chápána jako pouhá mez. Vždyť právě svými hranicemi je jsoucno tím, čím je. Nebo ne?

• Když je jsoucno tím, čím je, pak je zároveň i odlišné od toho, čím není. Proč by tedy nebylo možné chápat s Corethem esenci jako negativní relaci? Není to tak, že Hegel prostě obohatil jednostranné pojetí esence tradiční metafyziky o další aspekty vztažnosti a negativity? Nebo to snad nejsou reálné aspekty?

• Samotný Tomáš říká, že esence se má k existenci jako potence k aktu. Nejsou tedy kritizovaní Coreth, Anzenbacher a jiní v souladu s tradicí, když pojímají esenci jako potenci v protějšku k aktu bytí?

• Je skutečně neomezené bytí, bytí samo pouhou nereálnou abstrakcí? Není naopak Principem všech omezených jsoucen? Nebo snad je Tomášův Actus Purus chimérou?

14. Hegel

14. 1. Povšechná kritika Hegelovy pozice

Jako je Kant hlavním, nejvlivnějším oponentem realistické noetiky, a následně i kontradiktorním oponentem klasické metafyziky, tak je Hegel nesporně hlavním a nejvlivnějším kontrárním oponentem tradiční ontologie. Oponuje jí v nejdůležitějším bodě ontologické explikace skutečnosti: v pojetí identity jsoucen.

Hegel je prorokem historismu, který se stal moderním paradigmatem individuálního a společenského života. Popírá v něm esencialitu jsoucen jako princip jejich vnitřní neměnnosti; výkladově rozbíjí identitu jsoucen rozporem. Antropologickým důsledkem je popření neměnné lidské přirozenosti, její výkladové rozptýlení v životních jevech. Právě kvůli tomu radikálnímu zdynamizování lidského bytí sestupujeme v těchto článcích k ontologické problematice, abychom rozuměli posledním důvodům etablované redukce lidské reality na životní jevy.

Ústřední ontologickou tezí Hegelova systému je identita identity a neidentity – ta je také antitezí esenciality jsoucen. Hegel s touto myšlenkou přichází už ve svém prvním spisku, když kriticky reaguje na Schellingovo monistické pojetí Absolutna jakožto naprosto identického. Hegel namítá, že Absolutno musí obsahovat i diference, jinak by prý hrozil dualismus jako opak monismu. Hegel tedy řeší svým rozhodujícím pojmem identity identity a neidentity pseudoproblém, který vzešel ze společně

sdíleného monismu těchto německých idealistů. Hegel dává svou tezi do souvislosti s vývojem monisticky koncipovaného sebevývoje absolutního ducha, který se principiálně děje v přírodě v dějinách. Absolutno je tudíž identitou identity a neidentity.

Tyto rané pokusy mají ovšem charakter jakýchsi vizí s kriticky neprověřovanými předpoklady. Přesto se pro Hegela staly směrodatnými východisky celého jeho systému. V něm jen své původní intuice systematicky rozvíjí, vše jim v něm přizpůsobuje. Tak např. beze všeho zavádí čisté bytí jako neurčené bezprostředno, které vzápětí ztotožňuje s nicotou.[42]

Bytí a nicota se prý sjednocují ve všezahrnujícím Dění monistického Absolutna. Základním zákonem vše prostupující dynamiky absolutního ducha je rozpor, v němž se ztotožňuje identita a neidentita. Abstraktní, reflexivní myšlení prý oba momenty nepatřičně oddělovalo, ale Hegelovo spekulativní myšlení tento lapsus napravilo: konkrétní identita je na sebe se vztahující negativitou, obsahuje různost. Po corethovské průpravě by už tyto smělé myšlenky nemusely tolik šokovat. V logické analýze ale obstát nemohou.

Problém je už v tom, že Hegel svůj geniální objev identity identity a neidentity situuje do oblasti spekulativního myšlení, která má být zřejmě chráněnou zónou pro vyvolené. Ti mají výsadu myslet za hranicemi principu sporu. Hegel ale netušil, jakou si tímto privilegiem nastrojil past. Je-li teze identity identity a neidentity sama výkonem spekulativního myšlení, pak musíme myslet význam prvního termínu identity také nově. Musíme ho myslet ve smyslu splynutí totožnosti a netotožnosti, čili jako popření původní, zastaralé, abstraktní identity nižšího rozumu – jako neidentitu. Setrváme-li pak v perspektivě myslitelovy autoreflexe (kterou také Hegel v řadě mnohých velkoryse přehlédl), pak musíme číst Hegelovu úžasnou formulku jako neidentitu identity a neidentity. Normálnímu myšlení to konečně dává smysl. Naneštěstí je to ale pravý – a tentokrát hrubě nežádoucí – opak toho, co chtěl Hegel lidstvu sdělit. On totiž potřeboval, aby první termín identity ve formuli identita identity a neidentity zachoval svůj původní, normální, nedialektický význam. Jinak by ani nemohl své objevné splynutí identity a neidentity, svůj absolutní rozpor ani myslet, ani vyslovit. To by ale klesl pod úroveň spekulativního myšlení, což nesměl připustit.

Hned první, pro Hegelův systém klíčový objev je tedy zatížen takovým nedopatřením: nelze ho jednoznačně předložit.

14. 1. 1. Metodické dluhy

Když stojíme před takovým velikánem dějin filosofie, jehož systém je v nich pevně zabudován jako mocný princip jejich dalšího vývoje, napadne nás otázka, čím je dán

[42] G. W. F. Hegel: *Logika jako věda I.*, Pravda, Bratislava 1986, str. 90–92: *„Bytí je neurčené bezprostředno... Toto bezreflexní bytí je takové bytí, jaké existuje bezprostředně jen v sobě samém... Bytí je čistá neurčenost a prázdnota... Bytí, neurčené bezprostředno, je fakticky ničím, a není ani víc, ani méně než nic... Nic, čisté nic; je to... úplná prázdnota, bezurčenost a beobsažnost; ... Nic je tedy tím samým určením, nebo správněji, tou samou bezurčeností, a tak vůbec tím samým, co čisté bytí... Pravdou není ani bytí, ani nic, ale to, že bytí přešlo do ničeho a nic do bytí... Jejich pravdou je tedy tento pohyb, kterým jedno bezprostředně mizí v druhém: stávání se.“*

tak obrovský vliv jeho myšlení. No, právě silou tohoto myšlení, řekne se. Co se ale za tím patetickým vyznáním skrývá? Že je snad Hegelovo myšlení přesvědčivé svou hlubokou, průzračnou pravdivostí? Mnozí tomu věří, ale prověřovali ho? Třeba kladením řady patřičných noetických a ontologických otázek, které si Hegel při svých výchozích rozhodnutích zapomněl položit?

Jestliže se nenecháme zaslepit Hegelovým věhlasem, musíme kriticky reflektovat především spolehlivost základních vstupů (tezí a předpokladů) jeho systému. Když se v něm jedná o výklad celkové struktury skutečnosti, měla být příprava k takovému výkonu daleko velkorysejší. Víme už z noetiky, že v základních tématech nestačí, když filosof klade svá východiska v pouhé reakci na předchůdce, když od nich přebírá nahodilé problémy mimo logiku a řád daného tématu, aby v jejich až příliš úzkém rámci pohotově nacházel principy celého systému.

Základní principy Hegelova systému se však zrodily z problémů, které v návaznosti na fundamentální omyly Kanta a Spinozy Hegelovi zprostředkovali Fichte a Scheling. Hegel se tím řadí k těm filosofům, kteří jsou přesvědčeni, že jejich hlavním úkolem je vymyslet nějakou originální výkladovou šablonu a do ní pak vtěsnávat realitu. S předpoklady ani se záludnostmi příslušných problémů si hlavu nelámal.

Metodicky prozíravější přístup by zde musel začít celou řadou hlubších otázek, které měly být rozhodně položeny dřív, než bylo beze všeho rozhodnuto o možnostech: a) ontologických záběrů; b) monistického modelu reality; c) instalování absolutního ducha, který se vyvíjí světovým děním; d) panlogismu; e) pandynamismu; f) smysluplné legitimizace rozporu.

14. 1. 2. Noetický kolaps

Mezi předchůdná témata, která by zpřítomila nezbytné předpoklady, měl Hegel zcela jistě zařadit noetický problém objektivity myšlení a podmínek realizace pravdy v něm, to se bohužel nestalo. Hegel v tomto ohledu stagnoval u typického dogmatismu metafyzicky orientovaných filosofů. Kantovu výzvu k předchůdnému prověření rozumu odbyl bonmotem: Kant vyšel na pravdu s meči a kyji. Hegel se tu spokojil s postřehem, že i teorie poznání je výkonem poznání – na tom přestal. Z noetiky ale víme, že tím všechno teprve začíná.

Hegel se sice příležitostně vyjadřoval k noetickým otázkám, ale spíše tím jen potvrzoval noetickou dezorientaci. Při výkladu antických skeptiků např. souhlasí s jejich námitkami proti objektivitě světa i **poznání**, aby je přizpůsobil předjatému panlogismu absolutního rozumu. Noeticky se tím zařazuje mezi sebevědomé, nikoli však sebe-uvědomělé filosofy, kteří jen s netušenou naivitou překonávali naivní realismus. Dá se říct, že ani v Hegelově filosofii nezbylo (z jakéhosi noetického nedopatření) místo pro kritickou reflexi samotného autorova filosofického výkonu.

Kdyby byl Hegel noeticky erudovanější, dějiny filosofie by zcela jistě nic nevěděly o rozporuplném systému rozporné reality dialekticky se vyvíjejícího Ducha. Neboť realistické řešení noetického problému je zároveň i založením ontologie, a sice naprosto opačné ontologie – ontologie identity. V lidském myšlení jsou totiž dvě výrazné podmínky, které jsou nezbytné k tomu, aby se v něm realizovala pravda. Její realiza-

ce však byla apodikticky dokázána. Tím byly verifikovány i obě zmíněné podmínky: objektivita obecnin a platnost principu sporu.

Hegel však svým předpojatým výkladem reality obě podmínky bezstarostně zrušil. Přitom pravdu v realistickém smyslu pro své teze (jak jinak) automaticky také nárokoval. Noeticky nezkušený Hegel tedy v nepřehledné řadě jiných propadl v autoreflexivní zkoušce. Jeho výklad nemůže být pravdivý, protože popírá to, co nutně předpokládá. Zavedením rozporu do základů jsoucen totiž popírá jejich identitu, čímž popírá objektivitu obsahů obecných pojmů, které ovšem poznaná jsoucna v jejich identitě vyjadřují. Z noetiky víme, že se popřením objektivity obecnin nevyhnutelně popírá i možnost uskutečnění pravdy v lidském myšlení.

Účastník lidského myšlení, Hegel, tedy nárokuje pro své soudy pravdu, netají se nárokem na pravdivé zachycení skutečnosti. To ale znamená, že předpokládá objektivitu obecných predikátů. Ty jsou obsahově identické, vykazují nutnost, a tudíž i konstantní charakter, tj. neměnnou přináležitost svých znaků. Jakožto objektivní pak tyto predikáty vyjadřují autentickou, nedialektickou identitu poznaných objektů. Hegel to však negací autentické identity poznaných jsoucen odmítá, zavádí do nich rozpor a koncipuje realitu bez jakýchkoli invariantů. Tím logicky znemožňuje pravdivostní nárok svých soudů.

Když tedy Hegel výkladově absolutizuje pohyb, když nechává reálná jsoucna strukturálně absorbovat změnami a popírá jejich bytostnou identitu, pak odporuje tomu, co jakožto poznávající nutně předpokládá, a čeho si jako špatný noetik zapomněl všimnout. Místo toho Hegel propadá sebeklamu o vlastní kritičnosti, když akceptuje tropy antických skeptiků. V nich spatřuje záruku filosofovy nadřazenosti nad naivním objektivismem zdravého rozumu.

Hegel potřebuje zrušit závislost lidského myšlení na myšlených objektech. Neboť je jako ontolog dopředu rozhodnutý vykládat realitu jako pouhý proces a chápe, že myšlenkově recipovaná identita reálných objektů takovému výkladu odporuje. Kdyby byl ale Hegel pozorný k podmínkám vlastního myšlení, zjistil by dva hrubé nedostatky v základech svého myšlení: noetický a metodický.

Noetický kolaps spočívá v tom, že to přezíravé, domněle kritické zrušení závislosti myšlení na myšlených objektech je neproveditelné. Hegel spolu se skeptiky reflektuje lidské myšlení jako objekt reflexe. Nebo ne? Tvoří snad svou reflexí myslícího člověka? Jsou snad všichni ti dogmatici, skeptici (minulí i budoucí) a Hegel s nimi pouhým výtvorem Hegelova myšlení? To by bylo podivuhodné. Tvoří snad Hegel svým myšlením všechny ty obecné okolnosti lidského myšlení, z nichž čerpal reálný Enesidem či reálný Agripa důvody pro své pochybnosti o lidském myšlení? Hegel tedy zase jen popírá, co nutně a bezstarostně se skeptiky předpokládá. Tento rozpor ovšem není žádným dynamizujícím principem jeho myšlení, který by snad potvrzoval jeho pravdu, to si Hegel jen namlouvá. Rozporem se naopak jeho negace receptivity myšlení rozpadá, obsahově anihiluje.

Metodický defekt spočívá v tom, že Hegel řeší noetický problém objektivity v závislosti na svých ontologických předpokladech o sebevývoji Ducha jako jediné realitě. Přitom ale ve svém originálním výkladu reality nereflektovaně předpokládá platnost/objektivitu vlastního myšlení. S automatickým nárokem na objektivitu např. vykládá, že podstatou Ducha je sebevědomí. Noetické ověření hodnoty myšlení

však z hlediska logicko-kritického předchází, nemůže smysluplně záviset na ontologických dogmatech, byť by to byla dogmata samotného Hegela.

Hegel je přesvědčen o své filosofické kritičnosti, ale v té nejzákladnější poloze jejím požadavkům evidentně nedostál. Jinak by musel stáhnout hyperdynamické představy o realitě a přizpůsobit svou ontologickou vizi podmínkám povinné objektivity myšlení na implikační linii: pravda – objektivita obecnin a principu sporu – receptivita lidského myšlení – identická určitost objektů.

Se stejnou autoreflexivní slepotou uvažuje Hegel o principu sporu. Protože se stal základní oporou a nástrojem metafyziky identity, Hegel proti němu selektivně aplikuje Agripův „objev" o nevyhnutelné dogmatičnosti prvních principů. Jejich dokazování prý nutně končí v regresu, takže vždy může platit jejich opak. Z noetiky víme, že argument regresu proti dokazatelnosti pravdy a principu sporu je navzdory širokému konsenzu filosofů falešný. Tak dalece se jím ale Hegel nezabýval.

Hegel tedy využil skeptickou námitku proti filosofické platnosti principu sporu a netrápil se tím, že rozpor jako první princip jeho spekulativního/dialektického myšlení by na tom mohl být stejně. Nebo ho snad Hegel jako skutečný princip někde dokázal? To by bylo zase podivuhodné. Nebylo by tedy žádoucí zapochybovat aspoň jednou pořádně také o Hegelových filosofických preferencích? Hegel se ovšem proti takové nepříjemnosti mazaně obrnil. V jakési stínové, náznakové sebereflexi Hegel odbyl možnost zpochybnění vlastního myšlení z toho důvodu, že už samo svou negaci obsahuje. R. Cardal k tomu trefně poznamenává: *„Při této aplikaci negace na své myšlení byl ale Hegel hodně šetrný, raději zápor zakamufloval jen do slov, aby jej myšlenkově nemusel skutečně provést."* (*Vybrané otázky z filosofie,* 58). A skutečně, když si Hegel namlouvá, že se v jeho „sebenegujícím" myšlení realizuje jeho pravda-dění, pak touto ontologicky předpojatou formulkou jen klame sebe i druhé. Podívejme se na Hegelovu zdánlivou sebenegaci podrobněji.

Hegel sugeruje, že obecná skepse k objektivitě lidského myšlení nemůže zasáhnout jeho spekulativní myšlení o dialektickém sebevývoji Absolutna. Důvod, který ale pro toto tvrzení uvádí, jen prozrazuje jeho vlastní myšlenkový chaos. Když totiž Hegel říká, že skepticismus je v dialektickém myšlení obsažen jako jeho dynamizující moment, pak především staví problém skepse k vlastnímu myšlení do falešné perspektivy. V daném problému totiž vůbec nejde o to, že v Hegelově systému je nějak obsaženo jakési sebepopření. To Hegel tvrdí z hlediska a v rámci své ontologické pozice. Jenže problém zpochybnění, případně zpochybnitelnosti se zde týká samotné této pozice, této mýtické dialektiky. Pochybnost skeptiků, i těch antických, se vztahuje také na Hegelův ontologický výklad a problematizuje na prvním místě samotnou možnost jeho objektivity.

Hegel se měl tedy vyrovnávat se skepsí v této noetické perspektivě. V ní měl také provést poctivou sebereflexi, a ne se snažit tvrzením nezpochybnitelnosti svého spekulativního myšlení ospravedlňovat svůj výklad v rámci toho výkladu. Zdůrazňovat v souvislosti se skepsí, že jeho systém obsahuje sebenegaci, je noeticky naivní. Taková imanentizovaná sebenegace je ochočená, noeticky neškodná. Ztrácí ostrost a funkci skutečné noetické pochybnosti i průběžné pochybnosti metodické, která nesmlouvavě prověřuje nápady filosofů, zvláště těch příliš kreativních.

Hegel tedy jako filosof novověku nezklamal. Také jemu byla perspektiva noetické autoreflexe cizí. Ani on nepocítil potřebu se zeptat, zda on sám, filosof devatenáctého století, nevykládá něco, co koliduje s nezbytnými předpoklady jeho vlastního výkladu. Taková otázka je ale filosoficky daleko zajímavější než otázka, zda se Hegel jako filosof devatenáctého století má považovat za významný fenomén Absolutna, které si v něm poprvé v dějinách filosoficky porozumělo. Právě z hlediska noetické autoreflexe by se Hegelovi ukázalo, že každou myšlenku lze jako takovou zpochybnit, tj. připustit možnou pravdivost jejího opaku, a tudíž i její možný omyl. Této elementární zákonitosti lidského myšlení neuniká ani Hegelovo myšlení. Rovněž tak neuniká skutečnosti, že negace pravdy určité myšlenky není zároveň potvrzením její pravdivosti. Legitimní metodická pochybnost tedy napadá pravdivostní nárok Hegelova systému v celku i v každé jeho části. A Hegel, nikoli jako moment vývoje Absolutna, ale jako filosof devatenáctého století se měl té pochybnosti poctivě vystavit, a ne se schovávat za vymyšlené Absolutno. Skutečná logika nejprve vyžadovala zneškodnění pochybnosti o pravdivosti Hegelova pojetí skutečnosti a pak teprve eventuální vysvětlování čehokoli sebevývojem Absolutna.

Kdybychom hypoteticky přistoupili na Hegelovu monistickou perspektivu a důsledně chápali „jeho myšlení“ jako projev Ducha, pak mu také moc nepomůžeme. Duch totiž podle toho myslí v minulých i budoucích myslitelích také nemonistické a nedialektické koncepce reality. V této romantické fantasmagorii bychom pak už mohli věřit, že právě jeho „projev skrze Hegela“ je ten pravý, jen díky nějakému mystickému osvícení nebo v pouhém zážitku fascinace samotným Hegelem.

V osmém článku noetiky jsme viděli, že v povinné (byť zanedbané) logické autoaplikaci tzv. konkrétní identity (tj. rozporu) se Hegelovi proti jeho vůli rozpadají všechny pojmy rozporem. Kritika příliš smělých, radikálních koncepcí a modelů reality má v noetice spolehlivou oporu. Celá Hegelova hyperdynamická ontologie je z noetického hlediska bezpečně falzifikovatelná. Noetickou optikou je tedy možné nahlédnout její pravou hodnotu: je to onto- -mytologie, plná vymyšleností, nezaslouženého sebevědomí a sugestivního exhibování abstrakcemi. Tento verdikt lze v podstatě zobecnit. Může být oprávněně vztažen na narativní výkony všech filosofů historismu od Hegela po postmoderní relativisty všech barev a odstínů: relativizují vše možné, ale sami si přitom bohorovně udílejí dispens – jak triviální.

14. 1. 3. Ontologické omyly

U zrodu popisů vývoje absolutního ducha stojí monistický předsudek. Když se k němu přidá svévolná idealistická interpretace vývoje reality jako vývoje myšlení – sice absolutního, ale přece jen koncipovaného podle lidského myšlení, pak se stává srozumitelným i to bezelstné promítání čistě subjektivních prvků lidského myšlení, jakými jsou účinky abstrakce a negace, do extramentální reality. Podle Hegela totiž žádná taková není. Koncipuje tedy realitu podle vývoje diskursivního myšlení, které zbožšťuje. V kontextu těchto monisticko-idealistických předsudků je pak možné mluvit o objektivitě abstraktního bytí jako takového, obecna i o objektivitě nicoty. Méně pochopitelné už je, když si tak počínají např. akomodovaní tomisté, kteří jinak Hegelův kontext plně nesdílejí.

O reifikaci bytí jako takového jsme uvažovali v předchozím článku. Při ztotožnění bytí s nicotou dochází u Hegela k jinému zneužití abstrakce, k jejímu předimenzování. Abstrakce bytí nepřináší jeho naprosté zneurčitění, jak sugeruje Hegel, když vyzývá oponenty, aby uvedli nějakou diferenci bytí a nicoty. Není nic snazšího: bytí je akt (rozlišitelný v aspektu esenciálním a existenčním), nicota je popřením aktu. Pojem bytí tvoříme nezávisle na nicotě, pojem nicoty v závislosti na popíraném bytí.

S elementárními významy pojmů, které jsou pro smysluplnou diskusi povinné, má Hegel vůbec notorické potíže. To je vidět i na jeho konfuzním užívání pojmů identity a různosti. Formule „identita identity a různosti“ je důsledně vzato nemyslitelná, protože je rozporná – první identita předpokládá neidentitu identity a různosti, kteryžto předpoklad se vzápětí popírá.

14. 2. Problémy záporné ontologie

Podívejme se nyní krátce na objektivizaci nicoty. Jako součást hegeliánské dialektiky se stala oblíbenou myšlenkou ontologů dvacátého století. Ani mnozí klasičtí filosofové jí neodolali.

Jestliže nemá filosof jenom kouzlit s abstraktními pojmy podle momentální potřeby a pro pobavení užaslého publika, jestliže se chce naopak zúčastnit filosofické diskuse, pak musí respektovat minimální obsahy pojmů, čili základní významy příslušných termínů, na nichž se účastníci diskuse jako takoví musí shodnout. Povinným obsahem pojmu jsoucna je to, čemu nějak přísluší existence. Povinným obsahem nicoty je negace jsoucna. Na základě elementárních obsahů těchto pojmů můžeme dedukovat: Vše existující je jsoucno; nicota není jsoucno; nicota neexistuje.

Co existuje, je pojem nicoty. Jeho obsah však musíme chápat čistě subjektivisticky – čili přesně tak, jako pojímají moderní filosofové obsahy obecnin. Extrémy se sbíhají: moderním filosofům připadá objektivita obecnin málo kritická, ale objektivita obsahů záporných pojmů jim naopak přijde jako velmi zajímavá. A to i přesto, že **tyto** obsahy jsou konstituovány evidentně subjektivním aktem myšlení – popíráním.

Pak jsou ovšem tito filosofové (na pozadí spinozistického předsudku, že určení je negace, a hegeliánského předsudku o splynutí bytí s myšlením) také ochotni věřit, že určení Petra jako člověka v sobě obsahuje neukončitelnou řadu záporných určení typu „Petr je ne židle, ne pocit, ne myš...“. Rádi tvrdí, že každé jsoucno obsahuje kromě bytostné afirmace i bytostnou negaci. Přitom jim uniká, že naše myšlení má svá specifika, která nelze rozumně hledat v extramentální realitě.

Je sice pravda, že Petr není židle, a že je tedy pravdivý i ekvivalent Petr je nežidle. Že by ale proto musel být člověk spolukonstituován nějakou nežidlí? Mnozí jsou ale přesvědčeni, že pravda záporných soudů je důvodem objektivizace samotné negativity. Myslí si to např. i takový J. Bocheński, který jako dobrý logik zrovna netrpěl potřebou opakovat hegelovsko-heideggerovská moudra o nicotě.

Pravda je shoda poznání s realitou. Je-li tedy přítomná i v soudech se záporným predikátem, pak se zdá, že by přece měly být objektivní i obsahy těchto predikátů. Nezdůrazňovali jsme snad, že objektivita obecných predikátů je nutnou podmínkou realizace pravdy? Tato objektivita je nutná u pozitivních predikátů, kladných soudů,

které mají v našem myšlení status východisek, neboť myšlené objekty základně identifikují. V tom smyslu je objektivita obecnin skutečně nutnou podmínkou realizace pravdy.

Pravdivé kladné soudy s pozitivním predikátem jsou pak takové, že se v nich jednak realizuje shoda – pravda (vztažení predikátu respektuje identitu subjektu) a zároveň je subjekt predikátem nějak identifikován, predikát obsahuje, co subjektu nějak náleží. Obecně vzato se však pravda soudů nemusí realizovat tímto identifikujícím způsobem. V záporných pravdivých soudech se reálnému subjektu odnímá to, co reálně nemá. V pravdivém soudu „*Petr není vzdělaný*“ není Petr identifikován nějakým svým určením. Jen se v něm pravdivě vyjadřuje jistá absence, že určitou kvalitu nemá. Proto ani ekvivalent původního soudu („*Petr je nevzdělaný*“) nemusí být interpretován jako identifikující, jako přidělující něco, co Petr má.

Pravda záporných soudů tedy neodůvodňuje automatickou objektivizaci obsahů záporných predikátů (jak se to snadno jeví v exteriorizačním pojetí realizace pravdy). U soudů, v nichž je nějak přítomná negativita (ve vztažení či v obsahu predikátu), se naopak nemůže rozumně mluvit o tom, že by vyjadřovaly to, co subjektu nějak náleží. Vyjadřují u něj jen absenci nějaké dokonalosti. Absence však sama reálně neexistuje, ani neurčuje, čím subjekt je. Proto by neměly být obsahy záporných predikátů realitě imputovány.

Jak je to tedy s nedostatkovými stavy typu nevzdělaný či slepý? Reálné subjekty a jejich stavy jsou pozitivně určené, vyhraněné. To také znamená, že nějaká určení, nějaké dokonalosti nemají. My jejich vyhranění můžeme vyjádřit i komparativně – popřením dokonalostí, které nemají, i tak se s nimi svým poznáním shodujeme. Přestáváme se s nimi ale shodovat, když jim vnucujeme tento náš negativní způsob jejich poznání, když do nich promítáme negativitu jako také jejich určení.

14. 2. 1. Běžné konfuze

Z uvedených důvodů je dnes pěstovaná záporná ontologie iluzí. V ní se interpretují potencialita, závislost, složenost, konečnost jako ontologické formy zápornosti. Zápornost se tu nepatřičně rozšiřuje, výkladově zasahuje do řádu jsoucna, a to jen proto, že je možné poznávat a vyjadřovat jsoucna v záporných formách. Jako by byl způsob poznání jsoucen vodítkem jejich ontologické interpretace. Ontologové, kteří lépe rozumějí esencialitě jsoucen, a jsou proto imunní vůči hegeliánským virům, negativitu neontologizují – nahlížejí protismyslnost takového počínání.

To se bohužel nedá říct o existenciálním tomistovi Bogliolovi. Ten spolu s řadou spřízněných myslitelů sdílí Gilsonův paradigmatický afekt proti abstraktnímu, logicky formalistnímu esencialismu. Aby odstranil dynamickou chudobu jsoucna, do níž prý ontologickou reflexi uvrhl strnulý esencialismus, je Bogliolo ochoten povýšit činnost na transcendentální vlastnost jsoucna. (Také Hegel byl přesvědčen, že člověk je konstituován svými činnostmi.) Kdo se ale jen trochu seznámil s klasickou koncepcí transcendentálních vlastností jsoucna, jistě už sám domyslí logickou absurditu a antropologickou destruktivitu Bogliolova odvážného experimentu.

V problému nicoty Bogliolo opakuje po Heideggerovi, že zápornost je ve věcech dřív než v mysli.[43] Od tohoto prorockého myslitele možná pochytil i logickou laxnost. Přesto můžeme dát jeho myšlenku do sylogismu: nicota není jsoucnem racionálním, neboť není apriorní formou. S explicitní premisou můžeme souhlasit. Jak už to u těchto zkrácených sylogismů bývá, sporná je implicitní premisa: každé racionální jsoucno je apriorní.

U racionálních jsoucen cítíme jistou distanci vzhledem ke zkušenostně dostupné realitě. Není to ale nezávislost na této realitě (apriorita), nýbrž nerealizovatelnost v mimo-myšlenkové realitě. Pojem nicoty přece závisí na pojmech vzatých ze zkušenosti, a přesto je jeho obsah jsoucnem racionálním, takže není objektivizovatelný. Bogliolo tu tedy operuje mylnou premisou.

Když Bogliolo tvrdí, že nebytí (neexistence určitého vědění) existuje v určitém člověku, pak můžeme s odvoláním na uvedený výklad záporných predikátů říct, že Bogliolo tu jen standardně zneužil logický mechanismus ekvivalence: neexistuje vědomost, tedy existuje nevědomost. Ve skutečnosti však u dotyčného existuje určitá konstelace kvalit, mezi nimiž není celá řada jiných kvalit, např. vědomost. Vyjádříme-li pak tuto situaci soudem *Tento člověk je nevědomý*, pak nesmíme tuto absenci určitého aktu mechanicky chápat jako také akt. Neboť absence je jen neexistencí aktu, nikoli existencí neexistence – absence; existuje totiž jen určité jsoucno.

Týmž způsobem a ve stejné hegeliánské pasti uvízla celá řada klasicky orientovaných metafyziků. Těmto někdy až zbytečně horlivým korektorům klasické metafyziky je společné, že jsou slabí v noetice. V nepříznivém prostředí moderního myšlení pak kompenzují nedostatek rezistence zvýšenou přizpůsobivostí, vydávají ji za otevřenost.

Např. **J. Letz** koncipuje evoluční ontologii, protože je přesvědčen, že evoluce je inherentním, nikoli sekundárním projevem bytí – je to prý bytostná proměna bytí, která je mu vlastní.[44] Oporu Letzově evoluční ontologii tvoří sledovaná hegelovská šablona: v identitě každého jsoucna najdeme i jeho neidentitu; nicota působí na bytí a vytváří s ním společnou dimenzi konkrétního modu existence;[45] esence je tu konsen-

[43] A. Bogliolo: *Ontologie*, Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, Řím 1974, str. 112: *„… Proto je tolik forem nebytí, kolik je příslušných forem bytí. Nebytí a nic nejsou proto apriorními výtvory lidské mysli, nezávisle od každé zkušenosti, nejsou čirým rozumovým jsoucnem (ens rationis)… Spíše než v mysli, je záporné ve věcech, podle různých významů nebytí."*

[44] J. Letz: *Metafyzika a ontologie*, ÚSKI, Bratislava 1993, str. 271: *„… evoluci je možné považovat za projev (ex-sistenci) bytí, který je inherentní bytí. Tento projev není něčím sekundárním, není to jevení bytí (jeho vždy neadekvátní esencializace až fenomenalizace), ale jeho bytostné zjevování (reprezentace), což je vlastně taková přeměna, ve které jde o samo bytí. Evoluce je tedy bytostná přeměna bytí vlastní tomuto bytí.*

[45] Tamtéž, str. 18: *„O identitě existování v plném slova smyslu můžeme mluvit jen v případě Boha, v ostatních případech v identitě každého jsoucna najdeme i jeho neidentitu, tj. nejen bytostnou afirmaci, ale i bytostnou negaci, čili relativní nicotu. Sjednoceni relativního bytí jsoucna a jeho relativní nicoty je možné vždy na určité aktuální úrovni vývoje (stávání se), tj. v otevřenosti bytostnému zdokonalování.*
… Nicotu nelze chápat jenom jako to, co je protějškem bytí… Stejně nesprávná je představa úplné oddělenosti bytí a nicoty. Nicota je ‚jiným' bytí a to tak, že toto ‚jiné' se zakouší spolu s bytím… Z existenciálních zkušeností vyplývá, že bytí a nicotu nelze chápat jako dvě juxta-

suálně deformována redukcí na potenci a zápornost. O esenciálním rozlišení substance od svých dynamických akcidentů se už v tomto kontextu nedá rozumně uvažovat. Zbyly jen fragmenty klasické ontologie ve výkladovém poli, vymezeném Hegelem.

14. 3. Etická katastrofa

Hegelův ontologický model skutečnosti přináší v antropologické aplikaci určité pojetí člověka, které je směrodatné i pro etický výklad mravnosti. Tato zásadní souvislost vedla Hegela k radikálnímu předefinování mravnosti, a to takovému, že v něm našly totalitní ideologie dvacátého století i jejich obludná praxe uklidňující ospravedlnění. Kdyby někdo pochyboval o praktickém významu abstraktních ontologických teorií, mohl by leccos pochopit právě z logické souvislosti příslušných tezí v rámci Hegelova systému.

Hegel chápe skutečnost monisticky jako jedno, přírodou a dějinami se vyvíjející Absolutno. Všechna jsoucna světa jsou pak primárně definována jako části tohoto Celku, jako prvky a stavy jeho vývoje. Také první predikát o člověku vyjadřuje bytostné přiřazení lidského jedince k Absolutnu. Ale toto „zbožštění" není pro něj žádnou výhrou, jak by se na první pohled mohlo zdát. Člověk v něm ztrácí hodnotu sebevlastnění, svébytnost, přestává být subjektem, a proto i činitelem svých činností. Pak je ovšem nemožné, abychom konzistentně mysleli, že člověk myslí a jedná. V monistickém výkladu se tedy logicky hroutí představa osobního života lidských jedinců. Člověk je v něm odosobněn, degradován na pouhý akcident, určení Absolutna. Jako nepatrný zlomek Celku je až příliš snadno zaměnitelný, nahraditelný. V socio-politických kontextech se tato depersonalizace člověka projevuje rigidním kolektivismem.

Vývoj Absolutna chápe Hegel jako vývoj božského Ducha, který se realizuje hlavně Dějinami. Život lidského jedince se tak stává pouhou součástí světových Dějin. Jeho finalita a entelechie jsou bezezbytku začleněny do finality a entelechie Dějin. Individuální životní příběh je pouhou epizodou ve vývoji Absolutna. Lidské životy se tím banalizují, zbavují se vlastní, vnitřní finality osobního růstu. Jsou výkladově přesměrovány k zvnějšnění v utopických společenských projektech, kde se zájmy a potřeby jedince striktně kolektivisticky podřizují zájmům a potřebám Celku – jsou jen nástroji Ducha, aby splnily jeho cíl. Hegel na tom zakládá patetické výzvy k obětem pro nadosobní cíle vyššího „obecna" a „substanciálna".

To jsou zatím víceméně jen obecné antropo-konsekvence monismu v ontologickém pojetí člověka a jeho života. Vzápětí ale mají přijít ke slovu Hegelovy panteistické speciality, které už mají převratné etické implikace. Jestliže se absolutní Duch realizuje tím, co dosud všichni chápali jako lidské dějiny, pak se pohled na ně musí radikálně změnit. Vývoj zbožštěných dějin musí být uznán jako veskrze pozitivní, neboť jim přece vládne absolutní Rozum. Duch se jimi vyvíjí k stále větší dokonalosti, a sice s logickou nutností. To by ještě mohlo trochu odpovídat evolucionistické mentalitě osvícenské vzdělanosti, která umí nacházet doklady pro optimistické

ponované dimenze, ale spíše jako dvě vzájemně se pronikající oblasti, vytvářející společnou dimenzi určitého konkrétního způsobu existování. Tedy jako na jedné straně nicota zasahuje do bytí… tak na druhé straně aktivně působí na bytí…"

interpretace vývoje lidstva. Jenže Hegelův systémový dějinný optimismus morálně povyšuje a ospravedlňuje také nástroje dějinného vývoje. Tím se ovšem dramaticky mění dosavadní hodnocení lidských činů.

Deizovaný vývoj nemůže být jiný než dobrý, vše skutečné je rozumné. Vše, co tedy dějinný vývoj účinně stimuluje a posouvá, musí být hodnoceno také jako dobré, jako apriori mravně správné. Taková je logika této ontologie imanentizovaného Absolutna, promítnutá do etické perspektivy rozlišování mravně dobrého a zlého. Hegel proto zavádí zcela nová, dosud neznámá kritéria mravnosti. Tuto ontologicky adaptovanou mravnost chápe jako objektivní – v protějšku k subjektivní (nikoli subjektivistické) morálce tradičního pojetí. V subjektivní morálce se totiž kritéria mravní správnosti čerpají pouze v rámci interní finality osobního vývoje k mravní osobnosti, bez znalosti Hegelova objevu bytostného začlenění jedince do vyšších Celků. Právě tato skutečnost teprve dovoluje koncipovat vpravdě objektivní, tj. pravé (zkolektivizované) skutečnosti odpovídající mravnost.

Jestliže tradiční morálka spatřovala pravou svobodu člověka v životě ctností, Hegel ji spatřuje v životě ve státě. Co tedy znamená lidská přirozenost pro klasicky pojatou mravnost, to znamená pro hegeliánskou objektivní mravnost Stát. První veličina je statickým, druhá dynamickým zdrojem měřítek mravní správnosti.

Apoteóza státu je tedy konsekventem specifických zvláštností Hegelova monismu. Stát je v něm více realitou než jedinec, neboť je realizací Ducha na vyšší úrovni. Je jeho vyšší manifestací, vtělením jeho Rozumnosti, a proto je správný sám ze sebe. Z toho plyne tuhý etatismus, v němž je občan naprosto podřízen státu; stát je tu sebeúčelem. Jen ve státě má podle Hegela člověk rozumnou existenci a pravou, mravně relevantní svobodu – tu nachází v poslušnosti vůči státním zákonům. Být dobrým občanem státu je nejvyšší povinností jedince, neboť jedinec je tu pro stát. Ostatně všechny hodnoty získává prostřednictvím státu. V logice jeho nadsazení potom může státní moc zasahovat neomezeně do soukromí jedinců a rodin. Může je vzdělávat a vychovávat podle vyšší, dobové moudrosti právě vládnoucí ideologie. Socialistům všech dob a odstínů se to velice líbí.

Taková dominance státu v lidských životech staví ovšem dosavadní morálku na hlavu. Neboť mocensko-ideologicky definované zájmy a potřeby státu ospravedlňují jakékoli konání, které k jejich naplňování vede. Ani organizované vraždění ve státním zájmu nebude přísně logicky vzato nepřípustným prostředkem. Co se nám z hlediska tradiční morálky i mravního předporozumění jeví jako zločinné, je naopak z hlediska Hegelovy objektivní mravnosti legitimní. Morální stereotypy jsou tu zřejmě proto, aby byly historicky překonávány.

Když Weischedel ve své *Skeptické etice* hodnotí Hegelovo ontologicky fundované zbytnění státní moci, poukazuje přitom na přítomnost masivního zla ve státě. Ale zkušený hegelián by ho vyškolil. Vytkl by Weischedelovi, že nic nepochopil. Neboť neví, že je prostě vůlí Ducha, aby staré v Dějinách ustoupilo novému – vyššímu obecnu. Takový vývoj musí být pozitivní, byť ho přízemně viděno provázejí jatka. Kdo ho nechápe, kdo mu vzdoruje, zaslouží úděl na smetišti Dějin. Weischedel by zřejmě odpověděl, že metafyzice už dějiny odzvonily, ale jeho situačně-dobová skepse k metafyzice je zase jen směsí omylů agnosticismu a historismu.

Aby tedy mohl Weischedel kvalifikovaně čelit Hegelově „objektivní mravnosti“, musel by vstoupit do ontologické diskuse a v ní dokazovat, že realita vůbec i realita člověka zvláště je radikálně jiná, než jak ji chápal Hegel. Musel by falzifikovat monistickou ontologii a následnou depersonalizaci člověka s exteriorizovanou životní finalitou. Pak by také musel rehabilitovat lidskou přirozenost jako jediný zdroj mravnosti, která nepodléhá historizující relativizaci a mocenské svévoli, a která může jako jediná spolehlivě založit falzifikaci egoistické morálky vůbec a mocných zvlášť – nadlidský úkol pro moderního filosofa.

Bez takového záběru ale není možné racionálně oponovat Hegelově apologii světodějných osobností. Hegel totiž v logice svého systému imunizoval velké postavy Dějin vůči požadavkům běžné morálky. Ti, kdo významně posunuli běh Dějin a určili jejich směr, jsou prý privilegovanými nástroji objektivního Ducha, a musí být proto hodnoceni s porozuměním pro jejich poslání. Co se běžně hodnotí jako zločiny, musí být v perspektivě objektivní morálky přehodnoceno. Činy Césara, Napoleona nesmí být znevažovány malicherným, lokajským moralizováním. Jestliže se v motivacích světodějných osobností sbíhá pyšné sebepojetí s narcistním sebezalíbením, posedlost mocí a slávou s pohrdáním lidmi či sebeúchvatem zbytnělých egoistů, dostává se jim božského posvěcení. Hegel tyto propasti lidské ubohosti překlenuje vůlí Ducha, který se přece zdokonaluje Dějinami.

V reakci na tušené námitky Hegel připouští, že světodějní jedinci zachází s právy druhých bezohledně, že velká postava *pošlape mnoho nevinných květů* – taková je ale zákonitost pokroku Dějin. Kdo ovšem nechápe pravou podstatu reality a v ní zakódované principy objektivní mravnosti, nemůže pochopit ani logiku Dějin. Je třeba nejprve absolvovat hegeliánské školení. Pak teprve dokážeme správně ocenit i takové světodějné osobnosti, jakými byly Hitler, Stalin... Totalitarismus dvacátého století měl v Hegelovi svého proroka. Z jeho pojetí Státu jako pozemského božstva s úžasnou jasností vyplývá absolutní kolektivizace lidských životů a následná bezúhonnost, beztrestnost jakékoli totalitní ideologie i jí určené praxe. Začalo se zbožštěním světa a končí se v programové brutální amorálnosti – to jsou paradoxy.

O Nietzschovi se traduje, že přišel s radikálním přehodnocením mravních hodnot. Jeho egoistická etika, kombinovaná s účelově selektivním relativismem skutečně staví mravnost na hlavu. Nietzschovo filosofování o dobru a zlu je ale viditelně předurčeno nepokrytou záští ke křesťanské morálce. Diskvalifikuje se degradací na pouhé „řešení“ autorových iracionálních problémů. Skutečně filosofický klíč k radikálnímu přehodnocení mravnosti objevil Hegel. Jeho založení etického relativismu a egoismu je mnohem racionálnější, filosofičtější – je paradigmatické.

Shrnutí:

• Proti esencialitě staví Hegel antitezi: realitu ovládá zákon identity identity a neidentity. Noetická problematičnost takového legitimizování rozporu přivolává noetickou kritiku. Z ní je zřejmé, že Hegel je špatným noetikem, že jeho systém selhává především noeticky: ruší podmínky nutně postulované objektivity a rozkládá Hegelovy jednoznačně míněné pojmy.

• Hegelovo ontologické zapojení nicoty nalezlo širokou odezvu, dokonce i u mnohých tomistů – se symptomaticky zanedbanou noetikou.

• Nedostatkové stavy se napříč různými směry zdají být objektivizací samotné nicoty. Ale pravda soudů se záporným predikátem to nepotvrzuje. Je možná i rozumnější interpretace nedostatkových stavů. Pojmu jsoucna odporuje, když se samotné absenci nějaké dokonalosti přiznává reálná existence.

Otázky k promýšlení:

• Společnosti jsou plné antagonismů, člověk sám je rozporuplnou bytostí. Hegel postihl zákonem rozporu konkrétní, živoucí realitu, kterou nelze zakamuflovat nějakými noetickými triky a abstraktními analýzami jsoucna. Není tedy kritika Hegelova objevu reálných rozporů zaujatá?

• Změna je kontinuálním plynutím, v němž to, co je, už není. Dá se tedy docela dobře vystihnout jako jednota bytí a nebytí. Reálná změna tak obsahuje reálnou nicotu.

• Negace ve smyslu nepřítomnosti jisté dokonalosti je imanentní součástí reality. Reálné nedostatkové stavy jsou popřením dokonalostí, které jsou žádoucí, které by být měly. Není tedy derealizace negativity chybná?

15. Dějinnost ze všech stran do všech stran

15. 1. Zásadní konflikt

Chceme se poněkud vyznat v zákulisí antropologicky klíčové negace neměnné lidské přirozenosti a přitom jsme uvízli v ontologických abstrakcích. Jenže pojmy jsoucna a nicoty, identity a různosti, esence a substance jsou v kritické reflexi přirozenosti nejen nezbytné, ale také rozhodující. Obejít je by znamenalo ztratit filosofickou orientaci a klesnout na úroveň ideologického přetlačování. O čem? Třeba o konstantních či dějinně proměnných souřadnicích a hodnotách lidského života, o stálých či kulturně proměnných principech mravnosti, o obecném mravním zákoně či dobově podmíněných, partikulárních konvencích.

Zjistili jsme, že lidské bytí má substanciální charakter, díky němuž se člověk vyznačuje vysokým stupněm bytostné autonomie. To tedy znamená, že je esenciálně určeným subjektem svého života. Takové pojetí zároveň vylučuje, aby byla identita člověka rozmělňována nějakým „jiným bytím“ (životními akcidenty), natožpak nějakou relativní nicotou. Vývoj a překonatelné nedokonalosti jsou vlastní lidskému životu, který je oblastí sekundárních určení lidského subjektu. Člověk není absorbován dějinami.

Lehkovážné odstavení substanciality člověka má za následek konfuzní povyšování druhotných predikátů na úroveň primárních určení člověka v něm samém. To není jen logické nedopatření. Člověk je takovou konfuzí redukován na komplex životních aktů. Tím vzniká široký prostor pro různé dezinterpretace lidského bytí a identity člověka. Důsledky pro život jsou ovšem tragické. Falešné výklady tu totiž zásadně

znemožňují životní orientaci, neboť v nich člověk ztrácí kritéria pro potřebné rozlišování toho, co člověka ve vývoji zlidšťuje a co ho odlidšťuje. Faktické životy jsou v kontextu této radikální konfuze logicky vrženy do víru neukončitelných relativizací.

Subjekt jako základ nutných principů životní dynamiky je tedy východiskem ontologicky předchůdných predikátů člověka, životní realizace předpokládá neměnnou přirozenost. Odůvodněný pojem lidské přirozenosti proto falzifikuje absolutizaci životní měnlivosti a nahodilosti ve výkladech lidské reality. Stejně tak falzifikuje hegeliánské zfalšování bytostné identity růzností, reifikaci nicoty a legitimizaci rozporů. Konečně falzifikuje i oblíbenou představu, podle níž je člověk až do hloubky dějinný, takže dějinnost proniká vším, co člověk jest. Lidská přirozenost je tedy nejen fundamentem struktury a finality života, ale je také zdrojem kritérií dvojího rozlišování: jak hodnot života od jejich opaků, tak i kvality reflexí a výkladů lidského života.

Moderní filosofové ovšem toto centrální postavení lidské přirozenosti ani její nezastupitelnou funkci v argumentačním vyjasnění hlavních antropologických problémů nemohou uznat. Takové uznání by totiž bylo popřením jejich ustálených pozic včetně jejich hloubkových kontextů. Z důvodů, jejichž teoretickou hodnotu průběžně zpochybňujeme, je tedy pro filosofy novověku čím dál více nepřijatelné i to, že by existovalo nějaké přirozené, obecné, historicky nepodmíněné určení dobrého lidského života.

Modernímu antropologickému vidění odporuje, že by každý jednotlivý lidský život měl mít nějakou apriorní finalitu, jejíž svobodné naplňování by bylo zároveň realizací obecně lidského smyslu a jejíž svobodné ignorování by naopak lidské životy absurdizovalo. Do moderních antropologických schémat se nemohou vtěsnat představy o přirozeně daných, neproměnných souřadnicích lidského života, které by bylo možné objektivně poznat a rozumně v životě uznat, respektovat.

Vývoj novověké filosofie dospěl k jednoznačné preferenci lidské aktivity v celku lidské reality. Ontologická absolutizace nahodilosti a měnlivosti koreluje s antropologickou absolutizací kategorie dějinnosti. Ta prý vytváří nepřekročitelný rámec lidského života a jeho filosofické explikace. Přesažné pojmy metafyziky se tu zdají být nepoužitelné. Jsou příliš pevné a definitivní, zatímco dějinná realita je vždy proměnlivá a nehotová – jako život sám. V lidské realitě proto musí být vše interpretováno v historicko-kulturních kontextech. Žádné univerzální, metadějinné struktury a normy se do ní nevejdou.

Na závěr této kapitoly oceníme, jaký rozmach doznal po Hegelovi historismus dějinného myšlení. Necháme-li stranou antropologicky neplodné pozitivisty všeho druhu, pak snad každý, kdo podle novověkých měřítek ve filosofii dvacátého století něco znamenal, myslel o člověku primárně v kategoriích socializace a dějinnosti, a tedy v kontrastu k pojmu přirozenosti. V tomto článku některé z těchto alternativních pokusů připomeneme.

15. 2. Přední existencialisté

Heidegger a Sartre zřejmě ve dvacátém století nejvíce přispěli k širokému konsensu antropologů ohledně popírání neměnné lidské přirozenosti. Obrovský úspěch Heideggerových a Sartrových myšlenek zakryl jejich antropologicky destruktivní účinnost. Explikace lidského bytí s normalizovanou absencí lidské přirozenosti výkladově

rozkolísaly lidský život, zbavily ho přirozených opor, orientačních bodů i dimenzí. Uvrhly tím životní filosofii do blízkosti zoufalství. Výkladově a následně i fakticky zaklely lidské životy do nevyhnutelné absurdity, která se pak stala bolestně svůdným tématem existencialistů.

15. 2. 1. Heidegger

Heidegger se při své ambici postihnout konečně lidské bytí metodicky fixoval na fenomenologii. To ho celkem logicky přivedlo k ontologické absolutizaci zkušenostně dostupných změn a posléze i k hegelovským principům. Personalista Lévinas nostalgicky vzpomíná, jak ho Heidegger učil chápat bytí jako dění a lidský život jako prodchnutý ontologickým smyslem nicoty.[46]

O nicotě byl Heidegger spolu s Hegelem přesvědčen, že si po staletích nepochopení zasluhuje ontologickou rehabilitaci. Uskutečňuje ji snad ještě originálněji než Hegel, který ještě neznal netušené možnosti husserlovské fenomenologie. Hegelovi jako by objektivizovaná nicota vyplynula z logické hry s abstrakty – i když premisy bohužel zůstaly v nedohlednu. Heidegger už ale kouzlí nicotu z pouhé zkušenosti, když předtím rezolutně popřel kompetenci rozumu v daném tématu, na principu sporu založená logika v něm nemá co pohledávat.[47] Základní naladěnost zcela zvláštní úzkosti pak prý zjevuje nicotu, která je původnější než popírání.[48] A je to.

---

[46] E. Lévinas: *Etika a nekonečno*, Oikoymenh, Praha 1994, str. 163–165: *„Můj obdiv k Heideggerovi je hlavně obdiv k Sein und Zeit. Vždycky se snažím prožít znovu ovzduší těch přednášek… Když se řekne bytí, cítí se to obvykle jako substantivum, ačkoli jde o substantivum slovesné par excellence. Právě s Heideggerem se probudila jeho slovesnost, jeho dějovost, to, co znamená, že bytí ‚se koná'… Dnes už je to banální, ale tahle převýchova našeho sluchu je něco nezapomenutelného! Filosofie se tak stala… hledáním odpovědi na otázku po smyslu bytí jakožto dění.*
Úzkost je podle Heideggera autentické, adekvátní setkání s nicotou… Život sám… je prodchnut smyslem, primordiálním ontologickým smyslem nicoty. (…) existence přímo ve svém existenciálním dění, v úzkosti, znamená nicotu, jako by to byl jakýsi přímý doplněk slovesa existovat."

[47] M. Heidegger: *Co je metafyzika* (Sborník: Konec filosofie a úkol myšlení), Athenaeum, Oxford, str. 9–11, 19: *„Co je to nic? Již první náběh k této otázce ukazuje cosi neobvyklého… předem zde nic klademe jako něco… – jako nějaké jsoucno. Otázka… zvrací toto dotazované v jeho protiklad. Otázka se sama připravuje o svůj vlastní předmět. Podle toho je také každá odpověď na tuto otázku veskrze nemožná… Otázka i odpověď jsou… v sobě protismyslné… Protože nám takto zůstává veskrze zapovězeno učinit nic předmětem, jsme již s naším tázáním po nic u konce – ovšem za předpokladu, že logika (v obvyklém smyslu) je v této otázce nejvyšší instancí… Je však možno dotknout se vlády logiky?*
… Nespočívá zdánlivá protismyslnost otázky a odpovědi týkající se onoho nic nakonec jen ve slepé umíněnosti nevázaného rozumu? Jestliže se nenecháme zmást formální nemožností otázky po nic… Nic je naprosté popření veškerosti jsoucna.
… Je-li takto zlomena moc rozumu na poli tázání po nic a po bytí, pak je tím také rozhodnut osud vlády logiky (tj. tradičního výkladu myšlení) ve filosofii.

[48] Tamtéž, str. 13–14: *„Dochází v pobytu člověka k takovému naladění, v němž je člověk postaven přímo před samotné nic? Něco takového… se skutečně stává… pouze v okamžicích základní nálady úzkosti… Úzkost zjevuje nic… Že úzkost odhaluje nic, potvrzuje člověk sám bezprostředně poté, co úzkost ustoupila. (…) to, před čím a oč jsme cítili úzkost, nebylo ‚vlastně' – nic. Vskutku: bylo tu nic samo – jako takové."*

Kdo je naladěn tomu věřit, nechť si klidně věří. Filosof se ale zdráhá brát Heideggerovu mytologii bytí a nicoty vážně. Znevěrohodňují ji nejen levné myšlenkové přechody a průhledné triky, jimiž je prokládá, ale především ta okázalá iluze o zlomení moci rozumu a o myšlení mimo princip sporu. Heidegger u ní může prodlévat jen díky nestoudně zanedbané autoreflexi, v tom už originální není.

Originální je naopak způsob, jakým Heidegger těží reálnou nicotu ze zkušenosti. Heidegger pracuje fenomenologicky ve službách dynamické ontologie a její objektivizace rozporu, v níž se klade totožnost bytí a nicoty. Napíná tedy zkušenost k prasknutí, aby z ní vyloudil přesvědčení, že nicota je původnější než rozumový akt popírání, který na ní závisí. Nejprve jí ale Heidegger připravuje terén, když objevuje jistý paradox, který má kompromitovat nároky rozumu na bezrozpornost v úvahách o nicotě. Paradox má spočívat v tom, že myšlení se ptá na nicotu jako na jsoucno, přičemž čeká odpověď ve formě „nic je (to a to)“. Tím se prý myšlení, vázané na požadavek bezrozpornosti, v tématu nicoty diskvalifikuje.

Tak jednoduché to ale s odepsáním rozumu v daném tématu přece jen není. Když myslíme nicotu *v jistém smyslu* jako jsoucno, k žádnému rozporu nedochází. Vždyť i Heidegger bezproblémově myslí v síle principu sporu nic jako popření veškerosti jsoucího, jako něco určitého, identického. A jen na základě toho pak může vymýšlet svůj paradox, aby ho paradoxně stavěl proti podmínce svého vymýšlení. Heidegger příliš prahnul po objevení reálné nicoty, a tak si nevšiml, že odpověď na otázku po nicotě sice uvádí nějaké jsoucno, ale jsoucno čistě racionální, nikoli extramentální. Když říkáme „nicota je popřením jsoucna“, pak myslíme a definujeme pojem nicoty, který sám je identickým jsoucnem. K žádnému paradoxu tu nedochází. Rozpor by nastal teprve tehdy, kdybychom s Hegelem a Heideggerem mysleli to, co pojem nicoty vyjadřuje, jako také jsoucno, kdybychom objektivizovali negativitu, která je součástí obsahu pojmu nicoty. Heidegger si tedy cestu za svým objevem nicoty, která má být původnější než popření, dost usnadnil.

Pak už nepřekvapí, že objeví, co si objevit předsevzal. Cesta za reálnou nicotou je ovšem originální a má spád: nicota je popření veškerosti jsoucna – veškerost musí být předem dána, zjevuje nám ji pravá nuda, kdy říkáme „vše je nuda“; naladěnost odhaluje jsoucno v celku, nicotu pak zjevuje zvláštní naladěnost – úzkost – samozřejmě že nikoli banální úzkost, nýbrž ta bytostně hlubinná, niterná. Když pomine, říkáme „nebylo to nic“. A teď pozor, přichází objev: bylo to nic samo jako takové! U Járy Cimrmana bychom se tomu s chutí zasmáli. Ale u filosofa? Slavného filosofa? Největšího filosofa dvacátého století? Kant by k tomu poznamenal, že šprýmař triumfuje, ale skutečný filosof se tu musí rdít studem.

O principu sporu uvažuje Heidegger ve stínu hegelovské dialektiky. Stejně jako Hegel vynechává noetickou průpravu a opakuje běžný názor o jeho nedokazatelnosti. Stejně jako Hegel využívá takto oslabenou pozici principu sporu k ontologickým výbojům. Přitom by to mělo být právě naopak: noeticky fundovaný princip sporu je nezastupitelným nástrojem při dosahování spolehlivých závěrů v abstraktní poloze ontologického tématu. Protagonisté dynamické ontologie ale bohužel kriteriologickou funkci principu sporu neznají. Kontrola bezrozpornosti vlastního myšlení nepatří k jejich repertoáru. Při nezměrné ontologické ambici a současném noetickém zanedbání se proto jejich teze stávají snadnou kořistí kritických falzifikací.

Heidegger blouzní o Hegelově dialektice jako o kulminaci metafyziky.[49] Hegel prý nevývratně prokázal, že naše myšlení pod vládou principu sporu odporuje skutečným zákonům myšlení, neboť každé jsoucno má ve svém základě rozpor jako zdroj a podmínku pohybu.[50] Skutečnost je ovšem taková, že v otázce hlavního zákona myšlení se Hegel naopak prokazatelně vyvrátil.

Heidegger bere ve svém hegelovsky motivovaném tažení proti principu sporu za svědky i básníky (Holderlina a Novalise). Ale zatímco u nich je možné jejich výpovědi o rozporu přehlédnout, filosofa, který soustavně atakuje hlavní zákon myšlení, je nutné volat k profesní zodpovědnosti.

Heidegger si namlouvá superpozici hlubokého filosofa povzneseného nad běžné myšlení. To prý má být poučeno o tom, že ve své nemyslivé pasivitě odporuje rozporu jako skutečnému zákonu skutečnosti a hlubokého myšlení. Noetickému pohledu se však odhaluje trapnost této pózy, která sama, aby nějak držela pohromadě, musí být také identická, musí tudíž obsahovat mnohonásobný nárok na bezrozpornost vlastních pojmů a soudů. Heidegger opovrhovaný princip běžného myšlení beze všeho a v celém rozsahu svého originálního myšlení také nevyhnutelně užívá.

Heidegger tedy v tradici novověkého, noeticky zanedbaného filosofování stupňuje negativitu do krajnosti a podléhá fascinaci z titánské možnosti překonávat samotné základy myšlení. Cítí se možná být na samém vrcholu filosofování. Jenže podobně jako Hegel v tom zaslepujícím étosu pravého Filosofa nechápe, že pokus o instalování rozporu do základu myšlení zároveň znamená i naprostou ztrátu určitosti vlastního myšlení. Uniká mu, že tím také jeho revoluční nápady nutně končí v propastech obsahové anihilace.

Sebeúchvat z vlastní filosofické povolanosti přitom ostře kontrastuje s argumentační nouzí Heideggerova myšlení, s naprostým nedostatkem vlastní kritičnosti. V problému principu sporu Heideggera přesvědčuje Hegelovo jednoduché sofisma o větě identity.[51] Hegel v něm tvrdí, že ve větě A = A je víc než prázdná abstraktní

[49] M. Heidegger: *Principy myšlení* (viz Sborník), str. 162–163: *„Označujeme-li dialektiku jako dimenzi myšlení a musíme-li ji dokonce uznat jako nejvyšší dimenzi myšlení v dějinném chodu metafyziky, znamená to tedy: Tím, že se myšlení stává dialektickým, dostává se do předtím uzavřené oblasti míry pro vymezení své vlastní bytnosti. (…) tím teprve myšlení přichází samo k sobě.“*

[50] Tamtéž, str. 163–164: *„Hegel však ve své Logice ukázal nejen bohatší, k svému základu navrácenou pravdu zákonů myšlení, ale zároveň nevývratně prokázal, že naše běžné myšlení právě tam, kde se vydává za správné, se vůbec zákony myšlení neřídí, nýbrž ustavičně jim odporuje. To se však ukazuje pouze jako důsledek toho, že všechno, co jest, má ve svém základě rozpor… Novalis tu říká přesně totéž, co myslí Hegel: vyvrátit větu sporu, aby byl zachráněn rozpor jako zákon skutečnosti všeho skutečného.“*

[51] Tamtéž, str. 163: *„V obzoru dialektiky nabývají principy myšlení změněné podoby. Hegel ukazuje, že zmíněné zákony myšlení kladou více a také něco jiného, než co v jejich formulích bezprostředně nachází běžná představa. Ta v nich totiž nenachází nic. Tak formule pro větu identity A=A je pro obyčejný rozum nic neříkající větou. Jak však ukazuje Hegel, nemohla by tato věta klást to, co klade, kdyby již předem neprolomila prázdnou totožnost A se sebou samým a nepostavila toto A přinejmenším proti sobě samému, proti A. Tato věta by nemohla být vůbec větou, … kdyby se předem nevzdala toho, co předstírá, že klade, totiž onoho… A jako identity, a to abstraktní. Proto pak může Hegel říci: ‚Ve formě věty, vyjadřující identitu, leží tedy více než jednoduchá, abstraktní identita.‘“*

identita, neboť při ustavení oné věty je třeba, aby se A zdvojilo, aby se postavilo proti sobě. Tato věta prý tedy prolamuje abstraktní identitu A, obsahuje různost.

Sofisma spočívá v tom, že se tu psychické zdvojení beze všeho bere jako zdvojení obsahové. Zdvojení ve větě „A je A“ se však evidentně týká jen subjektivních psychických aktů, jimiž se obsahově totéž A při tvorbě věty pojímá dvakrát. Hegel by musel přesvědčit, že není možné myslet obsahově týž pojem dvakrát, a mohl by začít u sebe. Nebo snad nemyslí obsahově tytéž pojmy v různých soudech? Nebo snad subjektivita psychických aktů subjektivizuje objektivní pojmové obsahy? Co by pak zbylo ze systémů dialektiků?

Kdyby zde subjektivní psychická dualita znamenala i obsahové zdvojení subjektu a predikátu, nebylo by už možné pravdivě tvrdit, že A je A. Pak by ale nebylo možné pravdivě myslet ani identitu jako identitu, různost jako různost, rozpor jako rozpor, pohyb jako pohyb. Takovou nemožnost však nemohou chtít ani dialektici, jejich vlastní myšlenky se tomu vzpírají.

Je to stále to samé. Objevitelé převratných horizontů a dimenzí nechávají své objevitelské myšlení nezaslouženě uchráněno od svých objevů. To platí i v případě relativně konsekventní dějinnostní relativizace, jíž Heidegger zatěžuje samotnou filosofii. Každá epocha filosofie prý má svou nutnost a my nemáme žádné měřítko, s jehož pomocí bychom mohli upřednostnit jeden směr před druhým. Proč tedy Heidegger preferuje dialektiku a tento svůj filosofický názor?

Bez ohledu na pravdivostní dluhy Heideggerových základních myšlenek okouzlila metafyzicky vyprahlé antropology dvacátého století svěží poetika Heideggerova ontologického vyprávění. A nejen je. Heidegger se trefil do intelektuální nálady doby. Zvláště v uměleckých kruzích se poslouchala Heideggerova magická řeč o bytí se zatajeným dechem. Umělci té doby zrovna uctívali kult novosti v chápání lidské existence se souvztažným odporem ke kánonům tradice. Diskontinuita se stala požadavkem, změna imperativem a nevídanost ideálem. A Heidegger opravdu pojednával nevídanou rétorikou bytí jako dění – to nemohlo zůstat bez odezvy. Být heideggeriánem patřilo k dobrému tónu intelektuálních elit, nic víc.

Heidegger fascinoval novým přístupem k lidskému bytí. Předpokládal v něm desubstancializaci člověka a kolizi se skutečnou esencialitou jsoucen. Jen na základě těchto (z novověké tradice) pasivně přejatých předpokladů Heidegger rozhodl, že se na bytí člověka musíme ptát jinak – neesencialisticky. Nominalisticky indisponovaní epigoni to vítají jako uspokojivé překonání klasické metafyziky člověka. Kritickému myšlení je ale rychle zřejmé, že Heideggerova sugestivní výpověď o lidském bytí je pouze rétorickým překonáním substanciality a přirozenosti člověka ve prospěch ontologicky „opuštěného“ a následně absurdizovaného života.

Dějinnost se tedy stala široce vzývaným, vše-vysvětlujícím principem. Také s nemalým Heideggerovým přispěním upadla neměnná lidská přirozenost od poloviny dvacátého století do hlubokého opovržení. Byla líčena jako statická determinanta podvazující životní elán, svobodu, dějinný pokrok a revoluční změny. Stala se symbolem strnulé, neživotné a překonání hodné tradice, kterou bylo nutné odstranit.

15. 2. 2. Sartre

S opovržením shlíží na lidskou přirozenost také J. P. Sartre. Vymyslel pro tento druh nového ontologického vidění slogan „existence před esencí", který se v intelektuálním klimatu metafyzické vyprahlosti náramně ujal. A to i přesto, že vzešel z dost pokleslé ideologické rozvahy, patrně stimulované infantilní alergií vůči nelibovolnému mravnímu zákonu. V textu „*Existencialismus je humanismus*" vyvozuje Sartre ontologický nesmysl existence před esencí z popření Boží existence. Důvodem popření Boha byla intuice, podle níž esence člověka jaksi preexistuje v Božím rozumu. Pro Sartra však bylo nesnesitelným pomyšlením, že by Stvořitel spolu s přirozeností člověku uložil také to, jak by měl svobodně jednat. Možná trpěl syndromem rozmazleného dítěte, které nesnese příkazy a zákazy, dobré otcovství pokládal za protimluv. V případném „otcovství" Stvořitele tedy cítil naprosté ohrožení svobody. Proto reaguje se vší rozhodností: existence před esencí! Jak už to v podobně motivovaných úvahách bývá, je v této Sartrově reflexi z filosofického hlediska všechno špatně, je konfuzní logicky, metodicky i ontologicky.

Z negace předchůdnosti esence neplyne předchůdnost existence. O ontologickém poměru esence a existence jsoucen vůbec nerozhoduje, zda operujeme premisou Boží existence či neexistence, ontologický problém je tu na pozdní teodicejní pozici nezávislý. Krom toho je negace Boha v Sartrově myšlení nestoudně dogmatická. Žádný relevantní důkaz Boží neexistence se v něm nevyskytuje. Nabízí se podezření, že tu Sartre jen intelektualizoval hybridní osobní potřebu absolutní nezávislosti. Konečně je představa o předchůdnosti existence před esencí spíše jen dokladem Sartrovy ontologické zmatenosti ohledně pojmu esence – obsahuje pseudopojem historické esence.

Sartre se nicméně domníval, že tím získal stanovisko, z něhož může s přehledem vykreslovat a hodnotit postavení člověka i lidský úděl tak, aby to odpovídalo předpojatostem pokrokového, antropocentricky přemotivovaného humanismu. Na mušce má především přirozenost. Ta samozřejmě vadí, protože upomíná na ponižující, bytostnou závislost člověka na jiném**.** Krom toho má přirozenost také nepříjemné etické konsekvence. Sama sebou totiž ukládá, co je v lidském životě dobré a co nikoli. To už je na Sartra moc. V tomto nejcitlivějším bodě lidské existence by podle něj člověk nebyl svéprávný, nýbrž otrocky závislý.

Sartre tedy staví ostrou disjunkci: přirozenost, nebo svoboda. Přitom mu uniklo, že sama svoboda je součástí předem dané přirozenosti, že člověk svobodně nerozhodl o tom, že je bytostí nadanou svobodným rozhodováním. Tato nepříjemná fakta o bytostné „nesvéprávnosti" člověka bylo třeba potlačit, aby byla zachráněna jeho suverenita a jeho pýchou naměřená důstojnost. Někdy je lákavější vzepřít se samotné skutečnosti a pak ji buď ostentativně ignorovat, nebo obviňovat z omylu. Tehdy se člověk opravdu stává mírou všech věcí. Ovšem za jakou cenu?

Sartre kamufloval svůj rozpor, do něhož se dostal konfliktem s předchůdně daným bytím člověka. Zavedl distinkci bytí v sobě samém a bytí pro sebe sama, což má být učené vyjádření rozdílu hmoty a vědomí. V pojetí obou složek lidské reality Sartre vystupňoval karteziánský dualismus a stanovil jejich antagonismus. Přitom si nepřímo vypomohl karteziánsko-husserlovskou noetickou nadsázkou, v níž pokládal

Descartovo cogito ergo sum za jednoduchou, bezprostředně uchopitelnou, absolutní pravdu a jediné východisko zdařilé filosofie; vně cogito jsou prý všechny objekty pouze pravděpodobné.

Bytí v sobě je tedy tupé, pasivní, slizké, imanentní, absurdní. Bytí pro sebe je naopak tvůrčí, nespoutané, svobodné, transcendentní. V těchto protikladných kategoriích pak chápe antagonisticky i mužství a ženství. O lásce uvažuje v termínech sado-maso. Jeho doživotní milenka a ikona postmoderních feministek, Simone de Beauvoirová, na této moudrosti založila své slavné dílo *Druhé pohlaví.* Nezakrývá v něm své znechucení mateřstvím a nenávist k rodině. Vydatně tím přispěla k soudobému vymírání západní civilizace.

Sartre tedy proslul jako filosof, jemuž šlo ze všeho nejvíc o lidskou svobodu, to samozřejmě nezůstalo bez odezvy. Je ovšem paradoxem dějin, že jednomu diktátorovi (kubánskému) posluhoval, jinému (kambodžskému) byl zase intelektuální inspirací i oporou a sovětským hrůzám dělal advokáta. Ono totiž o skutečnou svobodu zase až tak nešlo. Skutečným zájmem filosofa tu zřejmě bylo vymyslet si sám pravidla vlastního života, vytvořit prostor pro svévolné nakládání s vlastním životem při zachování dobrého svědomí a hrdého sebevědomí a infikovat touto změnou antropo-etického paradigmatu společnost. Podobně zase tolik nešlo o lidskou existenci – bez esence. Člověk je prý nejdříve projektem, před ním nic neexistuje. Jenže také projekt je identicky určeným jsoucnem – se svou esencí. Sartre přitom zdůrazňuje, že se člověk projektováním liší od mechu a hniloby, bez esence by se sotva lišil.

Sartre dále tvrdí, že člověk se projektuje a uvědomuje si to, sebeprojektování ho prý definuje. Má tedy nutně trvalé schopnosti – zaměření k projektování a sebeuvědomování. Tím se mu ovšem odiózní neměnná přirozenost vrací zadními vrátky jako nutná podmínka toho, co tak usilovně proklamuje: že totiž člověk tvoří své bytí (svou esenci), a sice absolutně. Člověk je jen to, co ze sebe udělá, hlásá Sartre. To ale může oslovovat jen v levicových žurnálech, případně na zideologizovaných či zpolitizovaných univerzitách. Ve skutečnosti člověk svobodně tvoří svou osobnost – ta však předpokládá danou osobu.

Sartrovo vidění lidské reality je umanutě přímočaré, jednorozměrné, předurčené temnou stránkou jeho iracionality. Uniká mu, že ani absolutizovaná činnost není co do své povahy dílem člověka. Na ontologické povaze projektování, zaměření k němu, na povaze člověka i jeho činnosti je člověk bytostně závislý. Nemá nic z toho ve své moci, nemůže to svou vůlí či svým umem ani minimálně změnit. To je pro apoštola předimenzované svobody sžíravě nepřijatelné. Protestuje tedy proti tradiční odevzdanosti a sestrojuje absurdní hypotézu lidského bytí podle svého niterného přání: člověk je bez esence (sebetvorba esence je nonsens), bez neměnné, apriorní přirozenosti, bez neměnného obecně platného zákona dobrého života. Svobodný člověk tato pouta přetrhal, revolučně osvobozovací mánie propukla naplno, pak přišla potopa.

Sartre se pochopitelně dostává svou negací předem dané přirozenosti i do explicitního rozporu, když uznává, že svoboda je pro člověka-projekt nutná. Tím ji vymaňuje z absolutizované sebetvorby člověka a připouští něco, co se vymyká projektování jako jeho podmínka. Svoboda je v sobě esenciálně nutná, neměnná a nutně jako konstanta také patří do kontextu předem daného v rámci lidské reality, je tedy sama na úrovni popírané lidské přirozenosti.

Rozpory ve výkladu svobody nezůstávají bez praktických důsledků. Sartre je tak unesen vizí sebekonstituce člověka skrze vlastní volbu, že vylučuje možnost špatné volby – co volíme, je prý vždy dobro (bez potřebného rozlišení dobra ontologického a etického). Volba sebe potvrzuje hodnotu toho, co volíme. Něco takového jako nelidská volba nemůže existovat. Existuje ale něco, před čím se tato domyslitelná etická perverze v souřadnicích sartrovského myšlení zastaví? Logicky nikoli. Ontologické dobrodružství existence bez esence přivádí Sartrovo myšlení k mravnímu nihilismu.

15. 3. Filosofičtí epigoni existencialistů

15. 3. 1. Ludwig Landgrebe

Ve své *Filosofii přítomnosti* vyjadřuje Landgrebe často skrývané ideologizující motivy v myšlení filosofů dějinnosti poměrně pregnantně, bez obalu. Zdůrazňuje, že křesťanská ontologie esence má základ v tom, že věci mají své pravzory v Bohu. To znamená, že teze o esenci člověka, která umožňuje existenci a předem zakládá jeho úděl, předpokládá existenci Boha. Tento předpoklad je však moderní filosofií zrušen. Existenciální filosofie staví na místo Boha člověka. Landgrebe se sympatií zmiňuje Sartrovo přesvědčení, že odstraněním Boha z výkladu světa padlo i zdůvodnění trvalé přirozenosti a esence člověka. Nebylo to prý však vždy v novověku chápáno. A tak vavříny Landgrebe nakonec přiznává Heideggerovi, který prý objasnil, že neměnnou lidskou přirozenost vylučuje zkušenost dějinnosti člověka.[52]

Landgrebe mimoděk posouvá spor o esenci do ideologické perspektivy, když mluví o křesťanské ontologii a existencialisticko-humanistické vzpouře proti ní. Odpůrcům esence a přirozenosti takový posun ovšem vyhovuje, neboť vztažením k otázce křesťanského Boha se jejich negace esencialismu stává v kontextu poosvícenského vývoje novověké filosofie srozumitelnější, přesvědčivější. Cenou za tuto výhodu je ovšem odkrytí ideologického pozadí ve filosofickém myšlení existencialistů o esenci.

V problému esence a existence ale nejde o nějakou křesťanskou či pohanskou ontologii. Dříve než se klade otázka poměru esence člověka a Božího myšlení, musí být nejprve samostatně řešeny oba členy vztahu: místo esence ve struktuře jsoucna a Boží existence. Ideologové z řad existencialistů sugerují, že logická situace esencialismu je následující: Bůh je jediným důvodem pro tvrzení esence a přirozenosti

[52] L. Landgrebe: *Filosofie přítomnosti,* Academia, Praha 1968, str. 131–132: *„… je nutno se nyní tázat, zda je možno podržet nadále předstih esence před existencí v rámci takového výkladu světa, jehož principem bylo nastolit na místo Boha člověka… V této situaci, kdy už se zdaleka nepokládá za samozřejmou myšlenka Stvořitele a tedy ani to, že věci mají své pravzory v Bohu, tento základ křesťanské ontologie esence, vzniká proti této tradici vzpoura, která je nejdříve označována souhrnným jménem existenciální filosofie.*
… Chceme-li udržet esenci člověka jako to, co předchází a umožňuje jeho existenci a v čem je předem založen jeho úděl, musíme předpokládat nějaký základ bytí, vševědoucího Boha. … Sartre poukazuje ve svém spise Existencialismus je humanismus na to, jak se tato myšlenka trvalé přirozenosti, esence člověka udržovala v novověku i tehdy, když ono zdůvodnění padlo a kdy tedy ztratila svou opodstatněnost.
… Teprve Heidegger, který vyšel z důsledků dějinného vědomí, tuto souvislost objasňuje. Aby se otřáslo přesvědčením o neměnné lidské přirozenosti, bylo nutno nejdříve učinit zkušenost o dějinnosti člověka.“

člověka. Premisa Boha je však v novověku otřesena, tím padá i esencialismus. To je velice zjednodušující úvaha.

V předchozích článcích jsme složitě dokazovali esencialitu a přirozenost člověka. Figurovala tam snad premisa Boha? Ontolog může mít spolehlivé důvody pro esencialistický výklad jsoucna (i člověka), a přitom vůbec nemusí mít vyřešenu otázku Boží existence. Jen ideologická zaslepenost dědiců osvícenství tento evidentní fakt zastírá.

Pokud jde o problém existence Boha, novověký vývoj v něm nic filosoficky významného také nepřináší, neboť je zatížen chronickými noetickými a posléze i ontologickými omyly. Tento vývoj se svým agnosticko-ateistickým předznamenáním tu byl jen konjunkturalisticky vytěžen ve prospěch simplifikující argumentace existencialistů.

Ani Landrebeho završení Heideggerem (viz cit.) samotný problém neměnné lidské přirozenosti k řešení nijak neposouvá. Tak jako Heideggerovi zkušenost zjevuje Nic, tak mu zřejmě zjevuje i dějinnost jako překonání přirozenosti.

15. 3. 2. Karl Mannheim

Heideggerův žák Karl Mannheim pojednává kategorii dějinnosti v termínu *historismus.* Přitom je také odhodlán nahlížet čistě filosofické problémy ideologizující optikou. Historismus prý vznikl po rozpadu náboženského obrazu světa jako nejvlivnější podoba sekularizovaného světonázoru, jehož vůdčím principem je myšlenka vývoje. Kdyby se náboženský obraz světa rozpadl vahou dobrých filosofických argumentů, a nikoli vahou mylné filosofie a společenských tlaků, pak by se Mannheim mohl vyhnout osidlům ideologického myšlení. Tak tomu ale není. Nietzsche, Feurbach, Marx, ani Freud se Sartrem s ničím takovým, jako je dobře vypracovaný důkaz, že Bůh není, nepřišli. Ideologicky motivovaný Mannheim si přesto pochvaluje dominanci historismu a odvozuje z něj metodickou zásadu: každou část duchovního života – i filosofické myšlení – musíme chápat v jejím historickém kontextu, jako podstatně vývojově zakomponovanou a určenou.[53]

Mannheim např. věří, že i filosofické systémy jsou proniknuty dějinností. Představuje si to tak, že směry starších epoch jsou asimilovány novějšími, přičemž jejich myšlenky získávají tímto zapojením nový smysl. Preferované, historismem určené genetické metodě pak Mannheim přizpůsobuje i svou představu o předmětu filosofie. Ve filosofii prý jde hlavně o reflexi životních postojů jakožto vývojových forem světového substrátu.

[53] K. Mannheim: *Ideologie a utopie*, Archa, Bratislava 1991, str. 38–42: *„Historismus se stal duchovní mocí... Je to skutečný nositel našeho světového názoru... Historismus tedy není nějaký nápad, móda... je to... sám světový názor, který se utvořil po tom, když se rozložil nábožensky vázaný středověký obraz světa a když se z něho vynořil sám sekularizovaný obraz světa... Historismus... se prosazuje též ve vědě a v teorii vědy, logice, teorii poznání a ontologii... Jestliže to dříve byl náboženský systém, do něhož směřovala každá jednotlivá zjištění a stávala se tím filosofická, pak je to nyní filosofickodějinná vize, která... umožňuje, aby náš svět byl právě pomocí historismu znovu pochopen filosoficky... Prvním počátkem způsobu myšlení a prožívání v duchu historismu zůstává... schopnost prožívat každou část duchovního a duševního světa jako chápanou v toku, v dění.“*

Z tohoto předpokladu Mannheim vyvozuje filosoficky relevantní závěr: Protože je každá filosofie předmětně fixována na stav své doby, nemůžeme nový systém kritizovat z pozic staršího systému, každý přece postihuje jinou fázi vývoje světového substrátu.[54] A jsme u Heideggerovy výše zmíněné relativizace filosofických směrů.

Mannheim tuto maximu historismu o poměrech starších a novějších filosofických systémů aplikuje na spor stoupenců historismu s kantovci, potažmo se všemi filosofy, kteří trvají na nadčasovosti rozumu, na identitě a aprioritě formálních určení rozumu. Tito ahistorističtí oponenti prý neprávem vytýkají historismu relativismus. Mannheim naproti tomu trvá na tom, že i nejobecnější určení rozumu se ***ve vývoji dějin ducha*** mění. Na nominalistickém pozadí přitom operuje jistotou, že statická filosofie rozumu preferuje *strnulou, zvěcnělou předmětnost*, že *předstírá zdání nadčasovosti* (str. 46), zatímco reálné obsahy jsou *nutně historické.*

Nominalisticko-dynamizujícímu předznamenání Mannheim podřazuje i teorii poznání, která prý jen odhaluje *poslední předpoklady myšlenkové struktury, jež v této epoše dominovala,* a která se prý orientuje na *strukturu určitých zkušenostních oblastí života* (47). Když noetik vychází z exaktní přírodovědy, vykládá rozum staticky, s akcentem identity. Kdyby ale vycházel z dynamických historických oborů, dospěl by prý k jiné teorii poznání. Mannheim tuto partikularizaci teorie poznání dovršuje tvrzením, že např. nauka o autonomii rozumu pouze vyjadřuje kulturní poměry své doby, že má základ v jejím před-teoretickém pozadí, jímž je historicky podmíněna.[55]

Mannheimova aplikace historismu na samotnou filosofii je odvážnou filosofickou hypotézou, která ovšem, jak už to u takových výbojů bývá, neobstojí ani sama před sebou. Vezměme jeho zploštělou představu o tekoucím předmětu filosofie. Mannheim v ní klade souvztažnost měnlivých jevů světového substrátu a historických obsahů filosofie. V tom má ale obecné filosofické předpoklady o struktuře reality a o tom, co je filosoficky poznatelné. Tyto Mannheimovy předpoklady můžeme charakterizovat jako noeticky nominalisticko-agnostické a ontologicky hyperdynamické. Obsahují určitá řešení filosofických problémů, které prezentují základní filosofická témata. Ta jsou ovšem obecná, stálá, metadějinná, nikoli plynoucí – nikoli v každé době jiná. Měl by si je klást a řešit každý filosof, pokud má být skutečným, tj. kriticky myslícím filosofem.

Otázka, zda je základní struktura reality monistická (např. Substrát jevů), či nikoli, je stále týmž předmětem filosofie ve všech dobách. Filosofové také předkládají svá řešení této otázky jako univerzálně platná, nikoli dobově partikularizovaná. Také filosofující Mannheim beze všeho věří, že postihl obecnou strukturu reality pojmem

---

[54] Tamtéž, str. 45: *„Je však zcela nemožné negovat prostě novou filosofii, která nese nový substrát jako základnu pro analýzu a reflexi, a to negovat z pozice premis dřívějšího systému jen proto, že odporuje posledním předpokladům tohoto systému.“*

[55] Tamtéž, str. 49: *„… učení o autonomii teorie má však své kořeny a poslední základy v předteoretickém pozadí. Když se toto učení o autonomii rozumu konstituovalo pro novou dobu, vyjádřilo pouze poměr sfér, který v tehdejším ‚životním a kulturním systému‘ fakticky existoval, který však v žádném případě není věčný, nýbrž se vždy natolik historicky posouvá… Abychom se alespoň dotkli historické, předteoretické podmíněnosti učení o autonomii teorie, chceme připomenout, že pro středověk byl poměr filosofie… jakožto ‚ancilla‘ teologie… zrovna tak samozřejmostí. To však není v žádném případě nějaká omezenost, ale poslední formulace poměru sfér, který charakterizoval středověký svět a ovládal jeho životní organizaci.“*

univerzální historičnosti a že tento jeho ontologický závěr platí ve všech dobách. Na tomto podkladě pak určuje jak předmět filosofie s platností pro všechny epochy jako historicky podmíněný, tak také vzájemné poměry všech filosofických systémů všech dob.

Tento Mannheimův přirozený filosofický nárok na stálou a obecnou (metahistorickou) platnost svých základních předpokladů je však popřen Mannheimovou historizující redukcí reality a předmětu filosofie, která se tak klasicky vyvrací. Na pozici historismu filosofické teze jsou i nejsou obecně platné.

Mannheim si tedy zapomněl všimnout, že předkládá svůj koncept filosoficky poznatelné reality jako historicko-kulturně nepodmíněný. Ani on se tedy nepotkal s filosofickou prozíravostí, která by mu uložila autoreflexivní korekturu. Nadšeně se rozběhl za všezahrnující a vše vysvětlující ideou módního historismu a zaslouženě skončil v autodestrukci.

Stejný defekt korumpuje i jeho výklad o vzájemné nekritizovatelnosti směrů různých dob. Tato téměř multikulturní myšlenka je částečně srozumitelná jen v rámci fiktivní nadvlády historismu ve filosofii. Ve skutečnosti jsou první principy systému, který do určité míry postihuje realitu, obecně závazné. Požadavek bezrozpornosti je např. neprominutelným/univerzálním kritériem kritiky veškerého filosofického myšlení. Mannheim mu implicitně vzdoruje, ale konce takové nedomyšlenosti už známe. Jestliže např. relativizujeme princip sporu tím, že ho chápeme jako jen partikulárně platný princip řecké logiky, pak vzniká zajímavá otázka, jak chceme dnes vůbec myslet. Nebo snad chceme vzácné pojmy dynamického myšlení i zaostalé pojmy statického myšlení identifikovat prostřednictvím rozporů?

Odstraňování principů možné smysluplnosti myšlení jen proto, že jsou přítomné ve starších systémech a že by snad mohly ohrožovat sebeabsurdnější nápady novějších systémů, je extrémně neuvážené.

Krom toho zřejmě vystřídá éru dominantního historismu zase jiná epocha filosofického myšlení, která bude jiná, možná rozumnější. Uchoval-li si Mannheim aspoň trochu smyslu pro konzistenci, měl by trvat na tom, že nová koncepce musí být z pozice historismu, který je vzhledem k ní starší, kritizovatelná jako případně ahistorická**.** Takovou kritizovatelnost však Mannheim v perspektivě historizující redukce předmětu filosofie nepřipouští, rozpory se multiplikují.

O noetice toho Mannheim moc nevěděl. To potvrzuje i jeho primitivní představa, že noetika závisí na různých speciálních oborech a že vypadá podle toho, které z nich ve východisku noetik upřednostní. Tato představa je možná inspirovaná partiemi z dějin filosofie, kde se nachází i Kantova otázka *jak je možná přírodověda.* Ale to je dost málo na tak závažnou výpověď o noetice.

Z noetiky víme, že Kantovo řazení gnoseologických problémů nebylo právě nejšťastnější. Ve skutečnosti noetika vychází z faktu lidského poznání, jehož povaha je metadějinná, ve všech dobách stejná, takže filosofové různých dob mohou řešit stejné problémy verifikace jeho hodnoty či jeho struktur a vlastností, bez ohledu na to, v jakém stupni vývoje a diferenciace jsou speciální vědy. Mannheim si však navlékl různé teorie poznání na nit chronologie a v intencích historismu protismyslně odvozoval jejich obsahy z kulturních poměrů doby jejich vzniku. Se skutečnou noetikou se evidentně nepotkal.

15. 3. 3. Hans-Georg Gadamer

S jinými akcenty, ale ve stejné pasti dějinného myšlení skončil i protagonista hermeneutiky **Gadamer.** Také na něj zapůsobil Heideggerův existenciál dějinnosti našeho bytí tak mocně, že ochromil jeho filosofické myšlení rozpornými koncepty relativismu a antimetafyziky.

Stejně jako Mannheim, velebí i Gadamer[56] dějinné vědomí jako bezmála to největší, co mohlo filosofii potkat. Však ho také ukládá dnešnímu myšlení jako povinnost. Stejně jako Mannheim v dobrovolné autoreflexivní slepotě nevidí, že ve svém nadsazeném hodnocení dějinnosti postuluje právě to, co její implikace popírají: metafyzickou absolutnost svých základních předpokladů. Nebo snad nejsou předpoklady dynamické ontologie včetně nominalismu pokládány za metadějinné, univerzálně platné?

Gadamer zdůrazňuje,[57] že dějinné vědomí implikuje i vědomí relativnosti všech názorů. Také hlas minulosti má prý jen relativní význam a hodnotu. Na úrovni moderní reflexivity je prý nutné připustit relativnost vlastních postojů. To vypadá nadějně. Je ale možné rozumět tomuto požadavku i povrchně: že ho uplatňujeme jen na druhé, že si udělujeme dispens. Tak si např. pravidelně počíná V. Bělohradský, když se v replice na běžnou kritiku relativismu odvolává na tento Gadamerův text. Relativitu vlastních východisek neuvážil. Jak si v tomto ohledu vedl sám Gadamer?

Jestliže Gadamer bere ochotu uvažovat relativnost a dílčí povahu vlastních názorů tak vážně, můžeme snad právem očekávat, že jen nepózuje a začne s tím u sebe. Jestliže však přichází s názorem o relativnosti všech názorů, stává se hned zřejmým, že se tu jedná o neuváženost noeticky nezkušeného myslitele, který má potřebu prosadit víru v dějinnost jako dějinnou nutnost.

Teze o relativnosti všech názorů neodvratně zasahuje samu sebe i své předpoklady. Nebo to snad nejsou lidské názory? Relativnost může znamenat absenci jistoty myšlenek, nebo jejich dílčí, partikulární platnost. Absolutizovaná dějinnost nejprve našemu myšlení upírá univerzální platnost, ale vposledku i jistotu.

Jaké jsou předpoklady Gadamerovy relativistické teze? Mnohé, ale stačí si všimnout dějinnosti lidské existence. Musíme uznat, že dějiny jsou obecným údělem člověka, každý člověk je dějinně podmíněn – být v dějinách je nutným určením člověka. Z takto pojaté dějinnosti ještě nevyplývá, že lidské myšlení je veskrze omezené dějinnými podmínkami, že je partikularizované dějinnou situací svého nositele. Relativizace myšlení vyplývá jen z absolutizované dějinnosti. V ní se popírá metafyzická, metadějinná dimenze lidského myšlení.

Jenže samotný pojem dějin je metadějinný, metafyzický. Zachycuje lidskou realitu na úrovni povahy člověka, je to v jistém smyslu záběr celostní. V každé době,

---

[56] H. G. Gadamer: *Problém dějinného vědomí*, FÚ AV, Praha 1994, str. 7: *„Vznik dějinného uvědomění je pravděpodobně ta nejvýznamnější z revolucí, jimiž jsme od počátku moderní doby prošli.“*

[57] Tamtéž: *„Dějinným vědomím rozumíme privilegium moderního člověka, který si plně uvědomuje dějinnost všeho přítomného i relativnost všech názorů… Aby se totiž různé strany ve sporech shodly… musela si každá z nich plně uvědomit dílčí povahu svého pohledu. Nikdo se už dnes nemůže vymknout z této reflexivnosti, jež charakterizuje moderního ducha.“*

v každé dějinné situaci platí, že každý člověk je nutně, a proto invariantně dějinný. Tato skutečnost a tento poznatek nejsou dějinně omezeny, partikularizovány. To je ovšem pro vyznavače absolutizované dějinnosti nepříjemné zjištění.

Dějinné myšlení absolutizuje ve výkladu lidského bytí dějinnost, zatímco tento jeho výkon je metadějinný, nárokuje metafyzickou platnost. Jen proto si může nárokovat vystižení obecné situace člověka. Neboť postuluje zachycení nutných určení a struktur lidské reality, které odolávají historickým změnám. Absolutizovaná dějinnost a teze o relativnosti všech tezí jsou proto rozpornými idejemi. Gadamer je klade absolutně – jako nerelativizované a s jistotou.

Životně relevantní je zvláště etická konsekvence dějinného myšlení. V něm už není možné konzistentně myslet objektivní poznání obecně platného, historickým změnám nepodléhajícího mravního zákona. To je pro etické reflexe zásadní, pohříchu neblahé předurčení. (Podrobnější kritice podrobil Gadamerovu hermeneutiku R. Cardal v *Distanci* 2/7.)

Filosofové dějinnosti tedy evidentně participují na údělu svých novověkých předchůdců – gnoseologických negativistů. V mnoha ohledech na jejich noetické negace přímo navazují. Negaci hodnot a podmínek objektivity myšlení zde odpovídá neméně nešťastná negace esenciality a přirozenosti člověka. Shodují se pak se svými předchůdci v těchto rysech: v absenci autoreflexe angažovaných negativistů, ve výsledné autodestruktivitě jejich negací a vzhledem k těmto vadám na kráse i v paradoxně nezlomném sebevědomí kritických myslitelů.

15. 4. Dějinnost v humanitních vědách

Specialisté také bývají ve svých obecnějších úvahách často vystavováni pokušení k světonázorově předpojatému filosofování. V pozadí přitom mívají (více méně uvědoměle) převzaté moderní filosofické představy jak o bytostné struktuře jednotlivých jsoucen, tak o celkové struktuře skutečnosti jako takové. To se pochopitelně týká i odborníků z různých humanitních oborů. Také oni často vycházejí z nějaké celostní představy o člověku, která obvykle závisí na nějakém (nejlépe soudobém) filosofickém zprostředkování. Gadamer v této souvislosti konstatuje, že *je trvalou touhou humanitních věd opřít se o současnou filosofii* a pochvaluje si, že *chtějí být prosté každého metafyzického vměšování* (str. 10). Pak ovšem nastupuje ta nejjednodušší metafyzika, přičemž jednoduchost zde zdaleka nemusí znamenat dokonalost.

Obrovský vliv dějinného myšlení ve filosofování specialistů je nepopiratelný a pochopitelný, pro ilustraci ho naznačíme. Tak např. marxizující psychiatr E. Fromm se hlásí k hegeliánskému procesuálnímu pojetí člověka – přitom samozřejmě ví, že člověk není substance. Osobnost je podle něj prostě totalitou zděděných a získaných vlastností, přičemž osobností rozumí konstitutivní určení lidského jedince. Lidská přirozenost je pak historicky podmíněným produktem kultury, člověk ji sám tvoří. Logickým důsledkem, který Fromm také vyvozuje, je negace stálé platnosti etických norem.

Zakladatel logoterapie V. Frankl sice možná prokazuje větší smysl pro duchovní realitu, ale ontologické parametry lidského bytí si nechal pro změnu objasnit Heideggerem, což vyjde v podstatě nastejno. Osoba prý existuje jako svá možnost, nikoli jako

substance. Je prý konstituována sebedistancováním člověka – zní to dnes zajímavě. Následné relativizaci mravních hodnot už ale může Frankl vzdorovat jen silou vůle. Ani ta však není – zvláště pak v intelektuálně nepříznivém klimatu – nevyčerpatelná.

Logika ontologického dynamismu je tu celkem přehledná. Jestliže se realita ztotožní se změnou, pak je relativizace hodnot přímým důsledkem takové ontologie. Co bylo včera, dnes už není, co platilo včera, dnes už neplatí. Časovost se stává hlavním principem života a diktát dějinnosti jeho prvním imperativem. Dnes musíme myslet a konat, jak duch doby káže. Pro takové filosofy, jako např. Gadamer, je příkaz myslet dějinně odůvodněn samotnou dějinností. Konstanty, hodnoty, standardy, normy života jsou strženy proudem dějinnosti, jsou jen součástí životního pohybu. Dějinnost se tak stává principem elementární paralýzy etického myšlení s neblahými následky pro faktickou mravní úroveň lidských životů.

15. 4. 1. Kulturní relativismus

Zralým plodem logiky dějinného myšlení je doktrína kulturního relativismu, která dnes bezkonkurenčně určuje antropologická studia. Její stoupenci jsou přesvědčeni, že kulturní relativismus učinil z kulturní antropologie nejprogresivnější společenskou vědu. Hlavní teze kulturního relativismu spočívá v hodnotovém zestejnění kultur. Jestliže se prý zbavíme arogantního nadřazování vlastní kultury, které bylo po staletí v západních společnostech běžné, pak nahlédneme, že jiné kultury nejsou horší, jsou jenom jiné.

Horšími se kultury mohou zdát, jen když je hodnotíme podle měřítek své vlastní kultury. Je ale pochybené absolutizovat vlastní měřítka tím, že je povýšíme na obecně platná. Z tohoto obludně imperialistického klamu nás vyvedlo pochopení hlubšího smyslu vývoje novověké filosofie. Vývoj moderního myšlení dospěl prostřednictvím konceptů noetického fideismu, hlubinné skepse, agnosticismu, nominalismu, ontologického dynamismu a dějinnosti také k daleko skromnějším výkladům lidské situace.

Nemáme prý k dispozici žádné obecně závazné zákony všelidské racionality. Proto musíme připustit, že existuje více rovnocenných přístupů k realitě. Nemůžeme např. kritizovat z hlediska západní vědecké racionality východní systémy. Všechny hodnotící postoje jsou totiž determinovány kulturní příslušností toho, kdo hodnotí. Co se nám ve východních naukách jeví jako nepravdivé, je takovým jen z hlediska naší logiky. Jejich racionalita je ale jiná. Kdybychom přistoupili na její pravidla, pochopili bychom i pravdivost východních nauk. Je-li pro nás nepravdivé věštění z kávové sedliny, pro jiné je to pravdivé. Nikoli jen subjektivně, ale v rámci jejich odjinud nekritizovatelné kultury.

Podobně se to má i s mravním hodnocením. Také tady je vědomí naší morální nadřazenosti otřeseno novověkým vývojem k moudré relativizaci. Naše mravní představy a normy jsou pravdivé a platné jen v rámci naší kultury. Bylo by troufalé měřit jimi mravní úroveň jiných kultur a bylo by hanebné, kdybychom jim je chtěli vnucovat. Je-li pro nás nemorální lidožroutství, pro jiné je morálním – zase v rámci jejich netranscendovatelné kultury. Mentalita pokročilé demokratické kultury se už neslučuje s arogantním etnocentrismem Západu.

Takové je paradigma kulturního relativismu, který se dnes stal požadovaným vyznáním pokrokových lidumilů. Kdo ho nesdílí, vystavuje se nevlídnému nálepkování. Je vnímán jako pyšný majitel pravdy, jako bigotní, netolerantní fundamentalista, xenofob, fašista či rasista.

Kulturní relativismus je v jistém smyslu krystalizačním bodem negativistického vývoje novověké filosofie. Zhodnocuje se v něm široce akceptovaný negativismus noetický, ontologický, antropologický i etický. Proto je v intelektuálních kruzích tak přesvědčivý, normalizovaný. Nakumulované rozpory v něm ale pochopitelně také pracují.

Kulturní relativista si např. pěstuje vědomí mravní vyspělosti a sebeobraz ušlechtilého humanisty v protějšku k zaostalým fundamentalistům jedné Pravdy. Ve srovnání s nimi si připadá nesmírně skromný, velkoryse otevřený pro jiné, tolerantní, zatímco u oponentů tyto ctnosti s okázalým pohrdáním postrádá. Logika jeho relativistického vyznání však vede k něčemu jinému. Měl by podle ní přece uznávat i netolerantní smýšlení a jednání fanatiků jiných kultur. Neměl by je deklasovat z hlediska svých představ a měřítek, neměl by svou toleranci povyšovat na univerzální hodnotu. Učte ale angažovaného relativistu bezrozpornému myšlení. Když mu totiž někdo prozradí, že skutečnou toleranci (nikoli rezignaci na hodnoty s následnou apatií k nim) může smysluplně uskutečňovat jen hodnotový univerzalista, bude to pokládat za frontální útok na lidská práva.

15. 4. 2. Genderový feminismus

Když se v ontologické reflexi lidského bytí odstraní přirozenost, stoupne při výkladech principů, podstaty, struktur a řádu lidské reality význam vnějších, sociokulturních vlivů na maximum, to už známe. Kromě masivního výkladového zploštění lidské reality se tím vytváří široký prostor pro invazi ideologických libovolností s jejich až neomezenou mírou nelidskosti. Nacismus a komunismus také přišly s převratnými představami o člověku a s doprovodnou „vyšší morálkou“, která byla přímou antitezí skutečné humanity.

Po pádu obou totalit by se mohlo zdát, že k takové míře odlidštění už snad nemůže dojít. Jenže hlubší důvody ideologického běsnění z prostoru západní civilizace nezmizely. Nadále v ní dominují představy člověka bez duše, bez přirozenosti, bez nelibovolné mravnosti. Takže se znovu bezkonkurenčně prosazují ideologie, tentokrát neomarxistického ražení, které od základu atakují zdravý rozum a převychovávají normální lidské cítění. A zase jim k tomu stačí patetická, průhledná rétorika fingovaného osvobozování od všemožných forem útlaku. Jak je to možné?

Můžeme odpovědět otázkou. Změnilo se snad nějak zásadně filosofické prostředí, které se už historicky ukázalo být živnou půdou totalitních ideologií? Pozastavily se redukcionistické trendy v teorii poznání či v antropologii? Vůbec ne. Naopak se úspěšně vyvíjely, ustalovaly a nabývaly stále sofistikovanějších podob. Na univerzitách byla dále upevňována vláda pokrokové antimetafyziky a náhradní modely člověka se předháněly v bizarnostech. Zbývalo tedy, aby se do metafyzického vakua opět nahrnula nějaká modifikovaná, revoluční posedlostí vybavená ideologie, a západními společnostmi se prohnal Gramsciho pověstný pochod institucemi. Díky němu pak

intelektuální a politické elity Západu uctivě, s nadšením a hlubokým porozuměním akceptují takové verze kulturního marxismu, jakými jsou multikulturalismus či genderový feminismus. Zánik západní civilizace je tentokrát na dohled.

Obě verze neomarxismu se kulturně etablovaly, staly se intelektuální módou – a kdyby jenom to. Univerzity i média jsou zaplaveny tímto ideologickým brakem a snaživě se angažují ve všelijakých „emancipačních projektech". A to přesto, že je v těchto plodech neomarxistické imaginace zakódovaná sebevražda západní civilizace. Chtěná, neřízená invaze imigrantů agresivní kultury, ani demografická imploze totiž nepocházejí zvnějšku. Filosoficky je na tom zajímavé, že tu vychází novým způsobem najevo logika dominantního myšlení novověku. Tak dlouho oslavovala západní kultura své autodestruktivní filosofie, tak vášnivě adorovala jednostranně chápaný pokrok, až tento zvrácený sebeúchvat vyústil do blízkosti praktické civilizační sebedestrukce.

Genderový feminismus je aplikací filosoficky rozporného historismu v otázce společenského postavení mužů a žen. Zároveň může sloužit jako názorný prostředek, který také přivádí dějinné myšlení ad absurdum. Architekti radikálního feminismu vycházejí z dogmatických koncepcí takových filosofů historismu, jakými jsou Marx, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Habermas či Derrida. Tito myslitelé se nikdy kriticky nekonfrontovali a nevyrovnávali s příslušnými antitezemi své redukcionistické ontologie člověka. Vsadili na genialitu Hegela a měli prostě za vývojově dané, že o lidském bytí je nutné přemýšlet moderně, antiesencialisticky.

Genderové feministky dovedly ve svém jediném (a navíc dost nudném) filosofickém tématu antiesencialismus k dokonalosti. Byl to Foucault, kdo je vybavil nezlomným přesvědčením, že společenský řád nemá žádné objektivní měřítko, že každé uspořádání společnosti je od základu výsledkem diskursu, že je pouhým socio-konstruktem. To samozřejmě platí i o normách a hodnotách společenského života; také ty se mění v společenském časoprostoru. Foucault k tomu přidal důležitý objev: všemocný, normotvorný diskurs je sám výsledkem mocenských zájmů a vlivů. No ovšem, evoluční optika živočicha bojujícího o přežití. Od té doby mají feministky definitivně jasno: soužití muže a ženy musí být vnímáno jako kolbiště boje o moc. Doposud vyhrávali muži, to se teď musí změnit: pryč s patriarchální utlačovatelskou morálkou!

Vyzbrojeny patosem rovnostářství, ideologickým čtením dějin, foucaultovskými nápady a revolučním elánem, pustily se gender-feministky odvážně a bezhlavě do radikálního předefinovávaní příslušných socio-entit, nic už je nezastaví. Tam, kde jsou realita a logika nahrazeny ideologicky bičovanou, nenávistnou imaginací, je už možné hlásat cokoli. Co bylo tedy po tisíciletí považováno za přirozeně dané, prohlásily feministky arogantně za umělý sociální konstrukt, který měl sloužit dominanci mužů. Biologické odlišnosti pohlaví jsou prý bezvýznamné. Mužství a ženství je nutné definovat na úrovni sociální, a sice tak, aby se potlačily rozdíly. Doposud se soudilo, že žena a muž mají různé psycho-sociální vlastnosti a jim odpovídající role, které jsou přirozeně dány, protože vyplývají z přirozené různosti funkcí obou pohlaví. Přirozená odlišnost sociálních rolí mužů a žen podle toho navazuje na přirozenou jednotu tělesně-duchovního života. Jenže kategorie přirozeného jsou prý metafyzickými fikcemi fundamentalistů, hanebných to utlačovatelů. Ty jediné musí být v pokrokových antropo-reflexích či diskursech zapovězeny, jinak je vše dovoleno.

Co tedy brání tomu, aby se těžiště pohlaví přesunulo do oblasti sociální, která je oblastí životních akcidentů? Jen v této oblasti domněle emancipovaných, ve skutečnosti však toliko abstraktně izolovaných, nahodilých akcidentů jsou dědicové historismu doma. Tady se mohou oddávat fantazijním kombinacím bez omezení a definovat pohlaví výhradně podle ideologických zájmů a zadání. Tak se dovídáme, že ženství a mužství jsou jen kulturně určené a regulované způsoby chování žen a mužů. Jejich komplementarita, mateřství, rodina, prý nemají žádný přirozený základ. Byly to jen umělé naturalizace, které po staletí fixovaly tzv. genderové stereotypy, ty musí být přednostně odstraněny. Sebestvoření člověka je už v tomto onto-blouznění na dosah.

Přímo ohavným genderovým stereotypem je prý vnucování mateřství. Osvícené feministky typu Simone de Beauvoirové přišly na to, že mateřství je mocným nástrojem patriarchálních společností k utlačování žen. Jedna z nich, profesorka filosofie a autorka knihy *Mýtus mateřství* E. Badinterová se už nemůže dočkat, až budou rodit i muži, ponesou mateřské břemeno přinejmenším rovným dílem. Vývoj (aspoň v hlavě této dámy) neomylně tíhne k historické spravedlnosti. Nelze se zbavit dojmu, že se tu do filosofického hávu halí učení zoufalci, posedlí patologickou vzpourou proti samotné realitě. Tu ve své chronické filosofické pomatenosti upřímně nenávidí. Na pozadí rozporného historismu si tedy namlouvají, že ji mohou od základu přebudovat. S revolučními fanatiky nikdy nebyla rozumná řeč, o těch univerzitních to platí dvojnásob. Díky své učenosti si totiž vyhrazují nepřekročitelné právo svobodně skandovat kdykoli cokoli. Ocitli bychom se za hranicemi filosofické příčetnosti i dobrého vkusu, kdybychom se nechali zlákat k detailnímu vyvracení pitomostí madam Badinterové.

V dnešním filosofickém diskursu jsou ale takové výplody brány s uctivou pozorností. Knihovny jsou jimi zapleveleny a na západních univerzitách mají dnes genderová studia asi takové postavení, jakému se na východních univerzitách za komunismu těšil marxismus-leninismus. Ostatně genderový feminismus je s ním dobře srovnatelný. Je také výsledkem takového způsobu myšlení, v němž se dialekticky setkává cynicky zpupná svoboda od reality i od logiky s otrockou závislostí na ideologické zavilosti. Teoreticky vzato bychom ho mohli zmínit jen jako ukázku toho, kam až může zajít myšlení, které se programově rozešlo s lidskou přirozeností a které se zaklíná absurdním antiesencialismem. Mimo jiné došlo tak daleko, že se filosofové historismu musejí seriózně zabývat bláznivými nápady genderových feministek. Nejen z logiky svých omylů, ale také pod dohledem politických korektorů je musí brát teoreticky vážně a musí je pojednávat s citlivou zdvořilostí.

15. 4. 2. 1. Postmoderní mýtus antiesencialismu

Někteří filosoficky ambicióznější přívrženci kulturního marxismu poskytují ideologům feminismu a multikulturalismu teoretický nátěr. Snaží se pro ně rekonstruovat filosofickou argumentaci a vycházejí přitom z hegeliánské destrukce identity. V ní také zakládají svůj programový antiesencialismus, který jim v politické aplikaci dovoluje pravé divy.

Na základě rozšířeného ontologického, panlogismem motivovaného omylu, že určení je negace, rozkládají výkladově identickou určitost jsoucna tím, že ji odvozují od protikladné identity jiného jsoucna, které ovšem také nemá vlastní identitu; je

v ní prý zase závislé na svém protikladu. V důsledku toho pak odmítají sebetotožnost substancí, která jednou provždy určuje, čím toto jsoucno je.

Aby ale mohly být dva pojmy, jimiž protikladnost členů chceme myslet, myšleny jako obsahově různé, musejí je i samotní hegeliáni nejprve porovnat, a v tomto srovnání je musí především myslet jako v sobě identické. Jejich obsahovou identitu tedy musejí myslet právě naopak: totiž tak, že identita jednoho členu protikladu nezávisí na druhém členu, ale je naopak podmínkou jejich protikladu, takže poznání tohoto protikladu předpokládá předchůdné poznání identity protikladných pojmů. Totéž platí i v ontologické rovině: podmínkou různosti jsoucen je jejich esenciální identita. Viděli jsme, že a proč je Hegelova redefinice identity (obsahující různost) neudržitelný pojmový paskvil.

Stejně tak musíme podle antiesencialistů odmítnout i samotné substance, na něž podle nich nemůžeme svět redukovat; byla by to prý absolutizace protikladu vnitřní–vnější. V konfrontaci s naším antropologickým výkladem by ovšem museli tito zastánci dynamické ontologie hledat lepší důvody pro desubstancializaci člověka, než je údajně podsunutá redukce světa na podstaty či absolutizace údajně jen povrchového rozlišování na vnitřní a vnější.

Pod soustředěnou palbou otázek a námitek v rámci příslušného zkoumání, z nichž ty nejdůležitější se nevyskytují ani u Spinozy, ani u Hegela, by byli antiesencialisté nuceni prohlubovat svou orientaci v problému (viz důkaz substanciality člověka) a vyprofilovat svou destruktivní nominalistickou pozici. Pak by teprve mohli nahlédnout, do jakých rozporů se negací substanciality a esence člověka dostávají.

Postmoderní antiesencialisté tedy ve stínu hegeliánského panlogismu interpretují esenci jako negaci. Na rozdíl od nich však víme, že negace je pouhým aktem lidského myšlení, který nelze bezrozporně imputovat extramentální realitě. Filosofické revolucionáře už ale žádná ontologická pravda nezastaví. Fakt, že identická určitost neobsahuje také něco jiného, že tedy není jimi obdivovanou hegelovskou identitou identity a neidentity, se pro ně stal rozhodujícím důvodem k uskutečnění famózního programu dekonstrukce logiky identity. Revoluční elán k tomu samozřejmě nečerpali z abstraktního suchopáru ontologických reflexí identity a různosti. Na to jsou postmoderní antiesencialisté příliš odvozenými, příliš pohodlnými a ideologizovanými filosofy. Ve svém zkratkovitém myšlení jen „geniálně“ spojili ontologické abstrakce s problematikou socio-politickou.

Je-li esence negací různosti, je prý vlastně hanebným vyloučením jiného jakožto jiného. A to je pro revolučně zpovykané myšlení ten pravý impuls k nápravě křivd na utlačované jinakosti. Zjitřená fantazie hned chrlí povely: Rovnost! Inkluze! A dekonstrukce esencialismu je najednou plná života. Logikou nespoutané a revolucí vznícené fantazijní asociace pracují na plné obrátky. Zatímco esencialisticky definované sociální skupiny jsou postaveny do vzájemného protikladu, takže jsou v permanentním konfliktu, je takzvané relační pojetí esenciality nekonfliktní: nastoluje mírovou koexistenci různých skupin, kultur, které se v pluralitní, heterogenní společnosti vzájemně obohacují. Jedině v relacionalistické identitě je budoucnost všelidské jednoty. Zní to jako pohádka, a přitom stačí rozvinout ontologické omyly žádoucím směrem.

Program dekonstrukce esenciality jakožto fixní identity tedy zahrnuje zrušení neměnných substancí a jejich nahrazení relacionismem, který rozpouští pevné vyme-

zení jsoucen, prolamuje jejich izolaci a vtahuje je do proudu tekoucí reality, která má být pohříchu realitou jedinou, pravou. V tomto pandynamickém kotli rovnocenných jinakostí se rozpouští nadčasové kategorie přirozeného, hroutí se veškerá hierarchie, ruší se prostor kulturního imperialismu, xenofobie, homofobie... Vše už záleží jen na tom, jakou kaši z těch nahodilých diferencí dějinami povolaný revolucionář či osvícený ideolog namíchá.

Postmoderní dekonstrukce esenciality tedy znamená zrušení jedině smysluplného pojmu identity a jeho nahrazení tzv. identitou vztahovou, což je ontologicky protismyslným převrácením principu a toho, co z něj vychází, co na něm závisí. Tím zároveň padají dichotomie esence/existence, substance/akcident, přirozenost/život a následně i dobro/zlo, hodnota a její opak, vyšší a nižší civilizace, supremace a subordinace. Vše je brutálně zestejněno v monismu absolutizovaného Dění.

Co se ale jeví z hlediska ontologického zkoumání jako dokonalý výkladový kolaps, to je dnes ideologickými utopisty přemalováno v optimistických barvách. Esenciální diferenciace jsoucen implikuje i hierarchizaci skutečnosti. Svět bez esencí a substancí však tyto nerovnosti stírá. Filosoficky plytký ideolog pak snadno sugeruje filosoficky negramotnému publiku, že veškerá nerovnost je vlastně nespravedlností a útlakem. Bombasticky pak líčí vývoj západní demokracie jako spravedlivý zápas za dokonalou rovnost v podobě postupující emancipace – politické, ekonomické i kulturní.

Jenže rovnítko mezi nerovností a nespravedlností můžeme klást právě, jen když vyloučíme lidskou přirozenost. Obecná přirozenost je totiž měřítkem spravedlnosti a individuální přirozenost je zase zdrojem mnoha nerovností osob. Takže v rozumné antropologii je ztotožnění nerovnosti s nespravedlností absurdní a zápas o odstranění nedisponovatelných nerovností je naopak nespravedlností prosáklý.

Dekonstruktivistická mánie postmodernistů je sice provázena hlučnou rétorikou, v níž jsou esence a substance vykřičeny jako principy fašistického útlaku, ale extrémní demo-rovnostářství a údajná demytologizace identit na pozadí dialektických eskamotáží absolutního relacionismu není než naprostou teoretickou destrukcí lidství. Silně dehumanizovaná, sebevražedná praxe je pak jejím nevyhnutelným důsledkem, před nímž Západ nezachrání ani mytizovaná demokracie.

Takový je tedy filosofický rámec a kontext ideologického fantazírování levicových liberálů, na němž participují i radikální feministky.

15. 4. 2. 2. Falzifikace radikálního feminismu

Jestliže tedy teoreticky vzato musejí být brány genderové feministky vážně jen od těch, kteří s nimi sdílejí filosofické omyly antiesencialismu, pak prakticky vzato musejí být bohužel brány velmi vážně. Neboť ovládly univerzitní, mediální i politickou oblast veřejného života. Bez většího odporu veřejnosti, s buditelským patosem a pocitem morální převahy diktují své nesmysly jako normy, jimiž se uskutečňuje žádoucí pokrok. Legislativní prosazování ideologicky motivované zášti k rodině směřuje k likvidační minimalizaci či chcete-li dekonstrukci rodinného života. Zářným zítřkem takových trendů je zřejmě společenský kolaps.

Na začátku byla řeč o přetrvávajících filosofických důvodech totalitního myšlení. Historismus má mezi nimi přední místo. Nejen kvůli obecné relativizaci mravnosti,

která mocné přímo vybízí, aby podle vlastních megalomanských vizí a choutek diktovali společnostem od základu, co je dobré a co špatné. Konkrétně vede historismus k nastolení totality také tím, že vytváří filosofický rámec genderovému feminismu. Jestliže je totiž rodina primárně místem boje mezi mužem a ženou, pak už ztrácí svůj soukromý charakter a stává se objektem legitimních zásahů státní moci. Přesně tak si to představují architekti kulturní revoluce: stát bude mocensky prosazovat jejich představy o spravedlivém soužití mužů a žen, bude dohlížet na rovné rozdělení rolí. Takové zpolitizování privátní sféry je prvním významem totality: vlamovat se občanům do soukromí, ovládat je totálně.

Je-li např. mateřství nástrojem útlaku ženy, bylo by asi nejlepší ho úplně zrušit. Jestliže jsme zatím ještě zcela nepřišli na to, jak to navléci, můžeme zatím s neutuchajícím elánem prosazovat nadřazenost individuální seberealizace ženy v profesní kariéře nad péčí o děti. Poněvadž evoluce ještě nedospěla k zákazu plodit potomky, je nutné ženám maximálně odlehčit od mateřské péče, minimalizovat ji. Například nařízením co možná nejvčasnějšího předání dětí do kolektivní péče soudružek z jeslí. Staleté zkušenosti i hlasy ještě nezpolitizovaných odborníků sice mluví o tom, že individuální péče matky do tří let je pro dítě tím nejlepším. Ale čím je zájem dítěte oproti právu matky na rovné příležitosti a rovné postavení? Odborníci se dají umlčet, dají se ideologicky i jinak zkorumpovat a tzv. přirozené instinkty lze také převychovat, vždyť to jsou vlastně jen kulturní stereotypy.

Tak se feministkám podařilo něco dosud nevídaného. V marxistickém zápalu boje proti utlačování dokázaly teoreticky zlomit nejsilnější přirozené pouto mezilidského vztahování – vztah matky k dítěti. Vystavěly mezi nimi zeď egoistického odcizení a jsou na to i patřičně hrdé. Že tím např. do vývoje osvobozovaných děvčátek dávají velmi špatný vklad, který je jako dospělé ženy negativně poznamená, to feministky netrápí. V etice uvidíme, že široce akceptované koncepce, které oslavují egoismus a šíří společenskými prostory egoistickou mentalitu, nějaké ty nedomyšlenosti či rozpory nezastaví.

Esenciálně ideologické myšlení genderových feministek má tedy evidentně totalitní rysy. Osvoboditelky utlačovaných prosazují své recepty politickou represí, která omezuje svobody, jež jsou obsahem skutečně lidských práv na soukromí rodinného života. Ovšemže skutečně lidská práva dávno zmizela z teoretického obzoru pouhých fenomenologů a etických relativistů. V jejich užívání zdegenerovala na to, co za lidská práva parazitně, svévolně vyhlásíme. A lidská práva dnes ředitelé světa vyhlašují s obdivuhodnou lehkostí, bez pozitivní souvislosti s obecnou lidskou přirozeností, něčím takovým upřímně pohrdají. Skryti za slogany o lidských právech, o spravedlivějším světě a pravé humanitě pak ordinují veskrze odlidšťující abnormality a deviace, jimiž úspěšně a se svazáckou vehemencí rozkládají společenský řád.

V kontaktech s bojovnými aktivistkami genderového feminismu je samozřejmě marné poukazovat na logiku. Ale potenciálním obětem jejich ideologie je možné probudit myšlení třeba takto:

Podle genderového feminismu nejsou muži a ženy přirozeně předurčeni k různým sociálním rolím. Odlišné role mužů a žen jsou prý pouhými socio-kulturními konstrukty. Ptejme se nejprve, zda toto pojetí platí obecně, zda se týká všech mužů a žen všech dob a kultur?

Jestliže ano, pak musí feministky především připustit, že poznaly (jako každý antropolog) obecnou lidskou přirozenost – jinak by obecně o člověku, o mužích a ženách neřekly nic. Dále musí uznat, že tato lidská přirozenost je mimo jiné biologická a sociální, že tudíž vybavuje lidi určitým pohlavím a určitým potenciálem k sociálnímu životu. Ze spojení těchto dvou přirozených prvků např. vyplývá přirozená sociální role: možnost „být rodičem". Tato role už není pouhým sociokulturním konstruktem, je dána přirozeně. Když tedy feministky s platností pro všechny muže a ženy tvrdí, že veškerá diferenciace sociálních rolí je pouze sociokulturní, pak také musejí konzistentně připustit, že přirozenost ukládá mužům i ženám jen stejné sociální role.

Po tomto upřesnění problémové situace se podívejme na uvedenou feministickou pozici kriticky. Feministky jsou většinou učenlivými žačkami relativistů, a tudíž i přesvědčenými antiesencialistkami, s žádnou lidskou přirozeností proto nepočítají. Jejich učení o odlišnosti rolí mužů a žen jako pouhých sociokulturních konstruktech tedy musíme číst především tak, že není žádné přirozené vybavení. Jestliže si ale zároveň dopřávají obecné poznání sociálního stavu mužů a žen, pak tím participují na chronickém rozporu relativistů. Těm také nedošlo, že jakákoli obecná reflexe člověka předpokládá objektivní poznání lidské přirozenosti.

Feministky dále považují odlišnost rolí mužů a žen za svévolný diktát patriarchálních společností. Ve svatém nadšení pro rovnost pak kritizují patriarchát jako utlačovatelský, nespravedlivý. K takové kritice by však potřebovaly lidskou přirozenost jako obecné měřítko a fundament spravedlnosti. Jinak jsou jejich horoucí řeči o sociální spravedlnosti či o nelidskosti patriarchální diferenciace rolí mužů a žen pouhými ideologickými slogany.

Kdyby tedy feministky uznaly, že není možné rozumně obcházet lidskou přirozenost, pak by při zachování svých intencí musely trvat na tom, že přirozené vybavení ukládá mužům a ženám jen stejné sociální role. Pak už by ale zase nemohly kritizovat patriarchální pojetí rolí mužů a žen jako nespravedlivé. Přirozená ekvivalence rolí by totiž nevylučovala jakoukoli možnost jejich umělého, situačního rozrůzňování. No a eventuálně umělé rozrůznění rolí, které bezprostředně navazuje na přirozené tělesné rozdíly mužů a žen, se už dá jen těžko rozumně kritizovat jako nespravedlivé. Tím by ovšem feministky přišly o mohutný zdroj svaté nenávisti a permanentního rozhořčení, které živí jejich nesmlouvavý aktivismus.

Za předpokladu, že by feministky opravdu uměly dokázat ekvivalenci přirozené socio-výbavy mužů a žen, by se jejich kritika stoupenců patriarchátu, kteří tvrdí, že různost rolí mužů a žen je přirozená, musela omezit na odhalení jejich omylu. O důkazních schopnostech rozhořčených aktivistek však nemusíme mít žádné iluze. To platí i o možnosti rozumně popřít, že přirozenost nepředurčuje ženy k mateřství a následně i k specifickým rolím.

Jestliže feministky na druhé straně nenárokují pro svou ústřední myšlenku (*odlišnost rolí mužů a žen je dána jen sociokulturně*) obecnou platnost, pak to znamená, že někdy není dána odlišnost rolí sociokulturně. Pak je ovšem zase nepochopitelné, jak by mohlo být patriarchální pojetí moralizováno jako utlačovatelské.

Logická souvislost je tedy následující: Genderové feministky tvrdí, že muži a ženy nejsou přirozeně předurčeni k odlišným sociálním rolím. Důvod je buď v tom, že se neuznává žádná lidská přirozenost, nebo v tom, že přirozenost neobsahuje žád-

né rozlišení sociálních rolí mužů a žen. V obou případech pak feministky kritizují patriarchální rozlišování rolí jako nespravedlivé, utlačovatelské. Proto usilují o vyhlazení takových genderových stereotypů a nárokují rovné příležitosti pro ženy ve všech oblastech. Jenže v obou případech se tato jejich kritika ukazuje jako nespravedlivá.

V prvém případě participují feministky na rozporu relativistů tehdy, když pro svou tezi nárokují obecnou platnost. Takový nárok totiž předpokládá poznání lidské přirozenosti. Konformistický rozchod s přirozeností jim pak v daném tématu ani nedovoluje rozumně mluvit o nespravedlnosti patriarchátu. Neboť přirozenost je i tady kritériem spravedlnosti. Kdyby ale feministky rezignovaly na obecnou platnost své teze, pak by zase nemohly rozumně kritizovat patriarchální rozlišování rolí z jiných dob jako nespravedlivé a utlačovatelské. Jen by tím intelektualizovaly a zobecňovaly své negativní pocity či společenské frustrace.

Ani v druhém případě zdůvodnění teze, podle níž maskulinita a feminita nepředurčují k odlišným rolím, není taková kritika oprávněná. Předpokládaná stejnost výbavy přirozeného určení k sociálnímu životu mužů a žen totiž může být jen dogmatická. Krom toho taková ekvivalence či přirozená genderová neutralita rolí připouští spravedlivé sociokulturní rozrůznění rolí mužů a žen. Jinak by musela odporovat přirozenosti jakákoli umělá diferenciace sociálních rolí už z toho důvodu, že není dána přirozeností.

Aby tedy mohly genderové feministky oprávněně lamentovat v daném problému nad dějinnou nespravedlností, musely by jednak uznat lidskou přirozenost jako zdroj a obecné měřítko spravedlnosti. Pak by také musely prokázat, že přirozenost obsahuje stejnost všech socio-rolí u mužů a žen. Obojí evidentně přesahuje možnosti filosofické vzdělanosti genderových feministek.

Teze genderových feministek a její konsekvence (kritika údajných nespravedlností patriarchátu či nároky na rovné příležitosti ve všech profesích) jsou tedy neodůvodnitelné. Nabízí se proto otázka, jak mohou feministky s takovou samozřejmostí morálně deklasovat své oponenty. Aby snad mohly z vědomí mravní převahy čerpat elán pro svou permanentní revoluční naštvanost? To jistě také. Krom toho se zřejmě opírají o přirozené mravní instinkty a elementární smysl pro spravedlnost (byť scestně aplikovaný), kterážto spravedlnost by měla platit pro všechny lidi všech dob a kultur. Jenže takový nárok na obecnou platnost musí mít také přirozený kontext, jedině v něm může mít své oprávnění a smysl. Genderové feministky však jako přesvědčené antiesencialistky takový kontext s přehledem zavrhly. Pokud se tedy přesto odvažují kritizovat patriarchální společnosti a přitom inkvizitorsky slídí po genderových stereotypech, dopouštějí se pozoruhodných nelogičností, které je u rozumnějších pozorovatelů daného sporu spolehlivě diskvalifikují.

Pro studenty prvních semestrů humanitních oborů, kteří jsou nejčastějšími terči feministického svádění, je ale možná tento podnět ke kritickému pohledu na genderový feminismus příliš složitý, nečitelný. Zkusme to tedy jinak.

Genderové feministky přicházejí s imperativy (Rovné příležitosti ve všech oblastech! Pryč s genderovými stereotypy!), pro které nárokují normativní platnost. Zároveň jsou však podle nich všechny normy jen produktem diskursu, a tudíž jen partikulárně platné. Jsou to přece mocensky motivované socio-konstrukty. To ovšem s úžasnou jasností platí i pro jejich normy. Proč bychom ale takové podezřelé mocen-

sko-manipulativní prostředky měli akceptovat? Jen proto, že pocházejí ze stávajících mocenských konstelací? Takový důvod by ospravedlňoval i souhlas s rasovou či třídní morálkou jiných totalitářů.

Feministky tu ale s nenucenou samozřejmostí přehazují filosofickou výhybku. Najednou hrají na přirozené mravní cítění, když líčí přirozené diference mužů a žen jako výtvor dominantního patriarchátu, který měl sloužit k hanebnému útlaku žen. Obecná norma spravedlivého zacházení s libovolně druhým člověkem tedy podle nich existuje (když ji potřebují) a zároveň neexistuje (když se jim jako přirozené, obecné měřítko mezilidského vztahování a hodnocení lidských činů nehodí). V druhém případě pak mohou s čistým svědomím osočovat, hanobit, pronásledovat či nálepkovat jako fašistu kohokoli, kdo ignoruje či kritizuje jejich mesiánské recepty a ideologická klišé.

Jestliže tedy feministky oprávněně kritizují patriarchální společnosti různých dob a se stejnou oprávněností diktují své speciální imperativy (což v obou případech předpokládají), pak k tomu potřebují obecně platnou normu spravedlnosti. Taková norma a její užití ale zase předpokládá poznatelnou obecně lidskou přirozenost. Tu však o sobě i v její etické funkci neprozíravě popírají. Tím ovšem teoreticky diskvalifikují svou nesmlouvavou kritiku i své ztřeštěné imperativy.

15. 4. 3. Frankfurtská mytologie

Výše zmíněné socio-ideologické deviace, jakými jsou kulturní relativismus a genderový feminismus, mají filosofické zázemí a zřejmě i hlavní myšlenkový zdroj v kritické teorii frankfurtské školy. Termín „kritická teorie“ má sám o sobě ve filosofickém světě vážnost, ale v použití frankfurtských neomarxistů je dost zavádějící. S marxisty všech odstínů jsme totiž vždycky ve světě tuhých ideologických dogmat, kde kritické myšlení opravdu není vítáno. Kritickou tedy není frankfurtská teorie kvůli způsobu zpracování preferovaných témat, ale jen proto, že vytrvale cosi kritizuje.

Co kritizuje? Všechny formy společensko-kulturního útlaku. No ovšem, kritika hanebného útlaku a revoluční náprava. Osvobozování z všemožných (i vymýšlených) útlaků, za každou cenu je leitmotivem působení marxistických lidumilů. Frankfurtští marxisté pochopili, že sázka otce Zakladatele na dělníky není nejšťastnější. Poučeni Gramscim, pojali osvobozovací procesy velkoryseji, dali jim kulturní rozměr a lidštější fazónu. Revoluční cíl radikální změny společnosti a nenávist jako pohon samozřejmě zůstaly.

Ať už jsou skutečné motivy jednotlivých architektů světové revoluce jakékoli, jedno je jisté. Heslo „*emancipace od útlaku*“ na vývěsním štítě marxistických světlonošů stále zabírá, oslovuje, fascinuje. Masy relativně slušných, relativně přemýšlivých, pohříchu však také naivních a filosoficky zanedbaných lidí se jím stále nechávají okouzlit. Krom toho je už dnes vývěsní štít instalován v nejvyšších patrech kultury a politiky. Gramsciho pochod kulturní levice institucemi se stal od poloviny dvacátého století tvrdou realitou západní civilizace. V záplavě univerzitně-mediálních masáží a uměleckých produkcí spisovatelů, filmařů či tvůrců pop kultury, kteří znají správné dávkování přísad na vyvolávání potřebných emocí, opravdu není snadné odolat. Je ale třeba odolávat? Proč se také nenechat strhnout proudem pokrokového myšlení a budovatelského úsilí o nový, spravedlivější svět?

No právě, spravedlivější. Jako by už nebylo dost zkušeností s tím, jak moderní, filosoficky zmatení a lidsky nezralí ideologové zacházejí se spravedlností. Co všechno vzývají jako spravedlnost či pokrok a co všechno jsou schopni odsoudit jako hanebnost či zpozdilost. Co je ve skutečnosti obludně nespravedlivé, dokážou ideologové často podle svých arbitrárních kritérií legitimizovat.

Je ale možné deklasovat autority frankfurtské školy na pouhé ideology? Vždyť přece mají pevné místo v dějinách filosofie dvacátého století. Jistě, užívají filosofické pojmy a předpoklady. Ale v rovině ontologicko-noetických základů je jakýmsi evolučním samospádem přejímají bez kritické reflexe, veskrze dogmaticky. Filosofické myšlení tedy spíše jen předstírají. Nehledají základní pravdu o světě a o člověku, ta je v podstatě jako fingované filosofy ani nezajímá. Mají o ní vývojově jasno. Zajímá je jen racionalizace, potvrzení předjatých, subjektivně vyhovujících světonázorových postojů. Proto jsou u nich agnostické předsudky o metafyzice lidské přirozenosti, materialistické světonázorové vyznání či náhradní relativistický model dějinné dialektiky pevnými, nezpochybňovanými východisky převratných reflexí společnosti. Základní omyly novověkých filosofů se staly nereflektovanými axiomy jejich v podstatě ideologického myšlení. Jimi pak mohou ohýbat lidskou realitu k nepoznání.

Omyly o přirozenosti se pro levicové liberály stávají kritérii rozpoznávání spravedlnosti či identifikace mezí rozumné svobody. Výsledkem je podivuhodná dialektika spravedlnosti (spíše jen rétorické) a nespravedlnosti (reálné), svobody (spíše jen proklamativní) a nesvobody (faktické).

Jestliže např. vyloučíme lidskou přirozenost jako měřítko spravedlnosti, pak spravedlnost zákonitě vyprázdníme a učiníme z ní pouhý jazykový materiál mocensko-ideologického předstírání a rétorických hrátek. Stejný osud potkává svobodu, emancipovanou od přirozeného mravního zákona. Jenže negace lidské přirozenosti je konstitutivním dogmatem kulturních marxistů, levicových liberálů. Z něho se vyvíjí revoluční morálka nového člověka, osvobozeného z pout rigorózní morálky povinností a ctností, která je prý jen obsahem maximalistických náboženských kázání. Osvícenství však otevřelo prostor pro sekulární pojetí mravnosti, které údajně koresponduje s vědeckými znalostmi o člověku.

V levicovém liberalismu postmoderního věku se spojily dva mohutné proudy antropologického myšlení, které protiřečí lidské přirozenosti: monistická depersonalizace a etický liberalismus. Aplikace monismu na společenský život zavedla protipřirozený kolektivismus socialistů, jejichž doktrína nadřazeného státu představuje trvalé ohrožení svobody. Na druhé straně instaluje etický liberalismus v osobním životě neméně protipřirozenou emancipaci svobody od přirozeného mravního zákona. Postmoderní symbiózou socialistického etatismu s etickým liberalismem je nepřirozenost života pod vládou levicových liberálů umocněna. Projevuje se to v dynamice řízené dekonstrukce tradičních hodnot západní kultury.

Poněvadž je v ideologii levicových liberálů zakódováno zpolitizování veřejného i soukromého života, působí její dominance v západních společnostech dramatický nárůst nespravedlnosti a nesvobody. Legislativa se stává nástrojem protipřirozené ideologie, která tak snadno proniká do všech oblastí života a zaplavuje je např. rovnostářstvím ad absurdum. Takové právo homosexuálů na děti, na rovnou podporu státu či neméně originální právo žen na všechny profese a genderově vyvážené za-

stoupení v nich představují skvosty levicového chápání spravedlnosti. Ke slovu přichází sociální inženýrství, které se nezastavuje ani před soukromou sférou rodinných vztahů či mravního smýšlení. Půdu pro postupné právnické ošetřování donedávna bílých míst na mapě osobního života systematicky připravuje diktát politické korektnosti. S pádem východního komunismu se tak kontinuálně ohlásila rafinovanější totalita západních levicových liberálů.

O tom, co je mravně dobré a zlé, tedy vposledku rozhoduje společenská dohoda v dané společnosti. Jeden z protagonistů frankfurtské školy, J. Habermas, hlásá, že nejvyšší instancí morálního rozhodování mezi dobrem a zlem je demokratický dialog – nikoli poznané požadavky samotného lidství.

Taková apoteóza demokratického dialogu omračuje. Jaká důvěra v moudrost a ušlechtilost lidu se za ní skrývá. Realita je ovšem méně patetická. Úroveň takového dialogu totiž závisí na vědomostní i charakterové úrovni jeho účastníků. Jestliže je veřejnost systematicky zpracovávaná ideologicky instalovanými závažnými omyly o podstatě člověka a mravnosti, bude zřejmě demokratický dialog produkovat legalizované absurdity a zmetky jak na běžícím pásu. A k lepšímu se nic nezmění, ani když se začne nenápadně prosazovat totalitní potenciál levicového liberalismu směrem k postdemokratickému ovládání západních společností. Tyto úžasné plody spojení antropologické destrukce s mocenskou svévolí pak budou rozhodujícími kritérii v určování toho, co je lidsky a společensky přijatelné a co nikoli. Vítejte v kultuře smrti vyspělých demokratických společností postmoderního Západu!

Na jedné straně planetární starost o Matku Přírodu, potažmo o lidstvo, aby se nám náhodou nepřemnožilo, na druhé straně ušlechtilé vize sociálních inženýrů o blaženém multikulturním soužití. Z plodného spojení těchto dvou kulminačních bodů postmoderní ideologické blouznivosti už nemůže vzejít nic jiného než smrtelné ohrožení západní Evropy. Kdo není zaslepen ideologickými brýlemi, nemůže toto její – tentokrát už praktické – autodestrukční směřování nevidět. Propotratová kultura a otevřenost islamizaci jsou účinnými prostředky opravdu radikálních společenských změn. O těch marxističtí teoretici při svém temném, záměrně pesimistickém čtení dějin vždy snili.

Když se ohlédneme po příčinách tak hrozivého fenoménu, nemůžeme přehlédnout působení frankfurtských intelektuálů. Ti dobře pochopili, že radikální změna společnosti vyžaduje především radikální změnu společenského vědomí, a v něm pak na prvním místě odstranění mravních paradigmat, principů a standardů stávajících západních společností.

Na jedné straně tedy bylo nutné, aby byl v zájmu osvobození života z náboženských předsudků uvolněn libidinózní potenciál, který tradiční morálka udržovala v rozumných mezích. Tyto meze byly s ideologickou lehkostí vykládány jako utlačovatelské a nelidské. Interrupční ošetření následků sexuální revoluce bylo naopak třeba vnímat jako vrcholně humánní realizaci práva žen. Na druhé straně bylo nutné pokořit sebevědomí Západu relativizujícím zestejňováním kultur a oslavou jinakosti v konceptu všezahrnující plurality. Nadmíru vstřícná imigrační politika multikulturalistů se pak stala kýženým praktickým důsledkem takového smyslu pro toleranci. Krom toho je naředění západních společností přece skvělým prostředkem k jejich hluboké proměně, na prvním místě k relativizující proměně mravního vědomí.

Od druhé poloviny dvacátého století ovládli kulturní marxisté postupně terén. Jakožto levicoví liberálové udávají tón na univerzitách, v uměleckém světě, v médiích, v lidsko-právních otázkách, v legislativách i v soudnictví, nemají v tom konkurenci. Teoretickým důvodem takového úspěchu je zřejmě aktivní participace neomarxistů na pozdní fázi vývoje kanonizované novověké filosofie. Její zásadní (redukcionisticko-relativistické) omyly o člověku a o mravnosti se staly podstatnými obsahy pokrokového světonázoru a teoretickými oporami úspěšné antropologické revoluce, v intelektuálním světě více méně získaly status nezpochybnitelných premis.

Neméně účinným nástrojem revoluční dynamiky marxistů je i chytrá bojová strategie. Vážnost tradiční morálky bude nejlépe otřesena, když se bude hrát na lidskou slabost, na emoce a pudy. Liberalizace sexuální morálky prolomila bašty tradičního mravního vědomí v nejslabším místě. Sexuální revoluce osvobodila sexualitu od zodpovědnosti. V rámci materialistické životní filosofie se to skutečně musí jevit jako vítězství rozumu, jako osvobození od bigotních předsudků náboženské morálky. Vždyť pozemská existence od nicoty do nicoty je jediným lidským údělem a sexuální rozkoš patří u materialistů k největším hodnotám života. Vedle ní poukazy na nějakou zodpovědnost blednou. Proč si ji tedy upírat?

Že má egoistické, nezodpovědné chápání a užívání sexuality v lidských životech skutečně bolestné následky, to se úspěšně zastírá. Moderní spisovatelé a scénáristé se sice bez jejich dramatičnosti neobejdou. Ale tragičnost rozpadlých vztahů v rodině spíše sublimují, virtualizují a skrývají za dramaturgickou atraktivitou jejích příčin. Taková nevěra přece vždycky zajímá a její romantizující zpracování je také žádaným kořením. Tvůrci příběhů tak spíše přispívají k banalizaci tragiky nezodpovědné sexuality a k normalizaci promiskuitního chování. Ideologové revolučního ražení našli v osvobozené sexualitě skvělý prostředek pro své účely. Kdo nad ním zapochybuje, je mediálně lynčován jako bigotní, středověký fanatik. Na takovém pozadí má i propotratová politika srozumitelnou logiku.

Postmoderní kultura je až marnivě přeplněná absurditami. Ale na jednu absurditu dějiny asi nezapomenou: povýšení údajného práva ženy na potrat mezi základní lidská práva. Levicoví liberálové si tohoto objevu výslovně užívají. Váží si ho jako vrcholného bodu osvobození lidstva. Jsou na něj hrdí, žárlivě ho střeží a nekompromisně ho vnucují. Proto také všestranně mobilizují k jeho potvrzení ideologicky i jinak zkorumpované experty; k jeho uctívání média; k jeho prosazování poslance a soudce. Právo na potrat se stalo vlajkovou lodí specifických hodnot vyspělých humánních společností, je jejich poznávacím znamením. Na pochybnosti o lidskosti umělého potratu jsou etičtí liberálové alergičtí, projevy nesouhlasu trestají. Ve vysokých kruzích, v lepší společnosti, ale ani v nemocnicích není pro takové kverulantství místo.

Když se těchto zjemnělých humanistů zeptáte, zdá má žena skutečně právo se rozhodnout pro vraždu, začnou být hysteričtí. Chovají se jako děti, jimž berete oblíbenou hračku. Proč? Snad proto, že je uráží zaostalost tazatelů? Ale kdeže, to se jen tak tváří. Nevědomost tazatele tu totiž vůbec není evidentní. Světlonoši nové humanity zakoušejí v takových kontaktech typickou tíseň ideologů, kteří z principu nevědí, kam sáhnout pro solidní argumenty. Kde by je při svém voluntarismu také vzali? Vždyť za celou tou propotratovou osvětou evidentně stojí neodbytné zájmy jejich libida, případně společenská ostrakizace tradiční morálky.

Poctivé filosofické diskusi o potratech se proto postmoderní humanisté úspěšně vyhýbají. Schovávají se za nekompetentní specialisty, kteří ad hoc vymýšlejí definice člověka, aby tišili svědomí. Jenže ani specialisté zatím ještě nejsou jednotní. Krom toho věda naneštěstí pokročila natolik, že je schopná ukázat, jak se dítě v lůně matky brání odbornému vraždění. Když to nějaký „bigot" zveřejní, spustí humanisté povyk o absolutním nevkusu a o barbarském zneklidňování veřejnosti, která přece potřebuje pohodu i klid na práci. Barbarství je ale i v tomto případě na jejich straně.

Levicoví liberálové také rádi osvědčují svůj humanismus neustálým omíláním nacistických zločinů a pohotovým objevováním fašismu u svých oponentů, je to jedna z obsesí milovníků politické korektnosti. Zločinům svých komunistických bratranců se už tolik nevěnují. Vzniká ale oprávněná pochybnost, zda vůbec mají morální právo se pohoršovat nad historickými zločiny, když mají na svém kontě více mrtvých než Hitler se Stalinem dohromady. To intelektuálsky povýšené, lehkomyslné odvržení lidské přirozenosti zde také mluví proti nim. Neboť metafyzickým pojmem lidské přirozenosti se embryo spolehlivě identifikuje jako člověk.

Skutečnost, že celý diskurs postmoderních humanistů neomarxistického ražení stojí přes všechna zdání na vratkých základech ideologické iracionality, kompromituje tyto architekty nových řádů, nové společnosti a nového člověka od základu a definitivně. Samozřejmě, že tradiční společnosti měly spoustu nedostatků. Takový je ostatně obecný úděl pozemských společností, jsou nutně nedokonalé. Ale proč bychom měli věřit zápalu frankfurtských socio-terapeutů a jejich postmoderním soudruhům? Opravdu umějí diagnostikovat společenské neduhy? Znají skutečně recepty na takovou léčbu, která by nepřivodila společenskému organismu zhoubnější choroby, než jsou ty, jež při svém tažení proti všelijakým útlakům i „útlakům" tak vehementně odstraňují? Soudný člověk by měl vědět, že nikoli, že neumějí a neznají. Se stejnou mírou iracionality, tuposti, svévole a demagogie, s jakou vyhlašují základní lidské právo na potrat, identifikují (podle stejného ideologického klíče) i jiné negativní jevy tradičních společností.

Angažovaný ideolog je vždy potenciálním fanatikem. Neboť esencí jeho působení je přesvědčit o své pravdě a prosadit ji. Přitom však musí suplovat důvodové manko voluntárně, náhradními prostředky. Čím větší má tedy (jakožto pouhý ideolog) dluhy v řádu racionálních evidencí, tím více musí působit na emoce a vyvolávat vášně. Rétorická sugesce, demagogie, dezinterpretace, osočování či umlčování odpůrců, profesionální prolhanost tu tvoří standardní repertoár angažovaného ideologa.

Jestliže ideologie nadto obsahuje bombastické cíle radikální proměny společnosti a revoluční náboj, pak její aktivní stoupenci nepohrdnou ani silovými prostředky, dobře známými z nelidské praxe totalitních režimů dvacátého století. Maxima *„účel světí prostředky"* v nich byla velice oblíbená už tehdy, kdy ještě nebyla teoretická relativizace mravnosti tak rozvinutá. Postmoderna v tomto ohledu vytváří daleko příhodnější prostředí pro působení ideologů. Postmoderní ideologové pak podle svých ideologických kritérií (v ideologicky předurčeném demokratickém dialogu) rozhodují s naprostou samozřejmostí o tom, co je mravně dobré a co zlé, co osobní životy zlidšťuje a co odlidšťuje, co společnosti humanizuje a dehumanizuje. Právo na potrat je tedy hodnotou, zatímco pravdivá kritika ideálů či chování příslušníků privilegovaných menšin je rasismem. A tyto své etické zvrácenosti pohotově vtělují do legislativy, aby o ně společenská praxe nepřišla.

Na základě obecného profilu ideologa s planetárními ambicemi si můžeme udělat představu o osobnostním profilu kulturního marxisty. Obě črty mohou být vyplňovány i zkušenostně. Neomarxisty lze charakterizovat jako samozvané socio-terapeuty, kteří jsou filosoficky vzato uraženi samotnou skutečností. Jsou odhodláni jí vzdorovat a od základu reformovat podle vlastních představ a vizí, čerpaných z ideologických šablon a z jednostranných výkladů dějin. V těchto vůdčích ideách se sbíhají defekty intelektuální i mravní: okouzlení tradovanými filosofickými předsudky na jedné straně, a velikášstvím předurčený sebeklam o vlastním revolučním poslání na straně druhé. Důvodem takového sebeklamu obvykle bývá zvýšené sebepojetí, pyšné vědomí vlastní důležitosti a výjimečnosti, s doprovodným arzenálem negativních emocí.

Velikáni kulturní revoluce nejprve utápěli své mnohdy nesporné talenty v pocitech ukřivděnosti, zneuznání či frustrací, a posléze v sebeúchvatu a poučovatelské nadřazenosti. Spolu s mesiánským komplexem promítají tyto přívaly nezvládnutých emocí do svých nápravných programů. Profesionální revolucionáři se vesměs rekrutují z neosobností zlomeného charakteru, špatně skrývaného za líbivými proklamacemi a projevovaného svatou nenávistí k společenským zlořádům, která ovšem není vůbec svatá.

Takový nelichotivý profil neomarxistického intelektuála není ani svévolný, ani nadbytečný. Zakládá se jak na znalosti jejich filosofických zdánlivostí, tak také na rozsáhle dokumentované zkušenosti, kterou s nimi bylo možné za více než půlstoletí jejich okázalého veřejného působení udělat. Vzhledem k neuvěřitelně snadnému, bezproblémovému sebeprosazení levicových liberálů ve světě postmoderní kultury a politiky je vhodné věnovat pozornost také jejich lidské úrovni.

15. 5. Dějinnost v teologii

Doktrína kulturního relativismu našla příznivou odezvu také v myšlení křesťanských teologů, kteří v pluralitě kultur reflektují pluralitu náboženství. Paradigma a argumentační schémata zůstávají stejná. Jako různé racionality kultur vycházejí z různých principů, akcentů či přístupů a různé morálky vycházejí z různých kulturních zvyků, tak i různá náboženství mají prostě za sebou různé víry. Jiná víra už nemá být objektem všemožného potírání. Vyspělým postojem k ní je otevřenost a tolerance. Jiné víře má být naslouchánо s ochotou se poučit. Tolerancí se přitom rozumí nejen absence jakéhokoli vnucování, ale i takový postoj, v němž (alespoň veřejně) nepokládáme svoji víru za lepší, pravdivější než jinou, a v němž jsme ochotni ji v čestném dialogu i zpochybnit. Je v tom cítit působivý, i když konzistencí právě nepřekypující apel na skromnost a pokoru.

Zvláště ekumenické projekty a motivace bývají často neseny tímto vědomím vyšší intelektuálně/mravní úrovně. Kdo za touto zdánlivostí rozpoznává skepticko-relativistický diktát či svádění doby, je okřikován jako pyšný držitel té jediné pravdy, který nepochopil, že pravd je mnoho. Dostane se mu i názorného poučení, že cesty na vrchol pyramidy jsou různé.

Zájem o pravdu není v soudobém intelektuálním klimatu pochopitelně nijak přehnaný. Zdůrazňují se naopak různá mocenská zneužívání tohoto přirozeně lidského zájmu. Místo hledání pravdy je raději doporučován bezpohlavní, diplomacií řízený dialog. U křesťanských intelektuálů bychom sice mohli vzhledem k jejich víře očeká-

vat jistou rezistenci vůči nadvládě relativismu. Ale půvaby intelektuálního konformismu jsou zřejmě neodolatelné. Papežské encykliky např. musí naléhavě odmítat soudobé tendence morálních teologů k relativizujícím výkladům mravních norem a hodnot. Identifikují je jako neblahé přizpůsobování vládnoucím filosofickým směrům.

V přijatém rámci vývoje novověké filosofie není opravdu možné takovému přizpůsobování odolávat. Odstranění neměnných metafyzických struktur a řádů osvobodilo moderní teology k takovému myšlení, v němž přichází ke slovu dějinná dynamika a smysl pro „znamení doby". Význam ontologických akcidentů narůstá, takže se najednou časovost stává kritériem toho, co je právě dnes žádoucí a přijatelné. Tím vzniká neplodné, spíše destruktivní napětí s naukovými a morálními obsahy náboženské víry, která má přirozeně metafyzický status obecných, metadějinně platných pravd. Ontologické nadsazení dynamických veličin nemůže v náboženském myšlení dopadnout jinak než relativisticky.

Jeden z nevlivnějších teologů dvacátého století, K. Rahner, vážně pochyboval o neměnné lidské přirozenosti právě v souvislosti se stálou platností mravního zákona – u Heideggerova žáka nic překvapivého. V plodné aplikaci dějinnosti Rahner objevuje, že křesťanství není vposledku učením o statické podstatě světa a člověka, je prý proklamací absolutního dění. V této aplikaci jde Rahner tak daleko, že vnáší měnlivost i do Božího bytí, ačkoli v katolickém myšlení doposud všechno mluvilo proti. Stal se autoritou procesuálních teologů.

Teologové chtějí pochopitelně mluvit dnešním jazykem, ale schází jim filosofická odolnost. Neboť si přitom snadno osvojují i dnešní principy a způsoby myšlení, které mají původ ve značně odlehlých filosofiích, hluboce kolidují s jejich vírou.

Rahnerův žák, W. Kasper, vítá dějinné myšlení jako kairos pro církev. Neschází mu ani ontologický fundament. Kasper je přesvědčen, že skutečnost je až do hloubky dějinně určena. Co se prý děje v dějinách, nejsou jen povrchové jevy, je to vlastní přirozenost věcí. Neexistují prý žádné struktury metafyzických řádů, které by se daly abstrahovat z dějinné konkrétnosti. Tento sukus soudobé filosofie opakuje Kasper po učiteli svého učitele s vědomím, že je dnes tak plauzibilní, že nepotřebuje argumentaci. Přitom ví, že každý řád je jen momentem dějin, které ho relativizují. Protože má ale explicitní relativismus v církvi špatný zvuk, utíká se před ním Kasper k fideismu – myšlenková konzistence jde přitom zase stranou.

V našich myšlenkově odvozených poměrech teologové pochopitelně také skloňují dějinnost ve všech pádech. Někdy jim to ovšem dost komplikuje jejich morální reflexe. Prof. Halík má např. chronické potíže s uznáním lidské přirozenosti jako důvodu stability mravnosti. Brání mu v tom vysoká citlivost pro dějinnost lidského bytí. Tuto filosoficky spornou vlastnost mu vštípily nezpochybnitelné autority jeho myšlení (Patočka, Rahner, Heidegger). Protože ale tuší, že se dějinností relativizuje mravní zákon, kolísá. Pragmaticky uznává, že by bylo třeba obecné normy mravnosti nějak zakotvit. Má totiž odpor k diktaturám, a těm jak známo mravní relativismus svědčí. Vzhledem k svému filosofickému vyznání je tedy Halík v lepším případě předurčen k etickému fideismu.

Také moralista A. Rethmann akceptuje dobou přikázané paradigma dějinného myšlení, a proto mu schází filosofické důvody i pojmové instrumenty k přesvědčivé expozici nerelativizované mravnosti. V eklektické intenci spojuje nespojitelné, když se

snaží kombinovat přirozenost s historičností a požaduje zakotvení přirozeného práva v historičnosti. Výslednou nekonzistencí a konfuzí však neuspokojí ani jednu stranu.

Rethmann koncipuje lidskou přirozenost ve stylu Patočkovy historické esence jako dynamickou, nikoli esencialisticky neměnnou. Přirozenost je prý otevřená pro utváření, naplnění, realizaci v dějinách. Oslněn dějinností Rethmann nechápe, že akcentovaná realizace se týká osoby, a že tedy předpokládá konstantní, v dějinách neproměňovanou přirozenost, která garantuje, že se v realizaci jedná o stále téhož lidského jedince. Vyvíjející se přirozenost by znamenala, že člověk je jen někdy společenskou, dějinnou, základně svobodnou bytostí – někdy ne.

V důsledku této základní konfuze se pak Rethmann pokouší prostřednictvím historizující relativizace zdnešnit přirozený zákon tím, že ho váže na jeho historickou odstupňovanost a konsenzus. Založením v neslučitelných postulátech se celý koncept zaslouženě hroutí.

V myšlení moderních teologů je nepřehlédnutelný konflikt mezi jejich filosofickou a náboženskou vírou. U každého z nich je pak skóre pochopitelně jiné, napětí samo však zůstává pevně dáno. Důvod spočívá v ochotné recepci stávající kultury a jejích filosofických zdrojů.

15. 5. 1. Přirozený mravní zákon u C. V. Pospíšila

Moderní teology při snaze o „vyvážené“ pojetí lidské přirozenosti a mravního zákona pravidelně potkávají komplikace, které jsou zřejmě nevyhnutelné. Jako teologové se pochopitelně cítí být vázáni etickým univerzalismem. Jako moderní se pak snaží tento univerzalismus v intencích vládnoucího relativismu všelijak přizpůsobit, oni by řekli zlidštit. Nad textem C. V. Pospíšila si všimneme podrobněji, do jak nezávidění-hodné role a svízelné situace se tím dostávají.

V komentáři k textu Mezinárodní teologické komise (MTK) *Hledání univerzální etiky* začíná Pospíšil slibně. Přejímá od MTK výkladovou osu přirozenost – mravní zákon jako jediný podklad pro konzistentní vypracování univerzální etiky a připomíná, že *přirozenost je základem práv a povinností každého člověka.* Tady mluví zodpovědný teolog, který ví, že lidská mravnost je příliš vážnou skutečností na to, aby se stala kořistí relativistů a mocných.

Vzápětí však přichází u Pospíšila ke slovu soudobý intelektuál, který už má dobře zažité pokrokové, tj. relativisticky dynamické vidění lidského světa. Pospíšil vymezuje přirozenost jako soubor mohutností, jimiž osoba jedná. To by ještě (dejme tomu) šlo. Okamžitě ale dodává, že mohutnosti jsou zdokonalitelné, takže lidská přirozenost je prý zdokonalitelná. „*Nesmíme se proto domnívat, že lidská přirozenost by měla být něco statického a ahistorického, protože pravý opak je pravdou,*“ zdůrazňuje Pospíšil. Z předchozích výkladů víme, že mrtvolně strnulá přirozenost se ve dvacátém století křísí oživujícími motivy, jak je známe např. z Corethových a Patočkových experimentů s dynamickou či historickou esencí. Pospíšil nezůstal ve svých dilematech moderního teologa na holičkách, má na co navazovat.

Jestliže bylo původní intencí textu MTK i jejího komentátora postavit univerzální etiku na pevný základ, pak ji Pospíšil svým konceptem proměnlivé, vyvíjející se přirozenosti rychle opustil. Aby totiž mohla být přirozenost základem práv a povin-

ností každého člověka, musí být neměnná, nezávislá na vývoji osob či lidstva. Proč? Uvažme základní práva člověka na život či na svobodu ve výběru světonázoru. Patří člověku, protože je člověkem, patří mu tedy z titulu právě takové, lidské přirozenosti. Ta zároveň ukládá všem lidem povinnost u každého člověka tato práva respektovat. Všichni lidé všech dob a kultur tedy mají z hlediska základních lidských práv právo na spravedlivé zacházení a také povinnost je u každého člověka respektovat. Tyto poměry řádu spravedlnosti jsou tedy univerzální, týkají se všech lidí, protože jsou lidmi – protože jsou dány jejich konstantní přirozeností.

Univerzální platnost zákona spravedlnosti tedy předpokládá, že se přirozenost nemění. Kdyby se změnila, změnily by se i obsahy mravního zákona. Pak už by ale nemohly zavazovat všechny lidi, nebyly by univerzální. Nehledě k tomu, že přirozenost jako soubor nutných určení člověka principiálně vylučuje změnu, implikuje (zmíněnými teology) postulovaná obecnost mravního zákona neměnnou přirozenost jako svůj nezbytný základ. Pospíšil tedy zakládá univerzalitu mravního zákona dobrého života na tom, co ji znemožňuje. Zračí se v tom imanentní konflikt moderních křesťanských teologů. Ti jako křesťané nemohou jen tak odepsat obecnou platnost Kristových zásad dobrého života, ale jako učni novověké filosofie ji zase nemohou jen tak uznat.

Pospíšil vyvodil představu dynamické přirozenosti z toho, že její složky-mohutnosti jsou prý zdokonalitelné. Poněvadž ale mimo jiné špatně rozlišuje esenci člověka a lidskou přirozenost, neumí rozlišit ani to, že se nezdokonalují mohutnosti, nýbrž jen jejich subjekt. Subjekt života, osoba, je totiž jediným nositelem kvalit, o něž při zdokonalování jde. Údajné zdokonalování mohutností se krom toho realizuje nahodilými akcidenty, které přeci nejsou součástí přirozenosti. Přirozenost jakožto soubor nutných určení je naopak konstantou, nemůže se vyvíjet. Proto se nevyvíjí ani obsahy mravního zákona. Mravní zákon je dán esenciálním, a tedy neměnným zaměřením vůle k životnímu optimu lidského jedince – k dobrému charakteru. Vyvíjet se může jen poznání obsahů mravního zákona.

Také Pospíšilovi zaclonila fascinace životní dynamikou (či spíše fascinace jejími nekritickými obdivovateli) vnímavost pro konstantní poměry v řádu lidské přirozenosti. Tím se vysvětluje, proč při pokusu o výklad fundace obecného zákona dobrého života mluví o *„deideologizaci pojmu přirozeného zákona jako něčeho statického a jednou provždy daného“*, či o dynamické povaze lidské přirozenosti, která prý *„je povolána k ustavičnému sebepřekročení, což je jedna z jejích základních charakteristik“*. Jestliže jsme se výše pozastavovali nad zaměňováním predikátů esence a jsoucna u Coretha či Patočky, můžeme nyní konstatovat variantu této konfuze u teologa Pospíšila a popsat ji jako záměnu predikátů lidského subjektu a lidské přirozenosti.

15. 6. Dějinnost v nejčerstvějším balení

Mýtus dějinnosti je ve filosofii přítomnosti normalizovaný. O tom svědčí např. kniha P. Barši o Foucaultovi (P. Barša, J. Fulka: *Michel Foucault: Politika a estetika,* Dokořán 2005) nebo kniha Alice Klikové *(Mimo princip identity,* Filosofia 2007).

Barša popisuje hlavní linii Foucaultova filosofického myšlení jako historickou, v protějšku k univerzalistickému, metahistorickému způsobu filosofování, jaké nachá-

zí např. v Kantových kritikách. Foucault podle toho navazuje na tradici tzv. kritické ontologie, která prý vede přes Hegela, Marxe, Nietzscheho k Frankfurtské škole. Něco o kritičnosti této ontologické tradice už víme, ale budiž. Když se může Kantova gnoseologie honosit titulem kritická, proč nedopřát takové epiteton ornans i tradovaným rozporům hegelovské ontologie.

Barša s porozuměním připomíná, že Hegel zhistorizoval všechny reflexe předpokladů poznání jejich nutnou vazbou na životní podmínky své doby. Se stejným porozuměním připomíná i Marxovo plodné navázání na tento fatální noetický omyl. V souvislosti s tím zdůrazňuje (a i sdílí) Foucaultovu skepsi k možnostem čistě filosofické, metahistorické kritiky toho, co nazývá falešným univerzalismem moderního rozumu. V návaznosti na Adorna tedy Foucault podniká kritiku osvícenské kritiky v perspektivě „archeologického" zkoumání.

Chtělo by se říct, že ve Foucaultově odvážném (jak jinak) projektu ožívají vedle ontologických i všechny známé noetické omyly. Ale ony v novověku nikdy žít nepřestaly. Jejich vitalitu potvrzuje i Baršovo vstřícné portrétování významného postmodernisty. O nic filosoficky významného nepřijdeme, když tuto Baršovu oslavu Foucaultova myšlení v tichosti opustíme.

Alice Kliková píše svou studii o osobní identitě také ve stylu filosofie korektnosti. Filosof korektnosti je dnes velice rozšířený intelektuální druh, který s důvěrou navazuje na odkaz novověkých teorií poznání, a proto si oškliví jak teror té jediné pravdy, tak i substanční a esencialistické myšlení, pravidelně se ostře vymezuje vůči neměnné lidské přirozenosti a je zděšen představou obecného zákona mravního života, který by nebyl pouhou lidskou konvencí. Tyto vůdčí ideje soudobého filosofování pokládá korektní filosof za nedotknutelné, nezpochybnitelné axiomy.

Pro své antropologické reflexe vybrala Kliková za výchozí filosofický rámec Heideggerovu fundamentální ontologii i s jejím fenomenologickým dogmatem: *„myšlení má platnost a věrohodnost jedině tehdy, odvolává-li se na zkušenost"*. Pak už je nasnadě zásadní „zjištění", že člověka nelze definovat ve smyslu neměnné osobní identity. Volba heideggerovského východiska byla jistě dobrovolná, ale pak vzniká otázka, zda autorku vůbec zajímalo, jak se to s lidským bytím doopravdy má. Nebo se jen chtěla zařadit mezi korektně splavné filosofy demokratických časů?

Je to zvláštní. Heidegger převzal onto-dynamické paradigma od Hegela, který se při svých abstrakcích o identitě na zkušenost moc neohlížel. Autorce to nicméně nebrání, aby vyznala, že člověk není substance, nýbrž proces, pravda složitý. Vyznání víry je následující: *„Bytí člověka není nijak jednoznačně určeno, neboť podmínky toho, co nazýváme ‚člověkem', se proměňují a tříští, a protože každé pojetí ‚člověka' přichází k ‚člověku' vždy již ‚pozdě'."*

Vlastní snahou Klikové je rozpracovat ty momenty v Heideggerově koncepci lidského bytí, které prý Mistr ponechal v neurčitosti. To ji přivádí do oblastí lidské reality, kde už podle ní neplatí princip identity. S odstupem viděno na tom také není nic překvapivého, neboť dynamizující redukce člověka na jeho životní akcidenty je mnohonásobně rozporná. Jestliže v ní autorka posléze odhalí také nějaké rozpory, měl by to být pro kritičtějšího myslitele signál. V dané situaci aspoň k překontrolování fideisticky převzatých principů dynamické ontologie a její antropologické aplikace.

Autorkou však implikované rozpory neotřásly, nedonutily ji zařadit zpátečku. Ona pokračuje v přikázaném směru, trvá na heideggerovské definici člověka sebevztahem myšlení a v síle logiky rozporuplného myšlení odhaluje v lidské realitě hájemství, v němž princip identity už nesvazuje, netíží. Přitom zjišťuje, že *„‚Člověk' se může uchopit, vztáhnout se k sobě, myslet se, avšak toto ‚se' neznamená návrat k sobě... znamená rozštěp, zdvojení, transgresi za meze dané schopnosti, která ‚se' právě myslí. Slovem ‚člověk' je označováno vždy již něco jiného"*. No, doufejme, že aspoň u samotné A. Klikové, ani u jejího Mistra osobně to neplatí.

Dějinné myšlení se tedy etablovalo. Dnes ho filosofové většinou akceptují s takovou samozřejmostí, s jakou západní politik vyznává demokracii. A to i přesto, že tak rádi zdůrazňují nesamozřejmost zaběhnutých schémat a způsobů myšlení – svých oponentů. Že by možná bylo filosoficky žádoucí znovu otevřít elementární otázky noetiky a ontologie, je ani nenapadne. Na vlně konsensuálního nominalismu a proti esencialistickému afektu úspěšně kormidlují k útesům rozporného myšlení.

Shrnutí:

• Důkaz substanciality člověka poskytuje pevnou půdu výkladům lidského bytí. Z této půdy vzešel pojem neměnné lidské přirozenosti, který falzifikuje nesubstanční antropologické modely. V nich se redukuje lidské bytí na život, rozmělňuje identita člověka v životních jevech a vytváří prostor pro absolutizaci lidské dějinnosti. Dějinné myšlení v něm proměňuje sekundární predikáty za primární. Zakládá tím totální relativizaci hodnot lidského myšlení a jednání.

• Heidegger navazuje svou základní reflexi jsoucna na Hegelovu dialektiku. S podprůměrnou logikou a s nulovou kritičností objektivizuje nicotu a překonává princip sporu. Tyto nedostatky však vyvažuje působivou rétorikou, s níž uvádí do oběhu mýtus dějinnosti.

• Sartre klade v ideologickém předpojetí existenci před esencí. Tím znesmyslňuje nejen pojem esence, ale i lidský život bez přirozenosti. Likviduje ideu neměnné přirozenosti a staví proti ní bezmeznou svobodu – složku přirozenosti. Člověka protismyslně definuje sebeprojektováním a konsekventně končí v mravním nihilismu.

• Také Landgrebe se nechal přesvědčit špatnou Sartrovou logikou, podle níž zpochybnění Boha je i zpochybněním esence a přirozenosti člověka. Na ni plynule navazuje oslavou heideggerovské dějinnosti.

• Mannheim aplikuje historismus na samotnou filosofii a odhaluje tím jeho destruktivní relativistický náboj. Předmět i principy filosofie prý podléhají historickým proměnám. Z toho plyne nekritizovatelnost filosofických směrů z pozic jiné epochy – autodestrukce takového experimentu je nevyhnutelná.

• Gadamer hlásá relativnost všech názorů – na své zapomněl. Odmítá metafyziku, ale dopřává si metafyzických pojmů dějin, dějinnosti... Zpřítomňuje tak participaci filosofů dějinnosti na údělu noetických negativistů – jedni popírají podmínky smysluplného myšlení, druzí podmínky možnosti lidského života. Přitom si namlouvají, že dosáhli bezmála vrcholů kritického myšlení.

• Kulturní relativismus je zatím posledním slovem vývoje novověkého negativismu. Tato logika spolu s líbivým etickým zevnějškem udělala z kulturního relativismu univerzitně mediální šlágr s vyhlídkou na status evergreenu. Hodnotová nivelizace kultur je přitom očividně nesmyslná. Kdo se ale z účastníků filosofického meinstreamu odváží říct, že král je nahý?

• Moderní teologové jsou programově otevření soudobé kultuře a jejím filosofickým centrům. Recepce mýtu dějinnosti jim ukládá nesnadný úkol: balancovat mezi vírou a relativismem.

• Filosofové naší přítomnosti už pokládají dějinnost za nezpochybnitelný kánon filosofického myšlení.

Otázky k promýšlení:

• Známkou filosofické moudrosti je ulamování hrotů jednostranným idejím, ochota a umění skloubit protilehlé akcenty ve vyvážený celek. Takovým pokusem je i sjednocení tradičního důrazu na stálost s moderním objevem dějinnosti lidského bytí.

• Jak si můžeme být jisti, že neexistuje skrytá nicota a že ji vnímavější myslitel nezakusil?

• Proč by nemohla mít myšlenka „existence před esencí" ten smysl, že to, co je člověku v jeho životě nejvlastnější, nejdůležitější a také nejhodnotnější, musíme teprve vlastním úsilím vytvořit?

• Nevykládá snad klasická metafyzika původ esencí Božím myšlením? Proč je tedy v textu poukaz na tuto souvislost kritizován jako ideologický?

• Filosof nemyslí ve vzduchoprázdnu, ale žije a přemýšlí v historických kontextech. Proto také Descartes, Locke, Hume, Kant... tvořili své základní myšlenky v reakci na myšlenkový stav své doby.

• Snaha vnucovat návyky, standardy, zkušenosti, způsoby myšlení a kodexy jednání jedné kultury všem ostatním je pyšnou zaslepeností a narcistní sebezahleděností. V mravním diskursu nemůže obstát.

• Takové nahlédnutí vede i prozřelejší teology ke změně strategie v pluralitním světě náboženství. Tolerance a poctivá komunikace jsou lepší než neúprosné, konfliktní povyšování vlastních dogmat.

Část II.
Smysl lidského života

Kapitola 4.
Předpoklady smyslu

16. Transcendentní rámec života

16. 1. Metafyzická povaha celkového pojetí života

Doposud jsme zkoumali člověka jako ontologickou konstantu, nyní je čas reflektovat jeho životní dynamiku. Přecházíme od otázky, kým člověk je, k otázce, kým má být. Obě tyto reprezentativní antropologické otázky mají ovšem řadu podotázek. Každá totiž představuje diferencované, logicky strukturované téma.

Na základě předchozích článků můžeme odpovědět na první otázku tak, že člověk je subjektem svého tělesně duchovního života. Hodnota substanciality lidského bytí se v reflexi života zhodnocuje tím, že je mu přiznána vnitřní finalita. Lidský život podle toho není ani kosmickým jevem, ani epizodou dějin, ani kolečkem v soukolí společenského mechanismu. Nemůže být smysluplně exteriorizován, degradován na pouhou funkci v nějakém vyšším celku. Je naopak interiorizován přináležitostí lidskému jedinci jako terén jeho vlastního zdokonalení. Interiorita lidského života je vystupňována personalitou. Tím, že je člověk osobou, tj. subjektem schopným sebeurčení na základě sebepojetí, je zároveň dáno, že se životní finalita nerealizuje samočinně, determinovaně; osoba má její realizaci ve své režii.

Ontologické zkoumání bytí člověka tedy není samoúčelné. Je zaměřeno k celostnímu výkladu lidského života – skýtá mu východiska, zakotvení i rámec. Znalost lidské přirozenosti např. stabilizuje poznání řádu, který má osoba ve svém životě uskutečnit. Bez takové znalosti je reflexe životního určení a smyslu vystavena redukcionistickým tlakům, různým relativizacím a fragmentarizujícím explikacím ad absurdum.

Tak se dnes většinou spatřuje podstata člověka v jednotě různých bio-psycho-socio vrstev a dimenzí životního jevu. Rozmanité fenomény života se rozmanitě popisují ve víře, že je tím kontaktováno samo lidské bytí. O něm se věří, že se nám dává jen ve fenomenologické zkušenosti, nikoli v metafyzické reflexi. (Víme už, že prvním důsledkem tohoto noeticky náhradního programu je degradace člověka na nevlastní jsoucno.)

Moderním antropologům ale přitom uniká, že povaha lidského života, jeho celková struktura, jsou také předem dány jako nevnímatelné, metafyzické skutečnosti. V důsledku toho je např. lidský život a priori, nutně a trvale rozepjat mezi mravním dobrem a zlem, bez ohledu na jeho historicko-kulturní podmínky. Člověk je pak přirozeně schopen reflektovat sebe i svůj život vcelku, což mlčky předpokládají i moderní redukcionisté, není kognitivně omezen na jeho jednotlivá fakta. V prvním článku jsme viděli, že soustavná reflexe člověka jako takového je v kompetenci filosofie. Ze stejných důvodů tedy přesahuje i celostní záběr lidského života možnosti speciálních empirických věd – je také výkonem metafyzickým.

Každý člověk má nějakou představu o celkové struktuře lidského života. Někdo ji spatřuje v realizaci organických sil, pro jiného je takové pojetí nedostatečné. Někdo pokládá jednotu životních jevů za celou lidskou realitu, jiný spíše chápe život jako komplex vlastností a činností lidského jedince. V každém případě je žádoucí, aby takové představy nebyly jen povrchní a nahodilé, aby při jejich utváření byla po ruce ověřená filosofická kritéria.

V úvaze o celku lidského života vyvstávají především mezní otázky původu a počátku života, smrti, hierarchizace životních sil, celkového zaměření a smyslu života, pořadí hodnot i dialektického údělu lidského života, zatíženého utrpením. Každý dospělý, příčetný člověk má na tyto otázky nějaké odpovědi, ať už mýtické, ideologické, náboženské, nebo filosofické. Podle nich se v životě základně orientuje, a v nich také hledá zdroje životní motivace. Odpovědi na mezní otázky života podstatně určují způsob, styl a v neposlední řadě úroveň faktických životů lidských jedinců. Životní filosofie každého člověka takto přímo závisí na metafyzice lidského života.

Metafyzický charakter poznání celkové struktury, povahy a mezních otázek lidského života ovšem diskvalifikuje moderní filosofy v té míře, v jaké vyznávají omyly agnosticismu. Radit se s nimi v otázkách vlastní životní filosofie, stavět ji na jejich antropologických koncepcích a představách, proto nemůže být šťastnou volbou. Neboť tyto koncepce a představy jsou sdíleným agnostickým vyznáním handicapovány a prakticky determinovány k redukcionistickým modelům lidské reality (což už víme) a pravděpodobně i lidského života (což budeme zjišťovat).

I když si teoretický agnostik uloží v tomto ohledu kázeň, potřeby životní praxe si na něm nakonec vždycky nějakou určitou životní filosofii vyžádají, agnostická neurčitost se totiž prakticky žít nedá. V agnosticky určeném klimatu sebevědomé osvícenské racionality pak logicky vzniká praktická tendence k absolutizaci empiricky dostupných entit života. Je-li pak taková absolutizace zároveň i redukcí lidského života, nebo se naopak náhodou trefuje do jeho ontologických rozměrů, to se samozřejmě nemůže ukázat noeticky bloudícímu agnostikovi, nýbrž jen kriticky zkoumajícímu metafyzikovi. Životní sázka na vládnoucí vzdělanostně vnucovanou agnostickou víru je tedy velice riskantní podnik.

Na základě dosavadního zkoumání lidské reality už víme, že kdybychom se v životě rozhodovali podle takové představy, v níž by se (v důsledku agnostických restrikcí) vydávala empirická složka života za jeho celek, pak bychom si mohli být jisti, že se s celkovým životním určením a smyslem nepotkáme. Žili bychom lidský život, jako bychom ho nežili, jako bychom žili nějaký jiný, mimo-lidský. Byl by to život potemnělého, fragmentovaného smyslu, relativizovaných hodnot a bytostně tragického ladění i vyznění**,** který by vyplýval z agnostického zúžení horizontů a dimenzí skutečně lidského života. Ostatně agnostický půdorys umožňuje v posledních důsledcích jen filosofické zoufalství nad životem, které skutečné danosti lidského života buď odpovídá, nebo neodpovídá.

Jestliže jsou tedy podstata, celková struktura a smysl života metafyzickými otázkami, pak jsou jimi i základní ontologické podmínky smyslu života. Také tyto podmínky musí být reflektovány metafyzicky. Byl to kupodivu agnostik Kant, který je soustředěně pojednal jako pouhé postuláty smysluplné mravnosti. Jestliže je podstata lidského života rozpoznána jako osobní, pak případný jeho smysl bude patrně

mravní. Tady je nejprve důležité zjistit, jak se to má s dimenzí osobního života: padá do nicoty, nebo pokračuje po smrti? Dále se musí zjistit, zda existuje Inteligence, která rozumí diferenci dobrého a zlého v lidských životech a může tak garantovat smysl mravnosti. Otázky posmrtného života a existence Boha jsou o sobě světonázorově citlivé a navíc ještě zatížené chtěnými ideologickými předsudky. Po odstranění nesmyslné agnostické zátěže se je přesto pokusíme v tomto článku řešit racionálně. V následujícím článku pak budeme reflektovat třetí podmínku mravnosti – svobodu.

16. 2. Problém nesmrtelnosti

Prakticky nejdůležitější otázkou celkově pojatého lidského života je zřejmě jeho smysl. Řešení životního smyslu se totiž podstatně týká veškeré životní (i filosofické) motivace. Existuje-li takový smysl, může sjednotit motivaci osobního života, může vposledku osmyslnit kontinuální dílčí životní úsilí/směřování a může ho povýšit na odpovídající lidskou úroveň. Není-li takový smysl nalezen, má to za následek faktickou absurdizaci života vcelku. Jestliže žádný takový smysl neexistuje, musíme se spokojit s pouze dílčím osmyslňováním našich aktivit. Vzhledem k tomu, že lze vždy celek života myšlenkově zpřítomnit, mohli bychom pak právem naše úsilí a aktivity vždy zásadně problematizovat, mohli bychom je demotivovat jako v podstatě smysluprázdné. Životním údělem by pak bylo více méně úspěšně potlačované zoufalství nad bytostně tragickou existencí.

Otázka životního smyslu těsně souvisí s celkovým zaměřením, s cílem lidského života. Neboť životní pohyb je vždy nějak zaměřen, z toho má také svou určitost. Je stále otevřený k budoucnosti a v ní může najít své osmyslnění. Není však hned filosoficky zřejmé, k jaké budoucnosti a v jakém existenčním rozpětí je lidský život svou povahou dán. Proto ani není zřejmé, co je vlastně cílem života. Není beze všeho zřejmé, k jaké realizaci, k jaké dokonalosti je svobodný život určen, jaká je jeho ideální osnova. Z finalitního hlediska předpokládá otázka celkového smyslu vyřešení problému dimenze života. Tady se klade rozhodující otázka: Končí lidský život smrtí, nebo ne? Smrt totiž problematizuje veškerou životní motivaci. Vztahem k ní se člověk sám sobě stává velkou otázkou, jak říkal Augustin.

Toto klíčové téma životní filosofie ovšem ze soudobého filosofického myšlení ze známých důvodů vymizelo. Přitom je otázka, co po smrti, pro každého přirozeně naléhavá a prakticky neodbytná, palčivá. Teoreticky však byla tabuizována. Otevírání problému nesmrtelnosti prý už neodpovídá požadavkům, které dnes na vyspělé filosofování klademe, o tom panuje široký konsensus. Vyspělost je tu bohužel zase měřena a určována agnostickými předsudky.

Stejný osud potkal také problém Boží existence. Otázky možné transcendence světa a pozemského života si dnešní korektní filosof neklade. Praktickým důsledkem je ovšem imanentistické uzemnění lidského života. Racionálně myslící člověk s nějakým Bohem a posmrtným životem nepočítá, je vůči náboženským dogmatům svobodný. Takové je poselství osvícenců.

Na tom je mimo jiné zajímavé, že filosof, který se nejvíce zasloužil o vytěsnění teoretické problematiky možných přesahů pozemské existence člověka, s Bohem a nesmrtelností naopak prakticky počítal. Kant totiž chápal, že Bůh a nesmrtelnost

nezastupitelně garantují jak smysluplnost mravního úsilí, tak i fakt, že mravní motivace je životně nejdůležitější. Stanovil je tedy jako postuláty, více mu jeho nesmyslná teorie poznání nedovolovala. Moderní filosofové se však v kantovském dilematu orientovali podle očekávání. Bez velkého váhání zvolili sofistikovaný, „kritický" postoj agnostiků a vratkými postuláty pohrdli jako reziduem Kantovy osobní zbožnosti či společenské konformity. Postavení mravnosti v celku lidského života se přes všechny „humanistické" zdánlivosti otřáslo nástupem osvícenské ideologie v základech. V postmoderně byl tento otřes dokonán.

Jestliže je tedy soudobé intelektuální prostředí infikováno agnostickým sebevědomím domněle kritických myslitelů, pak v něm může být aktualizace problému možné transcendence pozemskosti v otázkách nesmrtelnosti a Boha vnímána jen jako nábožensky motivované oživování překonaných tematizací. Takovému podezření se dnes nelze vyhnout. V replice je ale možné zdůraznit, že také ono zautomatizované zaujímání agnostických postojů zde může být motivováno např. materialistickou věroukou. Případné poukazy na racionální úroveň agnosticismu či materialismu ve filosofické kritice dlouho neobstojí.

Než přijde ke slovu řeč důkazů, můžeme položit světonázorově angažovaným oponentům dvě otázky: Z čeho jim vyplývá, že dnes preferované a ustálené myšlenkové postoje jsou závazně platné? Je agnostické omezení filosofického myšlení skutečně bezrozporné?

V druhé části článku uvidíme, proč je ve filosofickém výkladu lidského života možné (přes všechna zdání) počítat s důkazem Boží existence. Klasický důkaz transcendentní Příčiny jako jediného, nutně existujícího jsoucna může být rigorizován postupným vyvracením příslušných antitezí, které se při každém důkazním kroku povinně aktualizují. Moderní filosofové k artikulovaným antitezím takového důkazu většinou ani nedospívají. Spokojují se s povšechným odsouzením možnosti takového dokazování na základě ustálené víry v hlubinnou skepsi, v agnostickou reglementaci filosofického myšlení, případně v monismus či materialismus.

S podobnou výbavou a laxností vystupují moderní filosofové i proti metafyzickému dokazování posmrtného života. Vzhledem k nepoměru mezi filosofickou relevancí takového dokazování a jeho novověkým odbýváním si tedy nejprve všimneme některých výhrad, které proti němu moderní filosofové vznášejí, konkrétněji.

16. 2. 1. Sympatická (?) rezervovanost vzhledem k dokazování lidské nesmrtelnosti

Existencialista **Miguel de Unamuno** vstupuje ve své knize (*Tragický pocit života*) do problému nesmrtelnosti s dvěma pravdami: Je to klíčová otázka lidského života a její negativní řešení znesmyslňuje život (str. 36, 39). Unamunovo řešení je pesimistické, odpovídá sledované tragice lidského života. Pozitivní odpověď prý může být jen fideistická, a co víc, i protirozumová (64).

Unamuno je přesvědčen, že nauka o substancialitě duše pochází z potřeby racionalizovat touhu po nesmrtelnosti. Každé dokazování duše jako nezničitelné substance je prý sofistické. Samotný pojem substance jen slouží víře v nesmrtelnost; před filo-

sofickou kritikou prý nemůže obstát. Unamuno např. v Tomášových reflexích duše citlivě rozpoznal jemnou tendenci k podpoře víry v nesmrtelnost.

To zní poctivě. Jaké má ale Unamuno důvody pro svou skepsi v daném problému? Pojem substance je prý *noumenon*, jeho transcendentní použití je tudíž nelegitimní. Unamuno tedy uvěřil Kantově teorii poznání. To je ovšem noeticky neuspokojivý základ pro odůvodňování čehokoli. Unamuno ale má po ruce i ontologické zdůvodnění: živé je prý absolutně nestálé a absolutně individuální. Tady zase míří proti identitě substance a „zneužití" obsahově stabilních obecnin. Ani hegelovské základy však nejsou argumentačně nosné pro náhradní výklad duševní reality jakožto pouhého „sledu koordinovaných stavů vědomí". V důsledku těchto fundamentálních závislostí se existencialista Unamuno příznačně domnívá, že rozum je přirozeně monistický, že racionalismus vede k materialismu, že metafyzika je iracionální...

Takovou úroveň tedy mají Unamunovy výhrady proti dokazování lidské nesmrtelnosti. Na troskách novověkem zdecimované racionality Unamuno filosofuje o tragice lidského života. Tragický je ale spíše ten samospád, jakým se základní omyly novověké filosofie valí dějinami moderního myšlení. V jeho důsledku pak mohou být pozitivní postoje v problému posmrtného života považovány za pouze fideistické.

Peter Wust (*Nejistota a odhodlání*, str. 93–101) nachází v duchovním životě člověka sklony k přesahům pozemské existence. Je také přesvědčen, že religiozita je pozitivní hodnotou lidského života. Ale styl jeho filosofického myšlení, pregnantně vyjádřený už v názvu knihy, mu nedovoluje žádné metafyzické rozvinutí či vypracování. Nechal si totiž otupit a rozladit racionální instrumenty uznávanými gnoseology, takže v rozhodujících otázkách vědomě stagnuje u kantovských postulátů. Ze stejného východiska, jaké zvolil i Unamuno, „verifikuje" Wust tezi o nevyhnutelném fideismu kladného řešení otázky nesmrtelnosti jaksi prakticky. Teoretickou rezignaci se snaží překonat apelem na odhodlané skoky víry.

Fenomenolog Paul Ludwig Landsberg vychází v podstatě ze stejných základů, ale k fideistickému údělu se nehlásí. Věnuje problému smrti celou knihu (*Zkušenost smrti*) a dospívá k přesvědčení, že pojetí smrti jako zániku člověka je negací osoby. Očekávali bychom tedy, že má pro tak výrazné tvrzení k dispozici nějaký důkaz posmrtného života. Jenže Landsberg promýšlí problém smrti jako fenomenolog – v mezích fenomenologické zkušenosti. Tento handicap jakékoli dokazování nesmrtelnosti vylučuje. Defekty novověké gnoseologie se promítají do fenomenologie v podobě absolutizace fenomenologické metody i v tématech neempirických – samozřejmě se souvztažným odmítnutím deduktivních postupů metafyzického myšlení.

Také Landsberg věří, že bezprostřední prožitky vědomí (fenomény) zjevují samo bytí věcí. Tvrdí např., že láska k zemřelému je nutnou podmínkou pro uchopení ontologického problému jeho smrti. Věří, že v aktu lásky pociťuje milující bytostné jádro smrti. Pociťuje snad i nesmrtelnost milovaného? Tady už Landsbergovi zbývá jen špatně maskovaný fideismus. Žádný fenomén smrti neodhalí, co je po smrti. Proto ortodoxní fenomenolog nemá k filosofické kritice hypotézy osobního zániku žádné relevantní důvody, jen víru.

Landsberg se domnívá, že potřeba přežít svědčí o ontologické konstituci osoby, operuje v daném směru jakousi existenciální nadějí. Jenže potřeby mohou být falešné, naděje marné a důvěra naivní. A pouhý fenomenolog může jen věřit, že tomu tak není.

Tato fideistická nouze je důsledkem špatně zvolené metody. Pozice ve filosofii absolutizované fenomenologie se dá úspěšně kritizovat z hlediska noetického (kolize s metafyzickou objektivitou), metodického (despekt k logickým operacím s abstrakty) i ontologického (chronická absence vypracovaných ontologických pojmů). V problému nesmrtelnosti se pak tyto defekty projevují zaslouženou neplodností, která ovšem vytváří prostor nejen pro čistě fideistické postoje, ale také pro (těmito postoji provokované) filosofické zoufalství.

Jiný fenomenolog, Max Scheler, si je naopak dobře vědom omezení, která novověký kriticismus filosofickému myšlení ukládá. Proto také na začátku své reflexe problému nesmrtelnosti zdůrazňuje, že v něm nelze nic dokazovat, a dodává, že to ani není potřeba, že by dokazování nesmrtelnosti ani nemělo smysl (*Řád lásky*, 167–168). Scheler v této souvislosti zdůrazňuje, že *každá hypotéza, která je zakotvena v bezprostřední zkušenosti, je eo ipso nedokazatelná.* Proč to ale uvádí? Máme snad zkušenost nesmrtelnosti? Z noetiky krom toho víme, že je tento dogmatismus evidencí chybný. Že by pak v problému, který smrt přináší, nebylo dokazování potřebné? Že by nemělo smysl? Zbytečnost dokazování by tu znamenala, že jde o banální problém. Nesmyslnost dokazování zase předpokládá, že jde o problém v principu neřešitelný. Je tomu ale skutečně tak?

Tolik pro ilustraci kontextu, v němž Scheler problém reflektuje. Zajímavé je jeho vyvíjení problému. Scheler ví o transcendentních (neorganických) smysluplných aktech lidského ducha (pravda, láska), ale tvrdí, že osobní život po smrti z nich neplyne (str. 172). Oponuje tím klasickým pokusům, v nichž se ony transcendentní akty stávají premisami důkazu nesmrtelnosti. Scheler bohužel neobjasňuje, proč tu není konkluze možná. Neanalyzuje slučitelnost duchovního života s osobním zánikem. Místo toho tvrdí, že je tu možné jen věřit a sám se také k víře v posmrtnou existenci hlásí.

Takový postoj na první pohled imponuje filosofickou poctivostí. Při bližším zjištění už ale odrazuje nefilosofickou závislostí. Neboť Scheler vyrovnává argumentační dluhy autoritou Kanta. V jejím stínu např. věří, že člověk není substancí. Co tedy zbývá? No ovšem, osoba jako duchovní centrum je prý kompozitem aktů. Po zániku posledního aktu se pak těžko filosoficky myslí osoba po smrti. Ale hlavně: spolu s Goethem je prý Kant největším géniem světa (str. 187). Takový génius se přece nemůže v tak filosoficky důležité otázce mýlit. Scheler tedy Kantovi uvěřil, že metafyzické otázky o duši nejsou filosoficky řešitelné.

Vírou v posmrtnou existenci naopak netrpí Martin Heidegger. Přitom je smrt hlavním tématem jeho onto-mytologie. Bytí k smrti má v jeho pojetí ráz jakési entelechie lidského života. V soustavném výkladu (*Bytí a čas*, § 53) definuje Heidegger smrt jako možnost nemožnosti jakéhokoli existování, jako možnost naprosté nemožnosti pobytu (tj. člověka v jeho vlastním bytí). Je to prý možnost nejvlastnější, nepředstižná (poslední), je to možnost bezměrné nemožnosti existence. Smrt je schrána nicoty. Tyto výpovědi o smrti jsou zcela originální. Heidegger jimi ovšem jen oznamuje, jak se to se smrtí má, jako by se samotným oznámením staly hned také filosoficky zřejmými. Zřejmé na nich ve skutečnosti není nic.

Heideggerův profétický styl myšlení však slavil nezasloužený úspěch i v tomto tématu. Kromě zření udivujících neobvyklostí totiž obsahuje i kazatelsko-moralistní prvky, jimiž Heidegger vyvolává zdání hlubší životní moudrosti. Zatímco v průměrné

každodennosti před smrtí uhýbáme, v autentickém modu bytí se jí prý musíme vystavit. V jiném kontextu je výzva k tomu, abychom mysleli na smrt, jistě smysluplná. V kontextu Heideggerova zapojování smrti do jeho bizarní ontologie či vyvolávání úzkosti z propastí nicoty je ale smysluplnost apelů na takovou autentičnost velice sporná.

Pozdní Heidegger je ovšem v úvahách o smrti opatrnější. Celkově vzato Heidegger kolísá mezi smrtí jako zánikem a principiální agnostickou nemožností řešit otázku, co je po smrti. Pro oba póly jeho pozice ovšem chybí přesvědčivá argumentace. Heidegger se k nim střídavě kloní možná podle stupně těžkomyslnosti svých nálad. Heideggeriáni se pak na základě svých různých světonázorových předpojetí a věrouk přou o správnou interpretaci Mistra náznaků a záhad. Kdo věří v zánik, pokládá Heideggerovy výklady za přesvědčivé skoncování s iluzí nesmrtelnosti. Kdo věří spíše nábožensky, zdůrazňuje zase texty, v nichž si Heidegger nechává pootevřená vrátka. Jeho filosofický přínos k jedné z nejdůležitějších otázek života (co po smrti) je ale nulový.

Totéž je možné říct o Janu Sokolovi. Ten má ve své *Filosofické antropologii* kapitolu „Co po nás zůstane?“ (str. 140–144). V našich filosoficky odvozených poměrech však bohužel jen obehrává známé variace. V průběhu popisů různých pohřebních rituálů z ničeho nic tento profesor filosofie sděluje, že se posmrtný život nedá obecně doložit, ani vyvrátit. Když se o pár stránek dál dočítáme (str. 147), že být člověkem je kulturní role, že lidská přirozenost je umělá, nikoli předem daná, nemusíme dál pokračovat. Autority Sokolova filosofického myšlení si snadno dosadíme.

16. 2. 2. Snadné jistoty a snadný fideismus

Pozici zániku osoby ve smrti jednoznačně zastávají materialisté a naturalisté. Jeden z nejvýznamnějších sofistů dvacátého století, Bertrand Russell, např. tvrdí, že žádná síla myšlenky ani pocitu nemůže uchovat život člověka za hrob. Jak jen to ví? Citlivější existencialisté (Sartre, Camus) vnímají absurditu života koncipovaného od nicoty do nicoty a protestují proti ní. Vymýšlejí různé náhradní programy, které mají zmírnit pesimismus a oddálit bezprostřednost aktuálního zoufání nad životem. Neprotestují však proti samotné koncepci, v níž jedině je absurdita srozumitelná. Věřená redukce reality podle nich naopak vyjadřuje tvrdý fakt, tvrdou realitu, kterou je prý třeba přijmout – statečně a bez náboženských iluzí. Statečnost je jistě obdivuhodnou vlastností. Méně obdivuhodné jsou ale špatně odůvodněné, stereotypizované a normalizované redukce reality. Zatvrzelé trvání na takových redukcích je pak už spíše politováníhodné.

Jako Sartre redukuje lidskou realitu na dynamicky pojatou existenci, tak se stejnou lehkostí rozhoduje o zániku osobního života smrtí i o tom, že pravé umění žít se musí obejít bez Boha. Jako by na tyto podstatné otázky filosofické antropologie stačily zkušenostní popisy praxe a pocitů moderního člověka. Pak je samozřejmě případná transcendence vyloučena předem. Následné Sartrovy řeči o převzetí plné zodpovědnosti za život, o nadějné pozemské budoucnosti, o nesčetném množství možností sebepotvrzení jsou už jen filosoficky bezobsažnou, vyzývavou rétorikou.

Také Camus uvěřil, že moderní filosofie přesvědčivě skoncovala s představami o Bohu a životě po smrti. Přitom v jistém smyslu oprávněně pokládal otázku smyslu – jak a proč žít – za hlavní problém filosofie. Život zbavený transcendence pak hodnotil bez iluzí jako absurdní. Hledal tedy, jak s životní absurditou vyjít, aniž ovšem zapochyboval, zda neřeší pseudoproblém. Tak přišel k Sisyfovi a k metafyzické revoltě jako životnímu programu. V ní Camus spatřuje velikost moderního člověka. Je to jakási vzpoura proti vlastní existenci na druhou – nejprve výkladová, pak existenciální. Aby ale Camusova koncepce unikla podezření, že je jen salónní moudrostí, musela by zase obsahovat poctivou reflexi svých agnostických východisek.

Méně citliví materialisté se utěšují pokračováním života v dětech, ve společnosti, či dokonce ve vývoji samotného lidstva. Takové vize s tendencí k utopiím odpovídají rozmazané, konfuzní ontologii nesubstančního myšlení. Především se míjejí s bytostným určením osobního života. Člověk je jako svobodná substance určen k seberealizaci v řádu interní životní finality. Nemůže být proto smysluplně degradován na pouhý prostředek k nějakým vymyšleným „vyšším“ cílům, k utopiím. Je sám sebeúčelem, a není to žádná výzva k egoismu.

Pak jsou tu ještě bojovní ateisté, kteří se zaklínají moderní vědou a předstírají, že vědí, co na jejím základě jednoduše vědět nemohou: že totiž osobní život po smrti je iluzí. Když jeden z nich (Richard Dawkins) tvrdí, že myšlenka nesmrtelnosti přežívá jen proto, že se podbízí toužebným přáním, pak je možné tento bonmot také obrátit: Myšlenka smrti jako zániku osoby přežívá mezi obdivovateli moderní vědy proto, že se podbízí pýše levných scientistických racionalistů, namyšlených na údajně kritické nároky svého myšlení.

Současný filosof Georg Scherer soustředil ve své studii *Smrt jako filosofický problém* patrně všechny hlavní pozice, které dějiny filosofie k danému tématu přinášejí. V záplavě užitečného materiálu však ztrácí (filosofickou) hlavu a tvrdí, že nás historické vědění učí, že pro otázku „co po smrti“ a následně i pro otázku smyslu celé naší existence *„nikdy nemůže existovat jednoznačné, všemi akceptované a definitivní řešení“* (str. 253–254). Ve skutečnosti nás historické vědění o této otázce neučí nic. Učí jen, jak se k ní různí učenci stavěli a jak ji řešili. Scherer nás tímto levným argumentem pro agnostický postoj vrací do předsíně noetiky, kde se otázka, zda nedostatek konsensu znemožňuje definitivní důkazové řešení, řeší daleko lépe.

Scherer však vyvozuje ze svého historicky „verifikovaného“ agnosticismu i praktickou zásadu: V diskusi o smrti se musí zachovávat největší tolerance! Tady je zřejmě pravý původ přecitlivělosti dnešních strážců korektnosti, kteří bdí nad výměnou myšlenek. V bezpohlavních dialozích se tolerují nejen mýlící se, ale i omyly. A má to logiku, neboť vlastně nelze rozhodnout, kdo se mýlí, takové rozhodnutí by bylo nedialogické a nekorektní.

V závěru Scherer osvědčuje bezradnost fideismu, když přichází s „argumentem pro naději“. Jen kdo doufá za hranice smrti, má šanci, že vůbec zažije potvrzení svého přesvědčení. A tím nejhorším, co prý může myslící bytost potkat, je nemožnost dosáhnout v tak vážné věci potvrzení vlastního přesvědčení (str. 264). Možná bylo lepší mlčet.

Arno Anzenbacher ve svém *Úvodu do filosofie* vybočuje z hlavního proudu a nerezignuje na filosofickou dokazatelnost nesmrtelnosti. Váže ji však striktně na filoso-

fickou nauku o Bohu. Predikáty o Bohu skutečně skýtají silnou premisu pro důkaz nesmrtelnosti člověka. Nechme však otevřené, zda jsou pro její zdařilé dokazování nezbytné.

16. 3. Důkaz nesmrtelnosti

Předchozí průřez myšlením dvacátého století o klíčové otázce lidského života naznačil, proč musí být dnes problém nesmrtelnosti ideologicky trivializován a posouván do falešné perspektivy. Buď ho řešíme vědecky, nebo nábožensky. Biologie nabízí racionální odpověď: rozpad těla je zánikem jedince. Takový je zákon Přírody. Náboženství předkládá pouhou víru v posmrtnou existenci. Dospělý člověk demokratických časů dá samozřejmě přednost racionálnímu pohledu. Neuspokojí ho útěšné mýty, raději se vystaví tvrdé realitě; tím se prý jeho existence stává autentickou.

Po pravdě řečeno není ani jedna z uvedených odpovědí na úrovni kritické racionality, což je úroveň vpravdě filosofického myšlení. Jak tedy zní dnešní odpověď filosofů? Nijak, už se prostě nekoná. Neboť sama otázka nesmrtelnosti, nejdůležitější otázka života je dnes ve filosofii tabuizována. Do vyspělé filosofické diskuse se prý nehodí. To jen v předkritické fázi dějin filosofie se myslitelé pokoušeli o její řešení, dnes už jsou ale dál. Ve skutečnosti propadli v kleci agnostiků sebeklamu o vlastní kritické vyspělosti.

V návaznosti na platónskou tradici sestrojuje Tomáš Akvinský důkaz (*Teologická summa* I, 75, 6), který lze formulovat takto: Všechno přirozeně touží po bytí; lidská afektivita je orientována rozumovým poznáním; rozum poznává bytí v časové neomezenosti; proto člověk touží být vždycky; přirozená touha však nemůže být marná; proto rozumová bytost nezaniká.

Unamuno spolu s mnohými vycítil i v tomto důkazu skrytý teologický motiv. My se naopak pokusíme dostat přes jeho zhuštěnou podobu k jeho důvodovému jádru. Tím jednak odstraníme podezření z filosofické nepoctivosti, které je možné u takového dokazování zpočátku vždycky snadno vyslovit. Krom toho se promýšlením skrytých důvodů Tomášova důkazu mohou odhalit případné možnosti jeho rigorizace.

Na první pohled vyvolává tento důkaz snadné námitky. Realita se přece nebude řídit podle našich nereálných, nezřízených tužeb. Nereálných? Nezřízených? Jako nereálnou můžeme touhu po nesmrtelnosti přesvědčivě označit teprve tehdy, když máme dokázáno, že lidský život je ohraničen pozemskou existencí. Pokoušel se ale vůbec někdo vážně o takový důkaz? Nezřízené touhy pak odporují přirozenému určení, zatímco Tomáš mluví o přirozené touze.

V Tomášově důkazu by se tedy mělo zkoumat:

- Zda je touha po nesmrtelnosti skutečně dána lidskou přirozeností
- Zda může být taková touha principiálně marná

Odpověď na první otázku vyplývá z analýzy předmětů specificky lidské životní dynamiky. K nim jsme přirozeně zaměřeni rozumem a vůlí jako k nejvlastnějším hodnotám. Pravdou myšlení a láskou k adekvátnímu dobru se lidský život realizuje na své

nejvyšší úrovni, nejplněji, autenticky. Tyto vrcholné hodnoty osobní seberealizace a cíle životní imanence osoby však svou povahou vylučují ukončení. Je v nich zakódovaná nepomíjivost, která už signalizuje nepomíjivou existenci jejich nositele, stává se hlavní premisou důkazu nesmrtelnosti člověka.

Pravda je pro rozum absolutní hodnotou – nestárne, nepřechází ve svůj opak, platí stále, nadčasově. Kdyby tomu tak nebylo, kdyby se mohla měnit ve svůj opak, pak by se pravdivě poznané objekty rozpadly rozporem; jejich predikáty by jim patřily i nepatřily. Jsoucna by tedy byla jakožto poznatelná totálně rozporná, pak už by nebylo nic.

Láska jako vrcholná síla života spočívá v pohotovosti chtít milovanému skutečné dobro, a to v plnosti. Jako taková je potenciálně spoluzahrnuta v přirozeném zaměření vůle k svému vlastnímu předmětu, tj. k dobru, které odpovídá člověku jako takovému. Odpovídá jeho hierarchizovanému potenciálu jako jeho adekvátní zdokonalení. Mluvíme o lásce nezištné, nesobecké. V její síle chce člověk milovanému skutečné, jemu odpovídající dobro, a podle toho jedná. Člověk je tedy přirozeně zaměřen k svobodnému získávání životní síly lásky, která ve formě ctnosti nezastupitelně kvalifikuje jeho činy. Ctnost lásky je v základě ostatních ctností, jí se realizuje plnost svobodného života.

Takto pojatá láska je také svou povahou trvalá, vylučuje dočasnost. Kdyby láska sama ze sebe směřovala k ukončení, pak by se dialekticky znemožnila. Milovanému by vše dobré chtěla, ale i nechtěla. Chtěla jako láska, nechtěla jako dočasná. Takový rozpor však odporuje esenci – definici lásky, která chce milovanému dobro bez výhrad, bez přidaných limitů. Představa lásky „do vánoc“ obsahuje jen pokleslou, egoismem zkaženou, vulgarizovanou podobu sebelásky, jak se jí dnes mezi hédoniky rozumí.

Zdá se tedy, že člověk je svým bytostným zaměřením k nepomíjivým, transcendentním hodnotám pravdy a lásky bytostně určen k nepomíjivému poznávání a milování. Povaze lidského života tedy odpovídá jeho posmrtné trvání. Přerušení života smrtí se z hlediska jeho adekvátních hodnot jeví být něčím násilným, protipřirozeným. Proti těmto „metafyzickým spekulacím“ ale stojí tvrdá zkušenost. O jakém trvání lásky chceme mluvit, když třeba milovaná bytost, např. pes, zanikne? Nebo je snad možné chtít dobro neexistujícímu? Tato námitka ale vychází z nepochopení. V argumentu nejde o jednotlivé vztahy lásky, které mohou zaniknout, ale o dokonalost ctnosti lásky, čili o získanou schopnost milovat vše, co je láskyhodné.

Co ale zkušenost smrti? Je evidentně zánikem milujícího, a tedy i zánikem jeho ctností. Zánik člověka smrtí je ale jasný jen empirikům a materialistům, a sice v důsledku jejich absolutizace smyslových evidencí. Taková absolutizace už ale evidentní není – ani smyslově. V této fázi zkoumání tedy můžeme se zánikem počítat jen jako s pouhou možností, kterou právě zkoumáme, nikoli však jako s premisou, která by vyjadřovala skutečnost a z níž by plynula bytostná pomíjivost lásky.

Jiná zkušenost ale dosvědčuje, že ctnosti ztrácíme i v průběhu života, nejen svým zánikem. To je jistě pravda. Ale ani tato zkušenost nevyvrací argument z transcendence lásky jako cílové hodnoty života, čili z toho, čím člověka kvalifikuje. V argumentu je lhostejné, jestli jednotliví lidé mohou ctnost lásky ztratit. Jeho logika totiž vychází z toho, že ctnost lásky může (a má) trvale kvalifikovat každého člověka, že je sama svou povahou k takové permanentní kvalifikaci určena. Argument nevycha-

zí z empirické proměnlivosti, ale z metafyzické povahy lásky. Nejde tedy o to, zda ctnost lásky daného člověka ještě aktuálně kvalifikuje. Taková existence konkrétní ctnosti závisí na nahodilých okolnostech svobodné existence konkrétního člověka. Proto nejde o to, jestli zde a nyní, ale čím ctnost lásky kvalifikuje osoby, které jsou k ní bytostně zaměřeny a které si ji mohou (ale nemusí) svobodně osvojit. Obsahem příslušné premisy tedy není existence, ale esence kvality lásky. A na této esenciální úrovni láska transcenduje časové omezení – je trvalým chtěním dobra.

Je tu ale ještě mimozkušenostní, logická námitka. My nyní vybíráme pro důkaz nesmrtelnosti pojem nezištné lásky, kterou chápeme v protějšku k egoisticky zkažené sebelásce jako mravní ctnost. A tento pojem se vzápětí stane premisou dokazování lidské nesmrtelnosti. V tom je ale logický problém. Neboť v etickém výkladu mravnosti vychází najevo zásadní závislost mravního rozlišování svobodných činů na trvání osobního života po smrti. V reflexi materialistického pojetí smrti jako zániku osobního života (čl. 22) uvidíme, že zánik znemožňuje mravní diferenci dobrého a zlého jednání. Takže v pojmu ctnosti lásky předpokládáme mravní hodnocení a ono samo přitom závisí na životě po smrti, který chceme pomocí ctnosti lásky teprve dokázat. Takové dokazování se proto točí v kruhu.

Přesněji vzato však zde předpokládáme jen schopnost lásky jako chtění všeho dobrého milovanému. Taková schopnost vylučuje dočasnost ve všech případech. Ať je objektem lásky druhý, nebo sám milující, který buď miluje sebe tím, že miluje druhé, nebo miluje sebe výlučně (egoista). Milující jakožto rozumová bytost vždy rozvrhuje svou lásku do budoucnosti a do ní projektuje své chtění dobra milovanému bez omezení. Když jsme tedy uvažovali lásku jako mravní ctnost, pak to bylo proto, že pregnantně reprezentuje její esenciální nepomíjivost. V dokazování však můžeme od mravního aspektu lásky abstrahovat a uvažovat ji jako schopnost chtít dobro milovanému bez omezení. Tak se jistě miluje i egoista bez ohledu na to, zda chce pro sebe dobro skutečné, adekvátní, nebo jen zdánlivé.

Jelikož jsou životní hodnoty, k nimž je člověk svou přirozeností (rozumem a vůlí) zaměřen, svou povahou transcendentní, je toto přirozené zaměření prožíváno jako touha po nesmrtelnosti. Tato touha je tedy přirozená, není jen nereálným, sobeckým rozmarem, vysněným ideálem či zbožným přáním. Odpovídá přirozené danosti rozumu a vůle člověka jako elementárních schopností (mohutností) života pravdy a lásky.

Těžiště důkazu ovšem spočívá v odůvodnění záporné odpovědi na druhou otázku**.** Může být přirozená touha iluzorní, nenaplnitelná? Na základě toho, co jsme zjistili o přirozené finalitě specificky lidského života, můžeme otázku formulovat konkrétněji:

- Jdou (v uvedeném smyslu) trvalé hodnoty života dohromady se zánikem subjektu, který je k nim přirozeně zaměřen?
- Je hypotéza zániku subjektu, který je svou přirozeností určen k svobodné realizaci moudrosti a lásky, bezrozporná?

Odůvodnění záporných odpovědí tvoří závěrečnou část důkazu nesmrtelnosti. Oponentova kognitivní situace je nyní taková, že za prvé rozumně uznává přirozené určení k transcendentním hodnotám – ví, že realizace pravdy a nesobecké lásky jsou

tvrdými fakty lidského života. Za druhé ví, že tyto hodnoty nemají v sobě důvod svého ukončení, ví, že pravda platná na chvíli a láska „do vánoc" jsou rozporné pojmy. Přitom ale oponent zároveň tvrdí, že zánik osoby neodporuje jejímu přirozenému určení k transcendentním hodnotám. To bude nyní třeba prozkoumat.

Pravdu a lásku nemusíme v argumentu situovat do nějakého „třetího světa", mimo realitu poznávajícího a milujícího subjektu. Realizují se v lidském myšlení a jednání a existují v soustředěné podobě jako vypěstované sklony (habity) k pravidelně kvalifikovaným činnostem. O sobě transcendentní hodnoty tedy existují jako akcidenty, které zdokonalují svůj subjekt. Transcendentní hodnoty přitom kvalifikují svůj subjekt celým svým obsahem, se všemi svými vlastnostmi, v celém svém rozpětí. Kvalifikují ho tedy i jakožto svou povahou transcendentní, nepomíjivé. To znamená, že samy ze sebe tíhnou k trvalé kvalifikaci svého subjektu.

Subjekt je tedy např. přirozeně zaměřen k lásce v celé její povaze – čili jako bytostně určené k trvalé inherenci a kvalifikaci milujícího. Toto jeho zaměření je tedy možné chápat bezrozporně jen tak, že jde o zaměření k lásce jakožto trvale osvojitelné, a tudíž o ustrojení k jejímu trvalému osvojení – k časově neomezenému užívání této ctnosti či životní síly. Neboť zaměření k hodnotě jakožto trvale kvalifikující svůj subjekt (a tedy jakožto trvale osvojitelné) a zaměření k jejímu trvalému osvojení subjektem jsou jen různými aspekty téhož zaměření. Zaměření k dočasnému osvojení hodnot a zaměření k hodnotám jakožto svou povahou trvale kvalifikujícím či osvojitelným se proto vylučují.

Přirozené a nepopiratelné zaměření subjektu života k transcendentním hodnotám je však popřeno tvrzením zániku subjektu a jeho osobního života. Tím se ovšem oponent nesmrtelnosti dostává do rozporu. Na jeho pozici lidský subjekt je a není přirozeně určen k trvale osvojitelným hodnotám**.** Je k nim určen, neboť se ukázalo, že není možné rozumně popřít realitu těchto hodnot. Také oponent se chce vyhnout rozporným pojmům (svou povahou) dočasných hodnot pravdy a lásky. Zároveň k nim ale není určen, pokud subjekt zaniká. Kdo tedy tvrdí zánik osoby, musí buď tvrdit, že nejsme schopni pravdy a lásky, nebo musí tvrdit, že tyto hodnoty nejsou svou povahou transcendentní, nýbrž pomíjivé. Anebo musí tvrdit, že je i přesto možný zánik. Všechny tyto varianty oponenta nesmrtelnosti jsou však rozporné. Přirozená touha po nesmrtelnosti tedy nemůže být iluzorní.

Dimenze přesažných hodnot života už intuitivně ohlašují, že člověk je podstatně určen k jinému (těmito hodnotami primárně určenému) způsobu života, než je ten, o jehož konci rozhoduje zákon pozemského těla. Rozpory oponenta pak takovou intuici potvrzují. Ukazují, že v celku lidského života není tím hlavním zákon těla, že tělesná existence není mírou lidského života. Jiná intuice zase postihuje, že právě na transcendenci těchto hodnot závisí smysluplnost celého lidského života – identifikace rozpadu těla se zánikem osoby ji naopak ruší. Dimenze přesažných hodnot posléze slouží jako premisa v důkazu přesažné existence subjektu, který je k nim přirozeně určen.

Logická souvislost důkazu je tedy následující. Oponent nechce odporovat skutečnosti, a proto uzná, že jsme přirozeně schopni pravdy a nezištné lásky. Nechce si odporovat, a proto uzná, že pravda a láska svou povahou přinášejí trvání. Osoba je přirozeně zaměřena k tomu, co obě hodnoty svou povahou obsahují: tedy k trans-

cendentním hodnotám jakožto bytostně určeným k trvalé inherenci a kvalifikaci osoby – k hodnotám jakožto trvale osvojitelným. Aspektem takového zaměření je sklon osoby k jejich trvalému osvojení. Tvrzením zániku však oponent zaměření k transcendentním hodnotám popírá. Pod tlakem hrozících rozporů však toto zaměření zároveň uznal. Tvrzení zániku osoby ho tedy přivedlo do rozporu. Je to podobné, jako kdyby oponent uznal, že je subjekt zaměřen k získání akcidentů a postrádal by přitom inseitu, nebyl by svébytný.

Tento důkaz nesmrtelnosti z přirozeného zaměření osoby k transcendentním hodnotám čerpá svou přesvědčivost z toho, že je situován v řádu ontologických nutností přirozenosti a jejích určení. Opaky takových nutností jsou totiž nemožné. Dokazování nezbytnosti posmrtného života může být pochopitelně rozvíjeno přidáním dokázaných premis o Boží existenci a dokonalosti. Bůh garantuje smysluplnost celé lidské reality: jak dané lidské přirozenosti, tak i touto přirozeností daného rámce, osnovy a finality osobního života, tak i naplnění spravedlnosti v osobních životech. Zlom v řádu smysluplného může nastat jen svobodnou volbou proti danému řádu. Taková absurdní volba ale ontologický řád života neruší, je také integrována v daném řádu života. Osoba svým vzdorem proti realitě nezaniká, nevymyká se z řádu spravedlnosti, který je pevnou součástí životního smyslu svobodných bytostí. To už je ale tématem etiky.

16. 4. Problém Boží existence

Otázka Boží existence až příliš souvisí se smyslem života a s náboženstvím, je otázkou vpravdě mezní, existenciální. Je-li dnes kladena jako filosofický problém, pak hrozí, že bude ztrivializována v samotném začátku. Zvláště když už jsme se naučili vnímat a hodnotit každou filosofickou myšlenku „účelově“, tj. z hlediska toho, jakým mocenským zájmům slouží. Takové marxisticko-foucaultovské zpolitizování filosofie (samozřejmě vyjma té revoluční, marxisticko-foucaultovské) bere chuť, a mnohým i odvahu, zabývat se vážně tímto vážným problémem lidského života. Podle toho také dnešní diskuse věřících s nevěřícími vypadají.

Nevěřící vytahují v těchto diskusích těžký kalibr moderní osvěty, věřící se zase opírají o tisícileté tradice. Náboženství je podle ateistů překonané, patří k nižším stadiím vývoje lidstva, jeho oživování je anachronismem. Bůh je lidským výmyslem, projekcí, která znamená popření člověka – odporuje jeho důstojnosti, autonomii, svobodě. Náboženství je proto zbloudilým vědomím, které představuje sebeodcizení a sebedegradaci člověka. Odborníci přičiňují další vysvětlující charakteristiky: náboženství je prý souborem vět bez smyslu, popřením vědy, výrazem oidipovského komplexu, útočištěm neautentických, neurotických osob. Člověk tedy získává svou velikost a dospělost negací Boha.

Teisté nezůstávají v rétorické vynalézavosti pozadu. Závislost člověka na Bohu je podle nich bytostná. Bůh proto člověka nemrzačí, ale naopak ho osvobozuje k plnému životu. Nevěřící si možnost ontologické i morální soběstačnosti jen namlouvají. Za jejich sebejistotou lze rozpoznat odvěkou vzpouru člověka proti realitě. Praktický ateismus tedy pochází z psycho-morálních zátěží či poruch a ordinuje svým obětem tragickou existenci.

Podle čeho se má v tomto existenciálním sporu orientovat neutrální pozorovatel diskuse? Obě strany hodnotí náboženské vztahování k Bohu opačně. Pro jedny je odlidšťující, pro druhé naopak zlidšťující. Proč? Protože nevěřící ve svém hodnocení předpokládají, že Bůh spíše není, zatímco věřící předpokládají, že Bůh existuje, tomu se dá rozumět. Méně pochopitelné ale je, že obě strany vyčerpávají diskusní elán ve vymýšlení působivé rétoriky, zatímco by jim spíše pomohlo, kdyby se soustředily na své předpoklady, kdyby nahradily efektní rétoriku logickou invencí v hledání premis pro své nediskutované předpoklady. Kdyby jim to ale pozorovatel diskuse doporučil, většinou by narazil. Pokud by totiž účastníky diskuse byli typičtí dnešní intelektuálové (ne militantní, přírodovědu zneužívající ateisté), pak by ho obě strany ve vzácné shodě vyškolily. Dověděl by se, že otázku Boží existence přece dnes už nemůžeme řešit racionálně, pomocí nějaké logiky. Agnostické přesvědčení je na obou stranách postmoderní diskuse o Bohu opravdu značně rozšířené. Výsledný fideismus tu má široký konsenzus. Také úspěch zmíněné marx-foucaultovské politizující šablony byl agnosticismem zásadně umožněn.

16. 4. 1. V agnostickém zaklet

Mluvit o důkazech Boží existence jinak než historicky se už nejméně jedno století jeví jako naprosto zpozdilé. Nezasvěcený možná očekává, že by tu alespoň moderní teologové mohli stát o racionální podporu – to nezná moderní teology. Ti zvolili akomodační kulturní strategii. Mezi jejími instrumenty především nacházíme jakousi intelektuální splavnost. Moderní teologové chtějí přece oslovit moderního člověka. Přitom se domnívají, že nesmějí chybět v hlavním proudu soudobého intelektuálního dění. Proto si pilně osvojují paradigmata, principy, metody a jazyk moderní filosofie. V našem problému pak s místy až dětinskou okázalostí ujišťují, že už také pochopili Kanta, a že tedy s nějakými důkazy Boží existence obtěžovat rozhodně nebudou. O Kantově fatálním noetickém selhání nevědí nic. Ani moderní teologové netuší, že se Kant při svém řešení problému myšlení domníval, že poznal, co podle jeho řešení není možné poznat – totiž neempirickou povahu myšlení. Proto nemají s agnostickým pózováním v otázce Boží existence žádný problém, apoštolský elán je k němu naopak podněcuje. Osvícenská redukce racionality se tedy stala kánonem i pro moderní teology.

Kdyby moderní teologové tak snadno nepropadali filosofickému mainstreamu, mohli k problému přistoupit uvážlivěji a také svobodněji. S užitím bezrozporné noetiky by se nejen mohli zbavit agnostických zábran, ale také by docenili kriteriologickou funkci principu sporu, jakožto spolehlivého nástroje získávání filosofických jistot. Pak by se na začátku problému Boží existence mohli také svobodně zeptat, proč by nebylo možné sestrojit takový důkaz, v němž by byly všechny jeho kroky kryty principem sporu, a to tak, že by byly všechny příslušné antiteze postupně přiváděny do rozporu.

V problému Boží existence se skutečně zhodnocuje noetická erudice. Jenže celá novověká teorie poznání je stižena slepotou k vlastním rozporům, agnostický nevyjímaje. Proto jsou filosoficky konformní teologové beznadějně odsouzeni k neplodnému fideismu, který jen z neznalosti a chronické argumentační nouze vydávají za čestný postoj v daném problému.

Tento přesvědčený, v rozporech zakotvený fideismus patří také k filosofickému vyznání úspěšného teologa Tomáše Halíka, proznívá snad ve všech jeho knihách. V jedné z nich Halík ujišťuje, že se věřící, ani ateisté nemohou dovolávat vědy, jinak by prý znemožnili svobodu volby. Vztah k Bohu je podle něho věcí volby, ne evidence. Halík se tu může mimo jiné odvolat na (mezi soudobými vzdělanci) konsenzuálně sdílené osvícenské pojetí vědecké racionality. Víme, že toto zúžené, leč petrifikované pojetí možností vědeckého myšlení je plné omylů. Halík ho však s důvěrou v tradici moderního myšlení akceptuje. Vyloučení problému Boží existence z rozsahu vědecké racionality ho pak logicky přivádí k tvrzení, že vědecké myšlení neumožňuje, aby věřící či ateisté odmítali volbu těch druhých jako mylnou. Na pozadí takového chápání je samozřejmě soužití méně konfliktní – vztahy se oteplí, hrany obrousí, kontakty zlidští. Je podivuhodné, jak snadno lze z noetické nouze vytěžit socio-morální kvalitu mírové koexistence.

V moderním myšlení byl tedy problém Boží existence úspěšně noeticky zablokován. Moderní teologové proto akcentují jiné, mimoracionální cesty k Bohu. Můžeme Ho prý poznat v osobním setkání, vírou, láskou, v mezní situaci či v mystickém zážitku. Nikdy však důkazem. Už samotný pokus o dokazování Boha jim většinou připadá jako znesvěcující, jako projev pyšného a zároveň i pokleslého racionalismu. Snad z úcty k svatému Tomášovi korektně vysvětlují někteří jeho důkazy Boha jako pouhé cesty. V rámci téže korektnosti produkují moderní teologové celou řadu svěžích důvodů, proč není možné Boha dokazovat. Některé opravdu stojí za to: Boha nelze dokázat protože: jinak by nebyli ateisté – Bůh je Láska – dokazovat lze jen věci v přírodě – by se důkazem vyloučila svoboda a láska – bychom dokazovali jen mocensky využitelný idol – takové dokazování by bylo rouháním. Skutečné skvosty vyšší než běžné logiky.

16. 4. 1. 1. Blondel, Wust, Jaspers

Obraťme se nyní od moderních teologů k jejich filosofickým pokušitelům. Moderní teology povzbudil k právě obdivovaným výkonům Maurice Blondel. Především je varoval před zpozdilými pokusy restaurovat v době nadvlády moderny klasickou filosofii. Moderní myšlení prý nesmí být akceptováno jen polovičatě, musí být naopak dovršeno. Úžasná víra, že? V síle této uhlířské víry pak Blondel nabádal teology, aby přijali výzvu modernity, aby mysleli s dobou. Nezpochybnitelné vzory pro pěstování filosofie, hodné moderní doby, spatřoval samozřejmě v Kantovi a Hegelovi. Jejich nominalismus pečlivě aplikoval ve výkladech povahy myšlení i skutečnosti. S Kantem věřil, že předmět rozumu je umělý, konstruovaný, takže stálé obsahy obecnin jsou jen subjektivní, korespondenční teorie pravdy je chimérou, princip sporu nelze verifikovat a jeho platnost je čistě subjektivní. Blondel dobře pochopil, že tomuto (údajně) kritickému řešení problému myšlení v ontologii odpovídá právě hegeliánské pojetí konkrétní reality jakožto principiálně tekoucí, a tedy i jako principiálně nepostižitelné pouhou abstraktní (do invariantních schémat zakletou) reflexí. Podařilo se mu tak zprostředkovat přenos rozporuplných základů moderní filosofie do teologického myšlení.

Stejným směrem ubíhá i myšlení Petera Wusta. Také on participuje na moderní filosofické skepsi. Pod tíhou novověkých problematizací hodnot myšlení sestupuje

do hlubin propastné temnoty, kde se prý rodí prvotní postoje dětsky odevzdané důvěřivosti k realitě či démonického sobectví skepse. Wust pak působivě s Pascalem doporučuje, aby se rozum v této temnotě ztišil, aby přestal spoléhat na sebe a nechal se vést hlasem srdce. Takový prý je požadavek životní moudrosti.

S tímto étosem přistupuje Wust k otázce Boží existence. Nešetří chválou na tradiční důkazy, mluví o jejich logické dokonalosti a průkaznosti. A přesto prý zůstává problém nerozhodnutý. Wust je přesvědčen, že snaha po definitivní jistotě tu jde od porážky k porážce. Milovníci paradoxů mohou jásat, ale když euforie opadne, mohli by se snad i oni zeptat, proč tomu tak podle Wusta je. Odpověď by pak mohla zchladit alespoň ty rozumnější. Wusta totiž o principiálním nezdaru dokazování Boží existence přesvědčuje fakt, že vždy existují oponenti důkazů, jako by byl konsenzus kritériem pravdy. Tento laciný argument vylepšuje Wust další nepřesvědčivostí. Už Kant prý přesvědčivě ukázal, že jistota závěru o Boží existenci by z nás učinila neživotné figurky, neboť by se vyloučilo poslední rozhodnutí. Vztah k Bohu je přece věcí svobodné volby, ne evidence, učí také současný teolog Halík. Jako by lidé přesvědčení o Boží existenci nemohli říct Bohu definitivní Ne. S Wustem jsme zřejmě u pramene této Halíkovy moudrosti.

Na stejném pozadí uskromňuje lidský rozum také Karl Jaspers. Podle něj by dokázaný Bůh byl pouhou věcí ve světě – no ovšem. Stávající důkazy proto raději interpretuje jako cesty vedoucí ke skoku víry. Příležitostné Jaspersovy komentáře klasických důkazů zase udivují odvážnou povrchností, dnes už nic neobvyklého.

16. 4. 1. 2. Josef Ondok

V knize *„Důkaz nebo hypotéza Boha?“* dělá Ondok erudovaný průřez problematikou Boží existence od antiky po současnost. V celkovém posouzení se pak přiklání k té skromnější alternativě obsažené v názvu knihy. Se zřetelem k současné epistemologii a teorii vědy totiž tlumí optimismus ohledně možností dokazovat Boha s jistotou. V závěru činí tuto skepsi stravitelnější těmito slovy: *„Jeví se pak jako nepřijatelný minimalismus mluvit o hypotéze Boha, když veškerá věda v sobě nese stigma nezavršenosti? … Jestliže současná epistemologie (nikoli skepse některých filozofických směrů) nás vede ke skromnosti v nárocích na dosažení poslední pravdy a kriticky vidí naše ambice, s nimiž hodnotíme stupeň dosažení pravdy, zůstává i hypotéza Boha oprávněnou formulací problému,… zda existuje a zdali tuto existenci lze dokázat.“*

Ondok se řadí k těm znalcům scholastiky (Bocheński, Sousedík...), kteří se zhlédli v analytické filosofii, a kteří tedy příznačně vyvažují zájem o logiku nezájmem o noetiku. V noetické pasivitě také spočívá největší problém Ondokova řešení otázky dokazatelnosti Boha. Neboť tato pasivita ho činí závislým na současném stavu epistemologie a teorie vědy. Proč si ale myslí, že falibilismus současné teorie poznání je momentálně optimálním, ne-li dokonce definitivním věděním o možnostech filosofie? Podle falibilistů a kritických teoretiků vědy je pojem absolutní jistoty navždy ztracen. Pro Ondoka je to rozhodující informace při jeho hodnocení možností dokazování Boží existence.

Jenže hlubinná skepse pozdního novověku a námitky kruhů či regresů v dokazování pravdy jsou noeticky řešitelné – v neprospěch soudobého falibilismu. Když už

se tedy Ondok dobrovolně uvedl do závislosti na filosofickém fundamentu dnešních teoretiků vědy a popperovské aproximaci, mohlo ho aspoň napadnout, s jakou asi jistotou lze mluvit o tom, že je jistota definitivně ztracena. S definitivní? To by ovšem vyžadovalo samostatné, na moderním zprostředkování nezávislé myšlení. Takto zůstala perspektiva autoreflexe úžasných kritiků poznání novověku utajena i pilnému Ondokovi. Kdyby to ale s možností jistot bylo opravdu tak ztracené, jak mylně věří reprezentanti soudobé epistemologie a teorie vědy, pak by ani Ondok nemohl rozhodnout, zda je lidskému myšlení přiměřenější důkaz či hypotéza Boha. Skepse k základům poznání relativizuje všechno, i objevy domněle kritických negativistů. Teoreticky hlubinná skepse nivelizuje vše na padesátiprocentní pravděpodobnost. Jen silný návyk na nedůslednost a vědecký pragmatismus vytváří za těchto okolností iluzi nějakého pravděpodobnějšího poznání.

Musí se ovšem přiznat, že Ondok měl v konfrontaci standardních metafyzických důkazů Boha s moderním kriticismem své rozhodování usnadněné. Neušlo mu totiž, že se celá aristotelská metafyzika opírala o přímou evidenci prvních principů – ty však novověk zpochybnil –, má tedy kritický náskok. Noetický dogmatismus scholastiků se skutečně v této konfrontaci jeví jako zpozdilý. Ve věci kritické verifikace prvních principů jsou na tom tedy obě strany v podstatě stejně. Pak se ovšem zdá být falibilismus adekvátnější. Nepřesvědčivost klasických důkazů Boha však není osudová. Principy, o které se tyto důkazy opírají, lze přivést kritickým zkoumáním k nevývratnosti. Ondokův rezultát o dokazatelnosti Boha je tedy přespříliš závislý na historických souvislostech. Jakožto nesený soudobým falibilismem je pak noeticky nepřijatelný.

16. 4. 1. 3. Richard Schaeffler

Systematicky se problémem Boha zabývá v knize *Filosofie náboženství* současný filosof Richard Schaeffler. V předmluvě k českému vydání o ní teolog Karel Skalický říká, že tato filosofie náboženství představuje vpravdě *„vědeckou revoluci, která nedovoluje, abychom zůstali zabarikádováni na dřívějších pozicích“*. Je prý také *„na výši současného stavu své problematiky a fundovaně odpovídá na výzvy a požadavky naší doby“*. U hodnotících výroků moderních teologů se ale také vyplatí jistá obezřetnost. Především se ptejme, jestli při současném stavu problému můžeme tak automaticky mluvit o *„výši“*, a jestli se opravdu jedná o *„fundovanou“* odpověď.

Schaeffler vnímá fenomén náboženství pozitivně a odmítá jeho ateistickou dekonstrukci. Všímá si, že s postupující sekularizací zároveň dochází k sakralizaci světských ideologií (ekologismus, feminismus). Hledá tedy přirozenou oporu ve filosofii. Nabídka je ovšem pestrá. Jaká filosofie je pro konfrontaci s ateisty vhodná? Řekli bychom, že především ta, která úspěšně dokazuje, že Bůh existuje. Vždyť to je ve sporu s ateistickými hybateli sekularismu klíčový problém. Z tohoto, jak se zdá, zásadního hlediska je možné mezi filosofickými směry rozlišovat ty, které se pokoušejí o důkaz Boží existence, a ty, které se o něj nepokoušejí. Rozlišení je tu celkem přehledné. Do Kanta se dokazování Boha pěstovalo, po Kantovi (až na výjimky) jako když utne. Výběr vhodné filosofie by tedy měl orientovat před Kanta. To je ovšem něco neslýchaného. Moderní myslitelé jsou poučeni všelijakými historismy, a proto nadsazují vývojové hledisko a korespondenci s dobou za pravé kritérium výběru.

Schaeffler je přesvědčeným moderním filosofem. Proto hledá fundaci náboženství především u Kanta, následně v pokantovské filosofii u fenomenologů a analytických filosofů. Ideál spatřuje v jakési syntéze těchto směrů, přičemž by měla být odstraněna jejich specifická omezení. U analytických filosofů se mu např. nelíbí, že zbavují náboženský jazyk kontaktu s realitou, že ho redukují na jakousi autonomní hru bez pravdivostních nároků. O vhodnosti svého výběru Schaeffler nepochybuje, nenapadá ho, že by *„výzvy a požadavky naší doby"* mohly obsahovat i něco jiného než plytkou filosofickou konformitu. Jednoduše řečeno, na kritickou reflexi Kantova neblahého výkladu poznání Schaeffler bohužel také nemá. Kantův transcendentalismus je mu naopak nejbližší. Tím ovšem úroveň celé jeho práce rapidně klesá.

Kant to v otázce Boží existence dotáhl k pouhému postulátu, k předpokladu, který nelze dokazovat. Kant zavedl postulát Boha z čistě praktických důvodů – kvůli smysluplnosti mravního života. V našem problému to znamená, že tím Kant ukládá filosofům definitivní fideismus. V Boha lze jen věřit – tak zní dogma pokantovského myšlení. Racionální konfrontace s ateistou proto nutně vyúsťuje do patové situace. Je ale tato agnostická skepse tou nejlepší možnou fundací náboženství? Schaeffler je zřejmě přesvědčen, že ano, protože uvěřil v Kantovy antinomie. Aby totiž Kant ještě lépe doporučil svou převratnou myšlenku o principiální nepoznatelnosti Boží existence, tvrdil, že se rozum v této neempirické oblasti nevyhnutelně zaplétá do rozporů. Pro názornost předložil důkazy pro a proti, o nichž tvrdil, že jsou hodnotově ekvivalentní.

Víra v Kantovy antinomie však předpokládá ještě hlubší víru. Předpokládá důvěřivé přijetí základního Kantova výkladu lidského myšlení. A tady zřejmě spočívá hlavní důvod nezdaru Schaefflerovy filosofie náboženství. Z noetiky víme, že před Humovým útokem na vědu se Kant v defenzivní nouzi uchýlil k nedomyšlenému apriorismu. Tady ale definitivně skončila poslední šance na rozumnou explikaci myšlení. Rozumný výklad povahy myšlení totiž musí být bezrozporný, a proto povinně objektivistický. Proč? Protože každý, kdo vykládá obecnou povahu myšlení či rozumu, nárokuje pro svůj výklad objektivní platnost. Proto ji ve výkladu nesmí jakkoli popírat, nesmí se dostat do kolize s žádnou podmínkou objektivity myšlení. Co se ale nestalo. Podmínkou objektivity obecného výkladu povahy rozumu či myšlení je objektivní poznání nutných určení lidského poznání. Jenže Kant svým apriorismem přesadil zdroj poznání nutných určení do samotného rozumu. Tím výkladově porušil podmínku objektivity svého výkladu a uvrhl ho do rozporu.

Před tímto rozporem Kantův výklad nezachrání ani vymyšlená superpozice transcendentálního subjektu. Také poznávající jakožto poznávající je gnoseologem reflektován s nárokem na objektivní platnost. Ani Schaeffler se tedy nepotkal se zásadou povinné autoreflexe takového filosofa, který se jakkoli kriticky vyjadřuje o noetických hodnotách pravdy, objektivity a jistoty. Místo toho adoruje Kantův kopernikánský obrat v kontrastu k předkantovské filosofii (str. 52). Ale ani tady nevybočuje z povrchnosti pokantovských klišé. Ocitujme zřejmě rozhodující místo, v němž se nadobro pokazila celá Schaefflerova filosofie náboženství:

„Předkoperníkovská astronomie bez otázek předpokládala, že máme co činit s oblohou a hvězdami na ní jako s bezprostředně danými skutečnostmi. Koperník naproti tomu reflektoval, že stanoviště subjektu v univerzu definuje způsob danosti těchto

předmětů. Analogicky vůči tomu předkantovská filosofie bez otázek předpokládala, že máme co činit se světem a jsoucny v něm jako s bezprostředně danými skutečnostmi. Kant reflektoval, že zvláštnost subjektu definuje způsob danosti těchto předmětů, způsob jejich ‚jevení se pro nás'. Z toho vyvodil důsledek, že při tázání se na podmínky, které umožňují, že proti nám vystávají nějaké předměty, nejsme odkázáni na jiné, neempirické předměty, nýbrž na subjektivní podmínky, které určují strukturu kontextu naší zkušenosti. Co tedy dosavadní metafyzika hledala jako ‚transcendentní', tj. jako mimo oblast možné zkušenosti ležící skutečnost, to lze nalézt jen jako ‚transcendentální', tj. jako formu našich vlastních aktů, která umožňuje předmětné zaměření našeho nazírání a myšlení."

Jako správný Kantův epigon podceňuje Schaeffler klasickou filosofii, když jí upírá při výkladech poznání zřetel k *„stanovišti subjektu"*. Standardní Tomášova poučka např. říká, že poznané je v poznávajícím po způsobu poznávajícího. To např. znamená, že poznaná jsoucna existují jako individuální, zatímco my je myslíme v obecných obsazích. A tato obecnost je dána abstrakcí jakožto čistě rozumovým aktem, která se extramentálně nevyskytuje. Není to tedy tak, že by teprve Kant zohlednil funkce a vliv rozumu při výkladu myšlení. Problém však spočívá v tom, jakou míru vlivu ve výkonu poznání gnoseolog přizná rozumu a jakou objektu. Která proporce je adekvátní? Klasická či kantovská? Uskutečňuje se myšlení klasickou abstrakcí, nebo prostřednictvím kantovských apriorních forem?

Kdybychom zůstali u pouhých popisů (aristotelských či transcendentalistických), rozhodovali bychom jen velmi těžko o tom, který výklad je adekvátnější. Je to podobné jako při srovnání výkladu geneze poznání u Locka a Aristotela. Oba předřazují našemu poznání smyslovou zkušenost. Locke ale tvrdí, že rozum má kontakt s realitou jen na úrovni recipovaných smyslových obsahů, zatímco Aristoteles přiznává rozumu kontakt s neempirickými esencemi vnímaných objektů. Kdo má tady pravdu? Spolehlivě to můžeme rozhodnout, když vykročíme z řádu pouhých popisů poznání a zaujmeme noetické hledisko. V noetické perspektivě se totiž okamžitě ukáže, že je ve hře objektivita poznání, že jde o to, zda a v jaké míře ji uznáme, nebo popřeme. A hned je jasno: Lockův výklad objektivity lidského poznání jí určil takové meze, do nichž se sám nevejde; omezil objektivitu na empirii a sám je neempirický. To se Aristotelovi nepřihodilo.

A stejným způsobem lze rozhodnout mezi aristotelskou abstrakcí a kantovským apriorismem. V prvním případě je uznána objektivita nutných určení pojmových obsahů, v druhém nikoli. Tato objektivita nutného je však podmínkou možné obecnosti výkladů, kterou si obě strany automaticky nárokují. Co z toho pro Kantův apriorismus plyne? Že je svrchovaně absurdní upírat lidskému myšlení kontakt s nutnými určeními objektů, a že tudíž není možné interpretovat myšlenkové poznání objektů subjektivisticky – jen jak se nám přes vymyšlený filtr jeví, nikoli objektivisticky, jak jsou samy v sobě. Tato subjektivizující absolutizace aspektu „pro nás" je však nominalistickým leitmotivem pokantovské filosofie. Pohříchu se také stala společným vyznáním transcendentalismu, fenomenologie a analytické filosofie, aby v moderní filosofii zavedla chronickou absenci pravdy o pravdě. A právě uvedené směry zařadil Schaeffler do syntézy, z níž měl vzejít moderní fundament jeho pozitivní filosofie náboženství.

V tomto noetickém selhání je i kořen nezdaru Schaefflerovy filosofie náboženství. Schaeffler hledal takové založení, v němž by filosofie náboženství odkázala ateismus do patřičných mezí a zároveň poskytla kritéria pro kritické hodnotové rozlišování různých náboženství. Sázka na Kanta a na dědice jeho apriorismu, potažmo agnosticismu však obě tyto funkce filosofie náboženství vyřadila. Na podkladě kantovské destrukce myšlení už jsou jakékoli pokusy o resuscitaci jeho sil a možností k něčemu lidsky relevantnímu pozitivně přispět předem odsouzeny k nezdaru. Ani morálku, ani náboženství nelze z těchto trosek smysluplně rekonstruovat, nelze jim zjednat ani racionální podobu, srozumitelnost, neřku-li přesvědčivost. Zbývají jen fragmenty, nesouvislá, krátkodechá vzepětí v trvalém skepticko-fideistickém oparu.

Však také Schaeffler svou věc notně kompromituje, když se chytá stébla maréchalovského transcendentalismu, jehož vrcholná moudrost k danému problému říká, že *když ateista tvrdí* „je“, *pak už spolupotvrzuje, aniž to ví, absolutní jsoucí;* že *sama síla lidského poznání je místem, na kterém „prosvítá“ skutečnost Boha.* Tyto tajuplné náznaky a záhadné formulky jen prozrazují bezradnost či nouzi v klimatu kantovské vyprahlosti. Trapnost kulminuje, když se v Schaeffler v této souvislosti utíká k Descartovu kruhu, v němž má Boží pravdivost garantovat pravdivost lidského poznání (na jejímž základě byla sama vyvozena).

V jednom je Schaefflerova filosofie náboženství přece jen přínosná. S nechtěnou názorností ukazuje, jak je moderní pokantovská filosofie v mezních otázkách života principiálně neschopná a veskrze úpadková. Ukazuje, že jakýkoli pozitivní záměr se v jejím soukolí rychle rozmělní na směs fideismu, iracionality bezdůvodných nadějí či umanutého chtění, skepse a také neotřesitelného vědomí filosofické vyspělosti. Ve stínu mýtu o Kantově filosofické velikosti může být občasné tvrzení moderních teologů o náboženství jako antropologické konstantě pouhou rétorickou figurou. I když si ho třeba s Halíkem stokrát zopakujeme, na evidenci nic nezíská.

16. 4. 1. 4. Küng, Pesch, Kasper et tutti quanti

Také H. Küng a O. H. Pesch patří k teologům, kteří onemocněli Kantem a následnou oddaností mýtu, jenž se z této choroby ve dvacátém století vyvinul. Mantrou kantovského mýtu je permanentní pohřbívání metafyziky. Je však obecně známo, že klasická metafyzika poskytovala teologickému myšlení racionálně vypracovaný, poměrně obsažný výklad Boží skutečnosti. Po staletí ho také zásobovala řadou precizovaných pojmů a technik. Ambicí metafyzického myšlení byla i v náročných tématech, jakým je reflexe Božího bytí, bezrozpornost. To vše bylo ale mávnutím kantovského proutku arogantně zavrženo. Proč arogantně? Protože se moderní teologové povinně učili shlížet na tzv. scholastickou metafyziku spatra. Přitom dobově přikázaná antischolastika samozřejmě stála na kuří noze kantovských rozporů (vylepšovaných ještě rozporuplným historismem). Přesto se stala přísně dodržovaným požadavkem, kánonem univerzitního provozu.

Moderní teolog je tedy zaujatý tvorbou nové, dobově přizpůsobené teologie, jejíž ambicí je rozpory spíše s láskou pokřtít než konfrontačně odmítat – odtud asi záliba teologů v paradoxech. Dějinné sebevědomí nových teologů pak přivodilo obrovský náskok představivosti před střízlivou racionalitou. Výsledkem je nadprodukce textů,

v nichž nechybí umělecká invence, ani oslnivá rétorika vzývaného oslovování, zato však se jim povážlivě nedostává elementární logiky, o kritické kázni ani nemluvě. Nad texty moderních teologů se nezřídka vnucuje otázka, zda svými bizarnostmi, podbízivým kontrastem k tradičnímu myšlení či okázalými paradoxy věc teologie v očích přemýšlivějších adresátů spíše nekompromitují.

Küng oznamuje, že důkazy Boha jsou dnes mrtvé, prý ztroskotaly. Jejich hlavní problém vidí v přechodu z empirie do neempirického světa. Uvidíme, že tento přechod se úspěšně děje důsledným použitím principu kauzality. Důkaz obecné platnosti principu kauzality je pak součástí důkazu Boha jako první Příčiny. Küng je ovšem přesvědčen, že užití obecného principu kauzality je už dnes platně zpochybněno přírodovědou i filosofií. Tož uvidíme, jaké má moderna v tomto ohledu možnosti.

Küng má ale po ruce také relativistický argument: Nemůžeme snad ke každému důkazu Boha přiřadit stejnohodnotný protidůkaz, ptá se významně Küng. Pokud ho snad tady inspirují pověstné Kantovy antinomie, pak můžeme s jistotou říct, že si tu Kant kýženou principiální hodnotovou ekvivalenci důkazů pro a proti jen namlouval. Jinak je možné poukázat na to, že důkaz Boha z kauzality je sestrojován průběžnou konfrontací s antitezemi, jak níže uvidíme. Krom toho si je Küng také jistý, že v tzv. kosmologickém důkazu Boha nemůžeme apodikticky zastavit kauzální řetěz u první Příčiny. Ani tato fáze důkazu nepředstavuje takový zádrhel, jak doufá H. Küng.

Rovněž Pesch věří, že o Bohu nemůžeme mít vědeckou jistotu. Potvrzují mu to moderní veleduchové. Ti mu také prozradili, že pojmy, jimiž naivní realisté sestrojovali důkazy Boha, jsou pouhými obrazy a přirovnáními. Kdyby se ale Pesch tolik nevázal na obry nominalismu, mohl se stát i filosofem. Takto musí vstřebat i jejich další lekci a tvrdit, že první Příčina vylučuje svobodu – opět dost jednoduchá, mechanická představa.

Následuje okruh obligátních kantovských námitek. Küng vyjadřuje starost, jestli důkazově zpředmětněný Bůh je vůbec ještě Bohem, zda teoretický rozum může jít za fenomény k věcem o sobě...; podobně smýšlí i Pesch. Víme, že tohle bez poctivé noetiky nepůjde. Kde by se s ní ale mohli Küng a Pesch potkat, když se svými souvěrci nadšeně bloudí v rozlehlých, lákavě nasvícených prostorách moderního myšlení, založeného na zoufale špatné noetice?

Pesch přičiňuje postřeh. Je-li Bůh Láska, pak je vrcholně nepatřičné, abychom se o ní pokoušeli ujistit nějakým dokazováním, to by ji přece znehodnotilo. Můžeme jistě věřit, že Bůh je Láska, a jako věřící se o ní nemusíme přesvědčovat dokazováním. Jestliže ale zůstaneme ve filosofii, pak platí, že nejprve musíme vědět, že Bůh existuje, a pak eventuálně můžeme poznat, že je Láskou. V řádu racionality není důkaz Boha překážkou, ale podmínkou poznání Boha jako Lásky. Že by pak byl řád racionality limitován empirií, to je pouze moderní předsudek špatných noetiků.

Pesch nakonec nabízí útěchu a povzbuzení na příkladu samotného Kanta. Takový *„mistr chladné břitkosti myšlení“* to prý byl – a přesto dokázal věřit v Boha. No, možná ještě podléhal sociokulturní atmosféře doznívajícího baroka. Dneska jsme však přece jen už jinde, dál. Např. už toho tolik víme o zlu ve světě. A Pesch sám poctivě přiznává, že tato otázka je nezodpověditelná. Musíme se prý smířit, že zlo jako neodvolatelně nesmyslné je teoreticky neospravedlnitelné. Věřící Pesch se tu

tedy uchyluje k naději. Nevěřící jsou však přesvědčeni, že zlo je důkazem neexistence Boha. Co na to asi může přesvědčený křesťanský iracionalista říct?

Přední křesťanští teologové dvacátého století, např. Schillebeck, ospravedlňovali myšlenku přizpůsobování křesťanského myšlení stávající kultuře. V polovině téhož století to ještě bylo možné hodnotit jako nedostatek prozíravosti a filosofické erudice. V éře rozvinuté postmoderny už ale nad takovou strategií zůstává rozum stát. Vzniká podezření, jestli tu víra v sociologické poučky nepřekrývá křesťanům jejich vlastní víru.

V těchto intencích se také Walter Kasper snaží přiblížit víru dnešnímu člověku. V prvním kroku dává stranou důkazy Boží existence, protože už neodpovídají zkušenosti moderního člověka, tu prý je třeba vzít vážně. Kasper je tedy odhodlán vzít tuto zkušenost čestně na vědomí. Šlo by to zřejmě i jinak, ale Kasper v tomto případě chápe intelektuální poctivost tak, že akceptuje i předsudky, jimiž je zkušenost moderního člověka zatížena. Samozřejmě že pro samotnou vstřícnost moderní filosofii ani nemůže vědět, že se jedná (např. o agnosticko-scientistické) předsudky. Ve finále je pak Kasper schopen nabídnout pouhou naději, že v dějinách se nakonec ukáže smysl, a nikoli absurdita. To je jistě povzbudivé a účinné, zvláště pak pro lidi s tragickou zkušeností.

16. 4. 2. Fascinace zlem

Oblíbený argument proti Boží existenci z faktu zla vychází z předpokládané dokonalosti Boha, kterou teista nebude rozumně popírat. Jestliže je Bůh Stvořitelem světa a ve světě je zlo, pak vzniká pochybnost, jestli je Bůh dobrý. Je-li přesto dobrý, pak mu asi zlo uniklo, neví o něm. Pokud je dobrý a ví o něm, pak mu asi nemohl zabránit, není tedy všemohoucí. Existence zla tedy svědčí o tom, že Bohu chybí alespoň jedna z vlastností (dobrota, vševědoucnost, všemohoucnost), které tvoří jeho předpokládanou dokonalost.

Vezměme Boží dobrotu. Opravdu vylučuje existenci zla? Kdyby tomu tak bylo, musela by také vylučovat stvoření svobodných bytostí. Je existence osob, schopných jednat špatně, v kolizi s Boží moudrostí a dobrotou? To by musel ten, kdo argumentuje premisou zla dokázat. Neboť usuzuje tak, že, je-li Bůh vševědoucí a všemohoucí, nemohl jakožto dobrý připustit zlo páchané svobodnými bytostmi. Jak chce ale dokázat, že by bylo lepší, aby např. člověk raději nebyl, když je schopen páchat zlo? Člověk bez mohutnosti svobodné vůle totiž není člověkem. A svoboda bez základní možnosti říct Bohu a řádu života ne, není svobodou.

Oponent Boží dobroty tedy stojí před nadlidským úkolem. Musel by beze zbytku pochopit ontologickou hloubku existence osoby a stejně tak i beze zbytku hloubku zla, aby pak mohl zodpovědně z jejich srovnání rozhodnout, že by opravdu bylo lepší, tj. že by odpovídalo Boží dobrotě, aby člověk nebyl stvořen. To ale zodpovědně nikdo říct nemůže. Proč? Protože tyto hloubky reality v pozemské existenci jednoduše nenahlížíme.

Jsme tedy na tom s oponentem stejně? Musíme proto při nesporném faktu zla pochybovat o Boží dobrotě? Nikoli. Naše vědění o Boží dobrotě nepředpokládá zmíněný vhled do hloubky reality. Logika oponentova argumentu však ano. Nadlidské

důkazní břemeno je na jeho straně. On by potřeboval pro seriózní tvrzení kolize zla s Boží dobrotou vědět, že hodnota osobního bytí nedokáže převážit existenci zla. Krom toho by také musel s jistotou vědět, že absolutní spravedlnost nefunguje, že spravedlivé vyrovnání či obnova řádu nejsou možné. Zdání takové jistoty však může získat jen tehdy, když redukuje osobní život na pozemskou existenci. To je ovšem falešná premisa. Tvrzení bytostné kolize zla s Boží dobrotou je tedy neodůvodněné.

Protože tedy není zřejmé, že zlo vylučuje Boží dobrotu, není ani nutné zpochybňovat vševědoucnost či všemohoucnost Stvořitele. Tím je slavný argument ze zla falzifikován. Jeho zdánlivá přesvědčivost čerpá jednak z materialistické absolutizace pozemské existence člověka, a pak také ze snadných simplifikací a předsudků emočního myšlení, které v metafyzickém vakuu moderní vzdělanosti jen těžko nachází racionální korektiv.

16. 4. 2. 1. Řešení Tomáše Halíka

K argumentu ateistů z faktu zla má Halík poněkud ambivalentní vztah. V knize *Vzdáleným nablízku* (NLN 2007) na jedné straně říká, že problém smíření zla a dobrého Boha je těžký a klasické teorie prý uspokojivou odpověď nepřinášejí (119–120). Když ho ale tímto argumentem v dopise obtěžuje jakýsi ateista, spouští Halík kouřovou clonu naučené rétoriky: jedná se prý o nudný, plochý, vyšeptalý, naivně sebejistý ateismus lhostejnosti, se kterým nemá smysl ztrácet čas. Adresát Halík se dokonce významně ptá, zda ho pisatel opravdu považuje za takového idiota, že by na takové argumenty neuměl odpovědět (121).

Je to divné. Halíkův ateista vyvrací dobrého Boha zlem. Poukazuje na rozpor věřících, kteří uznávají fakt zla a zároveň věří v dobrého Boha. Halík však reaguje mnohoznačně. Nejprve využívá příležitost k obsedantnímu shazování klasické teodiceje – opět neuspěla. Pak konfuzně podotýká, že ateismus problém zla neřeší o nic lépe. Konfuzní je tento poukaz proto, že ateista zde neřeší problém zla, ale využívá ho jen jako premisu k odhalení rozpornosti pozice věřících. Ateista tu tedy získává logický náskok.

Náskok se zvětšuje, když Halík přidává poučení, že se jedná o tajemství a že svět je plný paradoxů, takže jde prostě jen o to, zvolit víru v Boha nebo ateismus, dál už prý není o čem diskutovat. Tady už má ale ateista evidentně navrch. Jednak proto, že žádné povídání o paradoxech světa nemůže legitimizovat logický rozpor myšlenky o světě. Krom toho Halík končí diskusi o ateistově argumentu předčasně. Uchyluje se tu k voluntarismu příliš rychle. Pisatel přece vytýká víře v dobrého Boha rozpor, a to si žádá Halíkovu racionální reakci, nikoli prostou volbu. Zvláště když Halík posléze vytýká pisateli – když se nenápadně vyhnul jeho námitce – také jakýsi rozpor, najednou mu ta racionalistická technika nepáchne.

Dosavadní Halíkovy reakce tedy ateistu postupně a právem utvrzují v tom, že Halík neví, co rozumného by na jeho argument řekl, že jen kličkuje. Jako by to Halík podvědomě cítil, přechází do ofenzivy. Argument je pod úrovní jeho vzdělanosti. Přece si pisatel nemyslí, že by pan profesor s takovou příručkovou ojetinou ztrácel čas. Tato finta je zřejmě určena Halíkovým oddaným čtenářům, ale kritické myšlení uspokojit nemůže. Je-li ateistův argument opravdu tak triviální, proč ho Halík

jednoduše logicky neznemožní? Proč přestává na jeho sugestivním bagatelizování a na podsouvání fideistické volby?

Když už Halík tolik miluje paradoxy, všimněme si jednoho, který se mu v textu nechtěně přihodil. Halík doslova říká: *„Mám rád provokativní kritiky náboženství, jako byl Nietzsche, sršící originálními nápady a nutící k novému promýšlení víry… jsem tomu rád, dožene-li mne někdo až tam, kde mi dojdou všechny mé dosavadní argumenty a musím se sám znovu vyklonit do vzrušující propasti tajemství.“* To je sice působivá autostylizace do role kritického myslitele, který vítá těžkou námitku jako nové dobrodružství, ale proč ji máme Halíkovi věřit, když tak bezradně okolkuje před „triviálním“ argumentem ze zla.

A další póza: Halík tvrdí, že má rád Zachey (moderní nevěřící, hledající). Je přesvědčen, že mu bylo dáno jim rozumět. Tady je asi třeba rozlišovat. Narazí-li na Zachea, který trvá na kritickém, konzistentním myšlení, pak se dá i podle toho, jak reagoval na svého pisatele, usuzovat, že tyhle právě moc nemiluje, že se jim spíše vyhýbá, že jim vlastně ani rozumět nemůže – spíše je odpudí. Proč? Jednak proto, že si vštípil předsudek vůči racionálnímu způsobu myšlení, který tak rád a s takovou filosofickou prostoduchostí degraduje na „osvícenský“ či na archaicky metafyzický, a pak také proto, že si zároveň osvojil ten levný, povídavý způsob filosofování svých existencialistických učitelů. Jestliže mu ale nějaký Zacheus otevře své srdce, pak je Halík doma – začne ho uzdravovat. To už jsme ale na pohovce – mimo filosofii.

Dokud pisatel obtěžoval Halíka abstrakcí a logikou, byl pro něj nezajímavý; už, už házel dopis do koše. Jakmile ale pisatel propadl emocím a jal se spílat Bohu, protože mu umřela malá vnučka, Halík se chytil a začal „být nablízku“. Proč ne? Kdyby zůstal u této své role a potlačil filosoficko-intelektuálskou ambici, nevystavoval by se filosofické kritice. On se však cítí být povolán také k filosofickým hodnotícím postojům a je v tom utvrzován soudobými trendy. A to už je problém.

16. 4. 2. 2. Řešení „po Osvětimi“

Jestliže se dnes teoreticky konfrontuje Boží dobrota s masivní přítomností zla ve světě, pak je nutné počítat s tím, že se myšlení ocitne v sobě nepříznivé atmosféře, že bude vystaveno silným emočním tlakům. Ať už se problém zla řeší ateisticky, nebo se přestává na otázce, jak se může Bůh tváří v tvář zlu ospravedlnit, vždy se žádá, aby zlo bylo bráno vážně. To je samozřejmě v pořádku. Ale tady jako by se tou vážností rovnou rozumělo, že příslušné úvahy musejí vycházet ze silného prožitku zla. Zdá se, že metodický kult zkušenosti v tomto problému kulminuje. Kdo se tedy dostatečně neprokáže hloubkou prožívání různých druhů lidského utrpení, jako by byl už tím samým v problému diskvalifikován – není uznán za hodného se jím vůbec zabývat. Kdo to peklo nezažil, nemá právo o něm jakkoli mluvit.

Na tento soudobý úzus přistupují i autoři knihy *Bůh a zlo*, W. Gross a K. J. Kuschel. Jde jim prý o přiměřenou řeč o Bohu, která nebude uhýbat před tragickou zkušeností s nezměrným zlem. Přiměřenost zde znamená, že se situují do středu, v němž se vyhnou krajnostem. Jednu z nich spatřují v řešení tradiční teologie. Ta mimo jiné odmítala vidět v Bohu Původce zla, který je za něj odpovědný. Druhou krajností je pro ně představa módní teologie o Bohu trpícím a bezmocném. Jestliže

ale autoři řadí klasické začleňování zla do řádu světa mezi extrémy, pak se nabízí otázka, zda se také nevezou na vlně hysterického obracení zla proti Bohu. Vždyť přece také vycházejí z (křesťanské) představy, že Bůh existuje jako absolutně dokonalý. Jestliže ateisté kladou otázku, jak může absolutně dokonalý Stvořitel koexistovat se zlem, měli by si věřící autoři nejprve položit otázku, jak může být takový Stvořitel zodpovědný za zlo.

Autoři mají rádi spisovatele. Oceňují, jak pilně pracují se zkušeností zla a mají na rozdíl od klasických teologů odvahu prolamovat tabu jejich dogmat. Proto se nezdráhají protestovat proti Bohu poukazem na Osvětim. Metodický problém spočívá v tom, že zjitřené, fantazijně emoční myšlení potřebuje v takovém problému racionální vodítko a korektiv. Kde by se ale v soudobém metafyzickém vakuu takový racionální přístup k tak citlivému problému vzal? Z čeho by vyšel a oč by se mohl opřít? Také z toho důvodu se zdá, že autoři dávají do závorky věřenou Boží dokonalost a poskytují rozsáhlý prostor roztodivným dedukcím literátů. Přitom z toho ještě mají dobré svědomí: berou přece zlo po Osvětimi vážně.

Autoři mají rozhodně blíž k existencialistickému než k metafyzickému způsobu myšlení. Proto jim stačí poukaz na Osvětim, aby měli jasno, že klasické abstraktní myšlení v problému zla naprosto ztroskotalo. Spíš by se ale mělo říct, že takové myšlení asi příliš neosloví lidi, kteří jsou či byli vystaveni krutému utrpení. Ti mohou být naopak abstraktními výklady snadno pohoršeni. Ale jejich reakce by neměla být brána jako modelová, neměla by rozhodovat o přesvědčivosti klasického řešení. Tragická zkušenost sama na problém evidentně nestačí. Spíše své nositele fixuje na zlomek skutečnosti, zacloňuje širší souvislosti. Silné prožitky tu spíše zaslepují a ani jejich zástupné prožívání ještě nekvalifikuje intelektuály k rozumné reflexi filosoficky obtížného problému zla.

Autoři věnují uctivou pozornost E. Wieselovi. Tento známý spisovatel zažil v mládí Osvětim a byl tím natolik zasažen, že se mu *„neustálé připomínání holocaustu stalo právě životním tématem“*. Přitom dospěl k závěru, že trpící člověk je na tom mravně lépe než Bůh, který těm hrůzám nezabránil, a že klasické argumenty na ospravedlnění Boha jsou ďáblovými argumenty. Dá se pochopit, že člověk, který ty hrůzy prožil, bude mít racionální uvažování o Bohu a zlu hodně ztížené. Méně pochopitelné už je, když jsou jeho emočně vypjaté výkřiky brány moderními teology jako kompetentní, relevantní výpovědi, kterým je přeuctivě naslouháno, protože za nimi stojí protrpěná zkušenost. Taková zkušenost zaslouží respekt, ale nikoli tehdy, kdy je brána jako hlavní zdroj vědění o Bohu.

Elie Wiesel obžalovává Boha a opíjí se přitom mravní velikostí, do níž prý Stvořitel nedorostl. Přitom uvažuje o řádu spravedlnosti v mezích pouhé pozemské existence. Proto nemůže mít v takto zúžené perspektivě přehled o tom, jestli spravedlnost principiálně selhala či dochází svého naplnění. Kdyby nebyl permanentně rozhořčený, mohl by posléze i nahlédnout, že by měl ve svém hodnocení mravní úrovně člověka a Boha brzdit. Takto upadá do pošetilosti, což je sice pochopitelné, ale nesporné. Neméně trapné je, když mu při tom moderní teologové „s porozuměním naslouchají“ a místy i snaživě přikyvují.

16. 5. Důkaz Boží existence

Výsledná podoba důkazu Boha jako (první) Příčiny je jednoduchá. Jestliže existuje vzniklé, existenčně nahodilé jsoucno, pak musí existovat jsoucno, které nevzniklo, které existuje nutně. Ale vzniklá, nahodilá jsoucna existují, proto musí existovat jsoucno nutné, které nemohlo vzniknout.

Druhá premisa je zřejmá z nepopiratelného faktu změn. Těžiště dokazování tedy spočívá v první premise. Z čeho její pravdivost vyplývá? Z důsledné aplikace principu kauzality při výkladu vzniklých jsoucen. Proto je nutné nejprve dokázat neprominutelnou platnost tohoto principu. Víme, že zvláště v průběhu vývoje novověké, agnosticismem spoutané filosofie byl princip kauzality frekventovaně popírán. Viděli jsme, že jaksi souhrnně tuto zkušenost zahrnul do své víry o platném zpochybnění principu kauzality moderní vědou i filosofií H. Küng.

16. 5. 1. Důkaz principu kauzality

Princip kauzality říká, že všechno, co vzniká, musí mít příčinu, přičemž příčinou se tu rozumí jiné jsoucno, které svým působením uvedlo vzniklé jsoucno do existence. Jak to dokázat? Myslitelné jsou jen tři možnosti vzniku. Vzniklé je buď z ničeho, nebo samo ze sebe, nebo od jiného. Správnost důkazu předpokládá, že je tato disjunkce úplná. Důkaz se pak realizuje falzifikací prvních dvou možností. Z toho vyplyne nutná pravdivost třetí možnosti – principu kauzality. Proč je disjunkce úplná?

Druhá a třetí možnost vzniku zahrnuje všechny možné činitele, neboť v řádu jsoucen nemůže být nic třetího mezi jsoucnem vzniklým ze sebe a všemi ostatními. Stejně tak je dvojčlenná disjunkce mezi jsoucnem (všemi jsoucny) a nicotou, čili mezi první možností vzniku na jedné straně a druhou a třetí možností na straně druhé. Ptejme se tedy, zda první a druhá možnost projdou testem bezrozpornosti. Oponentům z řad hegeliánských dialektiků či noetických dogmatiků tu připomeňme noetickou pravdu o tom, že pokus o popírání principu sporu obsahově anihiluje, takže princip sporu je dokázán jako absolutně platný, nikoli jen věřený.

Druhou možnost vzniku představuje hypotéza sebezapříčinění. Vzniklé je tu samo sobě příčinou, je zároveň a v témže vztahu příčinou i účinkem. Takové quasi jsoucno je ale plné rozporů. První intuice říká, že jako působící bylo a zároveň jako týmž působením teprve vzniklé ještě nebylo – to je rozpor. Širší reflexe pak odhaluje, že takové jsoucno akt nezbytného kauzálního působení zároveň má (jako příčina) i nemá jako účinek, že ve své existenci zároveň je závislé (jako účinek) a není závislé (jako příčina). Stejný rozpor je i na úrovni esence jsoucna, které si má být samo příčinou. Tato hypotéza je tedy diskvalifikována svými rozpory.

První z uvedených možností vzniku (z ničeho) se obvykle „řeší“ axiomem, podle kterého z ničeho není nic. Ale kritické zkoumání se nevyhýbá otázce, proč by z ničeho nemohlo být něco. Tady je třeba nejprve odmítnout iluzi negativní ontologie, která si od dob Hegela pohrává s myšlenkou reálné nicoty – v článku 14 jsme viděli důvody její nepřijatelnosti. V kontextu problému kauzality však může formule „z ničeho není nic“ vyjadřovat i jinou myšlenku. Netvrdí proměnu nicoty v příčinu, ale

bezdůvodnost vzniku. Proč by něco nemohlo vzniknout erupcí reality bez jakéhokoli působení? Na první pohled se zdá, že zkoumaná realita je v tomto problému natolik minimalizovaná, že není takříkajíc čeho se chytit. Zbývá zřejmě jen analýza vzniku.

Vznik znamená, že to, co nebylo, je – jinak ho nelze myslet. Vznik tedy nutně předpokládá předchůdný stav povšechně vzaté reality, v němž vzniklé neexistuje. Jinak by vzniklé bylo stále, a pak by nemohlo vzniknout. Reálný vznik tedy implikuje reálný antestav, který je nutnou podmínkou vzniku. V běžném řádu vznikání je tomu tak, že k této nutné podmínce přistoupí nějaká specifická určitost/diference, která stačí k tomu, aby nastal vznik. Ale v rámci „nihilistické" hypotézy vzniku je tomu jinak. Neboť se v ní tvrdí absence čehokoli při vzniku. To ale dramaticky mění postavení antestavu při vzniku. Není tu jen nutnou, ale také postačující podmínkou vzniku. Proč takové „nelogické" povýšení nutné podmínky na postačující? Protože si ho vyžádal samotný smysl sledované hypotézy. Právě ta akcentovaná absence čehokoli při vzniku zároveň znamená, že podle hypotézy má antestav k explikovanému vzniku stačit. To je ovšem pro takový výklad vzniku osudné.

Jestliže je totiž antestav pro vznik dostačující, pak s jeho daností je spoludán i vznik. Tím se však obsahově rozpadají oba pojmy: vzniklé i antestav. Neboť oba vylučují vzájemnou koexistenci: je-li jedno, není druhé. Tím padá nutná podmínka vzniku – antestav jako předchůdný, vzniklé neobsahující. Pádem nutné podmínky vzniku se pak hroutí i samotný vykládaný vznik. Výklad vzniku „z ničeho" tedy dospěl k popření toho, co měl vyložit, vzniklé předpokládá a popírá, to je rozpor.

Alternativní výklady vzniku tedy končí v rozporech, a proto je nutné uznat princip kauzality: vše co vzniká, vzniká působením jiného, musí mít příčinu. Princip kauzality je metafyzicky jistý, je apodiktický.

16. 5. 2. Důkaz Příčiny

Jak tedy vyplývá z existence nahodilých jsoucen/účinků existence Boha, jakožto nutného jsoucna, které je první Příčinou všech druhých příčin, tj. příčin, jež samy vznikly? Jak vyplývá z faktu světa fakt jeho Stvořitele? Odvození probíhá zase v konfrontaci s oponenty, ale tentokrát už pod přísným dohledem principu kauzality.

První oponent tu namítne, proč by nemohl řetěz účinků a jejich příčin ubíhat donekonečna. Proč je nutné zastavit kauzální řadu u Příčiny, která je první, a tudíž už sama není účinkem? K takové metafyzice musíme být obezřetní, ze zkušenosti známe jen druhé příčiny. Proč by tedy kauzální řada nemohla sestávat pouze z druhých příčin? Tyto otázky vyžadují, aby se nejprve zpřítomnil ontologický status druhých příčin.

Druhá příčina je jsoucno, které svou činností působí ke vzniku jiného jsoucna/účinku. Je tedy substancí, která má schopnost působit a která nejprve vznikla jako jsoucno s právě takovou přirozeností, která ji uzpůsobuje k právě takovému působení. Pro náš spor s oponentem je tedy důležité, že je druhá příčina především sama zapříčiněná, je účinkem. A nyní přichází ke slovu princip kauzality, který vyžaduje, aby měl každý účinek příčinu. S jakou naléhavostí klade princip kauzality svůj požadavek? S absolutní, stoprocentní. Zakazuje bez výjimky, aby byl v jakémkoli kauzálním výkladu ponechán nějaký účinek bez příčiny. Proč tak nekompromisně? Protože

takové kauzální manko přináší rozpory, které se v extramentální realitě nemohou vyskytovat.

Jaká je tedy aktuální problémová situace? Oponent nabízí alternativní výklad reálných kauzálních souvislostí v celku uvážené skutečnosti. Přitom mu jde o adekvátní výklad a z důkazu principu kauzality už ví, že ho v adekvátním výkladu nesmí obejít, že musí mít každý účinek krytý příčinou. V tomto ohledu však jeho výklad selhává. Neboť redukcí na druhé příčiny tu principiálně vykládá všechny účinky vposledku zase jen účinkem. Druhá příčina je totiž primárně účinkem. Takový výklad tedy nerespektuje požadavek principu kauzality, a to je pro něj osudné. Kolizí s principem kauzality se diskvalifikuje, končí v rozporech. Tím je dokázána první premisa, která říká, že fakt účinků implikuje nezapříčiněnou Příčinu.

Kauzální výklad účinku druhými příčinami (účinky) je tedy na tom stejně, jako když někdo principiálně vykládá esenci jsoucnem (má také esenci) či akcident akcidentem (vyžaduje také substanci). Explikát tu má vždy sám podmínky explikovaného jakožto explikovaného, takže takový výklad nic nevykládá. Startuje regres, jímž se výklad hroutí. Kauzální manko oponentova alternativního výkladu je patrné i z hlediska esence druhých příčin. Neboť esence druhé příčiny jakožto původního, perseitního jsoucna nemůže pocházet z druhé příčiny. Totéž platí o esenci působení; druhá příčina ji jakožto schopná působení sama přijala.

Vyloučením výkladového modelu „druhých příčin" jsme tedy dokázali, že musí existovat Přičina jako existenčně nutné, nezapříčiněné Jsoucno. Dnes běžné námitky poukazují na to, že: 1. tato Příčina musí mít zase příčinu; 2. vesmír prostě nepotřebuje vysvětlení; 3. idea soběstačného vesmíru je bezrozporná. První námitka vychází z nepochopení logiky důkazu. Ta právě v síle požadavku principu kauzality vylučuje mechanismus libovolného přiřazování příčin do nekonečna. Druhá námitka opět ignoruje neúprosný požadavek principu kauzality, neboť vesmír obsahuje účinky, které nemohou být bezrozporně myšleny bez adekvátní Příčiny. Třetí námitka se může uchýlit k monistické představě soběstačného Vesmíru, kde jednotliviny jsou jeho akcidenty. Problém je ale v tom, že monismus není bezrozporný.

Co jsme ale zatím důslednou aplikací principu nedokázali, je jedinost Příčiny. Není zatím vyloučeno, že by mohlo být víc takových Příčin. O možnosti plurality Příčin musí rozhodnout analýza pojmu právě dokázané Příčiny. Především je zřejmé, že Příčina je ve svém bytí (v aspektu existenčním i esenciálním) naprosto nezávislá na jiném jsoucnu. Nezávisí na něm ani jako na příčině, ani jako na konstituantě, ani jako na koexistujících složkách. Příčina vylučuje jakoukoli složenost, vylučuje závislost na strukturách nějakých celků – nemůže být jejich složkou. Kdyby např. Příčina existovala v rámci své přirozenosti spolu s jinými složkami přirozenosti, nebyla by nezávislá.

Bytostná nezávislost Příčiny tedy implikuje její absolutní jednoduchost ve smyslu nesloženosti. To znamená, že např. stvořitelská činnost Příčiny není žádným jejím, od ní odlišným akcidentem, ale je s ní reálně identická. To platí o všech reálných dokonalostech Příčiny. My je poznáváme různými pojmy, ale tuto mnohost pojmových obsahů nesmíme promítat do její reality. Jednoduchost také vylučuje jakoukoli potencialitu, která vždy uvádí jsoucno do závislosti na jiných.

Jednoduché jsoucno je však bytostně neomezené. Neboť omezené jsoucno není důvodem toho, že některé dokonalosti postrádá, má proto přijatou esenci. Příčina však nemá přijatou esenci, je tedy neomezená. Kdyby byla Příčina omezená, existovala by dokonalost, na níž by byla závislá, např. kognitivně. Mohla by ale záviset i na jiném jejím působení. U omezených jsoucen je bezrozporně myslitelná závislost na jiném, u Příčiny je však nemyslitelná. Proto je Příčina neomezená. Omezené jsoucno je tedy schopné přijímat působení jiných. Taková receptivita však implikuje reálnou potencialitu, a tedy i složenost, kterou nezávislé, jednoduché Jsoucno vylučuje. V koncepci plurality Příčin jsou však tyto relativní Příčiny bytostně omezené, neboť se vzájemně liší – jedna tedy nemá to, co má druhá. Krom toho jsou jakožto Stvořitelské Principy esencí svých účinků jsoucny poznávajícími. Relativní Příčiny by tedy také byly ve vzájemném poznání na sobě závislé. Byly by kognitivně receptivní, potenciální, složené. Koncepce plurality Příčin se tím dostává do kolize s bytím dokázané Příčiny.

Dokázaná příčina je tedy jakožto bytostně neomezená Příčinou jedinou, je Absolutnem. Dvě Absolutna je pak nonsens; neměla by se čím lišit. Implikační řada nutné – jednoduché – bytostně neomezené – jedinečné tedy falzifikuje opoziční hypotézu plurality Příčin. Ta ostatně neobstojí ani před faktem stvořitelské činnosti, která je v důsledku nesloženosti Příčiny s ní totožná. Jednoduchá Příčina bytostně omezených jsoucen pak musí intencionálně obsahovat jejich základní, obecnou ontostrukturu – např. kategoriální dualitu, složenost, potencialitu a závislost stvořených substancí. Případná konkurenční stvořitelská činnost alternativní Příčiny by proto z důvodu totožnosti stvořitelské činnosti s dokázanou (původní) Příčinou znamenala ztotožnění obou Příčin.

Shrnutí:

• Reflexe povahy lidského života navazuje na reflexi lidské přirozenosti a je také metafyzická. Soustřeďuje mezní otázky kolem problematiky životního smyslu. Její řešení/neřešení podstatně zasahuje životní filosofii každého člověka. Agnostické ladění moderní filosofie ji v tomto tématu diskvalifikuje.

• Problém životního smyslu však odkazuje k otázce smrti – zda je, či není zánikem osoby. Moderní filosofie ze známých důvodů otázky životní transcendence neklade. Prakticky vede k takové životní filosofii, která počítá jen s pozemskou existencí – do ní uzavírá životní finalitu, v ní hledá smysluplnou náplň života.

• Průřez novověkými filosofickými postoji k otázce života po smrti je fádní. Jsou vesměs určeny agnostickým vyznáním, které znamená rezignaci na kritické řešení ústředního problému lidského života. Jedni pak v nesmrtelnost pouze věří, druzí nevěří; obojí je filosoficky bezcenné. Heidegger přesto věří, že v tomto filosofickém zatmění objevil klíč k autentickému pobývání v adorování bytí k smrti.

• Důkaz nesmrtelnosti těží z transcendentní povahy hodnot pravdy a lásky, k nimž je subjekt přirozeně zaměřen.

Otázky k promýšlení:

• Netočí se důkaz nesmrtelnosti v kruhu? Vždyť vyvozuje z trvalosti lásky, která ale předpokládá to, co se má dokazovat. Aby byla láska trvalá, musí trvat její subjekt.

• Můžeme mluvit o nějaké celkové, pevné struktuře života, když je život vždy neukončený a totálně, z podstaty měnlivý?

• Mezní otázky jsou tak silně spojeny s niterným zájmem člověka, že je nemožné, aby je člověk pojednával s odosobněnou, komputerovou logikou. Proto budou vždy pokusy o jejich racionální řešení proniknuty subjektivní vírou, motivací a subjektivními zájmy filosofujících. Podezření o jejich objektivitě je tedy vždy namístě.

17. Svoboda

17. 1. Navození problému svobody

V předchozí lekci jsme zahájili zkoumání mezních otázek lidského života. Mezi nimi je hlavní otázka smyslu života. Nikoli smyslu jednotlivých životních činností či jejich určitých dílčích komplexů, nýbrž problém smyslu celého života jedince, lidského života jako takového, je prvním problémem lidské existence. Jeho případné řešení však vyžaduje, abychom nejprve zodpověděli logicky předchůdné otázky dimenzí, původu a povahy specificky lidského života.

Dimenzí osobního života je trvání. Zánik osoby jsme vyloučili jako rozporný pojem. Osobní existenci charakterizuje myšlení a svobodné rozhodování. Úroveň lidského života nepochybně a také v neposlední řadě určuje to, jak užíváme svobodu. A tento způsob užití svobody je v základě dvojí: svobodné jednání je buď s ontologicky daným lidstvím v souladu, nebo mu odporuje, svůj subjekt zlidšťuje, nebo odlidšťuje – podle toho je buď dobré, nebo špatné. A v této vlastnosti svobodného jednání, že totiž podléhá dichotomii „dobré/špatné“, spočívá jeho mravnost. Svobodou určená povaha lidského života je proto mravní. K odhalení případného životního smyslu je tedy nezbytné, abychom se také nejprve zabývali problémem svobody.

Svoboda patří k základním pojmům, jimiž rozumíme svému životu. Chápeme ji jako určitý způsob našeho jednání, který spočívá v tom, že my sami konáme, proto jsme také za své činy odpovědní. Máme vědomí, že totéž můžeme v dané situaci chtít i nechtít, že jsme tedy určitý skutek nemuseli učinit – mohli jsme se rozhodnout jinak. Proto na něj reagujeme ve svědomí, proto jsme také za něj hodnoceni druhými. Morální hodnocení je stejně podstatné v mezilidských vztazích, jako je podstatný mravní profil v osobním růstu. Na vědomí svobody a následné zodpovědnosti se pak zakládá specificky lidská zkušenost a praxe.

Ve filosofické artikulaci se svoboda precizuje jako sebeurčení subjektu rozumově volního života. Člověk se sám určuje volním aktem uváženého rozhodnutí pro něco, co se mu z nějakého hlediska jeví jako žádoucí, jako dobré. Vůle jakožto mohutnost člověka, jakožto bezprostřední princip jeho chtění a rozhodování je svobodná právě tím, že v něm nepodléhá žádné kauzální determinaci. Není určena vnější příčinou,

je naopak elementární schopností samostatného rozhodování. Praktický rozum staví v souvislosti s možným jednáním vůli před alternativy a vůle je při volbě z více možností jak jednat neurčená. Není nucena k určitému aktu, k právě takové volbě. Takovou neurčeností se lidská svoboda definuje nejnápadněji.

Kauzální nedeterminovanosti vůle odporuje vnitřní nutnost, s níž by vůle byla zaměřena (např. v rámci přírodní kauzality) k určitému aktu jako k nutnému účinku. Rozhodnutí by pak bylo jen nutným následkem předchozích podmínek – člověk by jednal jen tak, jak musí. Akcentem vnitřní nutnosti řeší problém svobody deterministé. Ti věří, že to, co se nám jeví jako svobodné rozhodnutí, je ve skutečnosti jednoznačně určeno skrytými determinantami.

Ve filosofickém sporu o existenci svobody se tedy jedná o vnitřní svobodu, která je svobodou ve vlastním smyslu a je také základem všech druhů vnějších svobod (politické, občanské, ekonomické, umělecké...). Vnitřní svoboda je však především principem možné morality a důvodem mravní kvalifikace osoby. Neboť svobodné rozhodnutí konstituuje skutek jako mravně měřitelný, jako jednotku mravnosti v životní imanenci, kde účinek kvalifikuje svého činitele. Jednání je pak jeho vnějším, fyzickým provedením. Jestliže mají pravdu deterministé, pak je ovšem mravní svět pouhou fikcí. Osobní zodpovědnost, mravní příčetnost a hodnocení lidských činů by měly být pro deterministu prázdnými slovy.

Mohlo by se zdát, že zásadní kolizí s celou specificky lidskou praxí se determinismus diskvalifikuje, nedá se podle něj žít. To bychom si ale řešení problému svobody nepatřičně usnadnili.

Praxe se opírá o bezprostřední evidenci svobody. Máme průběžné vědomí – před rozhodnutím, při něm i po něm – že nás nic k němu nedeterminuje, že jsme sami jeho aktéry. Jenže problém samotné existence svobody je stejně krajní jako třeba noetický problém pravdy. Oba problémy jsou v řádu kritického myšlení vyvolány legitimní metodickou pochybností: co když přímé evidence o pravdě a o svobodě klamou? Co když nejsou spolehlivými kritérii filosofických pravd o pravdě a o svobodě?

Z noetiky víme, že dogmatici evidencí nemají pro takové prověřování prvních evidencí žádný smysl. Tím se ovšem sami diskvalifikují v řádu kritického myšlení. Zneschopňují se k filosoficky přesvědčivému řešení právě těch problémů, na nichž nejen ve filosofii, ale i v dnešní, intelektualizované praxi nejvíce záleží. Taková impotence přesvědčených dogmatiků je o to tragičtější, že dominantní novověká filosofie soustřeďuje dost důvodů k radikálnímu pochybování o svobodě, se všemi destruktivními následky, které to do praxe (samozřejmě v různém dávkování) přináší.

V pozdějších fázích novověké filosofie zablokoval kritické reflexe svobody Kantův agnosticismus. Ačkoli Kant viděl dobře zásadní význam svobody, nesmrtelnosti a Boží existence pro možnost nepodmíněné mravnosti, na níž mu enormně záleželo, nemohl v důsledku své špatné noetiky exponovat tyto pravdy jinak než jako pouhé postuláty – jako teoreticky nedokazatelné podmínky smysluplné mravnosti. Tím samozřejmě otevřel prostor determinismu jako trvale možné antitezi svobody. Mnozí filosofové dvacátého století vzali tento Kantův přínos k (ne)diskusi o skutečnosti svobody nesmírně vážně – jako paradigma. Stáli pak před otázkou skutečnosti svobody jako před neřešitelným problémem. V závislosti na Kantovi se filosofové dodnes antinomicky potácejí mezi svobodou a nutností.

Jiný mohutný zdroj novověkého determinismu spočívá v ontologickém monismu, který se v moderním myšlení také prosadil. Popření svobody je v něm zakódováno negací substanciality člověka, která je podmínkou svobody. Svobodný činitel totiž musí být svébytným subjektem vůle a její činnosti. Specifické důvody pro determinismus přináší mezi vědci rozšířená materialistická verze monismu. Redukcí veškeré činnosti na hmotné procesy a jejich zákonitost se i myšlení a činnost vůle s udivující samozřejmostí převádějí na přírodně kauzální determinace. Specialisté různých oborů se pak předhánějí ve vynalézání zaručených determinant našeho jednání, jimiž uvádějí užaslé publikum do tajů života.

17. 2. Důkaz svobody

Zařazení otázky svobody mezi mezní problémy filosofie může něco napovědět i o způsobu jejího řešení. Dosavadní zkušenost s takovými problémy ukazuje, že se osvědčilo důkazní zaměření na podmínky smysluplnosti: buď samotné antiteze, nebo podmínky smysluplné realizace pojednávaných skutečností. Problémy pravdy, filosofické identifikace Absolutna či života po smrti se úspěšně řešily dokazováním sporem.

Problém svobody se nejvíce podobá problému pravdy. V obou případech jde o verifikaci základních ontologických hodnot specificky lidského života, které jsou bezprostředně evidentní a prakticky nepopiratelné. Filosoficky nezbytná metodická pochybnost z nich však dělá v řádu kritického zkoumání regulérní problém.

Podobnost jde ale ještě dál. Jako se v případě verifikace pravdy ukázalo, že psychologické popisy a analýzy lidského poznání k ničemu nevedou, tak se zdá, že ani hluboké sondy do lidského vědomí i nevědomí nejsou schopny rozhodnout, zda existuje nebo neexistuje nějaká determinanta, která by usvědčovala naše přirozené vědomí svobody z fatálního omylu. Soustřeďme se tedy, podobně jako u pravdy, na nutné podmínky deterministovy myšlenkové pozice a ptejme se, zda se mezi nimi nevyskytuje i popíraná svoboda.

Faktická závislost myšlení na vůli je nesporná. Chci myslet na tento problém, chci hájit tuto pozici, nechci uznat omyl, chci pochybnost vyjádřit – nechci mlčet. Jestliže jsou tyto myšlenkové postoje pouhými účinky skrytých determinant, zůstávají filosoficky nezajímavými. Zajímavými se stávají, jen když svobodně přispívají k vyvíjení objektivně reflektovaného problému. Když tedy nejsou jen determinovaným stavem subjektu, ale jakožto vymaněné z iracionálních determinací mohou uplatňovat objektivistický nárok.

Také determinista předkládá svou antitezi jako pravdivou. Přitom předpokládá, že jeho pravdivostní nárok je legitimní. Kdy je takový nárok v teoretickém myšlení legitimní? Tehdy a jen tehdy, když vychází z evidence. Vychází-li z přílišné ambice, z předsudků a z předpojatostí, ze sympatie, z uražené ješitnosti..., je nelegitimní. Ve všech těchto případech se do myšlení vlamuje vůle a prosazuje se proti evidenci, která jediná může pravdivostní nárok ospravedlnit.

Evidence je nutnou i postačující podmínkou legitimity pravdivostního nároku v teoretickém myšlení. Kriticky získané, jasné vědomí korespondence predikátu se subjektem samo stačí k tomu, abychom v teoretickém myšlení oprávněně považovali daný soud za pravdivý; jaké manko by tu ještě mohlo být? Jestliže naproti tomu

evidence chybí, je uplatňování pravdivostního nároku mimo řád skutečného poznání a stává se neoprávněným. V takových případech schází vedle evidence i svoboda k pravdě. Vůle tu ve vleku emocí iracionálně svádí myslící subjekt k mylnému či předčasnému přesvědčení.

Tento negativní vliv vůle by se ale v řádu myšlení dramaticky vystupňoval, kdyby vůle sama byla pod vlivem nějaké iracionální determinanty, která by ji nutila k nesvobodným intervencím v řádu myšlení. Taková je pozice deterministy. Podle něho nemám svobodu, takže to, co chci, chtít musím. Objektem determinovaného chtění je však i teoretické myšlení, pokud jeho subjekt určité soudy klade a hájí jako pravdivé.

Bez svobody tedy tvrdíme své teoretické soudy jako pravdivé jen proto, že jsme k tomu nuceni determinantou vůle. Takové uplatnění pravdivostního nároku pod vlivem iracionální determinanty je však nelegitimní a v rámci deterministovy pozice i nevyhnutelné. Chybí totiž svoboda, která by zjednala prostor pro to, aby jediným důvodem pravdivostního nároku byla evidence. V této souvislosti vychází mimo jiné najevo pozitivní a nezastupitelná role svobody pro kvalitu myšlení. Myslící je totiž schopen svobodně se rozhodnout pro to, aby zkoumal poctivě, aby byl věcný a ohlížel se jen na požadavky kritického myšlení, nikoli na sympatie a jiné boční motivy.

Svoboda je tedy podmínkou legitimního uplatnění pravdivostního nároku teoretických soudů. Takové legitimní uplatňování však předpokládá ve všech soudech, které ustavují jeho pozici, i determinista. Popřením svobody ale tento předpoklad znemožňuje. Proto se vyvrací. Svou specifickou negací svobody popírá možnost legitimity pravdivostních nároků svých soudů a současně ji předpokládá – to je rozporné. Delegitimizace pravdivostních nároků soudů je deterministickým popřením svobody totální, a proto i autodestruktivní.

Determinista ale může namítnout, že vůle by mohla být svou determinantou určena k sebeomezení, takže by vždy pustila ke slovu čisté myšlení s jeho evidencemi. Pak by svoboda nebyla nutnou podmínkou legitimity pravdivostního nároku a její popření by nevedlo k uvedenému rozporu. Tento manévr se však dostává do rozporu s realitou teoretického myšlení, v němž se vyskytuje mnoho kontra-případů, kdy jsou vlivem vášní se zdánlivou evidencí vznášeny pravdivostní nároky pro mylné soudy, tedy nelegitimně.

Kdyby byl dále každý teoretik ve svém myšlení determinován k evidenci, pak by zase nemohly mylné soudy vůbec nastat. Každý teoretik by musel být jako takový determinován obecně odhalenou či alespoň postulovanou determinantou (či jejich obecně identifikovaným komplexem) k neomylnosti, což je absurdní. Determinista je totiž problémem situován do roviny obecného popírání svobody. Popírá ji u všech lidí proto, že nalezl, nebo alespoň postuluje obecnou determinantu.

Absurdní vyústění těchto pokusů o záchranu determinismu tedy potvrzuje přesvědčení, že svoboda je nutnou podmínkou legitimity pravdivostních nároků teoretických soudů, a že tedy deterministická antiteze svobody je rozporná.

Ve snaze uniknout rozporům by mohl determinista zkoušet hypotézu, v níž by někdo (třeba on) někdy (třeba právě v případě antiteze a ji podmiňujících soudů) byl determinován k tomu, aby dal prostor evidenci. Měl by prostě šťastnou, náladovou determinantu. Problém je ovšem v tom, že by jako přesvědčený determinista musel vědět s jistotou, že tomu tak skutečně je. Tvrdí-li např., že je v reflexi svobody určen

k evidenci, pak vzniká otázka, zda je to tak evidentní. Co když je v této introspekci determinován? Bude-li tvrdit, že jeho momentální determinace k evidenci je evidentní, pak se nepříjemná otázka jen posouvá: co když právě toto tvrzení o evidentní determinovanosti k evidenci je výsledkem uznané determinanty? Co když už samo není evidentní?

Tak je možné v této situaci privilegovaného deterministy postupovat do nekonečna. Tento regres však znamená, že vlastně není možné poznat pravdu o tom, že determinista má skutečně onu vzácnou determinantu, která ho zrovna v reflexi problému svobody determinuje k tomu, aby dal prostor volně nefalšovanému, čistému myšlení, kde o pravdivostním nároku tezí rozhoduje jen evidence.

Hypotéza, která měla uchránit deterministu před rozporem fingovanou výsadou šťastné determinanty, se hroutí principiální nepoznatelností této výsady, o niž chtěl determinista svou bezrozpornost opřít. Důvodem této nepoznatelnosti, této nemožnosti poznat v této věci pravdu, je instalování iracionální determinanty, která deterministu definuje i zrazuje. Krom toho je po noetické verifikaci prvních evidencí nutné, abychom trvali na tom, že evidence zpřítomňují pravdu/korespondenci, takže pocházejí výlučně z inteligibilních objektů. Tím se navozuje zásadní argument proti determinismu.

Jestliže vykládáme myšlení tak, že ho přitom uvádíme pod vliv nějaké iracionální determinanty, pak tím výkladově zcela subjektivizujeme myšlení a znemožňujeme poznání pravdy. Neboť myslíme soudy jako pravdivé, protože jsme k tomu iracionální determinantou určeni, nikoli proto, že se nám myšlené objekty v procesu odůvodňování samy v sobě ukázaly. Všechny případné ověřující reflexe budou zase vrženy do tmy zavedenou determinantou. Jejich pravdivost bude na tom stejně jako pravdivost soudů, kterou měly ověřit. Výklad myšlení nějakou determinantou tedy neobstojí sám před sebou, neboť poznání pravdy předpokládá.

Deterministické odstranění svobody však staví celé lidské myšlení pod vliv determinované vůle, takže o něm platí, že myslím tak a tak, protože tak chci myslet, a chci tak myslet, protože jsem k tomu determinován. Jestliže jsme však k myšlenkovým postojům určeni iracionální determinantou, pak už nemůžeme poznat, že soudy v nich obsažené jsou pravdivé. Popření svobody tedy degraduje myšlení na slepý proces, což deterministu staví na pozici kognitivního nihilismu, který je zcela autodestruktivní, nesmyslný.

V pozitivním pohledu můžeme ocenit funkci svobody, která může a má v příhodné motivaci zjednávat prostor poctivému, věcnému zkoumání, v němž přicházejí ke slovu kvality kritického myšlení.

17. 3. Svoboda jako modus činnosti vůle

Když mluvíme abstraktně o svobodě, mohlo by se zdát, že je v lidské psychice nějakou samostatnou entitou, nebo dokonce nějakým z vnějšku vymezeným prostorem. Ve skutečnosti je svoboda zvláštním způsobem činnosti či aktu vůle. Empirismem ochromená psychologie si s pojmem vůle neví rady. Vztahuje termín „vůle“ tu k prožitkům, tu k procesům či dispozicím. Ve filosofické analýze se vůle identifikuje jako neempirická mohutnost chtění.

Svobodná vůle je bezprostředním principem či „orgánem“ činnosti rozhodování, která jako akt odpovídá potencialitě vůle – činnost je aktualizací mohutnosti. Rozhodnutí je však připravováno řadou předchůdných aktivit, které představují součinnost rozumu a vůle. Počáteční touha vůle je vyvolána rozumovým postřehem něčeho, co se jeví jako žádoucí, co dává volní činnosti obsah. Poznávající subjekt totiž není jen nezúčastněným pozorovatelem skutečnosti. Navazuje s ní i jiné než jen kognitivní vztahy. Poznané objekty v něm probouzejí snahové napětí, protože je k životu potřebuje. Na úrovni myšlenkového zprostředkování se poznané objekty stávají pro vůli atraktivní.

Rozum tedy předkládá vůli její předmět. Předkládá jí poznané jako to, co odpovídá lidské potencialitě. Potencialita mohutností obsahuje při svém zaměření k určitým aktům jistou neúplnost, kterou prožíváme jako různé potřeby. Rozum tedy předkládá vůli žádoucí zdokonalení subjektu, jež chápe jako jemu nějak odpovídající dobro. O dobru se tu přitom mluví v nejširším, premorálním smyslu. Vůle vždy chce to, co se rozumu jeví jako nějak dobré. Takový je elementární zákon souhry specifických mohutností člověka.

Premorální pojem inteligibilního dobra vytváří široký rámec specificky lidského života, v němž se pak odehrává osobní drama zápasu o adekvátní dobro. Takové dobro už odpovídá člověku jako takovému, jako jemu vlastní zdokonalení, v němž se realizuje jeho specificky lidské určení. Adekvátní dobro je proto vlastním předmětem volního zaměření, je životním určením, které by měl každý lidský jedinec svobodně realizovat.

Scholasticky řečeno, je dobro vzaté v nejširším smyslu materiálním předmětem vůle, zatímco dobro přiměřené člověku jakožto člověku je formálním (vlastním) předmětem vůle. Jestliže svůj materiální předmět kontaktuje každá lidská vůle nutně (nemůže chtít nic než nějaké dobro), pak svůj formální předmět si vůle osvojuje jen svobodně, není k němu fakticky determinována, je k němu jen esenciálně zaměřena.

Lidský jedinec má bezpočet různých tužeb a přání, jejichž naplnění vždy odpovídá nějaké dílčí potřebě, odpovídá určitému aspektu životní dynamiky. Člověk tuto dynamiku poznává nejen po určité stránce. Je také schopen reflektovat celý svůj život a rozpoznat, že řád, který v něm má vytvořit, vyžaduje subordinaci nižších potřeb vyšším. Odhaluje tak základní potřebu souladu všech dílčích potřeb, tužeb a snah. V takovém harmonickém sjednocení životní motivace se např. neprosazuje zákonitost animální egocentriky na úkor zákona specificky lidského života, který je zákonem mravním.

17. 4. Svoboda ontologická a etická

Předchozí úvaha o předmětu vůle přivádí k často se vyskytujícímu problému, který spočívá v jistém terminologickém nedorozumění. Vyžaduje tedy určité rozlišení. Mnozí moralisté jsou přesvědčeni, že svobodu nemůžeme definovat jako neurčenost s možností volit alternativy, kde jednou z nich by byla možnost volit to, co je mravně špatné. Neboť snadnou možnost volit mravní zlo pokládají spíše za nedostatek svobody.

Tady je ale zřejmé, že tito moralisté používají termín svobody v jiném, speciálnějším významu, než v jakém ho užíváme, když v základní úvaze vymezujeme svobodu indiferencí vůle, čili její schopností volit z více možností jednání. V tomto smyslu mluvíme o ontologické svobodě vůle.

Svoboda jako neurčenost je ontologickou specifikací lidské vůle. Vůle je v této neurčenosti bytostně závislá na rozumu, na jeho ontologické povaze i praktické funkci. Neboť rozum vůli předkládá alternativy pro její rozhodování, protože má ve svých obecninách kontakt se specifickou povahou skutečností, které tvoří kontext, obsah i ráz lidského jednání. Díky takovému vhledu do „podstaty" má rozum přehled po typických situacích, vzorcích a způsobech možného jednání**,** takže v předjímání budoucího nabízí nedeterminované vůli, aby se sama určila, aby svobodně zvolila z více možností.

Takto pochopená ontologická danost vůle je pak generickým předpokladem všech možných druhů svobod – tedy také toho, co můžeme nazvat svobodou etickou. Proto by bylo nesmyslné stavět etickou svobodu proti ontologické a chtít v definici svobody nahrazovat základní neurčenost vůle jejím silným sklonem/určením ve směru její vnitřní finality, tj. k mravnímu dobru. Etickou svobodou se totiž rozumí nikoli základní danost vůle, ale její vypěstovaná mravní síla, s níž vůle prokazuje odolnost vůči protisměrným tlakům pudů či emocí a jíž zjednává svému nositeli mravní zralost.

O mravní zralosti či osobní vyspělosti bychom však vůbec nemohli mluvit, kdyby byl člověk k těmto optimálním stavům svého života determinován, kdyby na počátku volních aktivit nebyla vždy přítomná ontologická svoboda se svou neurčeností, která osobu riskantně staví mezi dobro a zlo. Kdyby neexistovala možnost mravně špatné volby, nebylo by ani možné osobní ztotožnění se s dobrem. Jen díky ontologické svobodě se tedy může člověk sám, vlastním úsilím postavit proti zlu na stranu dobra a stát se tak dobrým člověkem. Může dosáhnout etické svobody, v níž se ztotožňuje s řádem života, naplňuje jeho smysl a říká tak svému Stvořiteli ano. Právě v této možnosti spočívá důstojnost lidského bytí a v její realizaci i hodnota, velikost a krása lidského života. Už pro tuto přirozenou možnost zaslouží každý člověk základní úctu a respekt.

Ontologická svoboda je tedy nutnou podmínkou svobody etické. Můžeme ale rozumně mluvit o tom, že člověk má dvě svobody? Nebo jich má ještě víc?

V lidské realitě je více skutečností, které lze analogicky vyjádřit termínem svobody. Jeho základní význam nacházíme v pojmu ontologické svobody, který obsahuje nezávislost vůle na determinantách jako aspekt její schopnosti k sebeurčení. Já sám pak mohu prostřednictvím své vůle rozhodovat mezi mravním dobrem a zlem, tj. mezi dobrem skutečným, přiměřeným celému člověku, a dobrem toliko zdánlivým, neadekvátním. Primárním významem termínu svobody je tedy „svoboda od".

Moralisté užívají termín svobody analogicky. Podržují ve svém pojmu etické svobody znak „svobody od", neboť ve svém pojmu myslí nezávislost vůle na tlaku iracionálních sil, které by vůli vychylovaly ze směru její finality. Zároveň však k němu přidávají znak „svobody k", neboť ve svém pojmu myslí i zdatnost (ctnosti) vůle, která usnadňuje realizaci mravního dobra jakožto jejího přirozeného předmětu a cíle.

17. 5. Spor o postavení vůle v celku života

Je jasné, že Kantovým agnostickým pojetím svobody jako pouhého postulátu akcie vůle ve výkladech lidského života značně poklesly. Když se k tomu z druhé strany přidala i expanze materialismu, dostala se už vůle na okraj, její pozice je oslabena. Lidský život se explikuje jinými principy. Jeho osa prý probíhá jinudy, jeho centrum spočívá jinde. Výkladovými principy se tu stávají geny, nevědomí a různé sociokulturní kontexty. Svoboda se v jejich stínu stává čím dál problematičtější. Vůle je pak výkladovou lokalizací v mozku vytlačena na povrch života, lépe řečeno mimo něj.

Ve filosofickém vakuu, které vytvořil agnosticismus v neplodné symbióze s materialismem, přicházejí ke slovu empiričtí specialisté. Ti nacházejí ve svých oborech celou řadu tzv. limitujících faktorů svobody. Hlubinná psychologie dokonce mluví o nevědomých činech, jako by byl lidský jedinec v oblasti svého volního života jen pasivním místem konfliktu motivů, z nichž drtivou většinu tvoří motivy nevědomé.

Odborníci pak korigují obecné předvědecké chápání lidského jednání jako činnosti, za niž je její subjekt zodpovědný. Činí tak s vědomím racionální převahy, což je vzhledem k filosofické neujasněnosti jejich pojmu svobodné vůle poněkud paradoxní. Zato však mocně přispívají k bagatelizaci viny a k „humanizování“ trestů.

V jakém smyslu ale můžeme pravdivě mluvit o nějakém omezení vnitřní svobody ve smyslu jejího zmenšení? Může být ontologická svoboda jakožto neurčenost vůle před rozhodnutím nějak limitována? Snad extenzivně? Méně možností volby tu neznamená menší svobodu, jak se dnes mnozí experti a ideologové bez potřebného rozlišování domnívají. Neurčenost je dána stejně, ať jsou možnosti dvě, nebo jich je více. Neurčenost vůle není z hlediska šíře možností větší nebo menší, k stupňování svobody tu nedochází.

K stupňování ontologické svobody však nedochází ani z hlediska intenzity motivačních tlaků. V rámci problému předpokládáme, že motivační tlaky mají svobodu pouze omezit, nikoli zrušit. O extrémních případech nepříčetnosti, kdy je vůli znemožněn její výkon, nyní neuvažujeme. Ať jsou ale tyto tlaky slabší či silnější, na samotné neurčenosti vůle se tím zase nic nemění. U ontologické svobody totiž nejde o vztahy k různým cílům, o jejich dosažitelnost. Neurčenost/svoboda prostě buď je, nebo není. Její danost pak nezávisí na okolnostech, v nichž k sebeurčení rozhodnutím dochází.

Ve své základní danosti se tedy svoboda vůle nemění ani kvantitou možností, ani intenzitou působících motivů. Na samotné možnosti volit okolnosti nic nemění. Ale ani etická svoboda neroste počtem možností volit. Jinak by boháči či mocnáři měli největší etickou svobodu. Může být tedy etická svoboda stupňována? A může být limitována?

Etickou svobodu zvětšují ctnosti, protože usměrňují a stabilizují pohyb vůle ve směru jejího přirozeného určení k mravním hodnotám. To však není žádné omezení, ale naopak její umocnění. Omezení etické svobody ale přichází ze strany emočních programů a stereotypů egoistického uspokojování, které vystavují vůli protisměrnému působení. Specialisty z empiricko-humanitních oborů však toto omezení, v němž spočívá mravní drama osobních životů, obvykle nezajímá. Jejich negativní vstupy

a učené příspěvky se tu týkají výhradně svobody ontologické. Nesou se ve stylu scientistického redukcionismu, který svým normalizovaným, nekompromisním biologismem umožňuje zpochybňování viny.

Filosofická jistota o existenci a povaze svobody tedy umožňuje pravdivější, velkorysejší výklad lidského života. V takovém výkladu mohou být kontury jeho hierarchické struktury lépe vyhraněny. Svobodná činnost je nejvýraznějším projevem lidské specificity a osobní povahy lidského života. Lidský jedinec je v podstatném ohledu aktérem svého života. A poněvadž interní účinky svobodných rozhodnutí zůstávají v činiteli, je imanentní volní činnost prostorem nejdůležitější, totiž osobní seberealizace. „Já konám – něco ve mně působí" – takové je vyjádření ontologické diference osobního a neosobního života.

Pro hledání smyslu života tedy přináší verifikace a pochopení svobody potřebnou orientaci a lokalizaci. Filosofické rozhodnutí smyslu lidského života (zda, příp. jaký je) bude výsledkem reflexí osobního života, speciálně jeho volní finality. Povaha lidského života je totiž primárně určena svobodou. Neboť svoboda je principem osobního sebeurčení. Svobodou je tedy výlučně dáno, do jaké míry či v jakém stupni člověk uskutečňuje sobě odpovídající hodnoty. Svobodou je lidský život povýšen nad pouhou pasivní účast v přírodních, determinovaných procesech. Přesahuje tak rytmus pouhého udržování života, pouhého přežívání v osudové závislosti na tělesném zdraví. Díky svobodě má člověk realizaci vrcholných hodnot života ve své režii, ve vlastních rukou. V důsledku svobody přebírá člověk odpovědnost za vedení svého života. Proto musí být volní finalita v centru pozornosti při hledání odpovědi na otázku po smyslu života.

Shrnutí:

• Podobně jako problém nesmrtelnosti musí být i otázka svobody logicky předřazena reflexím smyslu života. Je nutné vědět, zda svoboda je a čím je, aby bylo možné mluvit o její roli v celku lidského života a o jejím významu pro určování jeho smyslu.

• Volní sebeurčení subjektu života předpokládá výchozí neurčenost, která vylučuje, že by vůle ve své volbě byla determinována něčím jiným. Neurčenost a schopnost sebeurčení definují svobodu jakožto vlastnost či způsob výkonu vůle.

• Tato vnitřní svoboda rozhodnutí je základem ostatních druhů svobod a je také principem mravnosti, která specifikuje lidskou praxi. Tím, že deterministé vnitřní svobodu popírají, proměňují mravní život v iluzi.

• Důkaz svobody spočívá podobně jako důkaz pravdy ve vyvracení oponenta. Svoboda je totiž také podmínkou legitimity pravdivostních nároků i možnosti poznat pravdu. Tyto elementární kvality myšlení nutně předpokládá i determinista, takže se negací jejich podmínky vyvrací.

• Vůle je bytostně závislá na rozumu, má od něj svůj předmět – poznané dobro. Sama je rovněž bytostně vztažena k adekvátnímu dobru, které odpovídá člověku jako takovému a v němž spočívá jeho přirozené životní určení.

• Analogicky k neurčenosti, jako k ontologické svobodě, je možné myslet i svobodu etickou, která je také svobodou „od" (vlivu spodních proudů života), ale přibírá i as-

pekt svobody „k“ – právě k adekvátnímu dobru člověka; to je totiž možné realizovat jen svobodně.

• Vlivem Kantova agnosticismu a postupujícího materialismu se v novověkém myšlení svobodě stále více nerozumí. Je výkladově deformována, její pozice v lidském životě je systematicky oslabována „znalostí“ všelijakých determinant za souvztažné neznalosti její povahy a její jisté existence.

Otázky k promýšlení:

• Evidence sama je determinantou poznání. Tady to nevadí a u determinanty, která určuje vůli, to kvůli myšlení vadí? Proč ten dvojí metr? Kvůli potřebě důkazu svobody?

• Celý ten metafyzický způsob myšlení je svou ahistoričností determinován k ignoranci. Copak se vědecké poznání nevyvíjí, nejsou nalézány nové skutečnosti, které se týkají myšlenkově volních psychomechanismů a které je vysvětlují daleko komplexněji než abstraktní scholastická schémata, založená na jednoduché logice „buď – nebo“?

• Vůle je bytostně závislá na rozumu a sama ho určuje – což bylo využito v důkazu svobody. Není to kruh?

• Jak můžeme obecně určovat nějaké adekvátní dobro člověka, když každý člověk je originál, takže každému jedinci odpovídá něco jiného?

Kapitola 5.
Problém smyslu

18. Smysl lidského života

18. 1. Dominance specifické diference

Člověk má s živočichy genericky společný život biologický, jehož výklad mají v kompetenci speciální empirické vědy. Život myšlení a svobodného rozhodování naproti tomu tvoří specifickou diferenci, jíž se lidský život liší od života ostatních živočichů. V klasickém myšlení je tento komplex životních činností označován a chápán jako život duchovní. Rozumí se tím jistá autonomie myšlení a rozhodování, jejich relativní (vnitřní) nezávislost na organických podmínkách tělesného života.

Duchovní autonomie se projevuje tím, že vlastní hodnoty a úroveň duchovních činností nezávisejí na úrovni a kvalitě biologického života, mezi stavem organismu a stavem charakteru není přímá úměrnost. Duchovní život je tu chápán jako protějšek života tělesně-animálního. Klasické pojetí zvýrazňuje toto napětí, tuto podvojnost až dialektičnost celého lidského života. Spatřuje v ní rámec i stimul vnitřního dramatu osobní existence. Nalezení životního smyslu asi nebude zcela mimo tento

rámec, a jeho uskutečňování bude asi (aspoň v některých svých aspektech) součástí tohoto dramatu.

Ať už je klasické pojetí základní struktury a duální povahy lidského života adekvátní či nikoli, přesahuje reflexe povahy a hodnot myšlení a jednání zcela jistě metodologii empirických věd. Takový přesah snad dostatečně dokumentují i naše dosavadní výklady pravdy a svobody. Problematika podstaty, obsahů a finality duchovního života je striktně filosofická, pokusy o její zvládnutí „zdola“ dané téma spíše odvysvětlují.

I kdyby bylo myšlení a svobodné rozhodování pouhou funkcí organismu, jak si to představují materialisté, bylo by zase zapotřebí potvrdit to čistě filosoficky. Oblíbené zneužívání speciálních věd v tomto problému má evidentně scientistické pozadí, a je proto filosoficky nepřijatelné. V kritické reflexi materialismu uvidíme, že redukce duchovních činností na procesy v mozku či jejich odvozování z těchto procesů jsou deterministické, a tudíž rozporné.

Adekvátní pojetí duchovního života je tedy ve výlučné kompetenci filosofického myšlení. Jen filosofie proto může kvalifikovaně určovat poměr či význam animálního a duchovního prvku v celku lidského života. Takové určení pak tvoří základní předpoklad případného pochopení smyslu lidského života. Otázka zní takto:

- Uplatňují se v realizaci životního smyslu síly ducha a těla rovnoměrně, nebo spíše v určité hierarchii – a když, tak v jaké?

Filosoficky přijatelná odpověď vyznívá ve prospěch ducha. Duchovní mohutnosti jsou svou povahou, tj. svým zaměřením a realizací odpovídajících hodnot vyšší. Jsou v celku lidského života dominantní, lidské zrání se uskutečňuje jimi a v nich. Mohutnosti biologického a smyslového života přispívají ke koordinaci životních sil právě svou subordinací. Mají v lidském životě postavení zajišťujících podmínek a dodavatelů potřebného materiálu, mají v něm roli podpůrnou a zprostředkovatelskou.

Těžiště života lidského jedince spočívá v oblasti ducha. Neboť řád lidského života, který má člověk v sobě i mimo sebe vytvořit, se bezezbytku uskutečňuje respektováním zákonů myšlení a dobrého jednání. Takové přirozené zadání staví člověka na vyšší úroveň životní imanence, než je pouhá pasivní odevzdanost biologicko-instinktivnímu determinismu. Osobní autonomie, tvořivost a zodpovědnost jsou přirozeným důvodem nadřazenosti duchovního principu.

Proč tak striktně, jednostranně? Neozývá se v takovém pojetí elementárních komponent lidské přirozenosti a lidského života duch manichejského asketismu či náboženského puritánství?

Uvažujme filosoficky. Rozum je schopností pravdy a ta je v lidské praxi naprosto určující. Ontologický ráz lidského života je dán právě poznáním pravdy. Z myšlení vychází svobodné jednání, mezilidské vztahování, komunikace, vědecká racionalita, řád civilizačně kulturní tvorby a třeba i osobní vztah k Bohu. Co z toho je lidsky irelevantní, druhotné? A co se těmto myšlenkově umožněným hodnotám v řádu pouhé animality vyrovná? Snad příjemnosti a slasti? I jejich případná hédonicko-utilitární preference je přece osobním, myšlenkově-volním výběrem. Osoba je v tom suverénním subjektem, nikoli pasivním objektem přírodní zákonitosti.

18. 2. Podstatný rozdíl člověka a zvířete

Myšlením je tedy lidský život postaven na úroveň, která vysoko převyšuje neosobní determinismus animálního života. Člověk se v životě orientuje a zařizuje podle toho, co o skutečnosti a o životě poznal. Rozsah a kvalita rozumového poznání podstatně určují rozpětí a úroveň osobní dynamiky jeho života. Ta díky tomu získává vpravdě lidské dimenze: civilizační, kulturní a mravní.

Živočich bez rozumu se také orientuje, ovšem jen podle smyslového vnímání, a to je značný rozdíl. Zvíře nechápe pravdu, nezná rozdíl pravdy a omylu, nepochybuje, nerozumí sobě ani realitě mimo sebe, nechápe, že a proč je něco dobré, neporovnává svůj žebříček hodnot s jinými systémy, ani s reálnou, objektivní hierarchizací životních požadavků a potřeb.

Smyslová orientace živočichovi slouží k chování, které je řízené instinkty, jež zvíře determinují ve směru optimalizace organického života. Animální výbava zcela vřazuje pouhého živočicha do proudu přírodního dění a naprosto ho podrobuje jeho jednosměrné zákonitosti. Jako bytost bezduchá je zvíře fixováno na osvětí, a tato vazba je nepřekročitelná. Zvíře je otrokem pudů a prostředí, žije střídou okamžiků jako bytost pohlcená rytmem „zde a nyní“.

Lidský rozum prolamuje tuto animální limitaci všemi směry. Člověk reflektuje sebe sama i své poznání. Z této reflexe vychází vyšší typ života sebekorigující orientace a sebepořádající organizace. Člověk se sebou zachází tak, jak se poznal, nakládá se svým životem podle toho, jak mu porozuměl. Není v tom vydán přírodní bezprostřednosti a jejím determinacím. Má naopak prostor volby z mnoha možností, které rozum předkládá. Také chápání vnějších objektů otevírá prostor pestré rozmanitosti pro vztahování k nim a zacházení s nimi.

18. 2. 1. Ideologický diktát

Tento klasický výklad ontologické diference člověka a zvířat je ovšem vystaven námitkám soudobé vzdělanosti – podle jejích tvůrců a účastníků dostává povážlivé trhliny. Filosoficky vzato je ale pohled dnešních vzdělanců v daném tématu určen kombinací základních antimetafyzických postojů a dogmat náhradní metafyziky materialisticko-evolucionistického ražení. Touto optikou se samozřejmě musí jevit srovnání člověka se zvířaty daleko skromněji. V monistickém konceptu reality jsme přece se zvířaty beze zbytku součástí přírody a v materialisticko-evolucionistickém konceptu jsme před nimi o kousek dál jen šťastnými výhrami v loterii přírodního vývoje.

Musíme prý tedy k problému přistupovat výhradně biologisticky. Pak se teprve ukáže, že jsme vlastně jen mladšími sourozenci zvířat. Proto bychom se nad ně neměli příliš povyšovat, zvláště když už víme, že ty údajně nepřekročitelné diference, na nichž jsme si dříve tak zakládali, nejsou než funkcemi našich mozků. Zvířata však mají také mozky, jen trochu jiné – zatím. A možnosti vývoje jsou také neodhadnutelné, nedají se vtěsnat do našich navyklých schémat.

Takový je standardní pohled soudobé vzdělanosti na ontologické postavení živočichů v přírodě. Ale je tu ještě ideologický nadstandard. Grandiózní boj neomarxis-

tů proti utlačování nevynechává žádnou oblast sociálního života. Jeho protagonisté totiž konečně pochopili, že dosavadní dějiny lidstva byly jednou velkou temnotou. Ve všem podstatném se lidé až do příchodu marxistických světlonošů fatálně mýlili. Společenský život se proto doposud vyvíjel ve znamení totálního utlačování.

Naštěstí se (s dějinnou nutností?) vynořili neomarxisté, aby s útlakem skoncovali. V různých převlecích (lidsko-právních agentů, multikulturalistů, ekologistů, feministek...) a ve všech sférách života od sebe s chirurgickou přesností oddělují utlačované a utlačovatele. Proto nakonec muselo dojít i na objev utlačování zvířat člověkem. Zvířata byla člověkem od nepaměti hanebně utiskována a zneužívána. Nastal tedy čas nápravy, čas nastolení historické spravedlnosti – to dostali na starost ekologisté. Mají obzvlášť náročné poslání: zachránit planetu! Ale jako velice aktivní účastníci velkolepé antropologické revoluce neomarxistů mají dnes k dispozici všechny jejich prostředky úspěšného sebeprosazení. Naděje na dialektický skok planety Země do svobody a zvířat do rovnosti rozhodně neumírá.

18. 2. 2. Důvody podstatné diference

Stranou ideologického hlomozu a mytologie utopického modlářství „lepší budoucnosti" je ale možné promýšlet diferenci člověka a zvířat také racionálně.

Ontologická danost lidského rozumu obsahuje i základní fakt obecnin. Samozřejmě, že realisticky strukturovaných obecnin s objektivními obsahy, které vyjadřují nutná určení specificity poznaných objektů. Z nich je pak zřejmé, proč není možné adekvátně myslet člověka jako pouhou přírodní bytost, fixovanou bio-determinacemi na přítomnost. Takové ozřejmění ovšem zůstává nominalistickým materialistům a evolucionistům z principu utajeno. Právě svými obsahově objektivními obecninami totiž lidské myšlení proniká za hranice tělesné, časoprostorové situovanosti svého subjektu. Člověk je proto díky obecninám v kontaktu s realitou, která nekonečně přesahuje okruh jeho fyzické existence; je mimo jiné otevřen budoucnosti. Vědomě ji rozvrhuje, projektuje, plánuje, ale také z ní cítí životní zadání, úkol, výzvu a následně prožívá obavy, naděje i vnitřní neklid z naplňování či nenaplňování svého životního určení. Zvíře nic z toho nezná.

Když tedy zůstáváme někdy ohromeni vědeckými poznatky o životě vyšších druhů zvířat, takže jsme hned nakloněni přiznávat jim myšlení, měli bychom si nejprve lépe ujasnit, co je vlastně myšlení. Měli bychom přejít od vágního pojmu myšlení k pojmu precizovanému. Jinak nás fascinace dílčích podobností smyslového a rozumového poznání snadno strhne k antropomorfním bajkám o zvířatech. Zvláště, když je nominalisticky založení specialisté snadno pouštějí do oběhu.

Myšlení je činností rozumu, v níž se realizuje hodnota pravdy. V diskursivním myšlení, které vychází z mnoha smyslových vjemů, se pravda realizuje výlučně spojováním obecných pojmů v soudech. Obecniny jsou jednotkami a materiálem myšlení. Svůj přesah času a prostoru získávají právě kognitivním kontaktem se specifickými nutnostmi objektů. V pojmu člověk je např. zachycena specifická přirozenost lidí bez jejich individuálních diferencí, proto jím myslíme každého člověka všech dob a kultur. Tento kontakt s nutnými strukturami objektů smyslové vnímání postrádá. Postihuje jen pro objekt přechodné, nenutné jevy v jejich konkrétní časoprostorové

určitosti. Smyslový život se na základě tohoto kontaktu vyvíjí na specificky jiné úrovni, podle specificky odlišné zákonitosti.

Z noetiky víme, že empirici tuto specifickou diferenci myšlení a smyslového vnímání naprosto nepochopili. Výkladově zredukovali povahu myšlení na asociace smyslových představ. Toto základní nedorozumění o myšlení se táhne celou tradicí empirismu. Vycházejí z něj i dnešní specialisté a na jeho základě pak snadno mluví o myšlení zvířat.

Obecné poznání umožňuje i záměrnou činnost, kdy člověk zná dopředu její účel. Čistě přírodní bytosti se také chovají účelně, ale jsou v tom pasivní. Podléhají nevědomky zákonům účelnosti, např. v instinktivním chování.

Vedle obecnosti je charakteristickým rysem myšlení i jeho schopnost reflexe. Díky ní člověk reflektuje hodnotu svého poznání, rozlišuje v něm pravdu a omyl, může usuzovat, ověřovat, dokazovat pravdu. Reflexivita je vedle obecnosti druhým důvodem možnosti vědeckého myšlení. Hodnota pravdy, zvláště té životně relevantní, není člověku dána tak, jako jsou dány vjemy pouhému živočichovi. Přesahuje bezpečí instinktivního automatismu a vyžaduje osobní nasazení – např. argumentační. Tím se stává lidská existence bytostně riskantní. Člověk se může o sobě a o svém životním určení fatálně mýlit. Toho je zvíře ušetřeno.

Zvíře si nerozumí, nezná napětí mezi pravdou a omylem, nepochybuje, nestojí před rozhodnutím, které závisí na zvažování pro a proti, nechápe, proč je něco dobré a něco zlé, proč by něco dělat mělo a něco zase ne, nezná pocity odpovědnosti a viny. Protože jeho život vychází ze smyslového poznání, které je fixováno na zde a nyní, žije v podstatě bezprostředním prožíváním přítomnosti v rytmu zde a nyní. Naproti tomu rozum postihuje v pojmu jsoucna vše, co je či může být, poznává jistým způsobem celou realitu – jeho přístup k realitě je celostní. Díky tomu má člověk světonázor, životní filosofii, žebříček hodnot.

Tím přecházíme k druhému specifickému principu rozumového života, k svobodné tvořivosti. Obecné rozumění zákonu lidského jednání i možnostem a způsobům jednání je zároveň bezprostředním základem možnosti svobodné volby. Svobodou ve své vlastní činnosti je osoba rovněž evidentně vyčleněna z univerzálního řádu přírodní determinace. (Ne náhodou mají materialisté se svobodou principiální teoretický problém.) Vykazuje tím vysoký stupeň autonomie a životní interiorizace, v níž je člověk subjektem sebeurčení a autorem hodnot, o které v životě vposledku běží. Svobodnou vůlí se člověk stává režisérem a v širším smyslu pánem svého života. (V užším smyslu jím je tehdy, když zdolává vnitřní překážky ve směru svého životního určení, když jim nepodléhá, když má etickou svobodu.) Výlučně člověk (nikoli geny, nevědomí či neurony) rozhoduje o podstatné kvalitě života, která není určena ekonomicko-lékařskými kritérii; vzniká souladem jednání s mravním zákonem.

Z reflexe vlastního jednání vzniká svědomí. Z pochopení různých stránek života a skutečnosti vůbec zase pochází obdiv, vděčnost, chvála, úcta, soucit, věrnost, smysl pro pravdu a pro spravedlnost, radost z dobra druhých. Tyto kvality a postoje, z nichž je přirozeně utkáván plnější lidský život, nejsou obsaženy v animalitě. Život stržený rytmem animálního uspokojování je naproti tomu egoistický, tupý, lidsky vyprázdněný, netvůrčí a vposledku i hluboce nešťastný.

V myšlení založená svobodná tvořivost tedy definuje osobní život. Tvůrčí silou v něm může člověk zjednat vnitřní řád (myšlení a jednání). Stejně tak může vytvořit řád společenského života (civilizačně-kulturní). Svobodná tvořivost se tím vymyká pasivní odevzdanosti přírodním zákonům. Osobní život jimi není ani absorbován, ani předurčen.

18. 2. 3. Argument pro podstatnou diferenci člověka a zvířat

— Jestliže má nějaký druh živočicha rozum a svobodu, pak musí mít jeho členové přirozenou možnost osobního zrání v moudrosti a charakteru. Musí mít např. možnost chápat zlaté pravidlo a možnost soustavně jím zdokonalovat své vztahování k lidem.

— Tato přirozená možnost se musí v životech některých lidí aspoň nějak projevovat, neboť přirozená možnost je zaměřena k realizaci.

— Zvířata však takovou tendenci k osobnímu rozvoji ve směru moudrosti a dobrého charakteru nevykazují, proto takovou možnost osobního růstu nemají. Nemají tedy ani rozum a svobodnou vůli.

— Jestliže však zvířata nemají rozum a svobodnou vůli, pak také nemohou mít ani takové životní projevy, které z nich vycházejí a na těchto mohutnostech závisejí. Nelze tedy rozumně interpretovat akty jejich smyslového života jako: pochybování, svědomí, omezování pudů pro uvědomělý realistický ideál, vědomí viny, nezištnou lásku, odpuštění, rozhodnutí, oběť, sebezřeknutí, úctu, odpovědnost...

— Proto není rozumné, abychom chápali projevy zvířat jako blízké aktům osobního života, či jako jejich zárodky; byl by to hrubý antropomorfismus.

18. 2. 4. Prevalence osobního života, důstojnost člověka a lidská práva

Doklady pro přirozenou nadřazenost ducha v lidském životě by bylo možné ještě dlouze rozvíjet. Pro lokalizaci životního smyslu ale stačí vyvození výsadního životního postavení pravdy a svobody z jejich ontologické povahy. Jestliže dobře rozumíme tomu, co do lidského života jejich povaha přináší, pak už chápeme i jejich vůdčí roli v životě lidských jedinců.

Ostatně sotva kdo by chtěl zásadně vyměnit svůj duchovní potenciál pravdy a svobodného života za permanentní pocity příjemné animální sytosti, v nichž spočívá myslitelné optimum animálního života. Kdyby se přece jen někdo takový našel, pokládali bychom tuto jeho choutku za protipřirozenou, málo lidskou. Lidé si také vždy vážili těch, kdo se dokázali nasadit pro dobrou věc i za cenu strádání, kdo uměli obětovat své pohodlí a příjemné užívání požadavkům spravedlnosti.

Mohla by se ještě klást otázka, jestli harmonie animálních a duchovních sil vyžaduje nutně podřízenost jedněch druhým. Proč by se nemohly mohutnosti organicko-smyslového života na jedné straně a duchovní mohutnosti na straně druhé rozvíjet paralelně a na maximum svých možností? Proč by se nemohl plný rozvoj

životních sil uskutečňovat v relativní autonomii obou oblastí? Proč musí být jedna cíleně omezována?

Důvod je v tom, že ve struktuře lidského života neběží pudová a volní dynamika v souběžné bezkonfliktnosti. V celkové finalitní perspektivě lidského života jsou naopak obě síly zaměřeny k přirozené jednotě, v níž musí být nižší podřízeny ontologicky vyšším. V opačném případě by totiž smyslově afektivní dynamika znemožnila realizaci duchovních hodnot.

Protichůdnost tendencí živočišných a duchovních sil je všeobecně známá. Konflikty ducha a těla jsou obsahem všelidské zkušenosti. Když se neomezeně v životě prosazuje animální egocentrika, stává se člověk egoistou a zcela se tím znemožňuje, diskvalifikuje v řádu spravedlnosti. Bude pravidelně zvýhodňovat sebe na úkor druhých, přestane respektovat jejich práva a stane se duchovním analfabetem.

Tělesně duchová přirozenost tedy obsahuje dialektické napětí životních sil. Klade tím před člověka nesnadný úkol, uvést obě složky do souladu, dát animálnímu životu bezprostředních tužeb rozumnou míru a integrovat je v řádu rozumově poznatelné finality celého lidského života. Tento nárok má výraz v klasickém požadavku sebeovládání. Jeho svobodné přijetí a naplňování je také jedním z důležitých projevů lidské důstojnosti.

Důstojnost člověka se dnes skloňuje ve všech pádech a často i v paradoxních kontextech. Odvolávají se na ni i mezinárodní koncepty lidských práv. Ale její důvody jsou čím dál nejasnější. Jestliže je ve Všeobecné deklaraci z roku 1948 důstojnost člověka ještě spojována s jeho rozumem a svědomím, pak už v Chartě základních lidských práv z roku 2000 toto spojení chybí. Zbyla už jen holá lidská důstojnost, o níž přestává být zřejmé, co vlastně přesně znamená a o co se opírá. Vzniká tedy pochybnost, jestli ta setrvačně proklamovaná lidská důstojnost není už také jen vyšeptalou rétorikou, pouhým reliktem minulosti, v níž byl člověk ještě obětí pyšného sebepojímání.

Dějinami permanentně pohoršení aktivisté neomarxistického ražení mají jasno. Nejsme nic víc než součást přírody, stejně jako zvířata. Představa jakési zvláštní lidské důstojnosti prý tudíž ohrožuje práva zvířat. Co se to jen v průběhu dvacátého stolení stalo, že už se lidská důstojnost může jevit v lepším případě jako vyprázdněný pojem, jako vznešená floskule, v horším případě jako tradovaná namyšlenost?

Vývoj, kterým v tomto období prošlo pojetí lidských práv, dobře ilustruje to, co jeho kritici označují jako kulturní či antropologickou revoluci. V reflexi frankfurtské školy (čl. 15) jsme viděli, že z filosofického hlediska došlo k průlomu dvou mohutných proudů materialismu a relativismu do praxe západních společností. Právě jejich invazí se uskutečnil a zhodnotil destruktivní potenciál principů bezkonkurenčně se prosadivší novověké filosofie.

Na prvním místě to odnesla lidská přirozenost. Pokud není rovnou popřena, je dezinterpretována k nepoznání. To je ovšem osudové i pro vnímání lidské důstojnosti. Není-li totiž důstojnost člověka zasazena do ontologicky silné, dobře zdůvodněné koncepce lidské přirozenosti, pak se stává vágním pojmem a v této podobě i tvárným materiálem demagogického zneužívání ideologů. Čím mlhavější je totiž pojem lidské přirozenosti, tím matnější je také představa lidské důstojnosti a tím výkonnější je pak ideologická nadprodukce „lidských práv“. Quazi-lidská práva, vyhlašovaná na ideo-

logickou objednávku levicových liberálů se stávají karikaturou a mnohdy i přímou antitezí skutečných lidských práv. Výlučným kritériem identifikace skutečných lidských práv totiž může být jen poznaná lidská přirozenost, v prvním přiblížení k nim ukazuje zdravý rozum. Oba tyto zdroje životní orientace však byly s odvoláním na moderní filosofii arogantně zavrženy.

Strategie řízené destrukce tradičního řádu života je pak taková, že proti jeho myšlenkovým strukturám a oporám se uplatňuje rozkladná síla relativismu, zatímco konstruktivní část reformy zajišťují nerelativizovaná dogmata a vize materialistů o podstatě člověka a odpovídající (hédonické) životní filosofii. Tato úžasná dialektika se stala obsahem dnes vševládné ideologie levicových liberálů i pohonem jejího hladkého prosazování v západních demokraciích. Levicoví liberálové myslí jako ryzí ideologové. Jsou to filosofičtí ignoranti, kteří úspěšně parazitují na úspěšných nominalistických omylech novověké filosofie. Proto má jejich působení strhující dynamiku.

Smrtící kombinace postmoderního relativismu, materialismu a politického aktivismu Nové levice pochopitelně určila i směr vývoje v chápání lidských práv posledního půlstoletí. Zdravý rozum se v něm stal výzvou k převýchově a přirozený mravní zákon byl zdiskreditován jako prý metafyzický blud ve službách náboženského diktátu. Takovým triumfem relativismu ovšem získávají i ty nejzvrhlejší představy o člověku či ty nejfantasknější vize o uspořádání společnosti automatickou legitimitu.

Odlidštěné způsoby jejich prosazování pak v relativismu nacházejí svou beztrestnost. Svévole architektů a vykonavatelů od základu bludné ideologie se zdá být bez hranic. Realita je vystavena postupnému znásilňování, v němž se lidská důstojnost, svoboda a spravedlnost degradují na pouhý materiál účelové rétoriky a selektivně pragmatického zneužívání. V tomto nesporně patologickém prostředí pak bují údajná lidská práva jako svévolné požadavky zpovykaných ideologů, kteří si vyhrazují právo nepřemýšlet o následcích svých rozmarů. Přemnožení propagátoři multikulturalismu, feminismu, homosexualismu či eko-fanatismu přitom čerpají sebevědomí z dominance nominalistické antimetafyziky, zvláště pak z její destrukce lidské přirozenosti. Ve vyprázdněném prostoru pak mohou suverénně diktovat nesmyslná práva ideologicky privilegovaných menšin.

Nestranný pozorovatel může s napětím sledovat, kam až je možné v bizarní produkci hypertrofovaných lidských práv zajít. Zdá se totiž, že občané západních společností jsou natolik uhranutí ideologií lidských práv, že zatím bez viditelnějšího odporu vstřebávají takové skvělé objevy, jakými jsou: pohlaví jako sociokulturní konstrukt, právo žen na unisex záchodky, na rovné zastoupení v pánských klubech, v důstojnických sborech a všude jinde, právo žen (rovnající se téměř životní povinnosti) na profesní kariéru a samozřejmě také na potrat, práva miminek na jesle, práva batolat nebýt nucen na nočník, práva prvňáků na informace o přednostech sexuálních praktik gayů a těch druhých, práva dívek na výchovu k tomu být mužatkami a chlapců na výchovu k zženštilosti, práva státu diktovat rodinám ve jménu lidských práv dětí bezbolestné způsoby výchovy, práva (podle ideologického klíče) vybraných menšin na permanentní zvýhodňování, na nekritizovatelnost, na kulturní identitu, ať už obsahuje cokoli, práva homosexuálů na děti a na rovnou podporu státu.

Dlouhodobá výkladová destrukce lidské reality vedla ke ztrátě přirozeného kontextu lidské důstojnosti a ve věku postmoderny se konečně prosadila i do společenské

praxe, např. v pervertované podobě lidských práv. Naproti tomu skutečná lidská práva musí být zakotvena v přirozeném mravním zákoně čili v samotné lidské přirozenosti. Musí být s ní v souladu, nemohou jí odporovat tak, jako jí odporují vytrucované vymyšlenosti levicových liberálů, jimž konstantní lidská přirozenost nic neříká.

Masivním výrazem skutečné lidské důstojnosti je pak možnost jednat podle nepodmíněného zákona dobrého života a stávat se tak z vlastní vůle dobrým člověkem. Pro tuto možnost je každý člověk hodný respektu a úcty. Neboť je to možnost transcendentní, přesahuje veškerou naši zkušenost s jedním každým člověkem. Jde tedy o respekt a úctu k ontologické realitě, k bytí každého člověka – což nejsou abstrakce, ale jeho reálná podstata. Kdo však tuto realitu nominalisticky dekonstruuje, kdo ji redukuje na „bytostný chaos" nahodilých životních jevů, proměňuje lidskou důstojnost v prázdná slova a lidská práva degraduje na nástroj prosazování ideologických zhůvěřilostí. Bohužel za pasivního přihlížení, či dokonce aktivní kolaborace relativně slušných, leč naivních, sentimentálních humanistů – „pachatelů dobra".

18. 3. Mravní povaha smyslu života

Než přistoupíme k filosofické identifikaci smyslu lidského života, připomeňme si, s čím už při tom můžeme počítat. Především s tím, co přinesla předchozí reflexe poměru řádu duchovního a tělesného života. Z ní vyšla najevo prevalence osobního života. Jeho konstitutivními principy (rozum a svobodná vůle) jednoznačně ukazují, že smysl lidského života se uskutečňuje v oblasti rozumově volní. Jiné řešení by odporovalo lidské přirozenosti. Organický život a jeho kvalita jsou proto v celku lidského života sekundární. Smyslem života tedy nebude „hlavně to zdravíčko", jak si to dnes lidé vzájemně přejí. Vyjadřují tím bezděky svou životní filosofii neosobnosti s údělem pouhého přežívání. Adekvátní životní filosofie naopak akcentuje, co osoba ze sebe svobodně vytvoří, jaký mravní profil tím získá.

Druhým předpokladem, který musíme v určování smyslu zohlednit, je transcendentní rámec lidského života, kde Bůh není projekcí člověka a posmrtný život není iluzí zbabělců, kteří uhýbají před tvrdou realitou. Takže mravní motivace nemusí být nahlodávána vědomím bytostné absence spravedlnosti v lidských životech. Pak se ani lidský život nemusí vyčerpávat a ztrácet v diskontinuitě dílčího, nahodilostmi určovaného náhradního osmyslňování, které jen špatně zakrývá jeho celkovou absurditu. Třetím předpokladem je pak apriorní vnitřní finalita osobního života, která je součástí lidské přirozenosti.

Nad těmito základními předpoklady zdařilého určování smyslu života se nabízí úvaha nad současným rozložením sil v daném problému. Především je zřejmé, že klasické řešení podstaty života principiálně odporuje celému vývoji novověké filosofie a naopak koresponduje se zdravým rozumem. Verifikuje jeho intuice v otázkách pravdy, svobody, lidské přirozenosti, Boha, posmrtného života, absolutní spravedlnosti, smyslu mravnosti, smyslu života i nezbytnosti náboženství. Tato rehabilitace zdravého rozumu klasickou filosofií je součástí jejího konfliktu s moderním myšlením.

Průběžná kritická konfrontace s pozicemi a vývojovými trendy novověké filosofie ukázala, že představa dějinné evoluce lidstva a následná víra v pokrok je ve filosofii obludným mýtem. Základní filosofické problémy a jejich řešení totiž vůbec nejsou

materiálem pozitivního vývoje lidského vědění; jsou v podstatě dány od antiky. Pravda, svoboda, přirozenost, smysl, Bůh, posmrtný život, mravní podstata života – buď jsou, nebo nejsou – a obě odpovědi už byly v dějinách myšlení nalezeny. Nečekejme tedy v těchto rozhodujících otázkách nějaké převratné objevy – jako v přírodních vědách. Filosofové heideggerovského ražení, kteří prahnou po originalitách, toho o filosofii moc nepochopili. V základních problémech filosofie jde tedy hlavně o precizování argumentů. Vývoj filosofického myšlení se týká objasňování závěrů – známých odpovědí.

Jestliže tedy dnes někdo s opovržením odmítá klasický výklad života jako archiválii, jako regres, návrat do minulosti k dávno překonaným pozicím, či dokonce k náboženskému vidění světa, pak má sice zaručený úspěch, ale jako filosofa ho čeká ještě jeden, náročnější úkol. Měl by ve skutečně kritické konfrontaci obhájit příslušné pokrokové antiteze. Na základě dosavadních výkladů (i noetických) se můžeme odůvodněně domnívat, že bude obhajovat neobhajitelné.

Faktem svobodné vůle je život situován na úroveň mravní, kde svobodná bytost (výlučně sama) buď vytváří svými činy specificky lidskou kvalitu života, nebo klesá pod úroveň lidství a míjí se s přirozeným určením být dobrým člověkem. Mravností se totiž rozumí vlastnost svobodného jednání, která spočívá v jeho měřitelnosti zákonem, jenž ukazuje k finální dokonalosti člověka. Jednání má tedy mravní rozměr proto, že vychází ze svobody a podléhá poznatelnému zákonu dobrého života. Mravnost je tak výsledkem součinnosti rozumu a vůle.

Danost duchovního života má tedy klíčovou implikaci: smysl lidského života je mravní. Neboť smysl se odvozuje z cíle. Spočívá v realizaci toho, k čemu je člověk svými mohutnostmi určen. Člověk existuje proto, aby realizoval svůj životní potenciál s respektem k přirozené nadřazenosti ducha, tím naplňuje smysl života. Danost přirozenosti je takto i daností ideální osnovy životního smyslu. Jeho faktické nalezení a svobodné uskutečnění je životním úkolem lidského jedince. Je zadáním, které mu ukládá jeho přirozenost. Tady se ukazuje praktický význam porozumění adekvátní definici člověka – hlubšího, filosofického pochopení jeho specifické přirozenosti.

Pro nalezení smyslu života je nezbytné, aby byla pochopena hierarchická struktura životního potenciálu. Z ní mimo jiné vyplývá, že život má být rozumný. To znamená, že má být veden v souladu s poznanou skutečností a že životní motivace, která je motivací mravní, má být adaptací na požadavky poznané skutečnosti – zde poznané přirozenosti v celku a hierarchicky vzaté. Z toho, co je, tedy vyplývá, co má být a není v tom žádná alogičnost, jak sugerují někteří etici druhého řádu. Jen v rámci empiristicko-agnostických předsudků se může klást v etice pseudoproblém: „Jak může být z toho, co je, vyvozována mravní nutnost?“ Odpověď je v pojmu lidské přirozenosti, který se ovšem nevejde do restriktivního myšlení pouhých agnostiků.

Rozumnou podobu ale lidský život nezískává samovolně, automaticky, nýbrž intelektuálně – volní překážky ho často stáčí k absurditě – mimo jeho přirozené určení. Jako si člověk může nerozumným životním stylem ničit fyzické zdraví, tak může i v důsledku nerozumně vedeného života onemocnět duchovně – nikoli ve smyslu psychopatologickém, nýbrž mravním. Mravní choroba nastává, když bilance dobrých a špatných činů vyznívá ve prospěch těch druhých. A z hierarchie životních hodnot je zřejmé, že to je ta nejhorší choroba, jaká může člověka „potkat“.

Základní situace svobodné vůle je totiž permanentně riskantní. Člověk ustavičně stojí na rozcestí mezi rozhodnutím dobrým a špatným, rozumným a nerozumným, respektujícím realitu s jejím „co má být“, nebo jí odporujícím. Sartrovská fikce, podle níž k dobrému činu stačí už to, že je svobodný, souvisí s ontologickým nesmyslem existence před esencí. V něm je totiž obsažena i negace lidské přirozenosti jakožto základního měřítka svobodného života. Táž negace zakládá neméně nesmyslnou, nietzschovsko-foucaultovskou tendenci k odstranění mravní duality dobra a zla. Ve skutečnosti je na tom vůle díky své svobodě tak, jak to chápeme už v mravním předporozumění: člověk je svobodnou vůlí postaven mezi mravní dobro a zlo, má možnost jednat dobře i špatně, lidsky i nelidsky. Na tom se ostatně (zatím stále ještě) zakládá celá lidská praxe. Jen těžké omyly o lidském bytí, soustředěné v moderním kultu nahodilosti, implikují negaci této elementární životní orientace.

Základní zákon volní dynamiky spočívá v tom, že se mravně měřitelné rozhodnutí (vnitřní skutek) nejen dál realizuje ve vnějším jednání, ale že také v rámci životní imanence podstatně kvalifikuje svůj subjekt. Kvalifikace se pochopitelně děje prostřednictvím vůle, která je jako aktivní mohutnost svými činy buď posilována ve směru svého přirozeného předmětu (jímž je mravní dobro), nebo je z toho směru vychylována, je oslabována ve svých možnostech uskutečňovat mravní hodnoty. Volní dynamika tedy představuje zápas o etickou svobodu a je patrná v ustalování sklonů (habitů) k dobrému či špatnému jednání, které tradice reflektovala v termínech ctností a neřestí. Pohotovost k dobru či ke zlu je rozpoznatelnou hodnotou lidských charakterů. Na tomto rozcestí se rozhoduje o tom, jestli se osoba stane osobností, či neosobností.

Smysl života lidského jedince se tedy uskutečňuje získáváním dobrých sklonů, ctností, jimiž člověk autonomně tvoří svou osobnost, a stává se tak dobrým člověkem. Jen v tomto kontextu může být srozumitelná sokratovská sentence, podle níž dobrému nelze v podstatě uškodit.

18. 3. 1. Na opačném pólu

V kontextech soudobého pojetí člověka a reduktivních modelů lidské reality je ale zmíněný Sokratův výrok naprosto nepřijatelný, je nepochopitelný. Člověk je v nich podstatně vydán rozmarům štěstěny a nahodilostem osudu. Připadá mu, že je to prostě jeho úděl: z náhody vzešel, náhodou je zmítán a k tragické existenci je i náhodou odsouzen. To však není odpovídající popis lidského bytí, nýbrž jen jeho tragická dezinterpretace na pozadí nepodařené ontologie člověka. Neboť osobní úroveň života, jeho vlastní kvalita vnitřně nezávisí ani na prostředí, ani na stavu organismu (pokud vůbec neznemožňuje osobní život myšlení a svobodného rozhodování).

Soudobé myšlení by muselo projít radikální filosofickou terapií, aby se dobralo skutečného smyslu lidského života, jak je pregnantně vyjádřen sokratovskou sentencí. Muselo by najít cestu k ontologické autonomii člověka, k jeho adekvátní definici i k jednoznačné prevalenci jeho duchovní povahy s přesahem pozemské existence. Lidský život má velkorysejší rozměry a horizonty, než jak se to může jevit v zúžené perspektivě falešných teorií poznání a v následných fragmentárních popisech moderních filosofů. Soudobí myslitelé se ale zatím jen sebevědomě utápějí v přesvědčení

o vlastní vývojové nadřazenosti, takže potřebu terapie si nepřipouštějí, vůbec ji nevnímají.

Proti definování životního smyslu kategorií mravnosti vznikají v soudobém myšlení dvě námitky. Podle první je tu smysl života pojat příliš individualisticky (asociálně), jako pouhé pěstování osobní dokonalosti bez ohledu na jeho socio-dimenzi.

Druhá námitka poukazuje na to, že je význam mravnosti v celku lidského života přeceněn na úkor jiných důležitých aspektů. Krom toho jsou prý zakotvení i pozice mravnosti v životě dost problematické. Se vzrůstajícím věděním o člověku vzniká podezření, jestli takový morální totalitarismus rigorózních norem a povinností nepochází z překonaných tradic, které své mravní imperativy přece čerpaly pod dohledem náboženských nauk – zda tedy nevede k nábožensko-společenskému teroru. Náboženství ale dnes už nepřesvědčuje, vyspělá kultura sekulárního humanismu ho zaslouženě vytlačila na okraj.

První námitka vychází z optického klamu. Když se mluví o mravním sebezdokonalování osoby, neznamená to individualistický extrém, v němž se ignorují společenské hodnoty a povinnosti. Neboť sebezdokonalování není rozumně myslitelné bez sociálních či občanských ctností. Personální status lidského bytí však odůvodňuje důraz na zásadně individuální povahu a finalitu lidského života. Čelí se tím kolektivistickému extrému. V něm je totiž lidský život definován jako pouhá část společensko-kosmického dění, takže je pak absorbován utopickou finalitou větších, monisticky koncipovaných Celků.

Pokud jde o druhou námitku, pak je samozřejmě pravdou, že náboženské vědomí tvoří významnou oporu mravnosti. Vědomí, že existuje osobní Bůh, posiluje vědomí závaznosti mravního zákona i smysluplnosti mravní motivace v lidském životě. Totéž platí o pravdě osobního života po smrti. Problém je v tom, že namítající odmítají „uvěřit“, že by tyto základní náboženské pravdy mohly být zároveň i pravdami kritické filosofie. Po Kantovi se jim to zdá být něčím zhola nemyslitelným. Povrchnější intelektuálové, kteří si zakládají na splavnosti s vývojovými trendy ve filosofii, a kteří jsou navíc zmítáni resentimenty či ideologickým voluntarismem, proto spíše spatřují v přirozené alianci náboženství a mravnosti ohrožení lidské svobody i pokroku. Pravdou ovšem zůstává, že i v takové alianci může být přítomná pravda o tom, že člověk by neměl být rozumně nucen k mravně dobrému životu, protože takový život může být jen výsledkem svobodného rozhodování, které násilí vylučuje.

Především je ale namístě moderním intelektuálům vytrvale objasňovat, že základní náboženské pravdy o osobním Stvořiteli lidské mravnosti a o posmrtném životě subjektu mravního života nejsou jen obsahem náboženské víry, že to nejsou ani pouhé kantovské postuláty. Filosoficky aktivní intelektuály je pak nutné vytrvale vyzývat ke skutečně kritickému diskursu. V něm se totiž spolehlivě ozřejmuje, že ony pravdy víry jsou zároveň pravdami realistické, tj. jedině smysluplné filosofie. A právě tyto dnes (ze známých důvodů) nedostupné filosofické pravdy vytvářejí racionální rámec smysluplnosti a superiority mravního života. Víme, že to jsou také nezbytné předpoklady adekvátního poznání smyslu života. Na tom nic nemění ani urputná skepse dědiců novověké gnoseologie, ani z ní pocházející fragmentarizující modely lidské reality a náhradní, utopicko-tragické programy lidského života.

Dnešní situace je ovšem taková, že si moderní či postmoderní intelektuál v okouzlení autodestruktivním kriticismem nejprve zakázal metafyzické úvahy o podstatě, principech a smyslu lidského života. Nakonec se ale podle očekávání nechal zlákat k pokoutní metafyzice. Za halasného řinčení zneužitou vědeckostí pak sebevědomě vyhlašuje, že člověk je náhodným, nezáměrným produktem slepého vývoje přírody. Přitom ve svém zanedbaném metafyzickém myšlení trvá na ontologické možnosti toho, co jí ani být nemůže, aby z ní obratem učinil skutečnost.

S obludným redukcionismem a proti všemu rozumu vnucují dnešní vzdělanci domněnku, že náhoda je lepším vysvětlením přírodně-duchovních zákonitostí, než Tvůrčí Inteligence. Rigorizovaný důkaz první Příčiny vzniklých jsoucen odbudou noetickými předsudky a pro jistotu připojí exaltované obracení zla proti Boží existenci. V logicky důslednější verzi a na základě týchž předsudků setrvávají u chtěné agnostické nevědomosti.

Dvě století trpí pokrokoví intelektuálové fobií z metafyziky Boha. Jejich strategie je jednoduchá: v širším okruhu sugerují překonání věku náboženství věkem racionality, ačkoli je náboženství ve skutečnosti nepřekonatelnou, protože přirozenou dimenzí lidského života. V odborných kruzích na vládnoucím agnosticismu vyloudili minimální metafyziku, v jejíž optice se jim pak snadno jeví i ontologické nemožnosti jejich bizarních výkladů jako možné. Oba triky jsou přitom neseny vědomím (uzurpované) kritičnosti a následně i nevyhnutelného pokroku poznání. Výsledkem takové demagogie je okázalé, společensky bezmála závazné odmítnutí vlastní stvořenosti se souvztažným zbožštěním lidské kultury. Na počátku téže demagogie či jejího přijetí však zřejmě bylo totéž odmítnutí vlastní stvořenosti, jenže tentokrát niterné, privátní.

Výkladová devalvace samotného lidského bytí je tu provázena pravidelnými pády do relativistických pastí s odpovídající, více méně nihilistickou životní filosofií. Neboť lidské quasi stvoření nemůže poskytnout lidskému myšlení a jednání potřebný, univerzálně závazný fundament. Skýtá jen prostor pro to, aby si člověk-sebestvořitel sám určoval pravidla života – to je samozřejmě lákavá pragmatika. Antropocentrický vývoj v pojímání humanity ovšem představuje tragický rozchod s realitou. Faktické životy jsou jím vydány napospas nahodilostem iracionální Přírody a svévoli Dějin. S Bohem, ale ani se skutečným člověkem se tu nepočítá.

V této intelektuálně-mravní nouzi už není možné rozumně očekávat ani smysluplnější výklad životního smyslu, ani jeho naplňování. Pak je také v nedohlednu moudré přijetí obecně lidského údělu i toho, co se v osobním a společenském životě nedá změnit. Schází tu oprávněná důvěra, že nic z toho neuniká pohledu moudrého Stvořitele, který, jako takový, logicky nabízí smysluplnou integraci a pozitivní vyústění všem těm dílčím těžkostem a nesrozumitelnostem, jež nás v životě potkávají. Jen z vědomí stvořenosti světa se může zrodit smysluplná úcta k realitě a její pokorné přijetí. Stojí-li za skutečností světa pouhá náhoda, jsou přirozenými postoji k dané realitě lhostejnost, cynické kořistnictví, pyšné opravování samotných jejích základů. Z toho je srozumitelná i revolucionistická neuróza moderních světlonošů a utopistů.

S pokračujícím vývojem osekané lidské reality a následné pseudohumanity je pak stále obtížnější chápat život jako službu dobré věci, ideálu, který přesahuje přízemní obstarávání egoisticky pojímané životní úrovně či tzv. kvality života. Je tu

stále nesnadnější chápat život jako příležitost k neúnavnému, byť náročnému konání dobra, které zcela jistě nespočívá v kvantech požitků a v pokud možno příjemném užívání si života; to bude více zřejmé v Etice.

Soudobé intelektuální klima namyšlené lidské soběstačnosti a tragické vrženosti tedy vydatně přispívá k pokročilému ustalování takové životní filosofie, která je přes všechna zdání prosáklá existenciálním zoufalstvím. V takovém filosofickém kontextu je až příliš snadné glosovat optimistické, vposledku pozitivní pojetí smyslu lidského života jako intelektuálně zpozdilé a nepoctivé, jako nábožensky mystifikující, povrchní a zbabělé. Daleko obtížnější by bylo skutečně, tj. bez normalizovaných filosofických předsudků falzifikovat jeho noeticko-ontologické a antropologické předpoklady. Do těchto hloubek se ale znechucení kritici pozitivního výkladu smyslu života nepouštějí. Vystačí s filosofickou povrchností vydávanou za hloubku, s nepoctivostí vydávanou za poctivost a čestné přijetí tvrdé reality, to je přece dostatečně působivé.

18. 3. 2. Tragický akcent tragičnosti u psychoanalytiků

Filosofové, kteří se podílejí na masivním odklonu od metafyziky, ztrácejí v antropologii nejen půdu pod nohama, ale samo téma jim takříkajíc protéká mezi prsty. Krom toho vytvářejí prostor pro levné filosofování o podstatě života, které se už jen těžko odlišuje od prostého fantazírování. V takovém prostoru se pak snadno ujímají vlády specialisté na humanitu. Ti jsou dnes (vzhledem k větší konkrétnosti) pro širší veřejnost přesvědčivějšími vykladači lidského bytí a řádu života – samozřejmě, že k její škodě. V možnostech těchto odborníků jsou totiž v lepším případě nesouvislé fragmenty lidské reality, v horším případě absolutizace fragmentů. Šlágrem ambiciózních specialistů na člověka se v průběhu dvacátého století staly geny a nevědomí – vděčný to materiál fantazijního filosofování. Materialistům budou věnovány poslední články. Nyní si všimneme filosofování různých psychologů nad nevědomím. Přicházejí mnohdy s převratnými pohledy na život. Především se jim podařilo vsugerovat, že nevědomí je klíčem k tajemství života.

Známý kněz a psychoanalytik Eugen Drewermann se snaží v knize *Tragické a křesťanské* oživit zkostnatělou křesťanskou morálku psychoanalytickými motivy. Křesťanství se mu jeví jako povrchově optimistické. Jeho morálce pak vytýká, že je jednostranně vystavěná na dominanci rozumnosti a svobodné vůle. Křesťané sice v mnohém absorbovali antickou moudrost, ale na druhé straně zcela potlačili smysl pro tragickou existenci, jak ho nacházíme v antických mýtech. Radostná zvěst křesťanů a osudová tragika spolu opravdu moc neladí. Ale Drewermann chce patrně křesťanství zdnešnit, a tak nabízí křesťanům prohloubení života obnovením smyslu pro tragično. Tragický pocit života totiž rezonuje v duši moderního, nábožensky nezatíženého člověka.

No ovšem, tvrdá realita bez náboženských berliček a příkras: „Chvilku na kole štěstí a pak nemilosrdný pád do nicoty“. To se pak snadno mluví o tragické existenci a moudrosti antických mýtů. Tragický pocit života je tu bezmála kritériem pravdivosti tragizujících hypotéz. Filosof si ale v podobných sporech počká, s jakou antropologií apoštolové tragické existence přijdou. Pokud bude jejich filosofie člověka ochuzená o podstatné partie, o transcendenci lidské přirozenosti a života, pochopí vzývání

tragična i moderní životní pocit jako logický důsledek těchto omylů. Pak bude mít k takovým léčitelům podstatné výhrady. A to i přesto (nebo právě proto), že operují záhadným nevědomím jako hlavním výkladovým principem lidského života.

S objevem nevědomí vtrhl na scénu právě se rodivšího *Nového člověka* Freud. Problémem není objev sám, ale jeho filosofická interpretace, jeho nadsazení v psycho--morální dynamice člověka. Populární Freudův model id-ego-superego s příslušným vydefinováním vzájemných poměrů prozrazuje špatného filosofa, jímž materialista Freud bezesporu byl. V prostoru materialistických redukcí lidské reality a zkrácených životních horizontů měla psychoanalýza zjednat soudobé životní filosofii hloubku. Úspěch byl tak strhující, že mu zřejmě ani více než po půl století nebylo možné (v případě morálního teologa Drewermanna) odolat.

Drewermann má od počátku jasno. V nevědomí je prý moc, která neomylně utváří osud lidí, je to moc neosobní. Takže tu máme pravý opak dobrého filosofického pojetí, které těžiště života spatřuje v osobní rovině s finálními dokonalostmi moudrosti a vyspělého charakteru. Drewermann se zřejmě řadí k nepřehlednému zástupu psychologů a psychiatrů, kteří v determinizující redukci psycho-morálního života na mechanickou kauzalitu či automatismy komplexů hledají garanci přísné vědeckosti svého oboru.

Zorientovaný filosof ale musí trvat na tom, že vedle nesporných psycho-determinant je v lidském životě také prostor pro svobodu. Díky ní je pak osoba samostatným a pro kvalitu života rozhodujícím činitelem. Je dokonce schopna svobodně reagovat na vlastní předchůdné psycho-determinace. Jestliže se ovšem Já výkladově scvrkne na pouhý komplex pasivních účinků a reflexů, nemůžeme už smysluplně mluvit o osobě. Tato rizika výkladového vyprázdnění lidské personality si specialisté často neuvědomují. Pak se jim ale ztrácí z dohledu vrcholná oblast lidského života, tj. autentický svět morality, který je principiálně určen svobodou a nesen nikoli vyprázdněnou odpovědností.

Drewermann však ztotožňuje neosobní fatalismus antických mýtů s nevědomím. Je přesvědčen, že v něm se rozhoduje dávno před tím, než začíná uvažování a chtění. Já je prý vydáno nevědomí, které s ním hraje permanentní přesilovku. Morální já je tudíž bezmocné, ustavičně prohrává zápas s nevědomím, v tom také spočívá jeho tragika. Hlubinná psychologie tím prý postihuje jádro životního dramatu. Realistický filosof ho naproti tomu spatřuje v rovině osobního zápasu o lidskou tvář, o dobrý charakter. Zkušenost s náklonností člověka ke zlu ještě neodůvodňuje jeho výkladové zakletí do tragické vydanosti neosobní moci nevědomí. Spíše se zdá, že tu psychiatr zobecňuje zkušenost s lidskou patologií.

Psychoterapeuti rádi ilustrují své časté generalizace zkušeností s nemocnými na konkrétních příkladech. Drewermann např. dokládá triumf tragična na případu hysterické ženy, která se chce vyhnout hříchu, a právě proto prý do něj nevyhnutelně upadá. Podle teorie vlastního stínu připravuje už samo krajní nasazení pro dobro zhroucení. U jednoho uvedeného příběhu se teď zastavíme. Umožňuje nahlédnout do tajemství Drewermannových hlubinně terapeutických myšlenkových pochodů.

Studentka neradostného dětství se záhy vdala za nudného zahraničního dělníka. Rodiče a farář jí rozmluvili brzký rozvod. Osud ale tomu chtěl, že se seznámila s neúspěšným ženatým studentem, který měl těžce nemocnou ženu a čtyři děti. Vášnivě

se zamilovali. Studentka se přitom stala nejlepší přítelkyní nemocné manželky svého milence. Vztah jí samozřejmě tajili. Oba cítili vinu, a ani Drewermann ji zcela nepopírá. Jako znalec duší však hodnotí situaci takto: „... v tomto poměru bylo tolik nevinného a dětského, že se oběma nedalo jen tak beze všeho upřít právo takto žít."

Jak citlivé, tolerantní, rozumějící, řekne jistě postmoderní humanista. Na katolického morálního teologa je to ovšem dost odvážné posouzení. Jedna věc je lidsky pochopit těžkou mravní situaci, do níž se milenci, s nimiž se „život nemazlil", dostali – tady je terapeutův jemnocit asi namístě. Ale jiná věc je přiznat jim právo takto žít. Kde potom zůstalo právo podváděné manželky? Není asi snadné skloubit morálního teologa a moderního psychiatra v jedné osobě.

Ale příběh se vyvíjí k tragickému rozuzlení. Studentka otěhotněla. Drewermann předkládá čtyři možnosti nepotratového řešení nastalé situace a postupně ukazuje jejich aktuální neprůchodnost. Zbýval tedy potrat. Dnes už je to zcela normální, ale nezapomeňme, že milenci byli „bigotními katolíky", takže ještě nevěděli, co víme my, občané západních společností jednadvacátého století: že totiž právo na potrat patří k základním lidským právům – rozhodli to v Bruselu. Svědomí milencům říkalo, že jde o vraždu. A přesto podle Drewermanna nebyla jiná možnost. Jaké má tedy důvody pro to, že bylo nutné vraždit?

Milenci prý bez sebe nemohli být, studentka by se musela vrátit do nudy starého manželství, musela by přerušit studia... Uznejte, že to jsou vskutku pádné důvody pro vraždu. Přitom Drewermann ujišťuje, že nechce tímto příkladem ospravedlňovat interrupci. Chce jen jako posel tragična ukázat, že za určitých okolností není jiné východisko ze stávající viny, než tragicky, skrze novou těžkou vinu zmírnit škody.

Zdá se, že teologové, kteří se s důvěrou a buditelsky otevírají modernímu myšlení, mají v té změti etického relativismu, utilitarismu a nezakotveného selektivního altruismu opravdu velice ztíženou orientaci v otázkách elementární spravedlnosti. Tady by se nejspíš dalo mluvit o tragičnosti jejich intelektuálního zmatení.

V knize *Duše a sebevražda* vyslovuje jungián třetí generace a zakladatel archetypové psychologie James Hillman přesvědčení o nezbytnosti vypracované ontologie pro psychoterapii. Jde mu o vpravdě vědecké pojetí duše. Za takové nepovažuje ani koncepce soudobé vědy, ani představy fenomenologů či existencialistů. Tento nadějný rozběh ovšem rychle končí u přesvědčení, že problém ontologie duše vyřeší analytická psychologie, která je prý empirickou vědou o nevědomých procesech. To už je z hlediska teoretické filosofie nezajímavé. Podívejme se tedy na to, jak hlubinný psycholog rozumí sebevraždě.

K problému sebevraždy přistupuje Hillman s vědeckou otevřeností. Vylučuje hledisko prevence, neboť chce pouze pochopit, co se děje v hlubinách duše. Přitom je přesvědčen, že neexistuje žádné pravidlo k obecnému posouzení, jestli je sebevražda ospravedlnitelná. Vnitřní příběh duše je mu víc než obecná, beztak už zdiskreditovaná morálka. Takový nadhled dovoluje přistoupit k problému bez děsu a bez předsudků – neutrálně.

Hillmannovi imponuje sebevrahova odvaha. Skutečná volba prý znamená zvolit si sám sebe, svou individuální pravdu, včetně „nejohyzdnějšího člověka". Skvělé, ale od Nietzschova bombastického vystoupení přes existencialisty až po postmoderní etické relativisty to není nic neznámého, originálního. Hillmann také jen opakuje

stereotypy přemnožených agnostiků, když ujišťuje, že posmrtný život se nedá ani dokázat, ani vyvrátit. Duše se také nedá definovat, je prý spíše symbolem než pojmem. Původní vědecký zápal vyšuměl. Terén pro „čistě vědecké“ zkoumání sebevraždy je tedy připraven.

Hillmann odhaluje pozitivní motivy sebevraždy. Duše prý touží po zážitku smrti, touží přejít ze světa vznikání a zanikání do naprostého zklidnění v bytí. Co když ale najde peklo? Hillmann tu jen fideisticky předpokládá, že posmrtný stav je žádoucí (lepší) a mravně indiferentní. Logickou otázku, zda třeba sebevražda nezatěžuje charakter, který je pro posmrtnou existenci nejdůležitější, Hillman vytěsňuje. Možná i díky tomu objevil, že suicidální krize patří k životu duše, a že je proto třeba dát sebevražedným záměrům průchod.

Niterný příběh duše je prý světem emocí, fantazie, symbolů, mýtů a paradoxů a je prý v životě člověka podstatný, rozhodující. V této pervertované struktuře lidské reality, životních sil a hodnot se zřejmě ozývá nerozumná reakce na zkušenost s nadvládou scientistických osvícenců. Hillmann je přitom přesvědčen, že prvky vnitřního světa tvoří systém a jsou spojeny nutností. Konkrétně to např. znamená, že vražedná kulka, o níž nemá oběť tušení, zapadá do mytického vzorce. Lidským životům vládnou mýty. Člověk je např. determinován žít špatně. Jinak bychom neuměli vysvětlit zločinnost a zvrácenosti. To už jsme ovšem dávno výkladově překročili hranice vědecké racionality. Vítejte v tajemných prostorách Hillmanova mýtu.

18. 4. Láska jako obsah smyslu života

Osobní bytost je svou povahou pozvána do světa lásky. Neboť je schopná rozpoznat v pestré nabídce předmětů chtění adekvátní, sobě odpovídající dobro a je také schopná ho vytrvale chtít. Láska obecně spočívá ve svobodném chtění dobra. Skutečná láska pak spočívá v chtění skutečného, adekvátního dobra.

Svět lásky má původ u Stvořitele. Stvořitelská Inteligence udílí vzniklým jsoucnům jejich bytí. Proto je možné ji chápat jako Inteligenci milující – chce jejich adekvátní dobro. Není dobro, které by jakékoli jsoucno nemělo přímo nebo zprostředkovaně od Boha. Vždyť Bůh svobodně tvoří samotné esence všech dober, s kterými se tvorstvo může potkat. Křesťanské „Bůh je láska“ má v analýze pojmu stvoření spolehlivou filosofickou verifikaci.

Tyto základní pravdy metafyziky (nikoli mytologie) o Bohu jsou také součástí filosofického pochopení smyslu lidského života; tvoří jeho premisy. Je-li Bůh nezištně milujícím stvořitelem člověka a je-li člověk bytostí duchovně transcendentní, pak má být aktivním účastníkem života adekvátní lásky, jeho rozhodování má být takovou láskou vždy motivováno. Neboť nezištná láska je vrcholnou dokonalostí osobního života. Je dokonalostí Stvořitele, a proto má být i dokonalostí bytosti, která je lásky v nějaké míře schopná. Pak ale člověk není na Zemi proto, aby se jen agresivně prosazoval a maximalisticky uspokojoval své libido či pýchu na úkor jiných lidí. Má spíše osvědčovat svou duchovní úroveň poznáním a realizací životního smyslu, v níž nemůže absentovat autentická láska. Člověk žije proto, aby miloval, aby chtěl skutečné, ne zdánlivé dobro.

Aktem takové lásky je vědomý souhlas se Stvořitelem. Takový souhlas se projevuje především aktivním (nikoli trpným) přijetím řádu a údělu lidského života. Znalci duchovního života tu mluví o postupném, namáhavém sjednocování se s Boží vůlí, jehož východiskem je uznání Boha jako Původce a Dárce života. Takové umění říkat Bohu v životě „Ano" se ovšem rodí v nesnadném zápase s vlastním egoismem.

Egoismus také stojí za veškerou revoltou vůči Stvořiteli. Je podivuhodným sebeklamem moderního člověka, že si v oslnění vědeckým pokrokem namlouvá evidenci neexistence Stvořitele. Taková evidence je nejen v sobě nemožná, ale v tomto ohledu není možná ani jakákoli poctivá pravděpodobnost. Za pošetilými výklady vzniku člověka náhodnými konstelacemi přírodních procesů je vposledku egoistické „Ne" jednoho každého autora či recipienta takových výkladů. Není to věc myšlení, ale chtění, či spíše nechtění. Nechci se podřizovat předem dané, „nadiktované" skutečnosti, řádu vlastního stvoření, chci žít podle sebe. Taková je moc svobody a egoistických motivů, které ji ovládají. Člověk může dát přednost sobě, svým choutkám a ambicím před skutečností. Může odmítnout Boha a ignorovat či nenávidět druhého člověka, ačkoli ho stvořila stejná Láska. Že si takový rozchod s realitou prožije ztrátou „lidské tváře", je domyslitelné. Vzpoura proti vlastní stvořenosti a proti přirozenému určení k souladu s realitou, tj. proti určení k neegoistickému životu lásky nemůže dobře dopadnout. Tady někde začíná smysluplnost pojmu pekla.

Konkretizací finální mravní dokonalosti člověka je tedy umění lásky. Neboť pravá láska jako chtění adekvátního dobra je univerzální mravní silou. Stojí za všemi typickými způsoby realizace mravních hodnot, soustředěnými v jednotlivých ctnostech. V nich totiž jde vždycky o nějakou pohotovost k adekvátnímu, tj. dobrému způsobu jednání. Přitom chtění nepřítomného dobra vyvolává v milujícím touhu, která určuje jeho motivaci. Prožívání přítomného dobra pak vyvolává v milujícím radost, v níž spočívá štěstí. Láska takto spojuje to, co bývá v abstraktním pohledu či v jednostranně prožívaném, nesnadném mravním zápase separováno. Mravně zdařilý život je zároveň životem šťastným. Životní štěstí a osobnost patří k sobě, štěstí je konsekventem mravní zralosti. To je ovšem nepochopitelné, redukujeme-li život na pozemskou existenci.

Je-li tedy člověk bytostně určen k mravnímu vývoji, který spočívá v životě pravé lásky, pak je tím zároveň určen k trvalému štěstí. Neboť láska svou povahou nepomíjí a implikuje radostné prožívání. Optimum života osoby obsahuje obě složky: dobrý charakter a následné štěstí. Tento vposledku optimistický úděl lidského života odpovídá realitě a záměru stvořitelské lásky.

Konkretizace a způsoby uskutečnění takového životního optima jsou sice za hranicemi racionálního poznání a nemá smysl je nějak fantazijně rozvíjet. Ale samotný jeho fakt je garantován Stvořitelem. Mravní integrita života pravé lásky je totiž uskutečněním řádu, který Bůh člověku uložil prostřednictvím stvořené přirozenosti. Taková intence Stvořitelské Moudrosti a Lásky však musí být veskrze pozitivní. Z toho, že nevíme „jak", neplyne popření „že". Popření tu není odůvodněno ani falešnými premisami, v nichž se popírá Boží existence či Boží dokonalost, ani dílčí, výsekově uplatňovanou zkušeností s tragickými událostmi a osudy pozemského života. Zkušenost nepotvrzuje korelaci charakteru a trvalého štěstí, a přesto není

tato souvztažnost pouhým mýtem či zbožným přáním. Temnou mytologií je naopak tragizující líčení lidského údělu na pozadí sveřepého popírání metafyziky člověka.

Krom toho nepomíjivosti lidské lásky odpovídá nepomíjivost Boha jako jejího objektu. Poznání Boha vede k jeho milování. To je známé i z pozemské zkušenosti. I z ní můžeme rozpoznat, že láska k Bohu není žádným exaltovaným blouzněním, ani romantickým vzdycháním, ani fanatickým umravňováním druhých. Je nejlépe patrná v ochotě lidí obětovat se pro rozumný ideál, jehož je Bůh Autorem. Bylo by však rozporné, kdyby Stvořitel této možnosti osobního vztahu člověka k Bohu její adekvátní aktualizaci znemožnil. Kdyby lidské štěstí z milování Dobra principiálně např. zmařil stvořením zanikající osoby.

Sluchu dnešního intelektuála znějí samozřejmě takové řeči hrozně. Vyvolávají v něm upřímné, hluboké opovržení a posměch. Nemůže pochopit, že by mohly být ještě dnes brány někým ve filosofii vážně, je pohoršen. Ale chyba není na straně těch životně relevantních a dnes nežádoucích konsekvencí. Spojitost mravní dokonalosti s trvalým štěstím je totiž rezultátem metafyzickým, nikoli fenomenologickým či empiricko-vědeckým. Není nezvratně potvrzována pozemskou zkušeností, do níž se moderní intelektuál dobrovolně, neprozřetelně a pyšně uvrtal. Proto ale není méně pravdivá.

Soudobý intelektuál, hrdý na svou „podloženou“ skepsi, „osvobozený“ od metafyzického mámení, evolučně sebevědomý, sugestivně soběstačný a jako takový i nezvratně zakletý v chaotických životních zkušenostech, má ovšem skutečné horizonty lidského života zastřené. Jeho (s realismem zaměňovaný) pesimismus tedy sice může otravovat i přitahovat, může dokonce působit v etablovaném filosofickém kontextu jako čestný postoj, odpovídá totiž světu podle dnešních představ. Skutečně závažné námitky ale přinést nemůže. Neboť pochází z hlubokých filosofických omylů a nesmyslných restrikcí, které v průběhu celého kurzu postupně odhalujeme.

Smysl lidského života tedy můžeme, bez ohledu na soudobé rozpaky, nepochopení a nepřízeň, vyjadřovat v termínech mravnosti, pravé lásky a štěstí. Jimi je zachycen smysluplný životní pohyb, který je motivovaný a zobsažněný nezištnou láskou, a který proto tíhne ke štěstí, k jejímu finálnímu prožívání.

Právě takový život je realizací přirozeného určení, jež je člověku dáno rozumem a vůlí – tedy těmi mohutnostmi, s nimiž je v moderním myšlení tak macešsky zacházeno, protože se jim tak málo rozumí. Život pravé lásky je v souladu s přirozeným mravním zákonem, který rýsuje dráhy smysluplného života k svému cíli a naplnění, je takový, jaký má být – je vpravdě lidský. O tom, že odpovídá povaze života, svědčí i obecná zkušenost, podle níž nikdo nechce být nešťastný. Jinou otázkou je, v čem kdo svoje štěstí hledá a jakou láskou žije.

Láska uvádí milujícího do intenzivního poměru k milovanému, a sice v rozpětí celého spektra možných objektů lásky a možných dober. Proto má v lidském životě zásadní význam a dopad. Kvalita a úroveň života jsou vposledku dány zaměřením, typem a stupněm lásky, která se v něm uplatňuje.

Pravá láska spojuje člověka s adekvátním, jemu odpovídajícím dobrem. V ní lidský život vrcholí a v ní má také své pozitivní emoční vyznění. Člověk, který žije v souladu se svou přirozeností, je vposledku i přirozeně šťastný. Ovládnou-li ale život

falešné lásky egoistického rázu, míjí se člověk se svým určením a směřuje k zoufalství. Takový život se stává svobodně absurdním, nemoudrým a nešťastným.

Životní moudrost tedy spočívá v praktickém pochopení skutečného života. Spočívá v umění rozvíjet jeho přirozený potenciál v přirozeně daných poměrech a proporcích, v naplňování životního smyslu. Tím je dán i kladný poměr k mravnímu zákonu. Moudrý člověk nechápe přirozený mravní zákon jako něco nepřejícího a svazujícího, jako životu cizí, jen zvnějšku uložený diktát, ale naopak jako imanentní vodítko dobrého života a určení směru k životnímu štěstí. Moderní vzdorování apriornímu zákonu dobrého života je naproti tomu zčásti infantilní, z větší části sofistikované (filosoficky založené), v každém případě však tragické.

Moderní život je předurčený vývojem novověké filosofie. V něm postupně došlo k teoretické redukci lidského bytí na životní proces. Tento vývoj kategoricky znemožnil filosofické pochopení smyslu života. Buď jsou v něm imputovány utopické cíle, nebo se v něm cíl života přímo ruší – zbývá absurdní představa bytostné absurdity lidského života. Obě varianty jsou zakódovány v Hegelově dynamickém monismu.

Shrnutí:

• Tělesně duchovní potenciál je v celku lidského života hierarchizovaný. Duchovní mohutnosti převyšují svou kapacitou a funkcí tělesné, tvoří specifickou diferenci člověka. Animální složka je v jednotě lidského života přirozeně subordinována.

• Smysl života se realizuje v součinnosti rozumu a svobodné vůle, jeho obsah je tedy mravní. Spočívá v životě podle přirozeného mravního zákona, v životě ctností. Taková úroveň životního smyslu znamená zásadně pozitivní osnovu a povahu lidského života. Imunizuje faktické životy vůči definitivně rozkladnému vlivu tragických událostí, integruje je.

• Mravní určení života je určením k životu pravé lásky, která odůvodňuje jeho pozitivní finalitu. Člověk je určen k trvalému prožívání smysluplné lásky, je určen ke štěstí.

• Platnost těchto přirozených poměrů života garantuje vposledku Stvořitel lidské přirozenosti a Původce veškerého dobra stvořených jsoucen.

• V kontextu vývoje novověkého myšlení je takové řešení lidského života skandální. Neboť v povšechných rysech kopíruje náboženské výklady a novověká racionalita se konstituovala v konfrontaci s nimi.

• Na první pohled tato shoda s náboženskou odpovědí na otázku života diskredituje realistickou metafyziku, degraduje ji na službu víry. Ale tak se to jeví jen zideologizovaným intelektuálům. Ve skutečnosti se tu zhodnocuje hlubinný noeticko-ontologický spor realismu s novověkou filosofií. A tomuto sporu pohoršení intelektuálové nerozumějí a ani mu rozumět nechtějí. Uvěřili totiž v neotřesitelnost principů novověkého myšlení.

Otázky k promyšlení:

• Proč musí život podle povinnosti přinášet štěstí? Zkušenost takovému postulátu neodpovídá.

• Proč se musí lidský život v agnostickém omezení popisovat spíše v pesimistických termínech tragické existence či absurdity?

• Jak souvisí teoretické rezultáty noetiky a ontologie s explikací životního smyslu?

• Není ten optimistický výklad smyslu života nakonec přece jen veden neovládnutou touhou, která se po tisíciletí projevuje v náboženských potřebách lidstva?

• Co je o celku života evidentní, je jeho pozemská situovanost. Vše ostatní jsou spekulace a zbožná přání, čili neautentické způsoby vyrovnávání se s tvrdou realitou.

• Zahrnuje-li pravá (nesobecká) láska zároveň sebezdokonalení, pak je zároveň sobecká a ruší se rozporem.

• Zvířata mají také inteligenci a svobodu. Nebudou proto také jednou v rajské blaženosti?

• Není realističtější chápat prostě smysl lidského života jako hledání smyslu?

• Životní tragédie je daleko citelnější, a proto i reálnější než nějaký abstraktně vykonstruovaný, zbožnou iluzí nesený a povznesený smysl.

19. Smysl života u Aristotela a Kanta

19. 1. Důvod novověkého selhání

Výše předložené řešení otázky smyslu lidského života je v soudobé západní kultuře naprosto nepřijatelné. Vždycky tomu tak ale nebylo. Naznačili jsme, že důvod současného odporu vůči klasickému řešení spočívá v tom, že moderní kultura Západu je podstatně formována vývojem novověké filosofie. Směrodatné pro tento vývoj bylo především Kantovo rozhodnutí o metafyzických premisách našeho řešení. Bůh a nesmrtelnost jsou prý pouhými postuláty smysluplného, lidsky nepodmíněného mravního řádu.

Kant tuto osudnou degradaci životně relevantních pravd vyvodil ze své rozporné teorie poznání. Přitom dobře chápal, že právě v nich má lidská mravnost nepostradatelné opory. Protože ale jako nejvyšší autorita novověké gnoseologie snížil filosofické teze Boží existence a lidské nesmrtelnosti na pouhé postuláty, předznamenal chronickou krizi antropologického a etického myšlení následujících staletí. Významně tím posunul sebepojetí moderního člověka k pesimismu.

Neblahé dědictví Kantova výkladu poznání s sebou nese i zmíněný sebeklam o jeho kritické vyspělosti. Přesvědčení dědici kantovského kriticismu díky němu propadají nepodloženému filosofickému sebevědomí. V témže sebeklamu pak shlížejí svrchu na metafyzické úsilí o rozpoznání smyslu života. Diskvalifikují jeho výsledky levnými poukazy na jejich blízkost náboženským výpovědím. Prý se v nich filosofie

proměnila v teologii a stala se obskurantní. Rétorická invence osvícenců tu zakrývá potřebu invence argumentační.

Povýšený postoj moderních kritiků pozitivního výkladu životního smyslu však sám zasluhuje kritickou reflexi. Taková reflexe by se nemohla vyhnout ani kritickému prověření Kantova pojetí rozumu. Do toho se ale nikomu moc nechce. Především proto, že se potřeba takové zásadní revize vůbec nepociťuje – taková je víra v Kanta. Krom toho by se kritika velkého Kritika rychle obrátila v nebezpečnou sebekritiku jeho noetických epigonů. Tím by se mohlo zhroutit i jejich nezdravé sebevědomí.

V hlavním problému lidského života, v určování jeho smyslu, se tedy zhodnocuje úroveň noetického řešení problému pravdy. Špatná noetika novověkého myšlení způsobila i jeho kolaps v samotném jádře antropologického tématu. Od metafyziky odříznutá reflexe lidského bytí nutně končí v chaotických kumulacích zkušenostních fragmentů, bez možnosti postihnout integritu, řád a smysl lidského života.

Moderní až postmoderní kultura proto vykonává jednoznačně destruktivní vliv na pochopení smyslu života. Posiluje tak prvoplánovou absolutizaci smyslových evidencí, které samy nestačí na zachycení celkové struktury a smyslu života, ale které dnes přesto tak snadno zaujímají v antropologii rozhodující postavení. Agnosticky podvázaná kultura pak svým metodickým přeceňováním zkušenosti oslavuje úspěchy filosoficky líného rozumu.

Ale ani na opačném pólu, v rámci klasické filosofie neprobíhají reflexe životního smyslu tak hladce. Realistická noetika a jí fundovaná metafyzika samy sebou ještě nezajišťují zdařilé řešení otázky smyslu života. Existují přece i metafyzické nejasnosti či omyly, které mohou adekvátní odpověď zmařit. Něco takového nacházíme u hlavní autority klasické filosofie, u Aristotela.

19. 2. Aristotelské pojetí blaženosti

V první knize *Nikomachovy etiky* vymezuje Aristoteles životní optimum blažeností. Blaženost chápe jako nejvyšší dobro a konečný cíl člověka: nechceme ji už jako prostředek pro dosažení nějaké jiné hodnoty. Blaženost je tak nejvlastnější životní dokonalostí člověka. Na otázku, v čem tato blaženost spočívá, však Aristoteles neodpovídá jednoznačně, i když se mnohým zdá jeho řešení naopak vyvážené.

Na jedné straně Aristoteles zdůrazňuje vedle teoreticko-kontemplativních aktivit i orientaci dobrého života na mravní hodnoty. V blaženosti mají podle něj rozhodující místo ctnosti.[58] Říká, že blaženost je činnost duše z hlediska dokonalé ctnosti (str. 22). Tady chápe Aristoteles životní optimum jasně. Dokonce v kontrastu k nahodilostem osudu tvrdí, že by bylo pochybné svěřovat ho náhodě.[59]

[58] Aristoteles, *Nikomachova etika*, Laichter, Praha 1937, str. 18–19: *„… přece pro blaženost jsou rozhodující ctnostné činnosti… Neboť v žádném lidském výkonu není tolik stálosti jako v ctnostných činnostech; … Blažený člověk bude mít právě to, co hledáme, a po celý život zůstane takový, jaký je; neboť vždy, anebo především, v jednání a v zkoumání bude hledět k tomu, co je ctnostné, a osudy, které ho stihnou, ponese co nejkrásněji a vždy a všude přiměřeně jako muž opravdu dobrý a pevný bez hany.“*

[59] Tamtéž, str. 16: *„… blaženost náleží tomu, co má nejvíce božskou podstatu, i kdyby bohy nebyla sesílána, nýbrž se jí nabývalo ctností a nějakým učením nebo cvikem; … Bude však*

Mohlo by se zdát, že tím Aristoteles navazuje na výše zmíněnou sokratovskou linii, kde člověk ve své vlastní dokonalosti nezávisí na nahodilostech osudu, místa, času, událostí, prostředí, dědičnosti či kultury. Jsou-li zachovány nutné podmínky existence a duchovních činností, může svobodný člověk vyzrát v mravní osobnost v jakýchkoli poměrech. Substancialita, osoba a osobnost jsou ontologickými stupni autonomie a ontologické velikosti člověka.

Souběžně s touto linií však probíhá Aristotelovou reflexí blaženosti i druhá linie, která celou pozici rozkolísává, působí její ambivalenci. Aristoteles totiž do blaženosti zařazuje také (vnější) hodnoty, které už se vymykají osobní iniciativě, jejich dosažení už člověk nemá ve své moci. Neštěstí, osobní tragédie či rány osudu podle něj blaženost znemožňují. K blaženosti prý tedy patří i takové zázemí, které dovoluje o blaženém říct, že se mu dobře daří.[60]

Jak vysvětlit tento Aristotelův skluz v definování blaženosti od jejího duchovního, osobnostně autonomního konstituování ctnostmi k pozemsky šťastnému, pohodovému životu bez přílišných otřesů? Je jasné, že Aristoteles vymezuje blaženost v perspektivě pozemské existence. Uplatňuje při tom čistě empirický pohled na lidský život. O životním optimu osoby, potažmo o jejím životním smyslu tedy rozhoduje podle kritérií pozemského života. Pojem blaženosti je takto určen souborem vybraných, tělesně duchovních hodnot, které jsou v pozemské existenci žádoucí a nutné ke štěstí, to je srozumitelné. Méně srozumitelné je takové ohraničení lidského života pozemskými souřadnicemi.

Aristoteles přispěl k pochopení ontologické struktury lidské přirozenosti jako málokterý filosof. Ale v aspektu dimenzí lidského života ji dostatečně nevyhodnotil, nedocenil nepomíjivost inherentních hodnot pravdy a lásky jakožto vrcholných hodnot lidského života. V otázce celku osobního života zůstává Aristotelovo řešení pod úrovní metafyzické kapacity jeho myšlení. Proto koncipuje blaženost empiricky a mluví jen o jakési pozemské blaženosti, což je jen běžná fenomenologie štěstí.

Absence metafyzické pravdy o posmrtné existenci vedla Aristotela k neadekvátní představě životního optima, a to nejen vzhledem k celku života, ale i s ohledem na jeho pozemskou fázi, neboť chápal pomíjivé hodnoty jako komplementární obsahy pozemského optima. Z hlediska skutečných dimenzí osobního života však musí být poměr pomíjivých a nepomíjivých hodnot určen jinak. Nikoli jako komplementarita, nýbrž spíše jako poměr prostředku a cíle. Neboť člověk svou přirozenou potencialitou

i mnoha lidem společná; neboť je možné, aby se jí nějakým učením a péčí dostalo všem lidem, kteří pro ctnost nejsou otupělí. Jestliže však je lépe být tak blažen než náhodou, musíme uznat, že se věc tak opravdu má, když to, co je od přirozenosti, je uspořádáno tak, aby bylo co nejkrásnější… Bylo by však nadmíru pochybné připisovat náhodě, co je největší a nejkrásnější.“

[60] Tamtéž, str. 14–20: *„… říká se totiž téměř obecně, že blaženost je dobré žití a dobré jednání. (…) není zcela blažený ten, kdo je ohyzdný, nízkého původu, osamělý nebo bezdětný… má-li někdo nezdárné děti nebo špatné přátele… Jak jsme tedy řekli, podobá se, že potřebuje i takové vnější pohody; proto někteří do jedné řady s blažeností kladou zdar, jako druzí ctnost… i nejšťastnější člověk může být postižen velkými nehodami, jak se vypravuje v pověstech o Priamovi; a toho, kdo se dožil takových nehod a bídně skonal, nikdo nenazývá blaženým… neboť blaženosti nepozbude ani jakýmikoli nehodami, jež ho stihnou, leda četnou řadou nehod velikých… aby však osudy potomstva a přátel vůbec nepřispívaly k blaženosti, jest zřejmě nelaskavé a názorem protivným obecným domněnkám.“*

tíhne k uskutečňování nepomíjivých hodnot jako k cíli celého života. Proto jen vztahem k nim se realizuje řád a smysl pozemského života. Pravdivé chápání pozemské existence jako pouhé fáze tedy implikuje rozpoznání subordinace pomíjivých hodnot, a nikoli jejich povýšení na spoluobsahy jakési od celku života separované pozemské blaženosti.

Není tedy pravda, že člověk ošklivý, nízkého původu či postavení, bezdětný či stižený Priamovým osudem se nutně míjí s životním určením. Není pravda, že je jeho život těmito pozemskými nedostatky a trápeními absurdizován, že nemůže dosáhnout svého optima. Měřítka zdařilého života vzatá z představy ryze pozemské existence a měřítka vzatá ze skutečné lidské přirozenosti se právě v aspektu životního cíle a smyslu dramaticky liší. Co je v očích pouhých, pozemskostí zaujatých empiriků skvělé, je z hlediska životního řádu problematické. Co je pokládáno za úspěch a vyvolává obdiv i závist, může být ve skutečnosti náběhem k politováníhodné prohře.

Dobrý charakter mravní osobnosti je bezkonkurenčním motivem adekvátního pozemského úsilí, neboť je cílem celého lidského života. Jakákoli výkladová emancipace, komplementarita či finalitní souběžnost pomíjivých hodnot je naproti tomu absurdní, neboť je eticky kontraproduktivní. Proto není ani metodicky vhodné, ani logicky zdařilé, když se o pozemském optimu uvažuje odděleně. Obraz pozemské existence vypadá jinak v abstraktní separaci a jinak v kontinuitě celého lidského života. V prvém případě mají pomíjivé hodnoty podstatný význam, v druhém případě mají funkci prostředků.

Aristoteles tedy namixoval životní optimum z transcendentních ctností (rozumových a mravních) i z takových hodnot, jakými jsou zdraví, úspěch, zajištění, společenské postavení či štěstěna. Čistě teoreticky vzato tím rozkolísal celý koncept dobrého života. Neboť charakterní člověk, stižený nepřízní osudu, je na tom v podstatě stejně jako bezcharakterní narcis – oba se minuli s životním určením.

Proč musíme vytknout aristotelskému pojetí životního optima nekonzistenci? Protože obě podmínky blaženosti se v praxi dostávají do neúnosného napětí, jedna ruší druhou. Člověk se přece často dostává do situací, v nichž má osvědčit ctnost, přičemž ovšem riskuje, že ztratí něco z toho, co patří do aristotelsky definované blaženosti. Co teď? Zřetel k předimenzovanému pojetí blaženosti nutí zároveň jednat ctnostně i nejednat ctnostně. Ohled na vnější hodnoty velí raději se nevměšovat ve stylu nehas, co tě nepálí. Taková životní strategie ovšem oslabuje život ctností. Snaha o blaženost se stává zároveň kontraproduktivní – vzdaluje blaženost.

Aristotelská koncepce blaženosti tedy vyvolává protikladné motivy, je v sobě rozporná. Proč? Nemůže se snad v příhodnější konstelaci realizovat? Bohužel ne, neboť mravní motivace nesnese protichůdnou konkurenci, nesnese zakomponování vnějších hodnot do pojmu blaženosti. Komponenty aristotelské blaženosti jsou tu protistojné. Realizace ctností vylučuje finalitně upřílišněný zájem o pohodové užívání života a naopak. Aristotelská blaženost jako cíl života vyžaduje ctnosti pěstovat i tlumit.

Tento rozpor ukazuje, že by bylo chybné akceptovat aristotelskou představu blaženosti pro pozemský život a nastavit ji mechanicky posmrtnou blažeností. Neboť zdánlivá vyváženost hodnot pomíjivých a nepomíjivých ve skutečnosti působí retardaci ctností, které jsou finalitě nadřazené. Tuto nadřazenost lépe chápali Platon, stoici, Kant i aristotelik Tomáš Akvinský.

Důvod zhroucení pojmu blaženosti tedy u Aristotela spočívá v nevyřešení problému osobního života po smrti. V kontextu aristotelského pojetí blaženosti, která má být i nejvyšším cílem životního směřování, není také možné konzistentně stanovit mravní úsilí jako smysl lidského života. Je tam konkurenční kód i absence podmínek smysluplné preference mravní motivace v celku života.

Ačkoli je tedy Aristotelova etická reflexe mravnosti sama o sobě na vysoké úrovni, ačkoli se její rezultát stal trvalým paradigmatem etického realismu, zanechala v antropologické integraci mravnosti do celkového smyslu života povážlivou trhlinu. Na aristotelském půdorysu se význam mravnosti v celku lidského života stává problematickým. To vyjde najevo v úvaze o poměru mravnosti a materialistické hypotézy zániku osobního života.

19. 3. Soudobá recepce aristotelského omylu

Anticipací úvah o etickém „přínosu" materialistů může být i kontinuální zjištění, jak na slabý článek Aristotelovy etiky navazuje Martha Nussbaumová. Ta ve své knize *Křehkost dobra* rozlišuje mezi životem ctností a plnohodnotným životem. My bychom na základě pochopení autonomie, kterou má osoba při realizaci řádu a smyslu osobního života se Sokratem řekli, že dobrému člověku nelze uškodit, že dobrý charakter stačí k plnohodnotnému životu.

Nussbaumová toto sokratovské pojetí odmítá jako příliš rigorózní a úzké. Požaduje pro životní eudaimonii či optimum i sadu pomíjivých hodnot, jejichž přítomnost nemá osoba ve své režii. Zdůrazňuje ve zdařilém životě roli náhody a dovolává se přitom Aristotelova chápání blaženosti.[61]

Význam nahodilých okolností Nussbaumová podtrhuje dokonce i v samotném mravním životě. Náhoda nás podle ní činí schopnými či neschopnými žít dokonalý mravní život. Různě handicapovaní lidé např. nemohou prosazovat spravedlnost ve veřejném životě, nemohou statečně bojovat v bitvě, nemohou trpělivě ošetřovat nemocné apod., což prý jsou důležité mravní hodnoty – prvky lidského rozvoje.[62]

[61] M. C. Nussbaumová: *Křehkost dobra*, Oikoymenh, Praha 2003, str. 15–17: *„… primárně se zaměřovala na propast mezi schopností být dobrým člověkem a žít hodnotný lidský život… Sokrates jak známo říkal, že dobrému člověku nelze uškodit – měl tím na mysli, že není-li ohrožena ctnost, není ohroženo nic podstatného pro hodnotný život. Toto tvrzení je podle mne mezníkem ve zneklidňující a plodné debatě o etické roli náhody… Útokem na roli náhody v myšlení tragických básníků připravil Sokrates cestu systematičtějšímu útoku Platonovu a také Aristotelovu nesnadnému pokusu udržet některé prvky tragického obrazu a zároveň učinit zadost Sokratově pozici… Jen díky ztotožnění hodnotného života s ctnostným charakterem… lze plausibilně trvat na tom, že dobrého člověka nelze připravit o jeho rozvoj. Avšak taková úzká pojetí lidského rozvoje byla a stále jsou nanejvýš kontroverzní. Například opomenout přátele při výměru blaženosti připadalo Aristotelovi stejné, jako nechat lidskou bytost žít tak bídný život, že ani nestojí za to, aby byl žit… Dokazovala jsem, že Aristoteles se vrátil přinejmenším k některým vhledům tragických básníků, a to jak v otázce, nakolik je blaženost ohrožena neštěstím…"*

[62] Tamtéž: *„… Jen stěží lze totiž popřít, že schopnost být občanem, jednání implikovaná různými druhy lásky a přátelství či dokonce jednání spjatá s hlavními etickými ctnostmi (statečnost, spravedlnost atd.) vyžadují vnější podmínky, které jednající jakožto dobrý nemůže sám o sobě zaručit. Jestliže tyto podmínky odstraníme, mohou nám události mimo naší kontrolu*

Pojetí této teoretičky levicového liberalismu a držitelky bezpočtu funkcí a ocenění je částečně srozumitelné v kontextu čistě pozemského vidění lidského života. Proč jen částečně? Protože ono líbivé přihazování hodnot pomíjivých i nepomíjivých do fondu zdařilého života (ve stylu trochu těch ctností a také porci životního štěstí, které nás provede úskalími životního osudu), zakrývá rozpornost této dvojkolejné životní motivace. Viděli jsme u Aristotela, že lpění na hodnotách, které závisí na vrtkavosti náhody, zároveň nutně podvazuje život ctností.

Humanisté čiré pozemskosti tuto dialektickou protistojnost hodnot přehlížejí. Stejně tak nechápou, že postreligiózní étos, v němž bez filosofické evidence vtlačují lidský život do pozemských dimenzí, odnímá vposledku veškeré mravní motivaci racionální důvod a smysl. To budeme zjišťovat v reflexi konfliktu materialismu s mravností potažmo se smyslem života. Nussbaumová tedy ochotně participuje na Aristotelově konfuzním pojetí blaženosti a ještě ho modernizuje agnosticko-postmoderními motivy, když zdůrazňuje *respektování pluralismu a rozumné neshody v otázce nejzazší hodnoty a smyslu života* (str. 23).

Také autorčino chápání ctností v aspektu jejich údajné závislosti na nahodilých životních okolnostech či situacích je poněkud zvláštní. Kdo je dlouhodobě upoután na lůžko, nebude samozřejmě schopen osvědčit spravedlnost obchodníka či politika, statečnost bojovníka a lásku trpělivého ošetřovatele. Znamená to, že je ochuzen o možnost života příslušných ctností? To by bylo triviální sofisma. Spravedlnost či statečnost přece nejsou vázány na určité typické situace, na určité způsoby realizace daných ctností. Je-li nemocný mravně příčetný, má přece jiné příležitosti, jak statečně čelit zlu a osvědčovat spravedlnost. Velikost charakteru se neměří kvantem rozmanitostí či šíří prostoru pro dobré jednání. Ledaže bychom život ctností zvnějšnili a kolektivisticky podřadili potřebám společnosti, že bychom ho utilitaristicky redukovali na společensky prospěšná díla.

Člověk má však bytostně individuální strukturu, je substancí, ne akcidentem monistického Celku. Jeho lidská identita tedy není pouhým konglomerátem sekundárních identit, ustavených v různých socio-interakcích. Proto ani jeho osobní život není jen fragmentem Dějin, není absorbován společenským životem – má svou vlastní, vnitřní finalitu. Proto má i život ctností imanentní dimenzi – zdokonaluje svého činitele, nositele, který se neztrácí v kolektivistické mase. Osoba proto nepodléhá v realizaci sobě vlastní finality nahodilostem Přírody a Dějin, není jim vydána napospas. Opačné pojetí představuje bytostnou degradaci člověka a následně i podstatné nepochopení hodnoty a smyslu lidského života.

Dezinterpretace ctností zdůrazňováním jejich závislostí na nahodilých příležitostech má u Nussbaumové zřejmě i své teoretické důvody a kontexty.

---

způsobit újmu, a to včetně újmy etické. To znamená, že tyto události mohou ovlivnit…také hlavní etické prvky našeho života: zda budeme schopni spravedlivě jednat ve veřejném životě, zda budeme schopni milovat druhého a pečovat o něho, zda budeme mít příležitost jednat statečně. Aniž bychom se tedy ptali, jakou roli hraje náhoda… vidíme, že její důležitá etická úloha spočívá v tom, činit nás schopnými či neschopnými jednat ctnostně, a tedy žít eticky dokonalý život (…) osobě oslabené dlouhotrvající nemocí… byly upřeny přinejmenším některé důležité etické prvky lidského rozvoje.“

19. 4. Kantovo podlomení smyslu

Kant na rozdíl od Aristotela nemá problém s (předfilosofickým) pochopením podmínek smysluplné mravnosti, ani s pochopením mravnosti jako toho, oč v lidském životě jedině běží, co mu dává smysl. Je to trochu paradoxní, když uvážíme, že Aristoteles je vrcholným metafyzikem a Kant naopak hlavním likvidátorem metafyziky. U Kanta je však bohužel etické myšlení korumpováno jeho teorií poznání. Proto nemá jeho hlavní a dlužno říct, že i ušlechtilé etické přesvědčení filosofické parametry. Jako u všech jeho agnostických následovníků je mimo kontext principů vlastní filosofie. Etické apely jsou tu v podstatě fideistické.

Budeme neblahý vliv Kantova noetického selhání na etiku pozorovat ve dvou bodech:

- Při stanovení postulátu nesmrtelnosti uplatňuje Kant především svůj omyl agnostický.
- Ve sníženém pojetí sebelásky k němu přidává i omyl aprioristický.

Na jedné straně Kant chápe, že životní určení/optimum může lidský jedinec dosáhnout jen v posmrtném životě. Ten je podmínkou smysluplnosti mravnosti a životního smyslu.[63] Proto Kant klade postulát nesmrtelnosti duše jako předpoklad dosažitelnosti životního určení (nejvyššího dobra). Takový předpoklad však prý nemůžeme nikdy dokázat. Tady se bohužel projevila Kantova noetická nouze, která znemožnila nedogmatické založení mravnosti a odůvodněné zavedení podmínek jejího smyslu.

Kant tedy v rozhodujícím bodě reflexe lidského života naordinoval nezvratný fideismus jako výsledek kombinace rozumné intuice a jejího noetického podvázání. V důsledku svého noetického tápání Kant uměle omezil teoretické myšlení; v základním ohledu ho oddělil od praktického řádu. Ve skutečnosti je ale hlubší porozumění smyslu a řádu života přirozenou funkcí teoretického rozumu. V rámci Kantova myšlení by však bylo pro dobrý život nejvhodnější, kdyby o něm člověk hlouběji vůbec nepřemýšlel. Neboť by tím „překonal“ přirozenou mravní orientaci relativismem, v němž jsou všechny způsoby svobodné seberealizace hodnotově ekvivalentní.

Nepřirozené vyřazení teoretické reflexe podstaty života je ale prakticky neproveditelné. A poněvadž Kantova teorie poznání získala obrovský vliv, došlo v pokantovské etice k vývoji, který se dal čekat a který si Kant rozhodně nepřál. Teoreticky

[63] I. Kant: *Kritika praktického rozumu*, Laichter, Praha 1944, str. 160–161: „*Uskutečnění nejvyššího dobra ve světě je nutným předmětem vůle, jíž lze určit mravním zákonem. V této vůli je však svrchovanou podmínkou nejvyššího dobra úplná přiměřenost smýšlení mravnímu zákonu. Ale úplná přiměřenost vůle mravnímu zákonu... poněvadž se nicméně požaduje jako prakticky nutná, možno ji zastihnout jen v pokroku k oné úplné přirozenosti, jdoucím do nekonečna a je nutno uznat takovýto praktický pokrok jakožto skutečný předmět naší vůle... Je tedy nejvyšší dobro prakticky možné jen za předpokladu nesmrtelnosti duše a nesmrtelnost tudíž... je postulátem čistého praktického rozumu (čímž rozumím větu teoretickou, teoreticky však nedokazatelnou...)... Bez ní (*postulátu nesmrtelnosti*) buď mravní zákon zcela zbavujeme důstojnosti jeho svatosti... nebo usilovně upínáme svůj úkol k nedosažitelnému určení... což obojí překáží neutuchajícímu snažení o přesné a neúchylné plnění... rozumového příkazu.*“

bezbranné postuláty smysluplné mravnosti padly a mravnost sama se stala obětí absurdizujících výkladů. Ztratila v nově se utvářejícím mravním vědomí postavení a význam, který jí přirozeně náleží. Přesně tak, jak to Kant dedukoval, když líčil, co by nastalo odstraněním postulátu nesmrtelnosti (viz cit.).

Kantova teorie poznání tedy spustila v etickém myšlení negativistickou lavinu, která smetla možnosti filosofického poznání autentické mravnosti a její přirozené životní superiority. Horizonty smysluplného vedení života potemněly.

Druhým neblahým důsledkem noetických omylů je v Kantově etickém myšlení jednostranné zdůraznění povinnosti. Tato jednostrannost totiž vede k přesvědčení, že jsme v životě odsouzeni k slepé, nezdůvodnitelné, a proto i filosoficky neuspokojivé poslušnosti mravnímu zákonu. Proč nezdůvodnitelné? Protože takové zdůvodnění předpokládá metafyziku lidské přirozenosti, a tu agnostická reglementace nepřipouští. Mravnost se pak v optice „nic než povinnost" snadno jeví jako něco zvnějšku uloženého, životu cizího, nepřejícího. Jeví se jako překážka plnějšího rozvoje života, tradovaná navíc z předracionálního (náboženského) stadia lidského sebepojetí.

Z noetiky víme, že Kant ve špatné reakci na Humeovu empiristickou skepsi špatně zachraňoval atributy vědy obecnosti a nutnosti. Vymyslel jako jejich zdroj aprioristickou aparaturu prázdných pojmů, a odřízl tím výkladově rozum od inteligibilní, neempirické stránky skutečnosti. V etické reflexi pak tento model v jistém smyslu přenesl na výklad praktického rozumu. Vybavil ho stejně aprioristicky mravním zákonem. Bohužel tím separoval mravnost od neempirické přirozenosti. Realita lidské přirozenosti totiž nemůže v kantovském myšlení přinést do mravního života nic nutného, zákonitého. Neboť skutečnost prý známe jen jakožto zkušenostně dostupnou. Pak nezbylo, než dogmaticky zakotvit obecnou mravnost v čistém rozumu, který je jakýmsi (neuvědomělým) reziduem přirozenosti, a chránit nejen její normy, ale i motivaci před „znečištěním" skutečností. Skutečnost totiž jako empirický protějšek čistého rozumu na obecnou zákonitost nestačí. Přitom zavedení praktického rozumu je v kantovském myšlení pouhou participací na jeho základním rozporu: Kant si tu dopřává poznání toho, co podle jeho agnostické teorie nelze poznat.

Ve skutečnosti je lidská přirozenost svou strukturou a zaměřením zdrojem mravní zákonitosti, kterou z ní můžeme i poznat a odůvodnit. Kant však ve své transcendentalistické optice není schopný nahlédnout, že i rozum je jen složkou neempirické lidské přirozenosti. Izoluje ho jako autonomní instanci a stejně tak chápe i apriorní mravní zákon. Ten pak klade pouze dogmaticky, je prý ve své nepodmíněné platnosti rovněž nedokazatelný. To je ovšem velice problematický, nepřesvědčivý princip a rámec mravního života.

Pravdivá, agnosticko-aprioristickými omyly nezatížená explikace mravnosti tedy spatřuje princip mravnosti a zdroj obecné mravní zákonitosti v lidské přirozenosti. Tato metafyzická skutečnost svou povahou obsahuje a poskytuje nutná určení mravnosti, takže z její danosti (z toho, co je) skutečně vyplývá, co má být/jak má člověk jednat. To bylo i pro Kanta v důsledku jeho závislosti na Humově empirismu pochopitelně nepochopitelné. Kantovi chyběla rozvinutá metafyzika člověka, ta pokoutní mu nabízela spíše pseudoproblémy.

Kognitivní (aprioristicko-agnostické) odcizení rozumu realitě přirozenosti i jeho výkladové vypojení z kontextu téže přirozenosti vedlo Kantovu etickou intenci

k tomu, že jako jediný motiv mravně dobrého jednání mohla být uznána jen povinnost. Motivy náklonnosti či lásky byly jakožto heteronomní sníženy pod úroveň pravé morality.[64] Takové izolacionistické povýšení rozumu ale představuje redukci zdrojů mravnosti. Krom toho je také důvodem nelidského, pateticky sošného vzhledu morálky „povinnosti pro povinnost", který mravnost spíše kompromituje.

Ve skutečnosti je zákon dobrého jednání integrován v celku lidské přirozenosti. Je vřazen do souvislosti s přirozeným sklonem svobodné vůle k jejímu vlastnímu předmětu, který zároveň představuje přirozený cíl a člověku odpovídající zdokonalení osobního života. V rozpětí mezi mohutností vůle a jejím cílem pak vyjadřuje mravní zákon cestu, čili způsoby adekvátního směřování života. Proto je zákon součástí přirozené finality osoby, a nikoli nějakou nadřazenou instancí ve vývoji osobnosti.

Rovnocennou součástí lidské finality je i chtění adekvátního, tj. celému člověku odpovídajícího (mravního) dobra. Takové chtění se realizuje nesobeckou, autentickou láskou, jejíž složkou je i zdravá sebeláska. Viděli jsme, že adekvátní láska je univerzálním obsahem mravního zákona. Stojí za všemi způsoby konání dobra, k nimž vedou různé normy mravního zákona. Motiv souladu se zákonem a motiv lásky k adekvátnímu dobru jsou proto rovnocenné, vedou k témuž smysluplnému jednání.

Kantovo jednostranné povýšení povinnosti je tedy ontologicky nepřijatelné, je důsledkem aprioristické fragmentarizace mravní skutečnosti. Odtud jsou také srozumitelné četné formulace, v nichž Kantovi splývá sebeláska s egoismem.[65] Uniká mu přitom, že adekvátní sebeláska i následné štěstí jsou vlastně také mravní povinností. Podobně Kant neuvážil, že samotný zákon a jím daná povinnost jsou předmětem neegoistické sebelásky. Také zde mu scházel velkorysejší metafyzický záběr.

V celkovém pojetí lidského života Kant ovšem operuje pojmem nejvyššího dobra jakožto předmětu vůle. Nejvyšší dobro člověka se uskutečňuje v posmrtném životě a obsahuje ctnosti spolu s následnou blažeností. Jenže celý Kantův koncept moralityа životního smyslu stojí na kuří noze pouhého postulátu nesmrtelnosti, takže se filosoficky hroutí. Stává se objektem snadného podezření, že zde velký kritik do své etiky přece jen vpašoval v podstatě křesťanský obraz člověka.

Takový fideismus byl ovšem v pokantovském vývoji rychle překonán. Jako filosoficky platná a reflektovatelná je v něm jen pozemská existence. Do ní se tedy situuje Kantova rigorózní etika povinnosti a vyvolává protesty. Jeví se jako životně

[64] Tamtéž, str. 47–48: *„Mravní zákon tedy nevyjadřuje nic jiného než autonomii čistého praktického rozumu... Přijde-li tudíž materie chtění, jíž nemůže být nic jiného než předmět žádosti, ... do praktického zákona jako podmínka jeho možnosti, vyplyne z toho heteronomie vůle, totiž závislost na přírodním zákonu poslouchat nějakého popudu či náklonnosti, vůle sama nedává si zákon, nýbrž jen předpis k rozumnému poslouchání patologických zákonů; maxima však, která takovým způsobem nikdy nemůže obsahovat v sobě všeobecně zákonodárnou formu, nejenže nezakládá tímto způsobem vůbec závaznosti, nýbrž sama se protiví principu čistého praktického rozumu... Nelze ovšem popřít, že veškeré chtění musí mít také předmět, tudíž materii; ale ta proto ještě není pohnutkou a podmínkou maximy; neboť je-li jimi, nelze maximu podat všeobecně zákonodárnou formou..."*

[65] Tamtéž, str. 51–53: *„Tak zřetelně a ostře jsou vytčeny hranice mravnosti a sebelásky... Maxima sebelásky (chytrosti) pouze radí; zákon mravnosti přikazuje... Příkaz, aby každý hleděl učinit se šťastným, by byl pošetilý, neboť nikomu se nikdy nepřikazuje to, co již sám sebou nezbytně chce."*

vypreparovaná, zformalizovaná, protivná povinnost pro povinnost. Čím více vystupují do popředí kontury materialistických výkladů člověka, tím více jsou nároky kantovsky chápané mravnosti pociťovány jako tíživé a ponuré, jako zcela protikladné k životní radosti, jako nereálné.

Náročná morálka byla také čím dál více interpretována jako zdroj psychických poruch. Zakladatel psychoanalýzy slavil úspěch se svým atakem mravního zákona, který se zdál být překážkou uspokojování přirozených potřeb; jejich frustrace však neurotizuje. Freud tedy ve jménu psychického zdraví nahradil mravní zákon egocentrickým zákonem libida. Zda následná sexuální revoluce a expanze egoismu posílila psychickou odolnost, to nyní neřešíme. Zcela jistě však rozvrátila mravní život. A paradoxně, byť nezamýšleně k tomu přispěl i Kantův jednostranný výklad dobrého života.

19. 4. 1. Sebeláska a egoismus

Přílišným důrazem na povinnosti vyloučil Kant z mravního řádu eudaimonistickou motivaci, která obsahuje zřetel k pozitivnímu, radostnému prožívání, k blaženosti mravního subjektu. Zakryl tím přívětivější, lidštější tvář mravnosti. Jestliže ale nahlížíme mravnost v perspektivě přirozené finality života a pochopíme-li ji jako život nesobecké lásky, která v milujícím realizuje jeho nejvlastnější, nejvyšší možné zdokonalení, pak se mravnost jeví jako daleko přitažlivější. V těchto aspektech se lépe chápe jako intimní záležitost života, jako hlavní proud v interioritě životního pohybu. Netrčí tak cize a nepřejícně jako životní dynamice protistojná instance. Kantovské protieudaimonistické rétorice mimo jiné schází lepší rozlišení sebelásky a egoismu.

Povrchnímu pohledu obě formy chtění splývají. U obou totiž můžeme říct, že v nich jde subjektu mravnosti vposledku o sebe. Jenže egoistovi (jakožto egoistovi) jde jen o sebe, zatímco zdravá sebeláska se s láskou k druhému naopak vzájemně podmiňují a implikují. Proto se egoista miluje špatně, jeho typická seberealizace je sebezdokonalením toliko zdánlivým. Ve skutečnosti se egoista paradoxně odcizuje sám sobě, neboť jedná protismyslně – mimo lidské určení. A konce absurdně vedeného života jsou z povahy věci tragické.

Proč ale tvrdíme korelaci legitimní sebelásky a lásky k druhému? Protože láska má bytostně dva rozměry. Jakožto ctnost je silou, pohotovostí k dobrému jednání, která kvalifikuje, zdokonaluje svůj subjekt. Jakožto chtění odpovídajícího dobra je otevřena druhým – miluje je pro ně samé, jim také chce odpovídající dobro.

Oba tyto rozměry lásky vycházejí z elementární pozitivity bytí, která značí, že principiálně vzato je žádoucí být, nikoli nebýt, že je lepší poznávat než nepoznávat, milovat než nemilovat – zkrátka, že dobro je transcendentální vlastností jsoucna. Jakožto poznané pak dobro vytváří široký prostor i pro adekvátní realizaci svobodné vůle v rozumném chtění. V lidském životě jde o to, aby bylo harmonicky milováno to, co je pro rozumnou bytost milování hodné.

Příkaz sebelásky je obsažen v individuální struktuře lidského bytí. Jako jsou individualita a subjektivita ontologickými rysy osoby, tak jsou inherence a imanence ontologickými rysy osobního života – života na úrovni svobodného chtění. Lidský jedinec je tedy z titulu své přirozené potenciality povolán k adekvátní seberealiza-

ci, která představuje sebezdokonalení, jež přirozenému vybavení odpovídá. Poznaná pravda např. poznávajícího zdokonaluje, podobně i síla lásky.

Základní pozitivita života tak dochází v životních činnostech a jimi získaných kvalitách sebepotvrzení jako žádoucí dokonalost, jako to, co je pro člověka dobré. To ostatně předpokládá i odpůrce (špatně pochopené) eudaimonie, neboť i on oponuje ve jménu opravdovějšího života.

Užíváme-li tedy termín „egoismus“ pro mravní defekt bezohledného sebeupřednostňování na úkor druhých, pak na této elementární úrovni subjektivity a imanence života nemá smysl o nějakém egoismu mluvit. Přirozená finalita by byla principiálně zlá, protože přináší tomu, kdo ji realizuje, adekvátní dobro, zdokonalení. Jednání by bylo zlé už proto, že je jednáním, a člověk by byl egoistou už proto, že je subjektem života. Pak by ale nemělo smysl rozlišovat s oponentem eudaimonismu dobré a špatné jednání a vytýkat eudaimonismu legitimizování egoismu. Egoismus by byl eticky indiferentní, neutrální ontologickou konstantou života.

Jakákoli kritika egoismu či jeho důsledků tedy vylučuje ontologický pesimismus v pojetí lidského života. Předpokládá naopak, že je dobré usilovat o adekvátní rozvoj života a jeho sil. Předpokládá tedy, že sebeláska jakožto (nikoli výlučné) úsilí subjektu o vlastní dobro je principiálně legitimní, zatímco egoismus je pouhým defektem sebelásky, který vede člověka mimo jeho přirozené určení. Jestliže někdo jedná v náročné situaci spravedlivě, potlačuje přitom egoistické motivy a osobně přitom roste, pak to nelze rozumně interpretovat jako vyhánění egoismu jiným egoismem.

K zaměňování sebelásky s egoismem přispěl v protestantském prostředí i omyl teologů o totálně zkažené přirozenosti. Pak by ovšem ontologicky nemohla obstát ani zdůrazňovaná láska k bližnímu. Neboť láska k sobě i k druhému má týž důvod – hodnotu lidského bytí. Proto se nemohou vylučovat. Co se naopak vylučuje, je egoismus s přiměřenou sebeláskou – vylučují se jako adekvátní dokonalost a její privace.

Shrnutí:

• Moderní civilizace Západu je zkažená v samotném jádře. Neboť v ní vlivem špatné noetiky padly opory mravnosti a životního smyslu. Kant totiž zařadil Boha, nesmrtelnost a svobodu mezi pouhé postuláty – nedokazatelné předpoklady praktického rozumu. Navazující antropologické optimisty tím odsoudil k pouhému fideismu. Většinu však uvrhl do antropologického pesimismu.

• Aristoteles určuje životní optimum v termínu blaženosti ctnostmi a komplementárně i pomíjivými hodnotami (zdraví, postavení...), závislými na náhodě, protože nepočítá s osobní nesmrtelností. Operuje povrchní představou pozemského štěstí. Proto mu uniká, že souběžná životní motivace hodnotami pomíjivými a nepomíjivými je rozporná.

• Martha Nussbaumová podtrhuje roli náhody v životním optimu. Dokonce dezinterpretuje vazbou na náhodu i samotný život ctností. Tím zvýrazňuje podstatné nepochopení lidství jeho degradací na pouhou část anonymní Přírody či poněkud bezhlavých Dějin.

• Agnostické přesvědčení přivedlo Kanta v úvahách o podstatě života k pouhému fideismu ohledně opor mravnosti a smyslu života. Vyhlásil v této oblasti rezignaci teoretického rozumu. Následky v dalším vývoji byly logické: zhroucení smysluplné etiky.

• Kantova etika povinnosti vděčí za svou nevyváženost a následnou kompromitaci mravnosti aprioristickému omylu. Od přirozenosti odtržený rozum, jako výlučný zdroj obecného zákona, je vposledku také jen zdogmatizovanou mravní autoritou.

• Absolutizace motivu povinnosti v mravním řádu pak komplikuje jasné rozlišování harmonické sebelásky a egoismu.

• Kantovské řešení problému smyslu života je tedy filosoficky nepřesvědčivé a prakticky málo motivující.

Otázky k promýšlení:

• U Aristotela patří k esenci blaženosti jen vnitřní hodnoty (kontemplace a ctnosti). Vnější hodnoty, závislé na nahodilostech štěstěny, jsou pouhými podmínkami blaženosti. Proto je Aristotelův pojem blaženosti konzistentní. Jaký rozpor tu můžeme vytýkat?

• Krom toho Aristoteles podřazuje spravování vnějších hodnot zákonu života ctností. Proč tedy chápat vnější hodnoty v konceptu aristotelské blaženosti jako rozporutvorné?

• Nepatří snad Kantovo vznešené pojetí mravnosti k vrcholným pojetím lidského života? Proč v něm tedy malicherně hledat drobné nedostatky?

• Není motivace povinností přece jen čistší než motivace eudaimonistická?

20. Usnadněná negace životního smyslu

20. 1. Před clonou ustálených předsudků

V předchozích článcích jsme viděli, že moderní filosofické klima je krajně nepříznivé pro pozitivní řešení životního smyslu, protože k takovému řešení nelze dospět bez metafyzických pravd o Bohu a o posmrtném životě člověka. Tyto pravdy jsme sice v šestnáctém článku dokazovali, ale dnes jsou v etablovaných filosofických postojích programově nepřítomné. Proto také bývá optimistická, pozitivní explikace lidského života pravidelně diskreditována poukazem na skryté religiózní, filosoficky nepřijatelné motivy. Vedle líčení tragické existence vyznívá podstatně pozitivní pojetí života jako naivní a dětinské. Na pevně fixovaném agnostickém pozadí tomu ani jinak být nemůže.

Podívejme se nyní na tuto bariéru předsudků v podání dvou současných, průměrných, přesto však relativně úspěšných filosofů. Luc Ferry a Stephen Law dobře reprezentují soudobou intelektuální mentalitu, která se v našem tématu sebevědomě a poměrně bezkonkurenčně uplatňuje. Oceníme, s jakou samozřejmostí, jakým způsobem a na jaké úrovni se dnes, s nárokem na definitivní platnost, dekonstruuje

skutečný smysl lidského života. Autoři navíc dokáží tuto dekonstrukci zprostředkovat v téměř neodolatelném, popularizujícím balení.

20. 1. 1. Luc Ferry

Francouzský filosof Luc Ferry začíná své (do bezmála dvaceti jazyků přeložené) *Uvedení do filosofie (Rozumět životu)* oblíbeným kontrastem filosofie a náboženství. Je přesvědčen, že se spolu přetahují o řešení hlavního problému života. Ferry ho formuluje jako otázku spásy, vyvolanou problémem smrti. Vztahem k této problematice staví filosofii a náboženství do ostrého protikladu, vykresluje ho v obvyklých liniích.[66]

V základním ohledu je jistá metodická protichůdnost samozřejmě nesporná. Filosofie je čistě racionální, náboženství, potažmo teologie vycházejí z víry. Ferry se však nespokojuje s tímto školským rozlišením. Jako by se obával, že stagnováním u takového rozlišení bychom mohli ztrivializovat ten konflikt, který byl osvícencům tak drahý a který hýbal moderními dějinami Západu – to by pokládal za neodpustitelné. Ferry proto stupňuje metodické napětí, pracuje s „vyostřenějšími" pojmy rozumu a víry.

Náboženství prý vyžaduje nejen víru a pokoru, jimiž ordinuje dětský životní postoj. Žádá na nás, abychom se nejen vzdali kritického ducha, pěstuje také odpor k filosofii. Vytýká jí prý aroganci, marnost a ďábelskou pýchu. Filosofie naproti tomu staví proti slepé víře jasné poznání. V protějšku k pokorné poslušnosti zdůrazňuje svobodu kritického zkoumání, které překonává pohodlnost víry a osvobozuje od ní.[67] Filosofie vede na rozdíl od náboženství k dospělému životnímu postoji.

Ferry trvá na tom, že filosof nemůže dospět k víře. Zesiluje odpor filosofa k náboženství tak dalece, že nakonec klade otázku, zda nemusí být filosofie ateistická. Zmíní sice, že Descartes a Kant se k Bohu hlásili, ale paradox, který mu tím vzniká, nevysvětluje. Myslí dál, jako by platila kladná odpověď. Na rozdíl od někdejších marxistů sovětského bloku, které jinak svou ideologickou přímočarostí tento bývalý ministr školství našinci evokuje, aspoň netvrdí, že Bůh není. Možná se domnívá, že tím svůj praktický ateismus teoreticky kultivuje. Ve skutečnosti ale vykoulil ze standardizovaných předsudků působivá sofismata.

Ferry vštěpuje adeptům filosofické moudrosti žádoucí přesvědčení: pravý filosof nemůže (nábožensky) věřit, protože má jako filosof akceptovat jen kriticky získané evidence. Proto prý má také člověka osvobozovat od náboženství. Vypadá to přijatelně, ovšem jen do té chvíle, než začneme trochu rozlišovat.

Filosof jakožto filosof skutečně nemá s vírou nic společného. Ale jako člověk? Proč by měla náboženská víra nutně kazit filosofovi jeho práci? Pak by přece totéž

---

[66] L. Ferry: *Rozumět životu,* Rybka Publisher 2008, str.14–21: *„… vymezují-li se náboženství jako ‚doktríny spásy' prostřednictvím Jiného díky pomoci Boží, mohli bychom vymezit velké filosofie jako doktríny spásy prostřednictvím sebe samého, bez Boží pomoci. (…) i když leží hledání spásy bez Boha v samém srdci každé velké filosofie, i když je to její hlavní a konečný cíl…"*

[67] Tamtéž: *„Pro dogmatického teologa je filosofie v pravém slova smyslu dílem ďábla… Tím, že nabádá člověka, aby se oprostil od náboženské víry a začal užívat svého rozumu, svého kritického ducha…"*

muselo platit i o ateistově víře a také o každém životním přesvědčení filosofa, skutečná filosofie by se pak stala pouhou iluzí.

Jestliže se tedy filosof metodicky zbavuje víry, není z toho zřejmé (jak předstírá Ferry), proč by se jí měl zbavovat skutečně a definitivně – i jako člověk. A proč by měl filosof osvobozovat člověka od náboženství? Není takový postulát jen průhledným ideologickým zadáním osvícenců? Muselo by být nejprve filosoficky jasné, že Bůh není, a že tudíž nemůže nabízet skrze víru člověku něco prospěšného, co přesahuje možnosti rozumu. Ferry však sám uznává, že Bůh možná je.[68] Případná Boží nabídka přesažných obsahů také ničemu viditelně neodporuje; žádný rozpor tu Ferry jasně neprokazuje. Stejně tak neprokazuje, že osobní vztahování k Bohu není přirozenou potřebou člověka. Proč tedy sugeruje, že věřící filosof je vlastně protimluv? Proč zdůrazňuje negativní funkci filosofie vzhledem k víře? Že by přece jenom ideologická zaujatost v rádoby filosofickém zájmu a balení?

Ferry tu jen úspěšně zneužívá a mate řád metodický a řád životní orientace. Jestliže v metodickém řádu platí, že filosofické zkoumání vylučuje víru, pak to neznamená, že ji musí vylučovat i v řádu osobního světonázoru a v životní praxi filosofujícího. Filosofické zkoumání naopak může korektně dospět k existenci Boha a tak predisponovat k víře. Na tom nic nemění skutečnost, že Ferry v důsledku svých agnostických předsudků není schopen tuto možnost pochopit.

Ve svém umanutém zesilování protikladu filosofie a náboženství ovšem Ferry narazil na paradox, jemuž se, jak řečeno, vzápětí vyhnul. Vidí totiž, že podle jeho pregnantního pojetí by nebylo možné, aby byl věřící skutečným filosofem. Co ale počít s věřícím Descartem či Kantem? Tuto nesnáz už Ferry raději neřeší a není se co divit. Z noetiky víme, že to s kritičností obou zakladatelů novověké filosofie nebylo zase až tak slavné, jak věří současní filosofové, a s nimi jistě i Ferry. On má ale kvůli této víře nepříjemný problém. Byla jejich filosofie jen zdánlivá, když je nezbavila víry? Selhala snad uznávaným velmistrům kritického myšlení v podstatě filosofičnost?

Ještě jedna věc zůstává u Ferryho filosoficky nejasná. Z čeho vlastně plyne, že se má člověk v životě řídit jen tím, co jako filosof jasně poznal? To totiž Ferry ve svém ataku náboženství z filosofických pozic předpokládá, když žádá, aby filosof osvobozoval lidi od víry. Co tu ale filosoficky skutečně jasného a kriticky prověřeného přináší ta filosofie, kterou zde sofisticky podsouvá? Ferry totiž ve své komparaci sice mluví o filosofii obecně, ale fakticky myslí určitý směr filosofie – jakousi nekonzistentní směs agnosticko-materialistických závěrů. Vždyť tato kombinace jedněch omylů s jinými (navíc lehce protichůdnými) není schopna přivést k filosofické evidenci ani možnost pravdy, o bytí člověka a řádu života ani nemluvě.

Tato záměna filosofie vůbec s určitými soudobými filosofickými směry je patrná i ve Ferryho úvaze o problému spásy. Filosofie prý trvá na tom, že tento hlavní problém filosofie se dá a má řešit jen prostřednictvím rozumu. Přitom ale rychle sklouzává k jiné otázce: jak se zbavit strachu ze smrti. Ten nám přece kalí radost ze života – a o té má Ferry vysoké mínění. Nejlepší je prý vychutnávat dnešek, nenechat se vtáhnou do času, kde minulost zatěžuje vinou a budoucnost straší smrtí. Jedině

[68] Tamtéž: *„Nemyslí si nutně… že jejich víra je absurdní, a už vůbec ne, že Bůh zcela jistě neexistuje. Jak lze ostatně dokázat, že skutečně není?“*

skutečná je prý přece přítomnost; jen kvůli ní – zde a nyní – stojí za to žít. Poněkud hédonická životní strategie a moudrost. Že by zrovna v ní filosofie kulminovala?

Z těchto filosofických nížin pak Ferry vysvětluje, proč je nutné odmítnout konkurenční náboženské řešení otázky spásy. Je prý příliš krásné na to, aby bylo pravdivé. Krom toho je tu i oblíbený rozpor milujícího Boha a hrůz Osvětimi.[69] Typická je přitom Ferryho reakce na repliku, která vysvětluje tyto hrůzy nezrušitelnou lidskou svobodou. Co prý tedy říct o vraždění neviňátek, ptá se pohoršeně Ferry. Emoční hladina a zřejmě i tlak vylétly nahoru, s myšlenkou to v takových případech bývá ovšem naopak. Stranou standardizovaných předsudků by ale i Ferry mohl zjistit, že lepší filosofie než ta, která mu byla dějinně uložena, náboženské řešení života rámcově potvrzuje.

Alternativní koncepce životního smyslu se tedy rodí z pokleslého, v hlavních omylech zabetonovaného filosofování. Základní pravdy skutečného smyslu jsou v nich nejen nedostupné, ale přímo ideologicky nežádoucí. S tím už je ale těžké pořízení. Náhradní programy smyslu života pak představují lehkovážné matení životní cesty jejich obětí, byť byly podávány s intelektuálským půvabem a v akademickém dekoru. Uvážíme-li, že podobným výtvorům je v dnešních západních společnostech cesta pěkně vydlážděná, pak se zdá být marné volat, že takovýchto zapálených filosofických věrozvěstů je třeba si hluboce nevážit.

20. 1. 2. Stephen Law

Na téže vlně i úrovni je možné spatřit i *Filosofickou gymnastiku* S. Lawa. Autor v ní poměrně zdařile předkládá náročná filosofická a zároveň světonázorově atraktivní témata jako hru argumentů pro a proti. Počáteční logická invence i argumentační zběhlost však bohužel bývají v rozhodujících bodech střetnutí protichůdných idejí pravidelně a bez zábran překryty autorovým světonázorem a jeho preferencemi; „logika“ se vždy jakýmsi kouzlem stočí žádoucím směrem. Tak je tomu i v autorově vtipném pojednání o Boží existenci.

Law uzavírá přehled nejoblíbenějších argumentů pro a proti Boží existenci zjištěním, že důkazy daleko pádněji svědčí pro Boží neexistenci. Přitom si u teistů vybírá důkaz z účelnosti, u ateistů důkaz z existence zla. Volba mezi standardními teistickými důkazy však není vzhledem k autorovu záměru úplně korektní. Důkaz Boha z účelnosti je sice skutečně oblíbený, protože je blízký přirozenému myšlení (řád – tvůrčí Inteligence), ale obvykle se nedotahuje k apodiktickému závěru. Toho pak využívají oponenti, a s nimi i Law, když v alternativě operují vznikem účelného uspořádání z náhody.

Aby však mohl Law posoudit skóre argumentačního zápasu o Boží existenci skutečně objektivně, musel by nahradit řekněme béčkový důkaz teistů důkazem z kauzality. Víme, že pak už by skóre vyznělo opačně, v neprospěch autorova stranic-

[69] Tamtéž: *„Jaký otec by ponechal své děti v pekle Osvětimi, Rwandy, Kambodže? Věřící by nepochybně řekl, že právě to je cena za svobodu… Co však říct o neviňátkách? Co říct o těch malých dětech, jichž bylo umučeno při těchto odporných zločinech proti lidskosti na tisíce?“*

kého zájmu. A to bez ohledu na to, že důkazu Boha jako první Příčiny Law žalostně nerozumí (možná ani rozumět nechce).

Jak už také víme, důkaz Boží existence z kauzality je rigorizován průběžným vyvracením všech příslušných antitezí sporem. Spočívá v důsledné aplikaci předem dokázaného zákona kauzality (alternativy sebezapříčinění či vzniku bez příčiny jsou rozporné) na fakt vzniklého jsoucna. Tato aplikace nutí uznat existenci nezapříčiněné Příčiny, neboť alternativní představa nekonečné řady zapříčiněných příčin odporuje zákonu kauzality. Ani antiteze plurality Příčin neobstojí. Law se však s tímto důkazem vypořádal duchaplně: je-li Bůh příčinou světa, pak je prý třeba se ptát na příčinu Boha.[70] Logika i jádro důkazu tedy zůstaly u arbitra bez povšimnutí. Je ovšem spravedlivé dodat, že takto hloupě se s ním vyrovnávali i věhlasnější filosofové.

Proto také Law nepočítá s tím, že Příčina tvoří esence vzniklých jsoucen, a tím i zákonitost a řád přírodního dění. V této blažené nevědomosti pak staví proti inteligentní Příčině náhodu jako údajně možný Princip přírodních zákonů. Tuto na první pohled krajně nepravděpodobnou ontologickou hypotézu o původu přírodní zákonitosti a účelnosti překlenuje Law autoritou přírodních věd. Konkrétně tu spoléhá na teorii přírodního výběru. Mohou-li prý genetické mutace vysvětlit vznik nových druhů, pak jistě mohou vysvětlit i vznik lidského oka, které teisté brali za svědka tvůrčí Inteligence. Law si pochvaluje, že je to velmi uspokojivý výklad, a hlavně: obejde se bez nadpřirozeného konstruktéra.[71]

Když dojde na samotnou DNA, kterou už nelze vysvětlovat přírodním výběrem, utíká se Law opět k přírodovědě: mohla vzniknout naprosto spontánně. S pokrokem vědy je to prý dokonce stále pravděpodobnější. Tady už je ale té filosofické ignorance nějak příliš.

Jestliže se jinak filosoficky ambiciózní autor uchyluje pod ochranu přírodovědné autority v otázkách, které vyžadují ontologický rozhled, pak tu něco nehraje. Buď se pohybuje v blízkosti rozporného scientismu, kde se také snadno a beze všeho věří, že evoluční teorie řeší problém, který je podle této víry v kompetenci přírodních věd. Nebo protismyslně redukuje specificky stejné hmotné substance na jejich empiricky dostupné aspekty. Rozporné nominalistické pojetí druhů je totiž univerzálním předpokladem evolucionistických výkladů jejich vzniku. To však není předpoklad přírodovědecký, je to filosofický omyl.

Filosoficky nezkušení, odvození evolucionisté bezstarostně uzurpují filosofické téma, protože participují na vleklé nouzi novověké filosofie, která jim to umožnila. Proto netuší, kolik metodických konfuzí a věcných filosofických omylů kolem své teorie soustřeďují. Jedním z nich je např. popření substanciality a konstantní přiro-

[70] S. Law: *Filosofická gymnastika*, Dokořán, Praha 2007, str. 23: *„Potíž první odpovědi je v tom, že jakmile někdo jako příčinu či vysvětlení vesmíru navrhne Boha či něco jiného, je třeba uvést dále příčinu či vysvětlení pro ono ‚něco', na které se člověk odvolává… Otázku vlastně tímto způsobem nezodpovíme, pouze ji zameteme pod koberec."*

[71] Tamtéž, str. 91: *„Podobně může teorie přírodního výběru vysvětlit vznik lidského oka. Je možné, že u jednoduchého mořského organismu se původně mutací vyvinula jedna buňka citlivá na světlo… Dalšími mutacemi se mohly přidávat další podobné buňky až se nakonec vyvinulo oko podobné našemu… Toto velmi uspokojivé vysvětlení možného vzniku oka se tedy obejde bez nutnosti dovolávat se Boha."*

zenosti explikovaných jsoucen. Výkladové zakomponování těchto neempirických skutečností už by např. značně znesnadnilo to bezproblémové rozhodování o ontologické konstituci na základě pozorovaných vlastností.

Jen mimořádná filosofická zanedbanost dovoluje uznávaným vědcům vydávat materialisticky koncipovanou evoluční teorii za vědecky spolehlivou. Náhoda jako výkladový princip může být smysluplně zavedena jen jako výchozí metodická alternativa, srovnatelná s možností radikálního skeptika. Je smysluplná pouze ve funkci podnětu pro kritické zkoumání principu řádu jsoucen přírody. Jestliže uznávaní vědci tuto výchozí, metodicky zavedenou možnost beze všeho proměňují ve vědeckou pravdu, pak se jim právem namítá, že pod rouškou vědecké odbornosti pěstují evolucionismus jako moderní (pseudo)náboženství.

Při jeho prosazování pak v záplavě vyplýtvané učenosti obvykle nescházejí prvky (náboženského?) fanatismu. Patří mezi ně žárlivé střežení univerzitního monopolu i úporná osvěta v podobě soustavné, neúprosné propagace a sofistické manipulace veřejným míněním v médiích. V nich vyznavači evoluce pravidelně a s okázalou samozřejmostí předkládají postulát náhody jako vědecky jistý, zatímco daleko přirozenější poukazy na Inteligenci, coby logický korelát řádu, nerudně glosují jako projevy zaostalého, vymýcení hodného myšlení. Někdy nad jejich neúprosnými postoji vzniká dojem, jako by se už blížila doba, kdy bude pochybnost o evoluci zařazena mezi těžké hříchy a trestána jako např. pochybnosti o holocaustu.

Představme si typickou diskusi s evolucionistou. Právě jste hlouběji nahlédli do složitosti organismu a ptáte se v údivu, kde se vzala ta úžasná účelnost a soulad funkcí. Vždy poblíž stojící evolucionista pohotově vysvětlí, že se tak stalo náhodou. Měli jsme prostě obrovské štěstí, že jsme se zrovna vyvinuli jako myslící bytosti. Stačilo, aby šel kosmický proces o chlup jinak, a vůbec bychom nebyli. Je to možné, ptáte se nevěřícně. Je to nad slunce jasnější, opáčí odborník. Přece byste dnes, kdy už toho tolik o přírodě víme, za tím nehledali nějakou nadpřirozenost, argumentuje váš školitel a dlouze se rozpovídá o tom, jak to před dávnými a dávnými časy vlastně bylo – odborností pochopitelně nešetří.

Vraťme se k našemu autorovi. Protože Law v metafyzice zrovna nevyniká, dopouští se také přecenění známého argumentu proti Bohu z faktu zla. Také přitom běduje nad utrpením nevinných dětí, ale v tomto bodě je chytřejší než Ferry: vynechává lidskou zlobu a mluví raději o nemocích a přírodních katastrofách. Pokládá je za neslučitelné s pojmem Boha, a proto myslí, že jde o argument bezmála nevývratný.[72] Bylo už mnohokrát ukázáno, že argument ze zla se zdá být silný, jen když omezíme lidský úděl pozemskou existencí. Ale dokázal už někdo pravdu materialistické antropologie?

V kontextu Lawovy úvahy můžeme tedy v replice použít stejnou logickou figuru, jakou použil on proti standardní formulaci důkazu Boží existence z účelnosti. Jestliže přitom vytěžil nevyvrácenou možnost vzniku daného řádu vesmíru z náhody, pak je možné namítnout jeho důkazu z existence zla, že také v něm zůstaly nevyvráceny

[72] Tamtéž, str. 96: *„Problém zla je zkrátka pro teisty až příliš nepřekonatelný a ve skutečnosti nám poskytuje velmi pádné – pokud ne vyloženě nezvratné – důvody k přesvědčení, že žádný Bůh není.“*

jisté možnosti, které znemožňují logiku argumentu proti Bohu ze zla. O jaké možnosti se tu jedná?

Kdo argumentuje proti Boží existenci zlem, musel by nejprve dokazovat, že by bylo lepší, kdyby člověk nebyl, kdyby nebyla svobodná bytost, schopná páchat zlo. To by si měl ale každý, kdo je pohoršen zlem natolik, že kvůli němu popírá Boha, dobře uvážit: bylo by lépe, kdyby ani on, ani kdokoli jiný nebyl schopen osobního života. Je-li ale samotná lidská existence víc než zlo, které ji v nějaké míře provází, pak nelze ze zla vyvozovat popření dobrého Boha. Kdo tedy argumentuje proti Bohu ze zla, dluží premisy, z nichž by bylo zřejmé, že je lepší absence zla, než existence člověka.

V případném pokusu o vyrovnání svého logického dluhu by musel oponent Boží existence také vyloučit možnost pozitivní bilance celého osobního života. Tím se rozumí, že osobní život nekončí smrtí, že dojde spravedlivého vyrovnání, včetně osmyslnění pozemského utrpení definitivní nebeskou blažeností. Že je to pohádka o nebi, příliš krásná, než aby mohla být skutečností? To si třeba může i myslet. Stejně tak si ale můžeme myslet, že je pohádkou, když kočky běhají po klávesnici a náhodou z toho vypadne Bachův dobře temperovaný klavír – což je ilustrace principu náhody, jímž vykládají materialisté vznik řádu. Síla argumentu ze zla tedy závisí na logickém zneškodnění možnosti posmrtné blaženosti. Je-li taková blaženost realitou, nemůže být o Stvořitelově otcovské dobrotě k člověku pochyb.

Aby tedy argument ze zla něco dokazoval, musel by mít vypracováno ještě mnoho předpokladů. S intenzitou jejich promýšlení by však důkazní intence i jeho logika postupně slábly.

Luc Ferry a Stephen Law jsou typicky soudobými, nijak zvlášť pronikavými filosofy, kteří si ale dobře osvojili standardní filosofické myšlení své doby a úspěšně ho propagují. Bylo by možné zaměnit je s bezpočtem jiných současných filosofů, u nichž se dá také snadno pochopit, proč je adekvátní řešení otázky smyslu lidského života dnes prakticky nedostupné.

20. 2. Smysl života u Patočky

V předchozích článcích jsme celkem podrobně sledovali (4. 11. 12.), jak a proč se Patočkovi zhroutila ontologická představa lidského bytí. Přitom jsme zjistili, že tento u nás nadmíru ceněný propagátor husserlovsko-heideggerovského myšlení narazil s absolutizovanou metodou fenomenologů na její meze, a utržil „wittgensteinovské boule“, když se pokoušel zvládnout metafyzické téma ontologické konstituce člověka. Můžeme tedy u Patočky kontinuálně sledovat i spojitost negace konstantní lidské přirozenosti s jeho chápáním životního smyslu. Znovu se tím potvrdí, že nejen omyly o ontologické podstatě člověka, ale i prostá absence pravdy o ní spolehlivě znehodnocují filosofickou reflexi povahy a smyslu lidského života.

V osmnáctém článku jsme viděli, že smysl života je zakódován v přirozeném určení a spočívá v realizaci duchovních mohutností, jež jsou zaměřeny k sobě odpovídajícím finálním hodnotám. Lidskou přirozeností předem daný cíl života je takto principem rovněž apriorně daného životního smyslu. Patočka ale nesouhlasí. Především tvrdí, že smysl se nedá vysvětlovat z účelnosti. Ani jeho apriorní danost mu nekonvenuje.

Mohli bychom se spokojit s konstatováním, že se tu jedná jen o aspekt Patočkovy negace předem dané, neměnné lidské přirozenosti, že za tím stojí jeho neudržitelné kolize se substancialitou, esencí a přirozeností člověka. V nich totiž Patočka ztratil opory apriorní, vnitřní finality života, která je ontologickým rámcem a principem životního smyslu, jejž má lidský jedinec poznat a naplnit. Je ale také zajímavé, jak Patočka konkrétně vypojuje smysl ze závislosti na účelnosti.

Ve svém posledním filosofickém díle (*Kacířské eseje o filosofii dějin*) klade Patočka důvod své negativní teze do faktu, že účel sám je v kontextu motivů a činů učiněn smysluplným. Proto prý nemůže vysvětlovat smysl – to je logické. Patočka přitom zároveň uznává, že každé účelné jednání je smysluplné. Když pak k tomu dodává, že ne každá smysluplnost je účelná, je jasné, že o smyslu uvažuje obecněji – ne jen o smyslu jednání –, mluví také o smyslu lidské tělesnosti, o smyslu utrpení atd. Mohli bychom i v těchto případech spatřovat vazbu smyslu na účel, ale připusťme, že některý smysl nelze vysvětlovat z finality.[73]

Patočka ale vyvozuje víc. Myslí, že smysl obecně (ani smysl jednání) nelze vysvětlovat účelností. O tom svědčí skutečnost, že důvod svého závěru (smysluplnost samotného účelu) čerpá právě z řádu jednání, z kontextu motivů a činů. Ani smysl jednání tedy podle něho nemá vysvětlení v účelnosti.

Zvolený důvod ale Patočkovu tezi nedokazuje. Je sice pravdou, že když je účel v širším kontextu sám smysluplný, nemůže být zároveň principem této smysluplnosti. Patočka ale přehlédl**,** že ve svém odůvodnění uvažuje jen nižší cíl, který svou smysluplnost v kontextu jiných motivů a činů přece čerpá z vyššího cíle. Přitom nižší cíl sám může být principem smyslu toho jednání, jehož je cílem. Patočka tedy v širších souvislostech jednání nerozlišil nižší cíl/prostředek a vyšší cíl. A jen proto vyvolal zdání, že smysluplnost účelu dokazuje, že účelnost nemůže být principem smyslu, že z ní smysl nelze vysvětlit.

Patočka krom toho ale také současně připouští, že každé účelné jednání je smysluplné. Tím ovšem odporuje své dokazované tezi. Jestliže je totiž *každé* účelné jednání smysluplné, pak je tato obecnost kryta nutným vztahem účelnosti a smysluplnosti. Jakým vztahem? No zřejmě vztahem mezi účelností a smysluplností. Účelnost je důvodem smysluplnosti, takže každé účelné jednání je smysluplné. Smysluplnost jednání je tedy daná a vysvětlitelná právě jeho účelností. To je ovšem pravý opak teze, v níž se Patočka pokouší vyvázat i smysl jednání z finalitní vazby.

Realita si tedy u Patočky sama vyžádala (alespoň částečné, nechtěné) uznání, že kvalita smysluplnosti jednání spočívá v jeho setrvávajícím zacílení; vychýlení tu naopak znamená její postrádání, znamená absurdizaci jednání.

V celostní reflexi lidského jednání se pak otázka jeho smyslu klade jako otázka smyslu celého života, neboť svobodné jednání je v nejvlastnějším smyslu realizací osobního života. A v této otázce je filosoficky rozhodující, zda a jak identifikujeme

[73] J. Patočka: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Academia, Praha 1990, str. 66: *„Motivace činu klade otázku vztahu mezi smyslem a účelností. Motivem činu je totiž v podstatě účel sledovaný činitelem... Je nyní jasné, že každé účelné jednáni je smysluplné, ale ne každá smysluplnost je účelná nebo zakotvena v účelech. Účel je kauzální svazek, který byl pojetím do smysluplné souvislosti lidských motivů a činů sám učiněn smysluplným. Není tedy možno smysl ztotožňovat s účelností, nebo dokonce jej z ní vysvětlovat.“*

hlavní, nejvyšší cíl lidského jednání. Apriorní, přirozená danost takového cíle života, jeho nezávislost na lidském stanovení či rozpoznání, je ovšem pro antropocentrickou, hyperdynamickými motivy určovanou představu filosofů druhého osvícenství pochopitelně nepřijatelná.

Také Patočkovi evokovala přirozená finalita života a předem daná osnova jeho smysluplného naplňování nepříjemnou blízkost jejího Stvořitele. A těžko říct, zda v tom spatřoval větší ohrožení autentického filosofování ze strany metafyziky, či ze strany náboženství. Tady se ovšem zhodnocují noeticko-ontologické privace Patočkova myšlení.

Patočka skutečně filosofuje o smyslu života na tenkém ledě, v absurdně úzkém rámci, v zúžené perspektivě. Noeticky založené, metodicky nestísněné a metafyzicky vyvážené promýšlení smyslu lidského života pracuje s pojmem lidské přirozenosti. Přirozenost obsahuje základní, apriorní zaměření života k osobní účasti na nepomíjivých duchovních hodnotách. Tento přirozeně daný ontologický řád života pak vytváří i rámec svobodné realizace vytvořitelného řádu. V takové realizaci právě spočívá naplnění smyslu lidského života. V obecném pojetí je tedy smysl lidského života rozepjat v mezích přirozeného životního určení. Je nezrušitelně spoludaný neměnnou lidskou přirozeností nezávisle na tom, jak ho jedinci fakticky poznávají, jak ho realizují či nerealizují. Nezávisí ani na tom, jakou s ním mají osobní zkušenost.

Pojem smyslu života je tedy zásadně řešitelný pojmem přirozenosti. K tomu komplementárně přistupují pravdy o osobním životě po smrti a o Bohu. Na takovou metafyziku ale není Patočkovo myšlení uzpůsobeno. Proto nepřekvapuje, když Patočka tvrdí, že smysl a jeho ztráta jsou fenomény konkrétní zkušenosti, a že tedy rekurz k metafyzice by tu byl neadekvátní, zplošťující.

Metafyzika hotově daného smyslu prý také znamená rezignaci na otázku jeho (strukturálně filosofického) vzniku. Případný poukaz na Boha jako zdroj smysluplnosti, který je zároveň hrází proti nihilismu a dovoluje hodnotit ztrátu smyslu jako defekt, odkazuje Patočka do křesťanské teologie.[74] Neproblematicky se tím ocitá v blízkosti té rovněž neproblematické radikality, s níž Sartre rozvíjí osvícenské dědictví k protismyslnému antropocentrismu: k hypotéze reality bez Boha a lidského života bez smyslu.

Po Kantovi se totiž stalo špatným zvykem moderních filosofů, že sebevědomě proměňovali metafyzickou nouzi v pocity nadřazenosti nad jakoukoli metafyzickou tematizací Boha. Ta se v jejich očích stala synonymem pokleslého, náboženským dogmatismem zatíženého filosofování. Jako si dnes s neotřesenou vírou v pokantov-

[74] Tamtéž, str. 67–68: *„Smysluplnost jsoucna je nezlomena, pokud hodnoty samy zůstávají takto neproblematické, ať již jsou pojaty tak jako u Platóna jako to, co dává jsoucnu smysl, nebo jako v novoplatónsky ovlivněné křesťanské teologii ať vyplývají z dokonalosti Boha stvořitele. Pokud je hodnota chápána jako věčný zdroj smysluplnosti, idea nebo Bůh jako to, co dává smysl věcem, lidským činům i událostem, je zde stále možnost vykládat zkušenosti o ztrátě smyslu jako defekty nikoli toho, co smysl dává, nýbrž toho, čemu je poskytován. To je výhoda, která znamená hráz proti nihilismu smyslu. Slabou stránkou je zde však to, že je nutno rekurovat k metafyzickým pojmům, zatímco smysl a jeho ztráta jsou fenomény konkrétní zkušenosti. Rekurovat k metafyzice znamená považovat smysl za něco hotově daného a vzdát se nadobro otázky po jeho vzniku…“*

ský vývoj myslí např. L. Ferry, že filosofie musí být prostě ateistická (teoreticky, či aspoň prakticky – v agnostické verzi), tak si to v síle téže víry před třiceti lety myslel s Heideggerem i Patočka. A bude si to za třicet let jako samozřejmost myslet i bezpočet konformních filosofů. Novověký vývoj totiž sotva bude u konce a nedá se přece vracet, ani když je nesen prokazatelnými omyly.

Co na tom, že je Kantova teorie poznání mnohonásobně rozporná. Nejenže nám zprostředkovala nezrušitelné vědomí kritické převahy, ale konstituovala i osvobozující osvícenský protiklad či spíše důslednou obsahovou separaci racionality a náboženství. Jak bychom se tedy mohli kantovského kriticismu vzdát?

Po pravdě řečeno jsme dnes ve srovnání s pouhým agnosticismem ještě o krok dál. Neboť se už mezitím provalila novověká nouze také v aspektu hlubinné skepse. Viděli jsme, jak současný znalec moderní logiky a vědy ve své knize o dokazování Boha (J. P. Ondok) dospívá k závěru, že klasické důkazy mohly snad být přesvědčivé, protože se opíraly o samozřejmost prvních evidencí. Ve světle dnešní epistemologie jsou však i tyto evidence problematické, jejich jistota není zřejmá. Proto prý je poctivější, když se v daném problému skromně spokojíme s hypotézami.

Pokud jde o Patočkovo odmítnutí metafyziky v otázce smyslu, musíme ho s přihlédnutím k teoretickému kontextu jeho myšlení hodnotit jako poněkud sofistické. Vždyť Patočka může metodicky redukovat reflexi smyslu na pouhý fenomenologický popis právě jen na základě svého metafyzického (nikoli fenomenologického) přesvědčení o tom, že neměnná lidská přirozenost je fikcí, že životní dynamika je v lidské realitě soběstačná. Tímto přesvědčením ovšem celou reflexi smyslu lidského života principiálně korumpuje. Otázka smyslu lidského života, zda je totiž předem daný lidskou přirozeností jako apriorní životní úkol, či nikoli, je zcela jistě metafyzická.

Patočka tedy pojímá smysl lidského života jako pouhý fenomén konkrétní zkušenosti. To mu umožňuje, aby mluvil o jeho strukturálně filosofickém vzniku a aby ve východisku jeho zkoumání akcentoval zkušenost o ztrátě smyslu. Taková zkušenost prý vede k radikální možnosti absence veškerého smyslu.[75] Patočka v této volbě východiska evidentně spatřuje přednost vpravdě filosofického přístupu, v němž se nepracuje s problematickými hodnotami. Naznačuje, že zatímco z hlediska víry v Boha či metafyziky Boha je ztráta smyslu chápána jednoduše jako defekt toho, kdo jej pozbyl, v autentické filosofii se stává naopak plodnou – vede pod povrch pouhých postulátů. Fenomenologie tak v protějšku k víře či metafyzice vylaďuje podle Patočky úvahu o smyslu na požadavky skutečného filosofického myšlení.

K tomu stačí poznamenat, že zkušenost ztráty smyslu může být sice stimulem, ale rozhodně není nutnou podmínkou radikálního zpochybnění smyslu. Aktualizace antiteze smyslu, vzatého v jakékoli šíři, je totiž standardní technikou kritického myšlení v příslušném problému. Není tedy nutné, aby výlučně zkušenost zajišťovala, že vezmeme v takovém myšlení antitezi vážně. Ve srovnání s programovou metodickou pochybností kriticky zralého myšlení zde Patočkou preferovaná zkušenost otřeseného smyslu kritickému zkoumání spíše překáží, snadno do něj vpouští zavádějící emoce.

[75] Tamtéž: *„Jinak je tomu, vezmeme-li zkušenost o ztrátě smyslu... s plnou vážností. Tato zkušenost potom neukazuje pouze naší nedostatečnost... nýbrž radikální možnost, že by se veškerý smysl ztratil...“*

Všechno tu samozřejmě záleží na tom, jakými disponujeme předpoklady a jak jsou zvolené premisy spolehlivé. Patočka spoléhá na standardizovaný předsudek, že metafyzické premisy Boha a přirozenosti nejsou na úrovni autentické filosofie. Ony se tu však nestávají filosoficky nepoužitelnými jen proto, že prostě dovolují hodnotit ztrátu smyslu jako nedostatek, ani že logicky suspendují zkušenost jeho ztráty. Metafyzické pravdy kladou této zkušenosti meze. Ukazují, že není možné v mezích pouhé zkušenosti svévolně rozhodovat o možnosti nihilismu smyslu, a že se v takových případech zkušenost nebere vážně, nýbrž předimenzovaně.

Aby tedy mohl Patočka přesvědčivě klást zkušenost ztráty smyslu jako východisko, které má zřejmě v protějšku k metafyzice vylaďovat zkoumání smyslu na vyšší úroveň kritického myšlení, musel by nejprve dokazovat mnohé. Není totiž vůbec zřejmé, proč by musela být metafyzika v kolizi se zkušeností. Proč by nemohla vzít zkušenost se ztrátou smyslu vážně? Bude ji pojímat a hodnotit samozřejmě jinak než filosof, který si nechal filosofickou aparaturu protismyslně zredukovat na zkušenost. Metodický spor, který tu Patočka zpřítomňuje, tedy nestojí jako disjunkce: buď zkušenost, nebo metafyzika. Otázka zní, zda se problémy smyslu či lidského bytí mohou řešit jen zkušenostně, nebo zda vyžadují také metafyzický záběr – a sice přednostně.

Patočka by tedy musel nejprve filosoficky vysvětlit, nikoli prostě jen s poukazem na pokantovský vývoj předpokládat, že je to opravdu s metafyzikou tak špatné, aby musela být ve svém tématu nahrazována fenomenologií, musel by sáhnout až do noetiky. Nic takového však u Patočky nenacházíme. On jen jako zdatný historik filosofie navazuje na uznávané autority své doby.

To je ovšem nepříjemné, zvláště když si Patočka dává záležet, aby vylíčil svůj přístup k otázce smyslu jako nesrovnatelně filosofičtější. On sice o sokratickém způsobu myšlení rád mluvil, ale jak může svá rozhodující filosofická tvrzení obhájit před výtkou, že jsou nápadně dogmatická? Také tento paradox Patočkova myšlení našim epigonům stále uniká.

Frapantní dogmatičnost provází i Patočkovo zavádění motivů heideggerovské ontologie. Pokažený pojem bytí se tu stává vděčným objektem jakéhokoli zacházení a zdrojem opravdu netušených možností. Patočka např. přichází s nesrozumitelnou antinomií smyslu a bytí. Také beze všeho dává prostor svévolnému rozhodování určitých zkušeností o tom, že totální smysl je iluzí, bez níž prý není lidský život možný. To nevěstí nic dobrého.

Reflexe smyslu ve zvoleném stylu by zřejmě nebyla úplná, kdyby v ní scházely vrcholné pojmy Heideggerovy mytologie: úzkost a nicota. Jimi musel Patočka projít, aby dospěl k zásadnímu sdělení o smyslu. Po zkušenosti ztráty smyslu prý už nebude smysl nikdy dán, ani nadobro získán. Smysl spočívá v hledání smyslu, které vyplývá z jeho nedostatku. Patočka tento rezultát vyzdobuje sokratovským motivem permanentního otřásání naivního povědomí smysluplnosti.[76]

[76] Tamtéž, str. 71–72: *„Projít zkušeností ztráty smyslu znamená, že smysl... nebude pro nás prostě faktem v přímé nezlomenosti... Že následkem toho nebude nikdy ani dán, ani nadobro získán... že smysl se může objevit pouze v činnosti, která vyplývá z hledajícího nedostatku smyslu, jako úběžný bod problematičnosti... Nemýlíme-li se, pak je toto nalézání smyslu v hledání, které vyplývá z jeho nepřítomnosti, jako novém rozvrhu života smyslem Sokratovy existence. Stálé otřásání naivního povědomí smysluplnosti je novým způsobem smyslu...“*

Jestliže prohlédneme pouhé zdání filosofické hloubky Patočkova řešení problému smyslu osobního života, můžeme se ocitnout v pokušení hodnotit ho jako salónní bonmot. Jeho chtěná neotřelost a nápadné reklamování sokratické úrovně jako by měly podtrhnout namyšlenou distanci od běžného, fádního, nábožensky zatíženého či diskreditovaného určování smyslu mravní finalitou a osobností. Ale to bychom Patočkovi zřejmě křivdili. Přihlédneme-li k celkovému filosofickému kontextu jeho myšlení, vidíme, že moc možností neměl. Pohyboval se metodicky i věcně ve velice stísněném prostoru, kde by asi bylo rozumnější rezignovat na řešení otázky životního smyslu.

Metodicky si Patočka nechal od vývoje novověku vnutit kult zkušenosti, která však na problém celkové struktury lidského života, potažmo lidské reality evidentně nestačí. Věcně si zase v heideggerovském zprostředkování nechal vnutit hegeliánskou redukci lidské reality na dynamické aspekty, ty lze dobře fenomenologicky popisovat. V tomto redukcionistickém rámci moderního myšlení byly ovšem možnosti nějakého pozitivního určování smyslu života značně omezené. Když k tomu přistoupila potřeba filosofického vyhranění vůči naivním modům předkritického myšlení zdravého rozumu, víry a klasické metafyziky, bylo předurčení k nezdaru zřejmě kompletní.

Proč je Patočkovo řešení problému smyslu samotným hledáním nezdarem? Je evidentně přizpůsobeno předjatým, metodicko-věcným reglementacím, které jsou filosoficky neudržitelné. Hledání samo je fenomén. Filosofovo myšlení fixované na fenomény ho tedy v problému smyslu života stanoví jako samotný jeho smysl. Proč ne? Jenže takové určení smyslu zvláštním způsobem participuje na absurdnostech ontologického absolutizování procesuality a noetického absolutizování pouhé zkušenosti.

Jako v úvaze o historické esenci, tak i v otázce smyslu Patočka neúměrně akcentuje nehotovost, neúplnost, nedostatek, potencialitu jako prvek životního dynamismu. Neskrývá přitom nechuť k danosti kompletní, neměnné esence, která hyperdynamickému předpojetí evidentně překáží.

Je možná příznačné, že Patočka své zdánlivé zfilosofičtění životního smyslu zformuloval střídmě ve dvou nikoli pregnantních větách a dále to raději nerozvíjel. Ona totiž formule „smysl života spočívá v hledání smyslu života“ vyjadřuje Patočkovu myšlenku sice pregnantně, ale její paradoxnost je v ní očividná. Jestliže totiž spočívá samotný smysl v pouhém hledání smyslu, je-li tedy obsahem smyslu života samotné hledání smyslu života, pak hledání smyslu je tu jen hledáním hledání. Hledání samo ztrácí svůj předmět a degeneruje v indiferentní bloumání – přestává být, čím je – stává se sebeúčelem.

Když pak Patočka tvrdí, že nalézání smyslu života je v hledání smyslu, pak jsou tu zase nejasnosti. Samo hledání má totiž smysl, jen když se dá hledané najít. Možnost nalezení smyslu však Patočka v chtěné neurčitosti skrývá za hledání – jen to uznal za filosoficky nalezený smysl. V normálním, logickém myšlení, které tu Patočka domněle sokratovským otřásáním naivního povědomí smyslu překonává, platí, že je-li nalezení, není hledání a naopak. V podstatě nalezený smysl se však ustavičně nehledá, ustavičně se pouze svobodně realizuje. Realizací smyslu života pak nemůže být pouhé jeho hledání. V pojmově konfuzním, logicky zborceném myšlení se tu však zneužívá sokratická pochybnost i hodnota samotného hledačství pro předstírání hlubší moudrosti o smyslu života jako vždy jen pouhém hledání smyslu života.

Hledání jako samoúčel je zaslouženým debaklem výkladu smyslu života, který se chce v hyperdynamickém předpojetí chtěné nehotovosti obejít bez metafyziky lidské přirozenosti. Předností metafyzického myšlení je logické nasazení, díky němu je také pozorné k rozporům a regresům. Patočka touto předností spolu s Heideggerem pohrdl, myslí jinak.

20. 3. Tragické důsledky

Reflexe smyslu celého lidského života mají pochopitelně v lidské praxi nesmírný význam. Přímo ji spoluurčují. Neboť rozhodují o tom, jak se lidé ve svých životech orientují, v čem spatřují a kde získávají hlubší životní motivaci, a sice nejen v existenciálních krizích či v těžkých životních situacích, ale především pro naplnění univerzální lidské potřeby zodpovědného vedení vlastních životů.

Moderní filosofové jakožto tvůrci západní kultury posledních století v tomto ohledu žalostně selhávají – šíří bohužel dezorientaci a bezradnost ve velkém. Petrifikované předsudky přemnožených agnostiků a následný praktický materialismus, plus do základů zabudovaná skepse a postupně explicitovaná relativizace hodnot kognitivních i mravních – to vše přitom podávané jako vývojově pokročilé a kriticky zralé postoje – způsobily dílem rezignaci, dílem odevzdanost náhradním programům pohotových ideologů.

Také na Patočkově myšlení je patrné, jak tragické následky pro život mají tyto novověké, kulturně normalizované předsudky noeticko-ontologického rázu. Úporné odstraňování lidské přirozenosti při zachování filosofických ambicí Patočku mimo jiné přivedlo k zmatečnému výkladu smyslu života. Jiní dědicové specifického fondu novověké filosofie si s postupem doby užívají svobody od lidské přirozenosti ještě odvážněji.

Viděli jsme např. (čl. 15), jak ignorantsky zbavují „myslitelé“ genderového feminismu sociální realitu všech vazeb na danou lidskou přirozenost. Vymýšlejí přitom neuvěřitelné nesmysly o mužích a ženách, aby je s revolučním patosem osvoboditelů úspěšně šířili do filosoficky nalomených, racionální imunity zbavených společností. Intelektuálně odvození umělci, politici a novináři se ujímají předepsané agendy levicového liberalismu s příkladnou horlivostí, jakou bylo možné obdivovat u svazáků padesátých let. Na pozadí zavržení lidské přirozenosti se tak plynule valí rozvrat osobního a společenského života po oficiálních kolejích: z univerzit do parlamentů či kulturních center a odtud přes média bez zábran do praxe. Stává se oficiálním vyznáním, které je provázeno budovatelským přesvědčením o nezbytnosti vytvoření nového člověka.

Výkladové odpojení člověka od jeho přirozenosti také umožňuje, aby se problematiky lidského bytí zmocňovali principiálně nekompetentní specialisté na hmotu. Ti pak s autoritou povolaných odborníků spolehlivě matou veřejnost, když třeba překotně ujišťují, že oplodněné vajíčko je pouze potenciálním člověkem. Jak by mohli z nížin své odbornosti nahlédnout ontologickou pravdu o tom, že každý projev nového organismu i organismus sám už předpokládají kompletní a člověka adekvátně definující přirozenost, jako svůj ontologický základ, jako zdroj své biologické dyna-

miky. Při umělých potratech se proto opravdu zabíjí člověk. Tato pravda je však modernímu člověku skrytá za hustou clonou filosofických omylů o poznání a metafyzice.

Není tedy možné rozumně pochybovat o tom, že noeticko-ontologické experimenty, jakož i aplikační dobrodružství filosofů pozdního novověku mají rozsáhlé a v soudobých životech skutečně tragické důsledky. Jak jim ale při nezrušitelné (?) dějinné dominanci těchto filosofů čelit, to zůstává velkou otázkou, pohříchu si ji klade málokdo.

Shrnutí:

• Je-li údělem moderně-postmoderní kultury bezmála přikázaná absence metafyzických pravd, které podmiňují smysluplné promýšlení životního smyslu, pak jsou všelijaké výkladové dekonstrukce celkového smyslu lidského života očekávatelným důsledkem.

• Luc Ferry se dotýká problému smyslu života, když spatřuje hlavní otázku filosofie v hledání spásy a způsobu, jak se vyrovnat se smrtí. Přitom vyhlašuje ostrý konkurenční boj filosofie a náboženství. Sdílí moderní přesvědčení, že filosofie musí být metodicky i prakticky ateistická.

• Zůstává ovšem nejasné, proč by teistická víra měla filosofovi překážet v jeho práci a ateistická nikoli. Nedokazatelnost Boží existence je pak srozumitelná jen v rámci protismyslné antimetafyziky.

• Zdánlivě mimo tento rámec, jakoby čistě logickou analýzou důkazů pro a proti, se snaží v neprospěch teismu argumentovat S. Law. Dezinterpretuje přitom silný důkaz Boha z kauzality a zdůrazňuje neúplnost standardního důkazu Boha z účelnosti. U důkazu proti Bohu ze zla už tak kritický není. Toleruje při něm neúplnost, která je srovnatelná s tou, jíž vytkl důkazu z účelnosti. Ideologická zaujatost je i pod exponovanou logičností nepřehlédnutelná.

• Patočkovo pojetí smyslu odpovídá redukcionistickému ladění jeho přejatých noeticko-ontologických představ. Patočka nejprve neúspěšně odpojuje smysl jednání od účelnosti. Poté tendenčně vypojuje reflexi životního smyslu z metafyzického kontextu a povyšuje rehabilitovanou zkušenost ztráty smyslu na metodický princip i vyšší styl života zároveň. Nakonec identifikuje smysl života jako hledání smyslu života a doporučuje tuto konfuzi jako sokratické otřásání naivního vědomí smyslu.

Otázky k promýšlení:

• Celý vývoj filosofie posledních století je charakterizován odklonem od metafyziky. Jsou v něm soustředěny hutné a rozsáhlé kritické reflexe problému, které byly ve věku metafyziky zcela neznámé. Jejich výsledky se staly pevnou součástí moderního filosofického přesvědčení, podobně jako výsledky moderních věd plynule vešly do standardní vzdělanosti. Návrat k tradiční metafyzice by tedy byl politováníhodným regresem. Výzvy k něčemu takovému jsou zřejmě neseny ideologickou zpozdilostí.

• Proto také zavádění náboženské víry v Boha a v nesmrtelnou duši do filosofického myšlení by ho znovu vrhalo do područí teologie. Tato pouta byla osvícenstvím jednou provždy zlomena. Filosofické myšlení vyzrálo do svobody a tuto etapu jeho vývoje už není možné zrušit. Proto není filosofie v mezních otázkách smrti a životního smyslu odkázána na pouhé kopírování náboženských představ. Svou svobodu naopak dokazuje odlišným řešením mezních problémů.

• Je opravdu možné, aby se věřící filosof oprostil „v pracovní době" od své víry? Není taková chtěná schizofrenie zradou víry?

• Lze si skutečně představit milujícího Otce, který klidně připustí obrovské trápení svých dětí – i dětí, které se ničím neprovinily?

• Srovnáme-li objem spolehlivých vědomostí speciálních vědců a filosofů v tématu evoluce, pak se zdá být neuvěřitelné, že rozhodující slovo by tu měli mít filosofové.

• Proč by se ontologické problémy konstituce člověka, jeho bytí a smyslu nedaly řešit fenomenologicky vytěženou zkušeností?

• Je-li smysl lidského života dán apriorně lidskou přirozeností, pak už je v životě o všem podstatném rozhodnuto. Lidská svoboda, tvořivost i existenční rizika a drama jsou odsunuty na okraj, ztrácejí v lidském životě podstatný význam.

21. Víra ve smysl života

21. 1. Společný kořen pozitivismu a existencialistického fideismu

Na základě dosavadních výkladů bychom už mohli chápat, proč není na půdě novověké filosofie možné odůvodnit životní supremaci mravnosti a podmínky její smysluplnosti. Proto také není možné, abychom v logice novověkého myšlení chápali mravní vyspělost jako cíl a mravní zrání jako nepochybné, veskrze pozitivní určení smyslu lidského života. Vedle monistické depersonalizace lidského života to bylo hlavně osvícenské pojetí racionality, co podstatně způsobilo filosofickou bezvýchodnost současného stavu problému životního smyslu.

V osvícenském racionalismu se zkoncentrovaly, petrifikovaly a programově i legitimizovaly noetické nezdary zakladatelů novověké filosofie. Tzv. první osvícenství je kontinuací a jakousi syntézou moderního racionalismu, empirismu a Kantova kriticismu. V něm se tyto směry v jistých podstatných aspektech, akcentacích a omylech spojily do jednoho útvaru. Toto stadium vývoje novověkého myšlení je přitom paradoxně neseno silným vědomím kriticky poučeného, originálního nahlédnutí povahy rozumu. Protože však byly hlavní noetické omyly zabudovány do samotných základů osvícenství a zároveň v nich byly i definitivně zdogmatizovány, můžeme mluvit o osvícenské ideologii. O kritickém vyhodnocení lidského rozumu v ní nemůže být ani řeč, vše bylo předurčeno pokaženou noetikou bezprostředních předchůdců. Tzv. druhé osvícenství pak zásluhou filosofů historismu na témže noetickém základě jen přitlumilo sebevědomí scientistů relativismem.

Dějiny myšlení tedy zdaleka nejsou tak plynule vzestupné, nejsou jen pouhým vývojem k stále vyšší dokonalosti lidstva, jak se už tehdy, s odvoláním na pokrok moderní vědy primitivně věřilo. V sebeklamu osvícenců o vlastním poslání světlonošů humanity se skrývají i mnohé regresy. Pro nás je důležité, že sociokulturně, ideologicky úspěšné osvícenství zprostředkovalo následujícím stoletím především agnostické zúžení perspektivy filosofického myšlení. Podstatné otázky člověka byly v prvním plánu vytěsněny, tabuizovány jako metafyzické. V druhém sledu pak byly porůznu mařeny náhradními metodologiemi a nepokrytě dogmatickým „zpracováváním", staly se více méně obětí ideologického myšlení. Tragické vyloučení metafyzické racionality tedy nezůstalo výsadou filosofů prvního osvícenství, vesměs pozitivistů všech barev a odstínů. V zásadě ho přijali i ti, kdo těžce nesli antropologickou neplodnost a vyprahlost scientistické nadvlády, kdo proti ní protestovali, protestovali totiž špatně.

Osvícenci se sice zaklínali rozumem, ale pravdou zůstává, že s osvícenstvím přišel věk dogmaticky a zároveň protismyslně osekané racionality, který pod termínem „postmetafyzická kultura" trvá dodnes. Jeho první fáze byla ještě ve znamení frenetického adorování empiricky omezené racionality. Druhá fáze je už nesena opačným extrémem: reaktivním opovrhováním racionalitou vůbec, ačkoli hlavním důvodem takového opovrhování byla jen antropologická neplodnost osvícensky redukované racionality.

Novověká filosofie se tedy ve dvacátém století rozdělila do dvou protichůdných proudů. Oba však pocházejí ze stejného zdroje: ze zdogmatizovaného omylu agnostiků. Na agnostickém základě se pak zachází s otázkou smyslu lidského života různým způsobem. Buď se tu přirozený filosofický zájem uměle zmrazí, nebo se přece jen pokoutně prosazuje. V prvním případě se otázka smyslu jednoduše neklade, v druhém jsou odpovědi odsouzeny k nepřesvědčivosti.

V přímé linii prvního osvícenství přivádějí život k absurdním podobám pozitivisté, scientisté, naturalisté a materialisté. Tady není pro pozitivní smysl celostně pojatého osobního života žádné místo. Citlivější existencialisté tuto nouzi sice zaznamenali, ale reagovali na ni neprozíravým afektem proti racionalitě jako takové. Pak buď jen zvýraznili absurdní rysy „vědeckého" obrazu člověka a zaslouženě zoufali nad absurditou života, nebo hleděli zachránit smysluplnost životního údělu fideisticky – vírou ve smysl.

Tento druhý způsob reakce na scientisticky zapříčiněnou krizi životního smyslu nyní kriticky posoudíme. Budeme ho podrobněji reflektovat u Viktora Frankla. Tento v duchovních kruzích oblíbený zakladatel logoterapie dobře propojuje nepozitivistický proud novověkého myšlení dvacátého století s tématem smyslu života. Tomu se jako duchovně orientovaný psychoterapeut věnuje i profesně.

Můžeme vzít tedy Frankla jako vhodného, angažovaného reprezentanta těch filosofických pokusů, které se navzdory agnostickému zatížení snaží rehabilitovat duchovní smysl lidských životů. Budeme u něho modelově sledovat nevyhnutelně fideistické vyústění podobně laděných fenomenologů, existencialistů či personalistů – filosofická východiska jsou tu v podstatě stejná.

21. 2. Navození Milošem Rabanem

Mezi pokusy o obnovení smyslu uvnitř pozdně novověkého myšlení se řadí i kniha Miloše Rabana *Duchovní smysl člověka dnes* (Vyšehrad 2008). Autor v ní soustředil spoustu vesměs moderního materiálu na téma životního smyslu. Nezavírá oči před masivní krizí smyslu života, která prochází celým dvacátým stoletím, a snaží se z ní najít východisko, podstatnou část inspirace čerpá právě u Frankla. Uprostřed knihy nacházíme seznam příčin této krize. Pro orientaci v soudobých, široce akceptovaných nabídkách náhradního řešení problému smyslu bude vhodné, když se u něj krátce zastavíme.

Hlavní příčinu krize smyslu spatřuje Raban v pozitivismu. Kritizuje jeho jednostranné zaměření na výkon, pokrok, technickou kontrolu, vykořisťování přírody – a také symptomaticky kritizuje rozumové ovládnutí života a světa. Dále mluví s Marcusem o hodnotové slepotě jednodimenzionálního instrumentálního myšlení. V této souvislosti tvrdí, že rychlý růst vědotechniky a hospodářství vedl k morálnímu vakuu; poukazuje na tlaky konzumismu. Všímá si také nevěrohodnosti politiků a médií. Pak se obrací na tradiční strážce hodnot a vytýká jim, že selhali. Církevní nabídka smyslu např. podle něj nepokryla jeho společenskou potřebu. Truchlivé litanie zakončuje myšlenkou psychoterapeuta E. Drewermanna, který je přesvědčen, že krizi smyslu zavinil takový obraz člověka, jaký vytvořilo platonsko-aristotelské pojetí křesťanství (str. 197–199).

S některými identifikacemi příčin krize smyslu se tu dá souhlasit, s jinými už méně. Pozitivismus a následné preference hmotných hodnot života jistě velmi přispěly k zakrytí životního smyslu. Ale celkově vzato je Rabanova diagnóza chybná. Postihuje jen důsledky, hlavní filosofická příčina krize (ztráta metafyziky) zůstala nerozpoznána. Agnosticismus naopak zatěžuje i diagnostikovo myšlení. Raban s příznačnou filosofickou bezmocností jen opakuje klasický omyl vitalisticko-existencialistických reakcí na pozitivistické zploštění reality. V něm se s vaničkou pozitivistických deformací rozumu vylévá i rozum jako takový – zbývá iracionalismus s následným fideismem.

Pro tento chtěný iracionalismus je také příznačné, že Raban mezi nesporné defekty pozitivistické jednostrannosti řadí i rozumové ovládnutí života. Normálně bychom řekli, že na vládě rozumu není nic špatného, spíše naopak. Etika hodná toho jména dokonce pokládá rozumné vedení života za ideální způsob lidské existence. Doba ovšem pokročila a rozum v sebeinterpretaci zdegeneroval. Ve dvacátém století už je ideál nepodmíněné mravnosti v troskách a slova se ujímá psychoanalýza. Zmíněný morální teolog Drewermann se na základě Freudovy pochybné antropologie např. domnívá, že neosobní nevědomí vládne osobním životům a předurčuje jejich osudy. Vytýká tedy křesťanské tradici, že svým akcentem rozumu a vůle ulpěla na povrchu lidské reality. Mají snad být lidské životy svěřeny pudové dynamice a fatalismu nevědomí, aby se tak naplnily či potvrdily konjunkturalistické modely a šablony tragické existence?

Raban by snad tak daleko nešel. Sám v pozitivní intenci vyplňuje smysl života mravními hodnotami. Jeho problém ale je dán tím, že v netušené filosofické tísni zvo-

lil za východiska rehabilitace smyslu psychoterapii a křesťanskou spirituální teologii (str. 15). V této metodické kombinaci se zračí filosofická nouze i bída Rabanova fideismu. Spočívá ve stereotypním vylučování možnosti racionální explikace smyslu života. Také Raban vnímá rozum jako div ne úhlavního nepřítele života a bytí, který je v této souvislosti teoreticky schopný produkovat jen pozitivistické barbarství s nihilistickou životní tendencí. Takové zacházení s rozumem pochopitelně znemožňuje racionálně přijatelné odůvodnění kýžených mravních hodnot jako pravého obsahu smyslu života.

Důvodem Rabanova bezmocného fideismu je zase intelektuální diktát fixovaných předsudků proti metafyzice. Přitom je filosoficky zřejmé, že jen na základě celostních záběrů metafyzické antropologie a solidně vypracovaného pojmu lidské přirozenosti můžeme zdařile argumentovat ve prospěch pravdivého řešení problému smyslu života. Filosoficky evidentně nesamostatný Raban si ovšem tento nezastupitelný prostředek obecného ozřejmění smyslu života nechal zošklivit mainstreamovým intelektuálním provozem. Proto musí i jeho sympatické úsilí vyznít filosoficky do prázdna. Proto také nechápe, že mravní vakuum nezavinil ani rozvoj vědotechniky, ani úroveň zastánců tradičních hodnot. Na vině je naopak filosofická pozice, na níž bohužel participuje i Raban.

Svůj noetický konformismus Raban osvědčuje na různých místech. Tak např. ujišťuje, že *člověk nemůže nikdy dosáhnout jistoty vědění* (24), že vědecké paradigma absolutně nezávislé objektivní skutečnosti je už dávno překonané (39). Při takové filosofické zanedbanosti a současné pozitivní intenci ve věci smyslu ani nepřekvapuje, když Raban bezprostředně po svém výčtu příčin krize smyslu volá po nové mytologii, do níž vkládá naději na obnovení smyslu pro pozitivní smysl života.[77]

Co se dá ale pořídit s nějakým psychoterapeutickým mýtem v prostředí, které je intelektuálně prosáklé relativistickou skepsí a prakticky ovládané materialismem? Tady může pomoct jen filosofická terapie, která jediná by mohla odbourat zakořeněné předsudky, jež vzešly ze sériové recepce omylů novověkých filosofických směrů. S takovou terapií však Raban počítat nemůže. Je příliš otevřený konfuznímu hodnocení klasické metafyziky, která v něm pro svůj akcent racionality bývá konfuzně obviňována z hříchů pozitivismu.

S iracionalistickými předpoklady se může psychoterapeuticky vyškolený apoštol smyslu nanejvýš zúčastnit na trhu idejí. Proti víře v pozitivismus, relativismus či materialismus může nabízet jen svou víru ve smysl. A kdyby byl důsledný, musel by se zdržet i kritiky svých konkurentů (což nedělá). Špatná noetická výbava, krystalizující v jeho chtěném iracionalismu, mu totiž neposkytuje žádná kritéria, jimiž by se v argumentaci rozlišila pravda jeho nabídky od omylů kritizovaných pozic. Fideista je bohužel odsouzen k rétorické hře na city, popřípadě k ideologickému překřikování.

[77] M. Raban: *Duchovní smysl člověka dnes*, Vyšehrad, Praha 2008, str. 200: *„Není dnes lehké vyznat se v džungli hodnotového relativismu a vyvinout novou vizi člověka a smyslu jeho bytí. Musíme vytvořit nové mýty, které dají našemu životu smysl a tvar a pomohou nám opět najít orientaci. Psychoterapie by mohla být místem, kde je vlastní existenci dán smysl… Mohla by vytvořit spojení se ztracenými, smysl dávajícími archetypickými strukturami a znovu nás tak spojit našimi představami a sny.“*

Rabanův pokus o rehabilitaci pozitivně určeného smyslu lidského života tedy nemůže projít testem kritičnosti, není na úrovni autentického filosofického myšlení. Neboť zvoleným dogmatismem Raban v rozhodujících tvrzeních klesá na ideologickou úroveň produkování různých utopií a mýtů. Proto také nemůže nárokovat obecnou platnost pro nabízené řešení. Obecně platné pravdy o smyslu života, přivedené k filosofické evidenci, by však byly potřebné, má-li se diskuse o smyslu vymanit z područí ustálených forem filosofického negativismu. Takto může Raban v zátiší křesťanské víry pouze oslovovat předem přesvědčené věřící. V prostoru ostrých vichrů agnosticko-ateistických žádná psychoterapie jeho šance nezvýší, metodicky na problém smyslu nestačí.

21. 3. Filosofický profil Viktora Frankla

Rabanův nezdar jen kopíruje nezdar Viktora Frankla, který je také hlavním průvodcem Rabanova pokusu. Především on prošlapal Rabanovi cestu do fideistické pasti, v níž se maří naléhavě kladený problém smyslu života. Jak k tomu došlo?

Frankl je filosofující psychiatr, který se snaží překonat nejen speciální, ale i vážné antropologické omyly zmaterializované psychoanalýzy. Je nepopiratelným faktem, že rozumnější psychiatři přinášejí detailní svědectví o patologiích moderního života. Mimo jiné tím také dodávají cenné impulsy k problematizaci etablované filosofické vzdělanosti. Jsou-li nadto filosoficky vnímavější, mohou jaksi z opačného konce (z důsledků) odhalovat spojitost psychických abnormalit a mravních deviací s podstatným teoretickým redukcionismem, který na životní praxi moderního člověka vrhla novověká filosofie. Bohatá profesní zkušenost s patickým světem následků masivní životní dezorientace, kterou přinášejí novověké redukce poznání, reality, lidského bytí či lidského života, vrací psychoterapeuty k otázkám, které byly vlivem scientismu tabuizovány a označeny jako pseudoproblémy. Výkladově zpustošená realita si zřejmě na jejich praktické rozumnosti vynutila zdravější pohledy a adekvátnější přístupy.

Frankl upozorňuje, že také psychoanalýza či individuální psychologie jsou více méně uvědoměle spoluurčovány filosofickými motivy, že předpokládají světonázorové obsahy a celkový obraz člověka. V tomto ohledu vytýká psychoterapeutům vážné nedostatky. Říká, že vážnějším problémem než sexuální frustrace či komplexy méněcennosti jsou frustrace životního smyslu, mluví přitom o noogenní neuróze.

Frankl tu zachycuje psychiatrickým termínem filosofickou krizi, která se promítá do životní praxe jedinců v podobě filosofického zoufalství, pocitů prázdnoty a absurdity života. Lidé přitom těmito emocemi netrpí kvůli nějakým vnějším omezením. Problémy, které je takto sužují, jsou duchovního rázu. Velice často pocházejí právě z toho, že se jim v důsledku vzdělanostně-kulturních vlivů podstatně zúžily životní horizonty a perspektivy. V úzkém rámci naturalistického pojímání scientistů a komplementární libovůle iracionalistů se lidský život musí jevit jako značně problematický. Univerzální filosofický redukcionismus přivodil zatmění životní osnovy. Svět ducha je tu dílem popřen, dílem degradován na stínovou quasi realitu. Přestává být jasné, proč a jak žít.

Tím, že Frankl pokročil až k otázce smyslu, zvýraznil vědomí závislosti psychoterapeuta na celostním filosofickém výkladu lidského bytí a života. Toto vědomí Raban u Frankla zřejmě nedocenil. Jinak by se ve své metodické rozvaze nemohl spoléhat na pouhou kombinaci psychoterapie a spirituální teologie. Nebo snad při pohledu na filosofické ambice četných terapeutů duše uvěřil, že jejich speciální odbornost nahradí nesrozumitelné a nepřesvědčivé výklady filosofů?

Frankl ovšem stanul před klíčovým problémem: má sám promyslet rozhodující filosofické problémy, nebo má raději vsadit na určitou filosofii v pestré nabídce směrů? A případně na jakou? Touto otázkou se specialisté, kteří pochopili závislost svého oboru na filosofii, obvykle dostávají do svízelné situace. Většinou vsadí na standardní evoluční předpoklad, že aktuální stav poznání musí být přece vývojově nejdokonalejší. Proto v drtivé většině padají za oběť nějakému soudobému, dobře zavedenému či právě úspěšnému směru. Odkud by ostatně měli (jakožto pouzí specialisté) čerpat rezistenci vůči mohutnému proudu všestranně přijímaných virů novověkého redukcionismu?

Frankl není výjimkou. Zdravý rozum a instinkt mu ještě stačily na to, aby jakž takž (bez filosofické evidence) odmítl scientistickou úzkoprsost a materialistické vyústění novověkého myšlení. Ústavní principy tohoto neodolatelného myšlení však nezakládají jen drastickou redukci reality, jsou také v pozadí mírnějších verzí jejího redukování. Především však implikují masivní redukci poznání. Tady už Franklovi přirozená odolnost nestačila. Na jeho sympatickou snahu o rozšíření hranic poznání a následně i životního obzoru o duchovní rozměr číhala agnostická past, kterou modernímu specialistovi nastrojila vševládnoucí filosofie novověku. Ta je ale zodpovědná za noeticko-antropologicko-etický redukcionismus a jeho praktické následky. Frankl se tedy volbou moderní filosofie dostal do bezvýchodné situace: bojuje s redukcionistickými následky recepcí jejich příčin.

Frankl oceňuje vliv náboženství na pozitivní chápání životního smyslu. Vyjadřuje se tedy i k problému Boží existence (*Vůle ke smyslu*, 46–48). Nejprve sděluje osobní pocit, že *„všechny důkazy Boha jsou konec konců rouháním“*. Tím se hned zkraje přihlásil k přecitlivělým reakcím teistických existencialistů. To mu ovšem nebránilo, aby o stránku dál předložil tzv. důkaz fenomenologický. Mezitím vysvětluje, že dokazovat můžeme jen nitrosvětské skutečnosti, ujišťuje, že rozum vůči metafyzickým objektům selhává, a naléhavě varuje před takovou pošetilostí, jakou jsou pokusy o logické dokazování Boží existence.

Je tedy jasné, v jakém filosofickém kontextu se Franklova reflexe problému Boha pohybuje. Je to prostor striktně vymezený agnostickou skepsí. Jak se Frankl v tomto metafyzickém vakuu ocitl? Vstoupil do něj aktivně, na základě vlastního promýšlení, třeba v kritické diskusi s Kantem? Tomu nic v jeho myšlení nenasvědčuje. Zřejmě se jen konformisticky svezl na vlně oficiálního filosofického provozu, kde samo zpochybnění agnostického příkazu znamenalo automatické vyloučení z dobré společnosti.

Taková pasivita se ovšem stala zdrojem nemalých potíží Franklova filosofování. Názorem o vazbě dokazování na oblast světa např. Frankl regreduje k scientismu, který z jiných, ovšem z filosoficky nehlubokých důvodů odmítá. Jeho tažení proti antropologickému redukcionismu se tedy zastavilo u bran redukcionismu gnoseologického.

V tzv. fenomenologickém důkazu Boží existence se jen zhodnocuje nouze Franklova filosofického myšlení. Frankl v něm vychází z faktu, že milované je dřív než milování. K němu připojuje premisu, podle níž svět našemu milování nestačí. Stačí mu jen Bůh, a potud prý existuje. Stejnou cestou dokazuje Frankl Boha jako předmět našeho uctívání, ostatní uctívané objekty nás prý totiž nakonec zklamou.[78]

Tento pokus je tak slabý, že vyvolává otázku, zda je vůbec myšlen vážně. Filosoficky zřejmá je v něm jen první premisa – že milování předpokládá objekt, že se týká něčeho. Vůbec však už není filosoficky zřejmé, že lidskému milování nestačí hodnoty světa, že mu stačí jen Bůh. To je sice běžná pravda duchovního života, ale ta už většinou z víry předpokládá, že Bůh existuje. Mimo náboženskou víru, kam je také Franklův důkaz situován, však druhá premisa zřejmá není. Na hranici filosofické prostoduchosti je pak samotná konkluze: miluji Boha, tedy Bůh je. Když pak Frankl o ní dokonce tvrdí, že je stejně průkazná jako Descartovo „myslím, tedy jsem", ocitá se už za zmíněnou hranicí.[79]

Každého, kdo jen trochu kriticky myslí, musí přece ihned napadnout, že milovány mohou být také vysněné iluze či produkty falešné víry. Tyto objekty jsou také dřív než jejich milování. Můžeme už proto o nich říct, že extramentálně existují? Další problém: i kdyby bylo pravdou, že jen milovaný Bůh může naplnit naši lásku, jak vyloučíme, že by láska mohla zůstat prostě nenaplněna, aniž bychom si kruhově vypomohli stvořitelskou moudrostí dokazovaného Boha?

Paralela s Descartem také nijak v daném případě nepotvrzuje Franklovu filosofickou způsobilost. Descartovo „myslím, tedy jsem" je noeticky na takové úrovni, že antiteze závěru je rozporná, existence myslícího je totiž podmínkou jeho myšlení. Realita Boha však ve fázi dokazování jeho existence není ještě rozumně myslitelná jako podmínka aktu, který třeba ve víře interpretujeme jako milování Boha. Není ještě vyloučeno, že předmět takového aktu může být ireálný, takže popření reálné existence Boha tomuto aktu zatím neodporuje – přesněji řečeno, nelze zatím rozpor prokázat.

Zhruba na stejné úrovni jsou i Franklovy výpovědi o lidském bytí. Bytí prý je „jino-bytím", takže Já se stává sebou samým teprve prostřednictvím Ty. Osoba pochopitelně není žádnou substancí, ujišťuje konsensuálně s fenomenology, existencialisty, personalisty a také s pozitivisty Frankl. Přizpůsobuje se tím jen filosofickým poměrům své doby.

Noeticky zanedbaní fenomenologové propadli iluzi, že fenoménem pronikáme k noeticko-ontologickým základům, když si předtím nechali Kantem zošklivit metafyzický způsob myšlení. Jako ale není možné řešit noetické problémy fenomenologickým

---

[78] V. Frankl: *Vůle ke smyslu*, Cesta, Brno 1994, str. 47–48: *„To, co má být milováno, je dříve než milování; našemu milování však nestačí všechno to, co nachází v rámci světa; to pak, co by našemu milování mohlo opravdu stačit – to nazýváme Bohem; a potud je Bůh. Nebo: to, co má být uctíváno, je dříve než uctívání; uctíváme tak mnohé…a přece nás to nakonec zklame; to pak, co by nás nemohlo zklamat, to nazýváme rovněž Bohem…"*

[79] Tamtéž: *„O nic větší a o nic menší průkaznost než teze Cogito, ergo sum by tak neměla jiná teze: Amo Deum, ergo Deus est (Miluji Boha, tedy Bůh jest). Neboť právě tak jako první teze usuzuje z aktu myšlení na já jako na subjekt, usuzuje druhá teze z aktu nekonečné lásky na Boha jako nekonečný objekt."*

popisem, nýbrž jen speciální reflexí, v níž je hlavním kritériem princip sporu, tak také není možné fenomenologicky odhalovat ontologický fundament vykazatelných empirických skutečností. Také zde je nutná abstraktní kritická reflexe, v níž je zase hlavním kritériem aktivní použití požadavku bezrozpornosti. Jako je tedy třeba změřit popisy poznání specificky noetickými rezultáty, tak je také třeba vřadit fenomény do ontologického řádu lidského bytí, který je v podstatě metafenoménový – přístupný toliko logické práci s abstraktními, nikoli nominalisticky vyprázdněnými pojmy.

Stejné poměry komplementárně platí i pro druhou suchou větev, která zaclání pole filosofického myšlení dvacátého století. Také proslulý obrat k jazyku je výrazem metodických závislostí a nominalistických konfuzí, které jeho tvůrci a obdivovatelé soustavně zaměňují za pozitivní filosofickou invenci. Přitom vůdčím motivem skluzu velké části filosofie dvacátého století k jazyku bylo okázalé předstírání, že jazykové analýzy na nominalistickém noetickém pozadí vědecky a definitivně smetou metafyzické iluze filosofů. Jako ale není logicky šťastné, ani kriticky zralé vyvozovat spolehlivé noetické závěry z psycho-premis, tak to není možné ani z premis lingvistických. Žádné zkoumání jazyka, podobně jako žádné fenomenologické zkoumání nevyřeší noetický problém hodnot myšlení, řešení se tu totiž vždy už nepovšimnutě předpokládá. Však také noetické výsledky analytických filosofů a fenomenologů jsou tristně negativististické – od agnosticismu, nominalismu, přes fideismus k zasloužené skepsi postmoderního relativismu. Z antropologického hlediska je pak zřejmé, že z teorií jazyka se toho o podstatě člověka dovíme ještě méně než z fenoménů.

Franklovo filosofování je v jeho terapeutické praxi bohužel spíše kontraproduktivní. Frankl věnuje značné úsilí záchraně životního smyslu pro soudobou vzdělaností otřeseného moderního člověka. Naneštěstí je jako moderní vědec geneticky připoután k filosofickým konstantám, standardům, předsudkům a postulátům své doby. Proto participuje na jednostranné reakci existencialistů na pokleslý racionalismus scientistů. Přitom nechápe, že zatímco tito pro samou „vědu“ ztratili člověka, tamti ho znovuobjevují – bohužel jaksi bez rozumu. Frankl nepochopil, že existenciální vakuum moderního člověka je přímým důsledkem metafyzického vakua moderní vzdělanosti. Pak je ale obtížné provokovat vůli ke smyslu, když byla ochromena neléčenou, protože nerozpoznanou krizí v řádu poznání.

Frankl prakticky zápasí s filosofickým zoufalstvím, ale sám přitom ve svém filosofování bohužel čerpá z jeho zdrojů. Představme si, že u intelektuálně zlomeného, nad nihilistickou absurditou zoufajícího pacienta vykřesá možná poslední naději. Vzápětí ji však uhasí filosoficky neobratným přesvědčováním, které plynule přechází v plytkou agitaci pro smysl s fideistickými apely. Pak se ovšem těžko zahání otázka, zda takovou terapií frustraci životního smyslu spíše neprohloubí.

21. 4. Smysl bez kontextu

Jako je rozumová bytost schopná přemýšlet o smyslu svých jednotlivých svobodných činností, tak se ptá i po smyslu jejich celku. Jakým cílem, jakou hodnotou ale motivovat samotný život? Tady vystupuje do popředí význam v podstatě pozitivního chápání osobního života, včetně jeho pozitivního vyústění. To ovšem zase předpokládá odpovídající, příznivé světonázorové parametry. Obojí už máme ověřeno.

Moderní člověk je sice pyšný na svou kulturu, na svou vzdělanostní a civilizační vyspělost. Ale objekty jeho pýchy ho nechávají v tomto rozhodujícím ohledu, v nejcitlivějším bodě jeho existence na holičkách. K čemu všechno to pachtění, intelektuálské sebepředvádění a sebepotvrzování úchvatnou učeností, když budoucnost osob zůstává v lepším případě temnou, v horším případě definitivně beznadějnou. K čemu všechny ty oběti vyšším ideálům lidstva či Dějin, když je ponurý úděl osobního života proměňuje v utopie, v náhradní programy, které nic nenahrazují. Raději nemyslet, zapomenout, vytěsnit a oddat se v přívalech efemérnosti dílčích smyslů a prožitků přítomnosti.

Člověk ale pořád zůstává rozumovou bytostí a ne každý se dokáže zříct přirozeného nároku na reflexi života. Proto ten nával v čekárnách psychoterapeutů. Hledá se u nich lék na pocit absurdity života – marně. Terapeut sice dovede neblahý stav pojmenovat, mluví třeba o noogenní depresi, ale laboratoře nefungují. Schází příznivý světonázorový rámec smysluplného života. Nábožensky podmíněné oázy pozitivní životní perspektivy také nestačí. Jsou vystaveny nerovnému boji v permanentní konfrontaci se sebevědomým, vývojově posvěceným kriticismem všudypřítomných intelektuálů.

Také Frankl má přístup k otázce smyslu života z velké části filosoficky zablokovaný. V knize *Lékařská péče o duši* odsouvá rozhodující antropologické pravdy do oblasti víry. Odvolává se přitom na Pascala, Kanta či Schelera (str. 47–48). Drasticky limitující filosofický kontext na jedné straně a terapeutická intence na straně druhé však vytvářejí velice stísněný prostor pro pozitivní určování životního smyslu. Frankl se ale nevzdává. Instaluje v něm tzv. postojové hodnoty jako garanty smyslu lidské existence. Rozumí jimi lidsky důstojné, zralé postoje, které zaujímáme v našich reakcích na různé rány osudu, např. statečnost v utrpení či vyrovnanost v umírání. Frankl je intuitivně pokládá za nejvyšší lidské hodnoty a tvrdí, že právě díky nim nemůže být život nesmyslný. Máme prý povinnost realizovat tyto hodnoty do posledního okamžiku – dokud jsme při vědomí.[80]

Stačí ale tyto hodnoty samy na to, aby daly životu smysl? Aby ukládaly povinnost? Přirozeně sice stále ještě budí úctu. Ale přirozené poměry už byly novou reflexivitou radikálně zkritizovány a přestavěny. A my jsme o nich Franklem nuceni uvažovat v rámci nového vidění skutečnosti, kde přirozené instinkty pravdy, dobra, svědomí, duše a Boha jsou převýšeny (prý) kriticky vyspělejším myšlením současnosti. To nás také učí, že je všechno jinak, že je to daleko složitější, a také méně optimistické.

Jestliže však byly domněle kritickým myšlením strženy přirozené opory smysluplnosti mravní motivace, které činí samotný smysl života evidentním, jak potom mo-

[80] V. Frankl: *Lékařská péče o duši*, Cesta, Brno 1994, str. 62: *„Tyto hodnoty bychom nazvali hodnotami postojovými. Neboť zde záleží na tom, jak se člověk postaví vůči nezměnitelnému osudu… vůči němuž může jít pouze o to, že ho bere na sebe… Jakmile jsme však zahrnuli postojové hodnoty do oblasti možných hodnotových kategorií, ukazuje se, že lidská existence nemůže být nikdy opravdu bezesmyslná: život člověka má svůj smysl až do ‚in ultimus' – tedy dokud dýchá; dokud je při vědomí, nese odpovědnost vůči hodnotám… Jeho povinnost realizovat hodnoty ho neopouští do posledního okamžiku jeho existence. (…) být člověkem znamená být vědomým a být odpovědným."*

hou samotné, od svého důvodového kontextu izolované mravní hodnoty garantovat vlastní smysluplnost potažmo smysl života? Vždyť nad samotným jejich uskutečňováním visí otazník. Není tedy vůbec zřejmé, že jsou smysluplné?

Zdá se, že tu Frankl zaplašuje nepříjemné otázky voluntárně. Ale ony jsou neodbytné. Jak si můžeme být jisti, že samotný fakt mravních hodnot osmyslňuje život a ukládá povinnost je uskutečňovat? Vždyť pouhý fideismus nechává otevřené, zda život nekončí smrtí, jestli není pouhou součástí anonymní, neosobní přírody, zda tedy existuje nějaké objektivní mravní hodnocení celého osobního života, které by garantovalo relevanci a vážnost mravního úsilí?

Přes tyto palčivé otázky se Frankl přenáší až příliš lehce na to, aby bylo možné v jeho ujišťováních nevidět nic víc než patetická morální gesta, v nichž se jen spoléhá na prvoplánový mravní konsensus. Ale, jak bylo řečeno, přirozené životní instinkty byly moderní reflexí otřeseny. A právě v tomto klimatu se lidé hroutí nedostatkem vědomí smyslu.

Přirozená úcta k mravním hodnotám má smysl a logiku jen v přirozeném kontextu lidského života. Jen v něm odpovídá lidské realitě a jen v něm je také přiměřená, odůvodněná. Jestliže jsou však mravní hodnoty vytrženy z celkové souvislosti lidského života, jestliže jsou přesazeny do absurdních modelů lidské reality bez duše a bez Boha, pak víra v jejich smysluplnost i úcta k nim postrádají logiku. Jsou jen setrvačností mravních instinktů a tradovaných návyků přeneseny do cizího, krajně nepříznivého prostředí. Jeho „realitě“ však neodpovídají. Umělé, stereotypní setrvávání u mravních hodnot se pak podobá camusovské revoltě vůči absurdní existenci člověka. V následujících článcích se budeme těmto disproporcím ještě věnovat.

V otázce posmrtné existence osoby, která je pro smysl mravnosti a tím i celého života vskutku klíčová, však Frankl nezůstává u pouhého fideismu. Je přesvědčen, že smrtí osobní život zaniká. Očekávané námitce, že pád do nicoty je mravně demotivující, protože dobří i zlí končí stejně, čelí Frankl mohutnou protiofenzivou. Naše pomíjivost je prý naopak konstitutivním znakem smyslu života. A odpovědnost za život je prý srozumitelná jen vzhledem k naší pomíjivosti. Také pro tuto překvapivou repliku má Frankl v zásobě argument: smrt nás tlačí k využití času. Kdybychom byli nesmrtelní, mohli bychom prý právem odkládat dobré jednání.[81] Opravdu mohli?

V polemickém zápalu Frankl přehlédl základní pravdu o mravním vývoji lidské osoby. V něm totiž lidské skutky určují stav mravního charakteru. Dobrá rozhodnutí posilují volní dynamiku ve směru jejího přirozeného určení, vedou ke ctnostem. Špat-

[81] Tamtéž, str. 80–81: *„… přitom chceme nejdřív odpovědět na otázku, zda konečnost člověka v čase… – fakt smrti, může vzít životu smysl. Jak často se nám namítá, že smrt zpochybňuje smysl celého života. Že všechno nemá konec konců žádný smysl, protože smrt to musí nakonec zničit. Může smrt opravdu zrušit smysluplnost našeho života? Naopak. Neboť co by se stalo, kdyby náš život nebyl konečný v čase, nýbrž časově neomezený? Kdybychom byli nesmrtelní, mohli bychom právem odsunovat každé jednání do nekonečna, nezáleželo by na tom, vykonat je právě nyní… Takto však, tváří v tvář smrti jako nepřekročitelné hranici své budoucnosti… nacházíme se pod nátlakem, abychom využili času svého života a nenechali bez užitku projít kolem sebe jedinečné příležitosti, jejichž souhrn pak tvoří celý život. Konečnost, pomíjejícnost je tedy nejen podstatný znak lidského života, nýbrž je také konstitutivní pro jeho smysl… Odpovědnosti člověka za život je možno proto rozumět jen tehdy, rozumí-li se její odpovědnost se zřetelem k pomíjejícnosti a jednorázovosti.“*

ná rozhodnutí oslabují vůli a ustalují špatný charakter. Jak tedy může Frankl při zachování smyslu pro prioritu mravních hodnot v lidském životě tvrdit, že by vědomí nesmrtelnosti legitimizovalo maření příležitostí konat dobro? Vždyť přece odkládání dobrých skutků se děje sérií špatných rozhodnutí, jimiž se člověk stává zlým.

Je-li tedy životní určení člověka mravní, jak Frankl předpokládá, pak není možné bezrozporně tvrdit, že by člověk mohl právem odkládat povinnost konat dobro. Nebo si snad Frankl představuje, že člověk žije v mravně neutrálním prostoru, v němž může klidně a právem zanedbávat dobré motivy, aby pak z něho s dobrou dispozicí případně vystoupil ke konání dobra? To je neuvěřitelná představa o zákonitostech mravního života.

Není tedy pravdou, že vědomí nesmrtelnosti ospravedlňuje mravní laxismus, jak Frankl ve svém podivuhodném argumentu sugeruje. Ani zkušenost tu nedává Franklovi za pravdu. Nebo snad chce tvrdit, že lidé, kteří věří v nesmrtelnou duši, mají větší sklon k mravnímu laxismu než lidé, kteří v ní nevěří? Že neberou pozemský život zodpovědně? Že je vyhlídka nesmrtelnosti mravně nemotivuje? To by byl dost mimo. Franklův překvapivý argument, v němž se osmyslňuje lidský život zánikem osoby, je tedy přibližně na stejné úrovni, jako výše obdivovaný fenomenologický důkaz Boží existence. Je stejně naivní a terapeuticky také kontraproduktivní.

Proti Franklově odvážné tezi o zániku života jako principu jeho smyslu můžeme ostatně argumentovat i – samotným Franklem. Ten totiž v polemice s hédonismem dobře chápe, proč by byl lidský život vposledku nesmyslný, kdybychom jeho smysl spatřovali ve slasti. Protože tváří v tvář smrti je slast nesmyslná, museli bychom už v průběhu života pochybovat o jeho smyslu, říká Frankl.

Proč by ale v logice Franklova argumentu slast, povýšená na nejvyšší hodnotu života, znesmyslňovala život? Protože je slastí, nebo protože je „tváří v tvář smrti" pomíjivou? Zcela jistě kvůli své pomíjivosti – pro tu konfrontaci se smrtí jako zánikem. Pak ale můžeme extrapolovat, můžeme Franklův argument vztáhnout na jakoukoli pomíjivou hodnotu. Protože Frankl i mravní hodnoty chápe ve své hypotéze osobního zániku jako pomíjivé, znamená to podle logiky jeho argumentu, že jsou „tváří v tvář smrti" také nesmyslné.

Je jasné, že Frankl při svém přesvědčení o osobním zániku nekonzistentně spoléhal na tehdy ještě prakticky neotřesenou preferenci mravních hodnot, jak ji zprostředkovává mravní instinkt a nematerialistická tradice etického myšlení. V jeho době logika materialistické destrukce mravnosti, jíž bude věnován následující článek, ještě tak dalece nerozvrátila lidskou praxi, aby se už mravní hodnoty jevily jako toliko stínová realita lidských životů. Ale o generaci mladší postmodernisté už dokážou logiku materialistického pojetí života rozvinout do etických důsledků, když např. triumfalisticky mluví o společnostech, které už nejsou oslovovány maximalistickým kázáním ctností a které už nevyznávají liturgii povinností. Frankla od takového pohřbívání mravnosti zachránila šťastná nedůslednost, v níž dal přednost praktickému cítění před logikou své nepřesvědčivé metafyziky lidského života.

Frankl tedy ve své filosofické reflexi života bez povšimnutí předpokládal platnost mravních hodnot z jiného důvodového kontextu. Takovou platnost však bylo třeba v novém kontextu zániku osoby teprve nově dokazovat. Proto zřejmě nevzal vážně námitky, které v rámci koncepce zániku mluví proti smyslu života, a které jako lé-

čitel jeho nedostatku musel ve své praxi často slýchávat. Naznačme závěrem aspoň ty hlavní.

Jestliže bychom při problematizaci smyslu života jeho koncem rekurovali s Franklem k mravním hodnotám, pak bychom tím problém jen posunuli. Vzniká totiž otázka, proč by mělo mít při osobním zániku smysl samotné mravní úsilí. V reakci na ni přitom musí jít stranou jak přirozený smysl pro nadřazenost mravních hodnot, tak i jejich tradované či osobní preferování. Neboť to vše musí být v perspektivě osobního zániku teprve nově zhodnoceno. Není tu tedy možné, abychom jen mechanicky přenášeli a postulovali smysl mravnosti z jiného, přirozenosti lépe odpovídajícího kontextu, v němž je rozumnost mravní motivace celého života zřejmá. V perspektivě osobního zániku rozhodně zřejmá není.

Za předpokladu, že život není kolektivisticky depersonalizován a finalitně přiřazen nějakému vyššímu Celku, není tedy vůbec jasné, proč bychom se měli v užívání evidentních příjemností a užitečností, jakými jsou slasti, bohatství, sláva, moc či výkonnost, nechat omezovat nějakým údajně vyšším, mravním zákonem. Vždyť odkud se takový zákon vzal? Jaký důvod nás má přesvědčit o jeho platnosti a závaznosti? Proč bychom měli věřit, že odpovídá realitě lidského života, když tento život končí právě kolapsem organismu, takže organický, animální život je v lidské existenci podstatně určující, rozhodující? Nějaký zákon spravedlnosti se proti zákonu těla neprosadí – (tzv.) dobří i zlí končí stejně – na nule.

Proč bych tedy měl věřit, že mravní zákon převyšuje zákon těla? Stojí za ním snad němá, neosobní Příroda? Pak jsem se vyvinul k vědomé existenci, abych si sám určil, jaký způsob života mi vyhovuje. Anonymní Příroda o tom nic neví. Nebo je mravní zákon pouhou pragmaticko-právní konvencí? Pak mi ve svědomí nic nebrání, abych ho při příležitosti výrazného sebezvýhodnění a s dobrou vyhlídkou na vyhnutí se sankcím obešel. Vždyť mi náhoda dala krátký čas vlastní existence k tomu, abych příležitosti sytého života využíval.

Jednám tedy logicky, racionálně, realisticky, tj. v souladu s nově (lépe) pochopenou, předefinovanou přirozeností, když prolomím tradovaný krunýř mravních ohledů či zábran a budu bez pokrytectví hledět realizovat své možnosti k vlastnímu uspokojení**.** Ostatně společenské normy z minulosti překonal vývoj. Ty současné také překoná. Zde a nyní tedy chci žít v souladu se sebou – podle zákona těla. Podle něj skončím, tedy podle něj i žiji.

Ve světle těchto a podobných námitek vyznívají Franklovy mravní apely a mobilizace hluše, do prázdna. Pozitivně laděná, leč metafyzických pravd zbavená reflexe lidského života nemá v konfrontaci s námitkami, které rozvíjejí logiku osobního zániku, nic, co by mohla věrohodně a bez příkras nabídnout. Jestliže chápeme smrt jako konec, pak musí výzva k heroismu posledního naplnění smyslu ve smrti působit nepřirozeně, zvráceně.

Frankl trvá na smyslu až do konce jako na základní tezi logoterapie a to je tragické. Přitom se domnívá, že je tato teze potvrzována empiricky,[82] což je metodicky konfuzní; téma je totiž veskrze metafyzické. Frankl však stupňuje svůj omyl k hoř-

[82] *Vůle ke smyslu*, str. 167–168: *„Život nepřestává mít do slova a do písmene až do posledního okamžiku, až do posledního vydechnutí smysl. Tato základní teze logoterapie není však jen*

kým koncům: když už je smrt za dveřmi, můžeme prý uskutečnit to nejlidštější – změnit tragédii v triumf.

To je zase srozumitelné v rozumnější koncepci života, nikoli však v té moderní, nihilistické. Tady naopak Franklova sentence odpuzuje nemístným patosem. Neboť zánik osoby se spíše jeví jako devalvace toho nejlidštějšího v člověku – znehodnocuje mravnost. Proto žádné heroické vyrovnávání se s vlastním zánikem, žádné smířené, totální sebezřeknutí nemůže převýšit bytostnou tragédii, jíž by zánik osoby evidentně byl. Proto také Franklovy výzvy k heroismu v umírání postrádají smysl, samy participují na absurditě zániku.

Statečné přijetí životního údělu je v přirozených poměrech samozřejmě úctyhodné. Také statečnost však podléhá požadavkům rozumnosti. V nihilistickém kontextu by ale byla taková statečnost bez rozumné opory v realitě. Jako součást reality by vzdorovala samotné Realitě.

Proč by měl být postoj v umírání důležitý? Proč v něm realizovat či osvědčovat své odcházející lidství, když má sám hodnotu přechodného hmotného procesu? Pro koho to má mít nějaký význam? Pro umírajícího, když právě zaniká? Pro dovršení smyslu života, když ani umírající, ani druzí nevědí, zda ho naplnil? Nebo snad pro nic nechápající Kosmos? Jako příklad pro pozůstalé, když i pro ně zůstává takové hrdinství vzhledem k jejich zániku stejně problematické? Nebo jako přínos pro netečné Lidstvo či nezúčastněné Dějiny?

Frankl zde nemá, co by rozumného odpověděl. Stejně se to má i s jeho odmítáním eutanazie. V přirozených poměrech je takové odmítání oprávněné. Ale Frankl na této kvalitě jen parazituje, když tvrdí zánik lidského jedince, logice zániku uhýbá. Důsledný materialismus zde logicky vede k ukončení trápení nevyléčitelně nemocných. Nelidská představa o člověku osvědčuje svou nelidskost i v závěrečné manipulaci a ještě vyvolává zdání ušlechtilosti, racionality a mnohdy i soucitu. Propadat se do nicoty fází utrpení? Jaký to má smysl? Není rozumnější, lidštější, když utrpení zkrátíme? Frankl připomíná odpovědnost a povinnost postojových hodnot. Ale neumí vysvětlit jedno ani druhé.

Komu se nešťastník asi zodpovídá? Sobě? Zaniká. Druhým? Zbaví je přítěže. Dějinám? Ty si jdou svou cestou. Bohu? Ten není. Kdyby byl, nemohl by stvořit takový paskvil, jakým je zanikající osoba. Kdo uložil umírajícímu povinnost dožít? Snad nevědomá Příroda? Může nahodilý shluk atomů ukládat svobodné bytosti, jak by měla jednat? Může rozumět mravnosti, garantovat ji? Co se stane, když právě zanikající jedinec svou povinnost odejít do nicoty vznešeně nesplní? Zřejmě nic. Jaký pak má smysl mluvit o povinnosti?

Na takové otázky nemá Frankl uspokojivé odpovědi. Když přesto své pacienty nabádá k završení smyslu, k zaokrouhlení života do smysluplné totality, pak je tím v jejich pochybnostech jenom utvrzuje.

---

pouhá domněnka, nýbrž byla dávno empiricky potvrzena celou řadou metodicky čistých výzkumných projektů.“

21. 5. Nouze fideistů

Na Franklově případu se dá dobře dokumentovat rozporuplná situace filosofujícího antropologa, který bezproblémově přijímá teoretický kontext principů novověké filosofie, a přitom chce řešit hlavní otázky života pozitivně. Chce-li se vyhnout rezignaci na smysl a následnému filosofickému zoufalství, pak ovšem nemá jinou možnost, než se uchýlit k fideismu. Co je ale na fideismu tak špatného? Vždyť přece v protějšku k scientistickému vyústění osvícenského racionalismu znovu obrací pozornost k hlavním otázkám lidského bytí. Přitom reaguje na antropologický pesimismus, do něhož filosofickou reflexi uvrhli scientistističtí materialisté redukcionistického ražení. Znovu tedy oživuje smysl pro vrcholná témata filosofické antropologie a nevyžívá se trucovitě v absurditě či v protestech vůči realitě.

Problém fideistů dvacátého století není ve volbě témat, ani v zájmu o pozitivní řešení, ale ve způsobu, jakým k němu dospívají, jak klíčová témata pojednávají. Jakožto přesvědčení recipienti a konzumenti noeticko-metodologických paradigmat novověké filosofie sdílejí konsensuální odpor k neempirické racionalitě, která charakterizuje metafyziku. Jejich tematizace jsou však svou povahou metafyzické. Když si tedy recepcí noetických předsudků znemožnili racionální přístup k podstatným otázkám člověka a lidského života, museli při své pozitivní intenci vsadit na mimoracionální prostředky.

Fideisté tedy v podstatě předkládají jen svá iracionální přesvědčení, kterým jaksi rétoricky propůjčují intelektuální vzhled. Fideistické myšlenkové pozice se proto vyznačují principiální noetickou labilitou. Výchozí noetická kapitulace se ve výsledku projevuje nepřesvědčivostí nedokazovaných, jen povrchně argumentovaných závěrů. Antropologické myšlení fideistů tím klesá na úroveň libovolných, subjektivně předurčených preferencí. Konzistence se v něm očekávat nedá. Frankl např. věří v Boha i v osobní zánik.

Fideisté v tom však žádnou nepatřičnost nevidí. Na základě obecně sdíleného přesvědčení agnostiků, iracionalistů a relativistů, že hlubší otázky světa a života beztak nejsou racionálně řešitelné, nabízejí své osobní světonázorové preference ve zfilosofičtělé podobě s vědomím, že k tomu mají stejné oprávnění jako antropologičtí pesimisté. Každý, kdo filosofuje o životě, přece čerpá z hlubinných zdrojů svého osobního ustrojení, svého základního přesvědčení a niterných, nepřenosných zkušeností, každý má nějakou tu svou bibli. Tak např. čelní personalisté (Marcel, Buber, Rosenzweig, Lévinas) bez rozpaků míchají skutečnou Bibli s filosofií a na postmoderním trhu filosofických idejí se to už zdá být normální. Přitom neopomenou při každé příležitosti zdůraznit nesvéprávnost rozumu v otázkách Boha a duše, nahrazují ho vždy tou kterou vlastní vírou.

Nejinak je tomu s filosofickou (ne)přesvědčivostí u Karla Jasperse. V noetice jsme viděli, jak byl Jaspers oslněn Kantovým apriorismem, že dokonce rehabilitoval rozpory v oblasti nejzazších podmínek poznání a lidské existence. V intencích Kantova agnosticismu zase standardně vyloučil možnost metafyzické, racionální explikace lidského života a zavedl tak antropologické poznání do zámezí explicitního fideismu

a programového iracionalismu. V rámci těchto fatálních předsudků o rozumu pak Jaspers vysvětloval lidskou existenci v modu pouhé „filosofické víry".

Jaspers tedy zdůrazňuje proti metafyzicky identifikovatelným, objektivním a obecným normám dobrého života pouhou osobní zkušenost mezních situací viny, utrpení či smrti. Pak už jen hlásá, že v nich člověk může zakusit vágně pojatou, zašifrovanou transcendenci. Jaspers např. s Franklem věří, že navzdory osobnímu zániku je možné, aby člověk smysluplně vedl náročný, lidsky důstojný život. Věří, že osvědčí smysl života statečnou odevzdaností zániku, který snad má být změkčen poukazem na jeho přijetí v absolutním základu bůhví proč postulované transcendence. Jaspersovo paradoxní pojetí smyslu života možná (na chvíli) osloví romantiky. Pravdou ale zůstává, že jeho filosofická víra v ontologické rozpory se tragicky rozchází s realitou.

V kombinaci ušlechtilého tematického zájmu a méně ušlechtilých noetických předsudků tedy fideisté jen v rozmanitých podobách vynalézavě devalvují filosofické myšlení o člověku. Tím bohužel posilují a jakoby potvrzují beztak už silné vědomí objektivní neřešitelnosti relevantních otázek lidského života. O tom, že má takové vědomí destruktivní vliv na lidskou praxi, zase není třeba pochybovat.

Fideisté samozřejmě usnadňují taková negativní řešení smyslu lidského života, jaké nacházíme např. u Sartra, který je přesvědčen, že vyšší smysl může dát životu jen Bůh. Ten prý ale není. A poněvadž není ani nějaká lidská přirozenost, nezbývá Sartrovi nic jiného, než aby trivializoval základní výpověď o člověku v mezích své umanuté redukce lidské reality na život. Člověk tedy sám tvoří svou „podstatu" a je za to, co vytvořil, „odpovědný". Sobě? Dějinám? Přírodě? Podstata a odpovědnost jsou tu vyprázdněny, zbyla jen zvučná slova.

Shrnutí:

• Základní představa osvícenského racionalismu je ve skutečnosti pokleslou interpretací lidské racionality, která je předurčena agnostickým omylem o rozumu. Přesto směrodatně určila oba hlavní, protichůdné proudy myšlení filosofie dvacátého století. Pozitivisté ji vyvíjeli k scientismu, vitalisté, fenomenologové, existencialisté a personalisté na to reagovali obratem k antropologickému fideismu.

• Miloš Raban spatřuje příčiny krize smyslu života v pozitivistické mentalitě. Východisko však spatřuje v kombinaci duchovně orientované psychoterapie a teologie. Uniká mu tedy, že tím příčiny krize jen rozmnožuje. Neboť obě duchovní disciplíny mohou v daném tématu instalovat jen fideismus, který krizi smyslu vposledku prohlubuje.

• Ztroskotání pokusu rehabilitovat smysl celého života v prostoru, kde vládnou principy a metody novověké filosofie, je názorně vidět u zakladatele logoterapie Viktora Frankla. Ten se filosoficky orientoval na fenomenology a existencialisty. Profesní zájem o pozitivní výklad smyslu života ho proto vrhá k nepřesvědčivým fideistickým apelům, prokládaným filosofickou neobratností a neseným bezmezným voluntarismem v blízkosti absurdity. Tyto teoretické nedostatky zřejmě neprospívají ani terapeutické praxi.

• Filosoficky je fideismus dvacátého století nesourodým spojením agnostického předsudku s neempirickou tematizací podstatných otázek lidského života. Jeho iracionalistické vyústění jako by svým neomezeným subjektivismem dávalo nakonec za pravdu agnostikům, že totiž otázky životního názoru nelze řešit rozumně.

Otázky k promýšlení:

• Musí skutečně filosof, který si je vědom nezvratnosti vývoje filosofie od překonané metafyziky, skončit buď v pozitivismu, nebo ve fideismu?

• Můžeme oprávněně kompromitovat fideismem všechny fenomenology, existencialisty a personalisty, když nesporně do antropologického vědění přinesli množství užitečných pohledů a analýz lidského života?

• Jak je možné kritizovat Franklovo vytrvalé úsilí o obnovu smyslu v materialistické poušti, když za ním stojí nejen rozsáhlé teoretické vědění a bohatá terapeutická zkušenost, ale i osobní svědectví vězně koncentračního tábora?

• Co je špatného na tom, když fideisté staví v protějšku k materialisticko-scientistické vyprahlosti prioritu ducha a jeho hodnot?

Kapitola 6.
Materialistická destrukce lidství

22. Destrukce smyslu

22. 1. Povšechná charakteristika

V závěru antropologického výkladu se dostáváme s materialismem až na samotné dno světonázorové dekadence a pokleslosti životní filosofie. Člověk je tu redukován na organismus a nepopiratelné síly specificky lidského života jsou v podstatě instrumentalizovány pro účely fyzické existence. Hlouběji už taková antropologická explikace, která nechce být explicitně sebevražedná či úplně nihilistická, ani spadnout nemůže. Spodní hranicí redukcionistického negativismu je totiž tělo. Tomu materialisté přiznávají v celku lidské reality bytostnou a existenciální absolutnost – skrze něj, v něm a pro něj prý žijeme a také tak máme chtít žít. A protože myšlení a jednání materialisté ze života zcela vyškrtnout nemohou, přizpůsobují ve svých výkladech tyto specificky lidské činnosti výlučně tělesnosti. Odvozují je z ní a finalizují je optimalizací stavu organismu v dimenzi individuální a optimalizací blahobytu v dimenzi společenské. Lidský život je tím od základu (a nejen) výkladově pervertován.

V materialistické antropologii se zhodnocují hlavní oblíbené noeticko-ontologické omyly novověké filosofie, moderní materialismus v nich má oporu. Tento fakt také podstatně vysvětluje jeho úspěch a životnost. Teoretická smršť noetického negativismu se v praxi konec konců zastavuje u smyslové evidence hmotných faktů.

Nekonzistentně připojená a sama v sobě nekonzistentní ontologie zase končí v monistické „hmotné jednotě“ Univerza. Člověk je pak jen kusem hmoty, hříčkou kosmické náhody, smítkem ve Vesmíru, rezultátem náhodného vývoje neosobní Přírody, fragmentem Dějin.

To je ovšem model naprostého sebeodcizení člověka. Nic ve vlastním smyslu lidského se do něj nevejde. Člověk je v něm zbaven bytostné i životní autonomie, smysluplného, lidskou omylností a svévolí nepodmíněného zákona dobrého života, vrcholných vztahů k Bohu, možnosti naplnění života v adekvátní realizaci duchovního potenciálu a také motivace k náročnému rozvíjení mravní osobnosti. V praxi se sice vahou lidské přirozenosti alespoň v nějaké míře udržuje to, co je člověku vlastní – přirozenost se úplně vykořenit nedá. Je však možné ji výkladově znetvořit, radikálně redefinovat, ztlumit její projevy a vychylovat tak faktické životy ze směru jejich přirozeného určení. V tomto podivném umění nemají materialisté vážnější konkurenci.

V návaznosti na předchozí výklad smyslu života se v tomto článku budeme ptát, proč materialistické pojetí implikuje destrukci životního smyslu a proč také obsahuje kód a tendenci k mravnímu nihilismu. Můžeme při tom použít aristotelskou systematiku čtyř příčin (materiální, formální, účinnou a finální), která mravní skutečnost dobře diferencuje a zpřehledňuje. Začneme destrukcí smyslu z hlediska finality.

22. 2. Pomíjivost života jako princip absurdity u Camuse

V předchozím článku jsme se pozastavili nad nesrozumitelností určitých paradoxních, pouhým fideismem nesených výzev. Nabádají k tomu, abychom navzdory osobnímu zániku uznali, že celý lidský život má smysl, a že ho lze nalézt v realizaci mravních hodnot – do posledního dechu. Pokud ale věříme, že smrt je konec, přemýšlíme o podmínkách smyslu s chladnou hlavou a nemáme nějaké zvláštní puzení k patetickému horování pro mravnost, pak můžeme poměrně snadno nahlédnout, že život jedince jako takový žádný smysl nemá, že je zánikem naopak absurdizován.

Tuto logiku dobře chápal a filosoficky zvýznamnil Albert Camus. Mluvil sice o zkušenosti absurdity, kterou také učinil východiskem svých úvah a která podle něj povyšuje otázku smyslu života na hlavní filosofický problém. Ale v jádře této zkušenosti je prostě logický postřeh souvislosti zániku a absurdity života. Pocit absurdnosti tu následuje za poznáním absurdity.

Je-li člověk pouhou součástí uzavřeného systému Přírody, která je naprosto netečná k jeho duchovnímu úsilí, pak v ní zároveň je i není doma. Fyzicky je v ní celkem zabydlen. Ale duchovně? V hlavní oblasti lidského života? Jeho mravní realita a potřeba komunikace s tím, komu/čemu vděčí za své bytí, nemají v takto pojatých základech Bytí žádnou odezvu, ani oporu, žádný korektiv, ani partnera. Člověk jen naráží na odcizující hluchotu, slepotu a němotu neosobní Přírody, zírá do tmy.

Rozpor se vyhrocuje pomíjivostí té bytosti, jíž je dáno sebeuvědomění a svobodné sebeutváření. Vzhledem k tomu Camus celkem srozumitelně tvrdí, že smrt, interpretovaná jako osobní zánik, ničí smysl života. Filosofy, kteří si sice nedělají iluze

o posmrtném životě, ale přesto vyhovují potřebě smyslu tím, že ho proklamují, pak Camus obviňuje z nelogického skoku; hodnotí ho jako duchovní sebevraždu.

Camus se samozřejmě mýlí, když pokládá zkušenost absurdity za filosofické východisko reflexe života. Takové zkušenosti už totiž předchází určitý filosofický pohled na člověka, určitý výklad povahy a dimenzí lidského života. To vše má zase určité filosofické předpoklady. A v tomto ohledu není Camus nějakým původním myslitelem. Naopak: zcela konformisticky čerpá z fondu základních filosofických omylů novověku. Je např. přesvědčeným agnostikem a není známo, že by to podstatné ochromení filosofického myšlení nějak hluboce promýšlel. Takové promýšlení by ostatně muselo přinést rychlý rozchod s agnosticismem.

Agnostické vyznání však vede k praktickému materialismu, neboť omezení racionality na empirii jiné osvětí nepřipouští. A poněvadž se i moderní agnostik Camus chce v životě orientovat racionálně, odmítá posmrtnou budoucnost jako utopii a nedůstojnou útěchu. Teprve tehdy se u něho začíná rodit akcentovaná zkušenost absurdity.

Jsme tedy svědky tragické souvislosti. Absurdní redukce reality v aspektech poznání, ontologické struktury skutečnosti, lidského bytí a dimenzí života vyústila u moderního člověka logicky do pocitu absurdity. Široce sdílené pocity životní absurdity pak v jistém metodickém nadhodnocení zkušenosti jako by verifikovaly absurditu lidské reality. Ve skutečnosti však ta frekventovaná aplikace agnostických omylů v antropologii vyprodukovala materialistické pseudoproblémy:

- Jaký smysl přiznat životu, bytostně omezenému na pozemskou existenci?
- Jak v takovém životě najít elementárně pozitivní vztah k realitě a neupadnout přitom do pouhého konzumování přítomnosti, při němž se otázky smrti a celku striktně zapovídají?

Vzhledem k evidentní disproporci mezi úrovní a úspěšností agnosticismu, potažmo materialismu tedy můžeme ke stavu antropologické reflexe a následné praxe dvacátého století říct, že se moderní člověk nechal univerzitně petrifikovanou (nedo) vzdělaností vmanévrovat do pasti absurdity. Lidské vědomí a moralita byly vrženy do žaláře čiré pozemskosti. Tento teoretický nesmysl pak uvěznil lidskou praxi v citelné absurditě.

Filosoficky narušený vztah k realitě provokuje sebevědomé intelektuály k všelijakým revoltám. Camus např. navzdory svému přesvědčení o absurdní danosti lidské reality hledá štěstí a lidskou velikost v tom, že se s absencí smyslu života prostě naučíme žít. Jak? Se sisyfovskou zarputilostí a heroickým vzdorem vůči absurdnímu údělu. Přitom se Camus hlásí k ideálu humanity, odmítá např. praxi totalitních režimů. Problém jeho myšlení spočívá (jako to u existencialistů bývá) v nedostatku potřebného logického nasazení, a tedy v absenci potřebné kritičnosti a konzistence.

Kdyby byl Camus filosoficky méně konformní, kdyby poctivě reflektoval předpoklady svého naturalistického vidění světa, nemusel by pak marně hledat východiska z bezvýchodnosti lidské situace a ordinovat iracionálně zoufalecký heroismus jako sedativum na údajně absurdní skutečnost. Kdyby na druhé straně domýšlel důsled-

ky svého pojetí života, nemohl by se tak snadno utíkat k mravním hodnotám a snít navzdory (údajné) bytostné nepřízni lidského údělu o důstojnosti člověka. Camus se zdráhal pochopit, že korelátem bytostné absurdity osobního života je bytostná bezvýznamnost člověka. Proto vymýšlí rozpor mezi ontologickou daností člověka a jeho velikostí, kterou si člověk navzdory nepřízni Reality sám zjednává.

Je samozřejmě lidsky sympatické, když někdo naléhavě motivuje život mravními hodnotami. A pro mnohé, světonázorově spřízněné materialisty je přímo uchvacující, když tak někdo z nich činí bez ohledu na odměnu, na nějaké vyšší pověření či schválení, jen z čirého zaujetí pro hodnoty samy. Camus je přesvědčen (viz román *Mor*), že obdivuhodného nasazení pro druhé, třeba ve stylu matky Terezy, je schopen i člověk, který věří, že Bůh není, a že on sám smrtí zanikne. Jistě, proč ne? Pro celkové posouzení takové představy je však třeba rozlišovat.

V určitém smyslu je skutečně obdivuhodné, když se někdo snaží být dobrým člověkem, když osvědčuje smysl pro mravní hodnoty, přestože v jeho životním názoru scházejí důležité myšlenkové zdroje mravní motivace. Opírá se v tom především o přirozenou intuici a také o zkušenost žádoucnosti mravních hodnot se souvztažnou odpudivostí zlého konání. Tento elementární etický kontrast dobrého a zlého je zároveň fixován mohutnou tradicí, která v základním ohledu zprostředkovává a zjednává široký etický konsensus přes hranice různých dob a také různých světonázorů. Nespravedlivé, kruté zacházení s člověkem např. vyvolává přirozený i tradicí vštípený odpor, zatímco obětavé, solidární jednání se přirozeně i v rámci tradičního mravního cítění líbí. Freud např. v této souvislosti přiznává, že neumí vysvětlit, proč koná obětavě dobro.

V čem je tedy problém? Zřejmě v tom, že takový „světec bez Boha a bez duše“ parazituje (sice ošklivě, leč výstižně řečeno) svým mravním cítěním na přirozeném a tradicí respektovaném kontextu mravních hodnot. Mravní ideál pak vyznává a realizuje navzdory svému pojetí lidského života. Logika jeho materialistického kréda životní preferenci mravních hodnot vůbec nezdůvodňuje, naopak ji vylučuje. Negativní cíl materialisticky koncipovaného života, jeho nihilistické vyústění totiž vposledku mravně protikladné životy zestejňuje; světec i notorický zločinec skončí stejně. To však nijak nenasvědčuje tomu, že by měl být životní styl světce lepší, že by měl více odpovídat (výkladově zdeformované) realitě než způsob života nekajícího se zločince. Budeme tuto souvislost vzápětí prověřovat.

Nakolik tedy participujeme na přirozeném kontextu mravnosti, natolik konzistentně oceňujeme mravní motivaci a ušlechtilost. Jestliže však tento přirozený kontext s Camusem teoreticky popíráme, pak už ztrácíme důvod pro kvalitativní rozlišování (mravní) osobnosti a neosobnosti. Chceme-li přesto stát v síle mravního instinktu či tradičního étosu na straně dobra, pak jsme odsouzeni k pouhým nelogickým proklamacím, případně k iracionálnímu prosazování mravního ideálu. V tom ovšem můžeme jen stěží nacházet lidskou velikost.

Krom toho setrvalé popírání Stvořitele každého člověka také právě mravní profil „světce bez Boha“ nezušlechťuje. Odporuje přirozenému sebepochopení člověka a přitom postrádá evidenci, která by ateistický životní postoj ospravedlňovala. Nedostatek evidence pak problematizuje motivy takového pevného postoje. Stojí za ním spíše egoistická potřeba osobní nezávislosti na Stvořiteli či ukvapená uraženost zlem,

nebo potřeba intelektuální přijatelnosti v pokrokovém prostředí – často všechno dohromady. Užití termínu „světec“ je v takovém případě opravdu hodně analogické.

U Camuse se v reflexi smyslu vyskytuje ještě zvláštní rozpor. On totiž na rozdíl od fideistů Franklova ražení dobře chápe, že osobní zánik absurdizuje život. Zároveň se však staví za autentický život, vyplněný mravními postoji. Je-li ale mravní motivace takto doporučována jako hlavní náplň života, pak je chápána jako smysluplná, nesmyslné přece nedoporučujeme. Pak ale musí být život se smysluplnou mravností také sám smysluplný. Jenže Camus ho pokládá za absurdní. Měl by tedy pokládat za absurdní také své úsilí o realizaci mravních hodnot a autentických postojů, i její doporučování. Nebo snad není absurdita zase až tak absurdní? Zdá se tedy, že také Camus může být hodnocen podle vlastních měřítek jako ten, kdo podlehl silné potřebě mravního rozlišování v lidských životech a kdo v málo reflektované akceptaci mravních hodnot páchá duchovní sebevraždu.

22. 3. Demoralizující logika osobního zániku

Camusova intuice destruktivní účinnosti zániku tedy stačila jen na smysl života. Mravnost zůstala nedotčena a logika zániku nedomyšlena. Postavme tedy mravní hodnoty a charakter ostřeji do perspektivy zániku a zkoumejme, zda v ní obstojí jako hlavní dokonalost lidského života, jako smysluplná celoživotní motivace, čili jako to, oč v pozemské existenci vposledku běží. Oponenty nám budou eticky angažovaní materialisté. Takový E. Fromm byl např. při svém materialistickém chápání člověka přesvědčen, že umění života spočívá v realizaci tradičních ctností. Svou humanistickou etikou zkopíroval značnou část klasické morálky. Věřená pomíjivost lidského života mu mravní preferenci nezpochybňovala.

Jsou-li tito materialisté důslední, uchýlí se v našem problému k monistickému chápání lidského jedince. V něm je člověk zbaven své subjektivity, sebevlastnění. Je zredukován na funkci, na vyměnitelnou součástku ve stroji Společnosti, ve vývoji Lidstva či přímo Kosmu. Lidský život je tím zbaven své vnitřní, osobní finality. Je výkladově exteriorizován, odosobněn, kolektivizován, podřazen životu lidského rodu. Je zapojen i s celou svou mravností do finality vyšších Celků a širších Proudů. V etické aplikaci odpovídají takovému pojetí utilitaristické akcenty. Jedinec vytváří hodnoty pro společnost, chová se spořádaně a přispívá tím ke zvyšování její životní úrovně. V takové společnosti se mu také daří lépe – podle měřítek zabezpečování a užívání života.

Život jedince má v této monistické optice epizodní charakter, takže jeho smrt celkem organicky zapadá do takto koncipované reality. Žádná bytostná porucha, žádná vesmírná tragédie zánikem lidského jedince nenastává. Takto chápaný život na první pohled nevykazuje žádné známky absurdity. Zdá se tedy, že logicky důsledný materialista nemá vážný důvod, aby se zneklidňoval faktem smrti (chápané jako zánik), nebo aby dokonce obviňoval realitu z absurdnosti – aby podléhal camusovským náladám. Může svůj život motivovat odpovědností za Svět, za lepší budoucnost Lidstva. Pocity globální odpovědnosti za celou biosféru či atmosféru naší planety jsou nesporně povznášející. Krom toho může být takto nesobecky angažovaný člověk hrdý na to, že přispěl svým mravním úsilím k vývoji lidstva. Co víc si můžeme přát?

Ještě tak reálnou naději, že budeme žít ve svých potomcích a ti šťastnější i v historické paměti. V tomto ohledu byl Fromm logičtější než Camus.

V praxi to ovšem není tak jednoduché. Logika životního přesvědčení se obecně vzato neprosazuje ve faktických životech automaticky. Když se má nadto prosazovat proti řádu, který je dán samotnou lidskou přirozeností, pak pochopitelně naráží. Monistické pojetí člověka je od základu mylné. Není proto nic divného na tom, že v praxi nefunguje, že u přemýšlivějších souvěrců přece jen vyvolává pocity absurdity života jako takového. V tomto ohledu byl zase Camus k realitě lidské přirozenosti vnímavější než Fromm.

Monistické uhnutí před ostrostí logiky osobního zániku je tedy filosoficky nepřijatelné. Mravnost je v něm degradována zapojením do utopického projektu. Ani laciné útěchy blahem lidstva nezabírají, jsou snadno rozpoznatelné jako naivní a falešné.

Po monistické odbočce se vraťme k úvaze o vztahu mravnosti a zániku. Odbočka v našem problému umožnila přesnější vymezení opozice. Naši oponenti:

- věří, že mravní úsilí má smysl;
- věří, že osoba zaniká;
- nebudou už hledat princip smyslu mravnosti v náhradní, na monistickém omylu založené finalitě a perspektivě.

S našimi oponenty se tedy shodneme, že mravní hodnoty jsou hlavní dokonalostí lidského života. Shodujeme se tedy s nimi v tom, co je jeho hlavním cílem. Neshodujeme se s nimi ale v představě o délce osobního života, v interpretaci smrti. Tato neshoda vyvolává otázku principu smysluplnosti mravního úsilí a mravních hodnot v celku života. Po předchozí argumentaci (viz diskuse s Patočkou ve 20. článku) budou muset oponenti také uznat, že principem životní dynamiky obecně je cíl. Problém, před nímž s nimi nyní stojíme, vyžaduje, abychom zavedli pojem posledního cíle pozemské existence. Obě strany se totiž shodnou, že pozemská existence končí, a že je tedy nutné v reflexi její smysluplnosti uvažovat to, k čemu nakonec směřuje – totiž její poslední cíl.

Díváme-li se na lidský život v jeho čistě pozemské perspektivě (aniž bychom ji absolutizovali), je jeho poslední cíl zároveň hlavním cílem. Neboť nikoli poslední cíle mají charakter prostředků a jsou v celku pozemské životní dynamiky podřazeny jeho poslednímu cíli. Hlavní cíl však není podřazený jiným, proto není nikoli posledním cílem.

Jestliže je ale posledním cílem života zánik, pak by měl být podle toho chápán nihilisticky i jeho hlavní cíl. Hlavní cíl však obecně vzato obsahuje dokonalost, která spočívá v optimální realizaci životního potenciálu. Znamená tedy zánik obecně vzato zmaření optimální realizace života? Např. u zvířat? To se zdá být přehnané. Vždyť přece zvířata dosahují svého přirozeného optima. Jejich životy mají smysl a ani jejich zánik na tom nic nemění. Zdá se tedy, že ve srovnání s ostatními živočichy by materialisté mohli najít i nemonistický princip osmyslnění lidského života, byť by také zanikal.

Je tu ale radikální, specifický rozdíl, reprezentovaný právě reflektovanou mravností, o jejíž smysl běží. Její smysl se proto nedá jednoduše okopírovat srovnáváním s ostatními živočichy, u nich vyjma předvědeckého i „vědeckého“ fantazírování mravnost nenajdeme.

Mravní život je především výlučným výsledkem svobodných rozhodnutí, nikoli rezultátem vnitřních nutností a vnějších nahodilostí, jako je tomu v životě pouhého živočicha. Svobodný činitel ho má naopak zcela ve své režii. Dialektická povaha svobody přitom vytváří zcela zvláštní povahu mravního života, která člověka staví na rozcestí mravního dobra a zla. To zcela přesahuje řád organického života s jeho přirozenými sklony k sebezáchově. Krom toho má mravní život vnitřní, osobnostní finalitu a dimenzi – člověk v něm sám tvoří svůj charakter. Dobrý charakter je hlavní dokonalostí a posledním cílem pozemského života. Právě pozitivním vztahem k tomuto cíli je pak dán smysl lidského života, tím hlavním tu není pozemské přežití.

V dobrém charakteru čili v mravní osobnosti jsou soustředěny svobodně získané síly, jimiž osobnost tíhne k přesaženému trvání. Ctnosti ji totiž svou povahou uschopňují trvale k dobrému životu. Pozemské optimum člověka tedy v sobě nemá zakódovanou pomíjivost jako síly organického života. Proto mu zánik esenciálně odporuje. Znamená protismyslnou výkladovou imputaci negativního posledního cíle pozemského života, který zároveň absurdizuje i jeho hlavní dokonalost. Zatímco u pouhého živočicha zánik neznemožňuje dosažení jeho hlavního cíle, který spočívá v biologickém žití, u svobodné bytosti, která se sama rozvrhuje a sama realizuje svou vlastní dokonalost, by ho znemožňoval. To, co představuje odpovídající realizaci přirozeného mravního potenciálu člověka, by totiž bylo nedosažitelné; to však je ontologicky absurdní – člověk by měl i neměl možnost sobě vlastní dokonalosti.

Můžeme tedy argument formalizovat: Je-li pozemská mravnost jakožto hlavní náplň života smysluplná, musí být hlavní cíl života, tj. osobnost jakožto bytost trvale schopná dobrých skutků, dosažitelný. V koncepci zániku však není hlavní cíl života jakožto dokonalost odpovídající přirozenému určení dosažitelný, proto v ní mravnost není smysluplná.

V této argumentaci se tedy využívá specificita transcendentních mravních sil života (jež zároveň dokazují nesmrtelnost člověka), která kontrastuje s animální pomíjivostí. Je však možné argumentačně vytěžit i další aspekty, v nichž zánik absurdizuje pozemskou mravnost.

Vztahem k poslednímu cíli získává svobodná činnost svou podstatnou kvalifikaci. Neboť vůle jako orgán svobodného života je potenciálním zaměřením k mravnímu dobru, které – koncentrováno v osobnosti – je také hlavní dokonalostí a posledním cílem pozemského života lidského jedince. Osobnost je tedy cílovým bodem bytostného zaměření svobodné vůle. Svoboda však v ontologickém ohledu znamená možnost opaků. Člověk může svobodně konat ve směru své finální dokonalosti, ale může také jednat protisměrně. Vztahem k poslednímu cíli pozemské existence se tedy skutky kvalitativně rozlišují: dobré jsou k němu smysluplně zaměřeny, zlé jsou nesmyslně mimoběžné. S oponenty se shodujeme, že tato diference je v lidském životě zásadní.

Lidské činy tedy nejsou vposledku dobré proto, že odpovídají mravnímu cítění, tradici. Nejsou dokonce vposledku dobré ani proto, že odpovídají přirozenému mravnímu zákonu. Ten jenom ukazuje cestu k finální dokonalosti, která odpovídá

potenciálnímu zaměření. Mravní zákon je sám podřazen cíli, je ve službách přirozeného určení života k jeho vlastní dokonalosti. (To např. nepochopil Kant.) Proto je poslední cíl hlavním principem mravnosti, a tedy i smysluplnosti každého jemu přiměřeného činu, který je vykonán v pozemské existenci. Jestliže k němu směřuje, je smysluplný, v opačném případě smysluplný není.

Svobodou daná dialektika jednání na jedné straně a cíl jako princip smysluplnosti jednání na straně druhé pak vyhraňují spor o smysl mravnosti a zároveň umožňují i jeho řešení. Aby totiž cíl mohl rozlišovat dobré a špatné skutky, musí být pozitivní. Musí obsahovat určitou dokonalost, vzhledem k níž jsou některé skutky přiměřené/smysluplné a jiné nepřiměřené/absurdní. Zánik jako negativní cíl však v této kriteriologické funkci selhává – poslední cíl je tu dokonale vyprázdněný. To znamená, že by při osobním zániku selhával i přirozený mravní zákon a mravní diference dobré–zlé by anihilovala. To náš oponent jistě nechce.

Všechny lidské činy a životní styly by byly vztahem k poslednímu cíli pozemské existence hodnotově ekvivalentní, staly by se mravně indiferentními. Poslední cíl by už nebyl měřítkem charakteru jako rezultátu svobodného jednání lidského jedince. Pak by ovšem mravnost pozbyla svého smyslu. Vztahem k zániku jako svému poslednímu cíli jsou tedy mravní motivace a mravní úsilí absurdizovány.

Můžeme zase argument logicky formalizovat: Jestliže má být pozemská mravnost smysluplná, musí být u svobodného jednání zachováno reálné rozlišení činů: těch, které odpovídají přirozenému určení, a proto dobrých, smysluplných, a těch, které neodpovídají přirozenému určení, a proto zlých, absurdních. Tato kvalitativní diference činů však předpokládá pozitivní poslední cíl pozemské existence jako hlavní princip jednání. Předpokládá tedy určitou dokonalost, vzhledem k níž je mravní diference činů možná, neurčitost takové rozlišení nezakládá.

V koncepci zániku však poslední cíl pozitivní není. Zánik neobsahuje dokonalost, vztahem k níž se činy rozlišují na mravně dobré a špatné. Vztahem k zániku se naopak stávají rovnocennými, hodnotově indiferentními. Mravní diference tedy ztrácí v koncepci zániku svůj nezbytný základní princip, proto tu není mravnost smysluplná.

Touto výkladovou absurdizací mravní skutečnosti je zásadně otřeseno i mravní vědomí. Následkem ztráty smyslu a teoretického rozpadu mravnosti už totiž není v koncepci zániku možné vypracovat její konzistentní odůvodnění. Není v ní možné konsekventně pokládat dobrý charakter za hlavní dokonalost života. Není tu možné racionálně preferovat mravní motivaci a hodnoty. Negativní cíl mravnost nezdůvodňuje, a protože je poslední cíl hlavním principem pozemské mravnosti, je tu mravní motivace života principiálně nezdůvodnitelná. A to nikoli z nedostatečné kapacity rozumu, nýbrž z věci samé, čili podle toho, jak lidskou realitu vykládají materialisté.

Z důvodu implikované nezdůvodnitelnosti mravnosti se hypotéza zániku stává v praxi také mravně demotivující. V životní motivaci pak logicky dominují mimomorální hodnoty, které k lidskému životu evidentně patří. Je jen otázkou času, kdy se začne destruktivní logika osobního zániku čím dál více prosazovat. Tradiční setrvačností nesené pokusy materialistických humanistů o odůvodnění životní preference mravních hodnot jsou odsouzeny k fragmentárnosti a k průběžně se rozšiřující nepřesvědčivosti. Člověk, který věří v osobní zánik, tedy čím dál vážněji riskuje marginali-

zaci svého mravního vědomí a následnou minimalizaci své mravní motivace. Bylo by zajímavé, kdyby dnes nějaká statistika zaznamenala hladinu mravní motivace u těch, kteří počítají s životem po smrti, a u těch, kteří s ním nepočítají.

22. 3. 1. Kolaps spravedlnosti v biologismu

Hypotéza osobního zániku problematizuje hodnotu mravnosti také tím, že redukuje a zatemňuje řád spravedlnosti. Už tak těžko stravitelná zkušenost, podle níž se v životě daří spravedlivému často hůř než nespravedlivému, je hypotézou osobního zániku jakoby dovršena. Když doplníme zkušenost se zdánlivě fatální nespravedlností v řádu světa o představu zániku, pak to oprávněně vyvolává zásadní pochybnosti o smyslu samotné mravnosti.

Jestliže totiž spravedlnost, která přece má být osou mravnosti, zánikem definitivně v celku života selhává, proč by pak měly být v životě mravní hodnoty upřednostňovány? To nedává smysl. Nad takto pojatým životem už přestává být jasné, zda je v celkové bilanci života lidského organismu skutečně mravní přínos vůbec pozitivní, zda mravní úsilí stojí za tu námahu, zda dokonce organismu většinou neškodí. Vzniká tedy naléhavá otázka, zda by se tradiční zdůraznění mravnosti nemělo nově promyslet a podstatně korigovat. V perspektivě *vědecky* chápaného „života bez iluzí“, kde se už s nějakou absolutní spravedlností nepočítá, je odpovídající korektura logicky nevyhnutelná. Je to jen otázka času, jak také ukazuje vývoj sekulární morálky od devatenáctého k jednadvacátému století.

Taková prakticky demoralizující pochybnost o životní adekvaci mravnosti nemusí být jen výrazem rozčarování či kompenzací frustrované touhy po životním spropitném. Je možné ji naopak chápat jako výsledek racionální úvahy nad konsekvencemi „objevu“ zániku osobního života. Ve „vědecko“- -scientisticky koncipovaném životě je přece vše podstatné určeno zákonitostí a rytmem organismu. V samotné struktuře organismu však není obsaženo, že by mohla mít mravní ušlechtilost nějaký zásadnější význam – ona v ní popravdě řečeno mravnost není vůbec obsažena.

Vědecky vzato, vzešla mravní motivace z pragmaticko-utilitárního kalkulu, který je v mezilidském soužití nezbytný; to jen vlivem náboženských mýtů jaksi zbytněla. Dnes ale žijeme ve věku vědy, a proto už nahlížíme bez sentimentu, že přílišné mravní ohledy životní tendenci k optimu organismu spíše překážejí. Musíme je tedy vrátit k jejich původnímu účelu. Mají funkci právních předpisů za účelem dobrého fungování společnosti, v takové podobě se organismu vyplatí. Na této úrovni právního pragmatismu se o nich v postmoralistní éře také mluví jako o etických normách.

Vědecký výklad podstaty mravnosti ale poněkud udivuje svou jednoduchostí. Spravedlnost je v něm snížena na právnicko-pragmatickou úroveň. To je ovšem cesta k mravnímu nihilismu. Jestliže se totiž lidský organismus prozíravě ve svém sebepojetí vyhne kolektivizující pasti, a jestliže se mu právě naskytne dobrá příležitost výrazného a přitom beztrestného sebezvýhodnění na úkor druhých (loupež, vražda), pak už nemá konsekventní materialista ve svém svědomí žádný racionální důvod, proč takovou šanci nevyužít.

Tady nemá smysl poukazovat na praxi mnohých materialistů, kteří své mravní uvědomění či obsahy svědomí čerpají buď z úplně jiných světonázorových kontextů,

nebo z monisticko-kolektivistické perspektivy. Neboť máme na mysli relativně konsekventního materialistu, který věří ve skutečnou pravdu o primárně individuální ontostruktuře člověka. Takový materialista nezná, a tudíž ani neuznává žádnou instanci či rámec, který by převýšil mravní indiferenci Přírody či Dějin a který by mohl dát smysl takovým pojmům, jakými jsou např. spravedlivé vyrovnání v celku osobního života či sankce přirozeného mravního zákona. Dovolávání se spravedlivého vyrovnání sice bývá snadno podezíráno z egoistické nízkosti, z touhy po odměně. Ale tak se to může jevit jen v zúžené perspektivě první osoby. Podezření ze sobeckých motivů však ztrácí opodstatnění, když se stejnou naléhavostí nárokujeme spravedlnost pro druhé, když nás mrzí selhání samotné spravedlnosti u kohokoli a když se radujeme z jejího naplnění u kohokoli. Tehdy naopak vynikne, že materialistická myšlenka osobního zániku znehodnocuje mravnost v její podstatě a že tedy Franklovy ušlechtile vypadající výzvy k heroismu v zániku jsou mimo realitu, jsou absurdní.

Konsekventní materialista by se konečně také mohl dovtípit, že pomíjivý organismus v sobě nemá zabudovaný žádný princip, který by ze skutečně etického hlediska rozlišil život zdařilý a zmarněný. Měřítka zdařilosti života pouhého organismu se naopak čerpají výlučně z extramorálních oblastí.

22. 3. 2. Poslední věci člověka

Poněvadž materialismus svou povahou popírá základní pravdy o lidském životě (jeho inteligentního Stvořitele a jeho transcendentní dimenzi), nemohou materialisté akceptovat představu tzv. absolutní spravedlnosti, nemohou uznat spravedlivé vyrovnání pozemského života. Zdůrazňují, že taková spravedlnost neexistuje, a mívají přitom pocit poctivých realistů, kteří si oškliví laciné náboženské útěchy.

Ve skutečnosti je však absolutní spravedlnost součástí lidské přirozenosti, která je jakožto komplex nutných určení člověka absolutní, nemůže být jiná. Mezi taková určení patří i tzv. sankce přirozeného mravního zákona. Skutečně lidsky naprogramovaná přirozenost je sama určena k uskutečnění spravedlivého vyrovnání celého pozemského života. V přirozenosti zakódovaná spravedlnost dostihne každého.

Mravní zákon jakožto hlavní zákon dobrého lidského života totiž musí mít podstatný vliv na jeho dokonalost i na jeho úděl, jinak by nebyl hlavní. Tento vliv se projevuje tím, že život žitý v souladu se zákonem, a tedy i s lidskou přirozeností, nevyznívá protismyslně do prázdna. Pravidelně dobrým jednáním získává osoba trvalou kvalitu, která ji konstituuje jako osobnost a která pozitivně rezonuje i v prožívání; působí duchovní radost. Uskutečněný řád osobního života je zdrojem autenticky lidského štěstí.

Život, který je naproti tomu prožitý spíše v konfliktech s požadavky mravního zákona, tuto trvalou kvalitu a doprovodné pozitivní emoce naopak postrádá. Nenaplnění přirozeného určení vposledku nutně způsobuje negativní prožívání. Život, který většinou nerozumně ubíhá v protisměru k lidské přirozenosti, nemůže být v pravém smyslu životem šťastným. Jinak by přirozené určení bylo bezobsažným slovem.

V obecně srozumitelných termínech se tato diference vyznění života harmonického a disharmonického vyjadřuje jako odměna a trest. Život osobnosti si sám udílí

odměnu a život neosobnosti sám způsobuje prázdnotu v aspektu přirozeného životního určení, která se mu stává trestem.

Této elementární zákonitosti skutečně lidského života ovšem materialisté nemohou rozumět, protože život zredukovali na pozemskou existenci a mravní zákon degradují na lidskou konvenci. V otázce lidské přirozenosti a podstaty života zůstali analfabety. Některým materialistům se pak v podstatně zúžené perspektivě poosvícenské racionality a (pseudo)humanity jeví přirozená sankce mravního zákona jako produkt právnického způsobu myšlení, jako neoprávněné vztažení právních poměrů na celek života. Jiní zase myšlenku přirozené sankce domněle demaskují jako nízké, egoistické smýšlení, motivované touhou po odměně. Přitom zapomínají, že když člověk touží po spravedlivé odměně, může ji přece přát a často ji také přeje i druhým, chápe totiž hodnotu spravedlnosti. Přirozená sankce materialisty také pohoršuje jako ponižující a nedůstojná dospělého člověka, spatřují v ní mýtus o nebi a pekle. Že by mohla patřit k lidskému životu tak přirozeně, jako k němu patří jednání či cítění, radost z dobra či smutek ze zla, to jim nedochází. Důvodem je tu právě věřený materialismus.

Materialisté krom toho nedoceňují skutečnost, že mravnost má inteligibilní povahu. Proto jim uniká, že má-li mít mravnost jako taková v celku života význam, pak za ní musí stát její inteligentní Stvořitel. Neboť jen inteligenci je dostupný stav charakteru, který je daný mírou souladu činů se zákonem dobrého života. A poněvadž Stvořitel určil člověku za přirozený cíl mravní osobnost, garantuje také spravedlivé navázání posmrtného života na stav pozemského charakteru.

Materialisté se však místo rozumného promýšlení podmínek smysluplnosti mravnosti v celku života raději uchylují k pohodlnému, a dnes už právem banalizovanému schématu, jehož obsahem je konflikt scientisticky pojaté (ideologicky zneužité) vědy a náboženství, v němž prý pokrok slavně vítězí. Spravedlivé vyrovnání lidského života se v této falešné optice interpretuje jako náboženská pohádka.

Těžké filosofické, a v moderním světě etablované předsudky materialistům brání v náhledu, že ani scientismus, ani jejich materialistické krédo nejsou žádným vědeckým poznáním. Proto také nemohou vědět, že skutečná filosofická věda (realistická metafyzika) naopak principiálně verifikuje náboženský rozměr života jako komponentu lidské přirozenosti. Poznání Stvořitele jako absolutně dokonalého jsoucna, jemuž vděčíme za to, že jsme právě lidmi, totiž přirozeně vyvolává odezvu úcty, vděčnosti a lásky k Bohu. V tom spočívá přirozený základ náboženského života.

Člověk také v kontextu vlastní stvořenosti filosoficky chápe, že vrcholné hodnoty moudrosti a nezištné lásky, které může z titulu své přirozenosti realizovat, nemohou chybět Tomu, kdo skvělost lidství, tj. rozumově svobodného života vymyslel. Boží dokonalost se racionálně zaostřenému pohledu realistické filosofie v tomto ohledu ukazuje jako maximální realita těchto duchovních hodnot, jako totožnost Moudrosti a Lásky.

Filosoficky poznaná či nábožensky věřená Boží dokonalost je pak člověku zárukou, že daný řád lidského života je mu vposledku příznivý, že je mu „šitý na míru“, neboť je dílem Moudrosti a Lásky; nemůže být tragicky absurdní. Proto se na něj člověk může v nesnadných zápasech pozemské existence s důvěrou spolehnout. Nemusí v tragických událostech propadat zoufalství nad absurditou života, nemusí se

v nich cítit krutým osudem odepsán. Může naopak i v těžkých životních zkouškách zpřítomňovat širší kontext lidské reality a věřit, že v něm mají smysl, který se jednou odhalí. Je pak starou pravdou filosofie života i duchovních nauk, že přijetím utrpení a údělu, jimž se nelze vyhnout, osobnost vyzrává – více se sžívá s celou, zkušenostně nefragmentovanou realitou.

Ze stejného důvodu a na témže principu může člověk každodenně růst i ve vztahu k příkazům mravního zákona. Od jeho původního vnímání jako něčeho vnuceného, životu nepřátelského, přes metafyzické pochopení, že se tu jedná o zákon dobrého života, až po nahlédnutí, že za ním stojí Boží zájem o osobní dobro každého člověka. Proto může člověk posléze rozumět, že to nejlepší, co může v životě dělat, je hledat Boží vůli a snažit se být s ní v souladu.

Moderní člověk (o postmoderním nemluvě) je na takovou náboženskou hantýrku samozřejmě alergický. Nemůže ani na chvilku, třeba jen hypoteticky připustit, že by se za těmi staletími ošoupanými slovy mohly skrývat filosoficky dostupné, a dokonce ty životně nejdůležitější pravdy. Frustrovaný nevysvětlitelností masivního zla, zaklet\u00fd v rámci fragmentárně pojaté skutečnosti a díky ideologicky svévolné, záměrně negativistické interpretaci dějin také permanentně rozhořčený moderní člověk reaguje na rozhodující pravdy lidského bytí cynicky, s odporem a pohrdáním. Jeho životní pocit a náhled je mimo realitu.

Opravdu ale prohlédl osvícenstvím poučený člověk šalbu náboženského mámení? Nebo spíše jen padl za oběť té kultuře, do níž se zrodil? Té kultuře, s níž se až příliš snadno, překotně ztotožnil na doporučení okouzlujících, Dějinami oslavovaných myslitelů, bio-psycho-socio expertů či ideologických referentů druhého řádu? Té kultuře, která vzešla z vášnivé konfrontace s křesťanstvím, aby se nakonec arogantně a od základu odcizila lidské přirozenosti, a která je na tento svůj vývojový posun nesmírně pyšná? Té kultuře, která moderního člověka oloupila o přirozené souvislosti života, a uvrhla ho proto do propasti trvalé absence moudrého životního postoje a do područí mýtů o tragické existenci a principiální absurditě života? V odpovědi bychom museli opakovat známé věci.

V kontextu hlavních filosofických pravd o Bohu a o člověku tedy není představa spravedlivého vyrovnání ani tak naivní, ani tak egoistická, za jakou ji materialisté všech druhů a odstínů jednoduše a s domnělým nadhledem vydávají. Zpřítomňuje naopak vážnost a hloubku lidského života v kontrastu k stereotypům evolučního povyšování současného stavu vzdělanosti, sebevědomé univerzitní namyšlenosti, revolučního aktivismu, lehkomyslného užívání pro užívání a výsledného zoufalství.

Jako se nevylučuje náboženství s filosofií, tak se nevylučuje ani náboženské pojetí absolutní spravedlnosti s jejím pojetím filosofickým. Náboženství v této souvislosti více zdůrazňuje Soudce, filosofie spíše pracuje s pojmem moudrého Stvořitele. Ten uložil svobodné bytosti, aby prostřednictvím přirozeného potenciálu svobodně dospěla k odpovídající dokonalosti, v níž se nemůže cítit jinak než dobře. Samotným stvořením lidského bytí Bůh zároveň určil a odlišil úděl dobrých a zlých. Spravedlivé vyrovnání je takto součástí přirozené danosti života. Jeho konkretizace a zobsažnění už je sice za hranicemi možností filosofické racionality, lze ho ale s jistotou předpokládat.

Materialistické popření spravedlivého vyrovnání je tedy aspektem celkové výkladové redukce lidského bytí a neuvěřitelného pervertování života v tomto populárním

systému. Výkladový kolaps spravedlnosti je ale mravně demotivující. Vždyť spravedlnost bývá fakticky vnímána jako synonymum mravnosti. Proto je v materialismu logicky nemožné, aby v něm mohla být mravnost nosným ideálem života. Mravní ideál se tu naopak jeví jako málo reálná vznešenost, jako čím dál víc nesrozumitelné reziduum tradice v záplavě důležitějších zájmů, potřeb či alternativních hodnot bohatství, hédonických požitků, moci a slávy. Tragické pojetí života tím vnáší tragiku i do lidské praxe. Neboť útlum mravního vědomí a podvázání mravní motivace v celku života jsou prakticky odlidšťující.

22. 4. Hledisko účinné a materiální příčiny mravnosti

Logika materialistického řešení finality osobního života je tedy eticky destruktivní. Podíváme-li se na materialistický výklad mravnosti z opačného konce, tj. z hlediska působící příčiny, není situace o moc lepší. V perspektivě účinné příčiny můžeme mravnost uvažovat buď ve vztahu k absolutní Příčině, nebo k příčině bezprostřední; tou je lidská svoboda. V obou aspektech kauzality je materialistický obraz světa pro mravnost krajně nepříznivý. V prvním případě půjde o problém závaznosti mravních norem, v druhém o problém determinismu.

Co se rozumí závazností mravního zákona? Závaznost se ve vědomí ohlašuje jako povinnost jednat podle svědomí, pokud svědomí obsahuje normy mravního zákona. Povinnost člověku ukládá mravní nutnost: jakožto svobodný *musíš* jednat určitým způsobem – podle zákona. Paradox nutnosti a svobody je tu jen ve způsobu vyjádření, mravní nutnost neruší svobodu jednat proti zákonu. Pojem závaznosti naopak v reflexi mravnosti svobodu a nutnost vyvažuje. Bez svobody by životem vládl determinismus ontologické nutnosti, o nějaké závaznosti by pak bylo zbytečné mluvit. Bez mravní nutnosti, kterou před svobodu staví závaznost zákona, by se svoboda vypojila z kontextu přirozenosti, stala by se anarchoidní svévolí mimo dobro a zlo.

Závazností se mravnost projevuje jako dominanta celého lidského života. Nesmlouvavým „musíš!“ podřizuje alternativní potřeby, motivy a zájmy zákonu a cíli života. Samozřejmě tím pohoršuje všechny „svobodomyslné“; provokuje je k opaku, k sebepotvrzení. To je ovšem nedorozumění, způsobené jednostrannými pohledy a fragmentárními přístupy k mravnosti. Patří sem např. pubertální vztah k povinnosti. Jiným takovým nedorozuměním je Kantova etická absolutizace povinnosti, která ji činí nesrozumitelnou. Neboť trčí ve své povýšené izolovanosti proti životu bezdůvodně a jako cizorodá, nepřátelská veličina.

Pro náš spor s materialisty je důležité, že vědomí závaznosti zákona je mocným a většinou i nezastupitelným stimulem dobrého jednání. Vše, co tento stimul oslabuje, posiluje mravně záporné motivy. Materialistické chápání původu mravnosti však vědomí závaznosti mravního zákona přímo ruší. Posiluje tedy tendenci k neosobnosti.

Druhá premisa se stává zřejmou z analýzy materialistických výkladových možností původu mravnosti. Jednou z nich je přírodní vývoj, druhou společenský konvencionalismus. Podle toho se závaznost mravnosti opírá buď o autoritu Přírody, nebo o autoritu Společnosti. Při bližším pohledu se však ukazuje, že obě opory závaznosti selhávají. A jinou materialista nezná.

Dejme tomu, že materialista bude odůvodňovat mravnost lidskou přirozeností. Nechme přitom stranou, jak špatný pojem o této přirozenosti má, a sledujme jen, jak se má jeho výklad původu přirozenosti k závaznosti mravního zákona. Závaznost tu mimo jiné implikuje i správnost mravního zákona, jeho zásadní vhodnost pro pozitivní vývoj osobního života. Vznikne-li tedy oprávněná pochybnost o správnosti mravního zákona, je tím podlomeno i vědomí jeho závaznosti. K takové pochybnosti však v kontextu materialistické explikace mravnosti logicky dochází.

Také materialisté by se měli umět zeptat, proč je vlastně zákonné jednání správné. Jestliže se např. s Frommem odvolají na „velkou tradici humanistického etického myšlení" a řeknou, že za správnost tu ručí rozum, pak v této odpovědi beze všeho předpokládají, co má být teprve vysvětleno. Rozum je sice kritériem správnosti skutků, protože poznává jejich soulad s přirozeností, ale otázka mířila hlouběji. Byla v ní zpochybněna správnost samotné přirozenosti. V uvedené odpovědi, podle níž ručí za správnost rozum, se však správnost přirozenosti bez zkoumání předpokládá. A je to právě materialistický výklad lidské přirozenosti vývojem neosobní přírody, co vyvolává pochybnost o její správnosti a závaznosti jejích požadavků.

Jak by mohla být neosobní, jakéhokoli záměru neschopná příroda směrodatným ukazatelem správného konání rozumových a svobodných bytostí? Jak by mohly být náhodně konstelované či determinované hmotné částice, z jejichž kmitání se prý vyvinula lidská přirozenost, principem závaznosti jejích požadavků? Ontologicky absolutizovaný neosobní proces neobsahuje žádný plán adekvátní realizace lidství. Nemůže mu jakožto neosobní rozumět, je mravně indiferentní. Proto také nemůže oslovovat rozumovou bytost, nemůže jí určovat hranice správného jednání. Svoboda se vyvinula jako vyšší kvalita a bylo by protismyslné, aby se podřizovala diktátu ontologicky nižších jsoucen jen proto, že z nich nezáměrně, šťastnou náhodou vzešla – to by regredovala pod svou úroveň.

Člověk, který uvěřil, že vzešel z hmotného proudění, a který zároveň sebe samého chápe jako osobu, jako bytost rozumově volní, nemůže správnost svého jednání rozumně odvozovat z jakéhosi iracionálního produktu slepých přírodních sil, jímž má být podle materialismu lidská přirozenost. Nemůže svou svobodu vázat na nesrozumitelné rozmary nerozumných sil. To by bylo ontologicky absurdní a při plném vědomí i psychologicky zvrácené. Inteligentní bytost přirozeně převyšuje neosobní jsoucna, užívá je jako materiál pro své účely. Tvůrčí inteligence by si proto svobodně a právem poradila i s materiálem, který mu prý nerozumná příroda dodala v podobě jeho vlastní přirozenosti, ta však naštěstí nemá tak nízký původ.

Uvažujme ale s materialistou. Jakožto jediná známá myslící bytost si tedy člověk sám promyslí a stanoví, co je v jednání správné a co nikoli, je v tom naprosto autonomní. Daná přirozenost ho k ničemu nezavazuje, neboť její pouhou danost svou inteligencí převyšuje. Neexistuje tedy žádná vyšší instance, od níž by měl člověk získávat směr své životní orientace a která by garantovala závaznost toho, co se v životě ukazuje jako přirozené. Etická funkce přirozeného určení je v materialistickém výkladu původu lidské přirozenosti znehodnocena; přirozená danost se tu stává nezávaznou entitou, pouhou podmínkou. Proto je logičtější, když materialisté hledají původ mravnosti ve společnosti, když mravní normy zaměňují s lidskými ustanoveními ve smyslu pozitivního práva.

Jestliže se ale závaznost mravnosti založí na společenské autoritě a na společenských dohodách, pak také nemůže obstát. Lidská činnost je obecně vystavena omylům a svévoli. Proto lidská autorita nestačí na to, aby garantovala závaznost obecně platného mravního zákona. Snížením na lidskou konvenci je zákon dobrého života definitivně znejistěn a vlastně anulován. Vědomí mravní závaznosti je tím trvale otřeseno. Vzhledem k proměnám poznání dobrého a zlého a k ideologicko-mocenským manipulacím skrze univerzity, média či parlamenty je pak v takovém pojetí mravní zákon mnohonásobně relativizován a partikularizován.

Především je však subsumování zákona dobrého života pod lidskou autoritu nesmyslné samo v sobě. Neboť samotná zákonodárná činnost a samotné výkony společenské autority jsou svobodnými akty, které jako takové podléhají mravnímu zákonu, proto ho nemohou konstituovat. Právní řád nadto zdaleka nepokrývá celou oblast mravně měřitelného jednání. Redukce mravního zákona na dohodnuté či nadiktované právní normy proto vrhá celé plochy svobodného života do mravního vakua. Vytváří tendenci k nejen limitovanému mravnímu nihilismu.

Z hlediska konstitutivních principů je tedy lidská autorita v mravním světě naprosto nekompetentní. Proto o ní nelze rozumně opírat závaznost mravního zákona. Tato závaznost se v kontextu materialistické antropologie stává bezobsažným slovem. K témuž závěru poukazuje i historický vývoj hlavního proudu mravního vědomí od osvícenství k postmoderně.

Pro tento vývoj byla určující postupná expanze materialistického světonázoru. Počínaje osvícenstvím se západní společnosti postupně zbavovaly křesťanského dědictví a hledaly novou kulturní identitu pro čistě nitrosvětskou existenci. Bohužel s vaničkou náboženského omezování svobody vylily i dítě mravních implikací lidské přirozenosti. V protějšku ke křesťanské morálce byly průkopnicky zkoušeny nové způsoby života, které by lépe odpovídaly (údajně) vědeckému obrazu světa a člověka. Pro tyto účely uzurpovali protagonisté pokroku termín „humanismus“. Měl mimo jiné původně signalizovat, že laická morálka udrží i v radikálně jiném světonázorovém kontextu stejnou úroveň závaznosti mravních norem, jakou má nábožensky zakotvená morálka. Posun od Boží autority k autoritě lidské neměl závažností mravních nároků nijak otřást.

Kantův akcent povinnosti proznával po změně kulturního paradigmatu poměrně dlouho. Udržoval iluzi sekulárního humanismu o smysluplnosti mravního ideálu, hodnotově omezeného na pozemskou existenci. V jeho první fázi se imperativ odříkání a horoucích povinností přesměroval k nitrosvětským, více méně ideologicky dosazovaným cílům. Oběti ve službách dějinně-civilizačního pokroku, blahobytu, vlasti, státu, strany, národa... se jevily jako smysluplné.

Součástí moderního vymezování se vůči křesťanskému světonázoru byl i posun k monistické alternativě. Tím se otevřel prostor kolektivistickému vnímání lidského údělu, v němž se může do určité míry uplatňovat nadřazenost mravní motivace. Dokud bylo kolektivistické chápání lidského života atraktivní, dařilo se rozněcovat zápal pro vyšší nadosobní ideály a udržovat tak vědomí laické povinnosti na poměrně vysoké úrovni.

Kolektivistické opojení však časem vyprchalo, utopické vize monistického ražení se opotřebovaly. A nebylo to jen dílem masivního zdiskreditování totalitními režimy

dvacátého století. Ideál absolutního osobního nasazení pro relativní, nadosobní hodnoty obsahuje neúnosné napětí. Bylo jen otázkou času, kdy začne být zpochybňován, zlehčován a ironizován. Stále více se vnucovala otázka, proč se má jedinec ve svém dílčím pozemském štěstí omezovat kvůli sporným, ideologicky prosazovaným cílům, které posléze vyjevují svou naivitu, iluzornost i nelidskost.

Disproporce mezi tuhou kázní ve jménu mravního ideálu a relativními, mnohdy pochybnými obsahy téhož ideálu vedla posléze k novému věku sekulárního humanismu. Je to éra „po konci povinnosti" a datuje se zhruba od druhé poloviny dvacátého století. V ní už přichází logika monisticky neidealizovaného (tj. v personálně strukturované realitě lidského života zasazeného) materialismu plně ke slovu. Prosazuje se ideál postmoralistní individualistické kultury, který už neobsahuje žádné vzývání povinností sebeomezování a sebeovládání. V druhé fázi sekulární etiky jsou někdejší maximalistické nároky nahrazeny mravním minimalismem, v němž už se nestraší sankcemi a represemi. Rétoriku povinnosti a ctností střídá zdůrazňování práv jedince na vlastní štěstí, které je definováno hédonicky jako syté uspokojování okamžitých potřeb.

Konečně se objevilo, že lidský jedinec má právo na blahobyt i na dříve opovrhované egoistické vášně. Postmoralistní kultura demokratických časů vyvázala svobodu z mravní závaznosti a nepokrytě pěstuje kult osobní sebestřednosti, v němž je mimo jiné i místo pro právo na lhostejnost k druhým. Jestliže byl v tradičním etickém myšlení egoismus chápán jako synonymum či zdroj veškeré mravní špatnosti, pak je dnes v rámci už etablovaného materialistického světonázoru rehabilitován. V nové morálce bez závazku a bez sankce je egoismus integrován jako legitimní motiv životního úsilí.

O této dnes převládající tendenci v etickém myšlení budeme mluvit v příštím článku. Nyní se ještě v krátkosti podívejme na materialistickou destrukci bezprostřední příčiny lidského jednání a tím i mravně měřitelného činu jako takového.

Teoreticky důslednější materialisté bez obalu vysvětlují lidské jednání bio-psychickými determinantami; zaměňují svobodné rozhodování s biologickými procesy v mozku. Věří, že jednání se člověku děje jako třeba stárnutí. Spoluzakladatel sociobiologie E. Wilson je spolu s mnohými přesvědčen, že biologie odhaluje podstatu lidské přirozenosti. Pak se upřímně diví, jak by mohl v mozku sídlit nějaký svobodný činitel, který by hýbal pákami neuromotorického mechanismu. Ujišťuje tedy, že v mozku existují vrození cenzoři a motivátoři, kteří určují celou morálku, tvoří prý jádro lidství.

Deterministická iluze má nejhlubší zdroj své zdánlivé přesvědčivosti právě v materialisticky redukovaném pohledu na člověka. V sedmnácté lekci jsme viděli, proč je negace svobody neudržitelná. Wilson dobře postřehl, že moralita tvoří jádro lidství. Svým výkladem však jen dokumentuje, jak je od něj materialista vzdálen, jak mu principiálně nerozumí.

Redukcí svobodného jednání na biologické procesy tedy dochází k teoretické anihilaci mravnosti – materialisté tu mluví úplně o něčem jiném. Biologismus začleňuje člověka beze zbytku do řádu přírodního dění a interpretuje jeho jednání jako pouhé reakce organismu. Člověk v tomto pojetí přestává být subjektem své aktivity a stává se pasivním objektem přírodního působení. Materialista sice v předporozumění také identifikuje základní skutečnosti mravního života, jako je odpovědnost, svědomí,

dobré–zlé jednání atd. Ale ve své falešné reflexi je překrývá protismyslnými specifikacemi. Jako mluví o člověku, ale myslí pouhý organismus, tak mluví o mravním jednání, ale myslí jen determinované chování.

Materialisticky orientovaným ideologům tato teoretická anihilace mravnosti samozřejmě v praxi nebrání, aby v zájmu svých planetárních vizí vyhlašovali absolutní normy. Jsou-li zrovna zapáleni pro ekologismus, ordinují kategorický imperativ bio-solidarity se všemi zvířaty a rostlinami. Z kolektivistické verze materialismu totiž vědí, že člověk není v řádu finality nadřazen evolučně předchůdným organismům. Aby to bylo pro západní individualisty stravitelnější, povoluje se jim koketování s východním panteismem.

Shrnutí:

• Teoretický úspěch materialismu v posledních staletích je vysvětlitelný z prosazení empiristicko-monistických trendů novověké filosofie. Materialistická redukce člověka na organismus ho především zbavuje bytostné autonomie. Krom toho instrumentalizuje duchovní síly rozumu a vůle finalitní preferencí organického optima.

• Teoretická destrukce duchovního světa má v materialismu pregnantní výraz: totální rozložení mravnosti. Materialistické řešení finality a kauzality mravního života vede k závěru, že teoretická angažovanost materialisty pro pozitivní pojetí mravnosti je z principu rozporná.

• Esenciální pomíjivost života v materialistické koncepci absurdizuje mravnost přímo. Jednak je tu nedosažitelný její přirozený cíl, jímž je trvalá kvalita dobrého charakteru. A pak je tu podsunutím negativního posledního cíle pozemského života znemožněna odůvodněná mravní diference dobra a zla.

• Koncepce osobního zániku také vylučuje spravedlivé vyrovnání celku pozemského života. Tím podlamuje smysl celé mravnosti, a následně i mravní motivaci v celku života. V alianci s vědecko-scientistickým redukcionismem uvádí materialismus do oběhu mýtus o tragickém údělu člověka.

• Finalitní znesmyslnění mravnosti logicky přesměrovává životní motivaci a praktický zájem materialistů k mimomorálním hodnotám. Zvláště když se hroutí monistické iluze o nadosobních ideálech.

• Na finalitní destrukci mravnosti v materialismu navazuje i destrukce kauzalitní. V ní se odvysvětluje původ mravnosti. Ani nerozumná Příroda, ani autorita Společnosti nejsou schopny garantovat závaznost mravních norem. Konsekventní materialismus krom toho nahrazuje svobodný čin determinovaným procesem v mozku.

Otázky k promýšlení:

• Etické výklady mnohých materialistů jsou přínosné. Jejich zdůrazňování povinností, sebekázně a ctností je mnohdy srovnatelné s velkými etiky dějin. Není tedy příliš jednostranné a také nespravedlivé házet všechny materialistické teoretiky do jednoho pytle a šmahem odsuzovat jejich etické úsilí.

• Stejně neoprávněné je obviňování materialistů z praktické demoralizace. Jsou přece mnozí materialisté, kteří své životy žijí na vysoké mravní úrovni. Bez ohledu na osobní zánik dobře rozlišují mezi tím, co je mravně dobré a co nikoli. Jsou jen skromnější a střízlivější vzhledem k očekávání zářné budoucnosti.

• Zdá se být dokonce ušlechtilejší, když někdo žije dobře a s nasazením pro druhé bez ohledu na to, jestli ho za to čeká v nebi odměna.

• Zdá se tedy, že kritika materialistické etiky a mravní praxe není vedena z filosofické, spíše z náboženské pozice.

23. Hédonismus

23. 1. Hledisko formální příčiny mravnosti

Ke zkompletování výkladu materialistické likvidace mravního řádu ještě zbývá obsahový aspekt mravnosti. Ten v aristotelském pojetí bezprostředně spadá pod formativní princip, který mravnost lidského jednání konstituuje, zprostředkovaně je pak určen finální příčinou mravnosti. Budeme tedy z hlediska mravních obsahů sledovat hédonickou implikaci materialistického chápání lidského života.

Životní filosofie hédonismu rozkládá přirozenou mravní imunitu i tradičně uchovávaný smysl pro neegoistické mravní hodnoty. Tato pravda se definitivně ověřuje v etice. Je také obecně lidsky dostupná, dokud se ovšem neprosadí taková kultura, která od základu pervertuje řád lidského bytí. Hédonismus nepříznivě zasahuje celou lidskou praxi. V etice vychází najevo, že ordinuje takový životní styl, který principiálně odporuje tomu, co lidská přirozenost životu ukládá, a v čem tedy můžeme nacházet odpovídající životní náplň.

Deterministický kauzální výklad jednání má sice také negativní praktický dopad, ale spíše jen nepřímý a dílčí. Naprosté vymazání praktického vědomí svobody je totiž fakticky nemožné. Vědomí svobody je také soustavně oslabováno zdůrazňováním různých determinant a rozsáhlými seznamy limitujících faktorů svobody. Obě varianty jeho zamlžování dnes hojně a sebevědomě dodávají různí specialisté, kteří se s filosofickou pravdou o svobodě příliš nepotkávají. Vlivem jejich pojetí života se samozřejmě snižuje i vědomí odpovědnosti s následným bagatelizováním viny – to mají v kompetenci různí materialisticky založení psycho-odborníci.

Hédonická životní filosofie naproti tomu působí přímo na celý obsah mravního života. Neboť je ustavena určitou představou o hlavním cíli lidského života, o jeho optimu. Takový cíl však určuje nejen směr, ale i obsah životního pohybu. Dosadíme-li tedy s hédoniky za hlavní cíl života sebeuspokojování, budeme preferovat takové hodnoty a prostředky, které k němu bezohledně vedou, a které tak dávají mravnímu životu problematický obsah. Praktický důsledek etického hédonismu je tedy daleko dramatičtější: vede k radikálnímu předefinování mravnosti ve prospěch takového životního stylu, v němž jde primárně o maximalizaci požitků, příjemností a o minimalizaci strastí, starostí a nepříjemností.

Proč ale mluvíme v souvislosti s materialismem o hédonismu, který svým evidentně egoistickým vyhraněním mnohé pořád ještě odpuzuje? Nechceme jen materialistům egoismus podsunout? Proč by měl materialistický obraz světa implikovat tendenci k egoistickému hédonismu? Tady je nutné určité vysvětlení.

Povaha materialismu je dána ontologickou absolutizací hmoty čili redukcí reality na hmotná jsoucna. Hmotný svět se tu chápe jako absolutní, inseitní, soběstačná Skutečnost. Člověk je v něm desubstancializován, naprosto přiřazen a začleněn do Celku. Tato monistická složka materialismu ale implikuje kolektivizující koncepce, v nichž je život jedince absorbován životem společnosti. Společnost mu stanovuje nadosobní cíle, které vylučují hédonickou finalitu. Vyžadují naopak nasazení pro vyšší zájmy Společnosti, což není bez oběti a odříkání.

Vzhledem k svému monismu tedy materialismus hédonistickou životní filosofii nepřináší, spíše jí odporuje. Proto také v první fázi své moderní expanze orientoval své uvědomělé vyznavače ke kolektivistickým ideálům a vizím. V důsledku kolektivizující degradace člověka v nich měl převahu falešný řád nad svobodou jedince. Když ale začaly ztřeštěné utopie nového Lidstva postupně vyjevovat svou hrůzyplnou nelidskost, vznikla proti nim v rámci materialistické antropologie reakce, která (jak už to u takových reakcí bývá) představovala výkyv do opačného extrému: k individualisticko-libertariánskému povýšení svobody na úkor skutečného, materialistům ovšem principiálně skrytého řádu lidského života.

Pro logické zpřehlednění znamená toto rozlišení následující: Když materialisté potlačí ve svých antropologických reflexích monistickou složku, když se tedy otevřou pravdám o individuální struktuře člověka a interní finalitě jeho života (a ty pravdy u nich také přišly po drastických zkušenostech s totalitními režimy ke slovu), pak se jejich výklady logicky stáčejí k druhému extrému – k egoistickému hédonismu.

Neboť člověk je materialisty chápán naturalisticky, jako beze zbytku začleněný do Přírody. Předmět lidského poznání se tu konsekventně redukuje na hmotné objekty. To má přirozeně odezvu v psychodynamice tužeb a obav, neboť afektivita se probouzí a řídí poznáním. Jestliže je tedy hmotné stránce v životě přičítán absolutní význam, jestliže v poznání dominují hmotné objekty, a je-li také samotné jednání sníženo na biologické procesy a na pouhé chování organismu, pak jdou pochopitelně do popředí životního zájmu hmotné hodnoty. Ty jsou v tomto kontextu vnímány jako nepochybné a reálné – na rozdíl od hodnot specificky mravních.

Ontologicko-gnoseologická absolutizace hmoty tedy logicky vede k jednoznačné prevalenci smyslové afektivity v celku lidského života; té např. dobře rozumějí psychoanalytici. Neboť hmotné objekty odpovídají právě této emoční dynamice. Její pozitivní bilance se stává kritériem zdařilého života. Uspokojování organicko-smyslových, animálních potřeb se tím povyšuje na podstatnou životní náplň. Lidský život je výkladově a posléze i prakticky animalizován. Je primárně spravován zákonem těla, který orientuje životní potenciál k organickému optimu. Duchovní síly rozumu a vůle jsou degradovány na funkce organismu a jsou výkladově instrumentalizovány ve službě dobrého stavu organismu a blahobytu společnosti. Zajišťují kvalitu života vynalézavým, technologicky stále vyspělejším obstaráváním pro stále lepší uspokojování animálních potřeb.

Optikou materialistické antropologie se tedy člověk jeví jako soubor hmotných potřeb a svět jako soubor jejich objektů. Lidský jedinec je tu ztotožněný s organismem, jeho životní finalita je primárně animální. Lidský život se tak dostává pod vládu hmotných potřeb. Hmotné hodnoty jsou v tomto pojetí chápány jako podstatné. Kult hmotných potřeb ovšem zavádí takový životní styl, v němž se automaticky ustalují egoistické postoje. Neboť smyslová afektivita jako orgán prožívání a uspokojování hmotných potřeb je přirozeně egocentrická. Soustřeďuje tedy životní motivaci k osobnímu prospěchu, požitku a užitku, k sebezvýhodňování a k sebeprosazování. Povýšení smyslové afektivity na hlavní sílu životního dynamismu proto nejen vytváří půdu, ale přímo předurčuje k egoistickému chápání a vedení života.

Jestliže se egoista všeobecně vztahuje ke všemu jako k věcem, které může vlastnit a ovládat, jestliže odměřuje i své vztahování k lidem podle toho, kolik zisku či rozkoše mu mohou poskytnout, pak materialisticky založený egoista má ve svém životním přesvědčení pro takové jednání spolehlivou oporu. Neboť podsunutí egocentrického zákona těla za hlavní zákon lidského života znamená, že hodnota a smysluplnost jednání spočívá v přednostním uspokojování citelných potřeb organicko-animálního života. Praktický rozum nemá větší starost, než ho zajišťovat.

Dlouhý, pohodový život přeplněný příjemnými zážitky všeho druhu, který se úspěšně vyhýbá osudovým pohromám i běžným nepříjemnostem, se v logice materialismu stává životem zdařilým, šťastným. Je tím nejlepším, co můžeme od života realisticky očekávat, přičemž realismus je tu určen materialistickými předpoklady. Materialismem jsme takto uvedeni do hájemství hédoniků, kde péče o optimální bilanci slastí a strastí definuje umění dobrého života. Člověka v něm lidsky kvalifikuje spíše to, co do jeho úst vchází, než co z nich vychází.

23. 1. 1. Námitky

Materialisté, kteří druhdy nerezignovali na humanistické ideály, proti hédonicko-egoistické implikaci svého vyznání vždy protestovali. Dnes už si na ni sice zvykají, sžívají se s ní (jak dále uvidíme), ale to ještě neznamená, že by tím námitky proti sledované implikaci pozbyly případnou oprávněnost. První z nich podle očekávání poukazuje na to, že každý materialista přece není hédonik. A existencialista v tom hned může spatřovat potvrzení toho, jak konkrétní život usvědčuje abstraktní logické formulky z neživotnosti.

Kdo ale tvrdí, že materialismus tíhne svou povahou k hédonismu, nemyslí tím, že každý vyznavač materialismu se automaticky stává hédonikem. Ví dobře, že logika životního přesvědčení se ani okamžitě, ani plynule neprosazuje do životní praxe. Ví, že člověk není bytostí veskrze logickou. Lidé často nemají v souladu ani vlastní světonázor se svým etickým přesvědčením, své mravní zásady z něj vždy nevyvozují, to je nedůslednost myšlenková. Materialista Freud např. přiznává, že když se sám sebe zeptá, proč se vždycky snažil pomáhat druhým, i když mu to přinášelo problémy, nezná na to odpověď. Krom toho je tu i všelidská zkušenost s konflikty ve svědomí. Člověk často nejedná podle svého mravního smýšlení – to je nedostatek volní. Tato fakta vysvětlují, proč materialista nemusí být hédonikem, proč si dokonce může jeho ideál ošklivit. Otázkou však zůstává, zda ve svém životě nezápasí s egoismem spíše

navzdory svému materialistickému přesvědčení. A lze se také ptát, jak dlouho mu to při takovém přesvědčení vydrží.

Tvrzení o egoistických důsledcích materialismu tedy nevypovídá o stavu charakteru všech konkrétních materialistů, není jakýmsi jejich moralistním kádrováním. Týká se jen konsekventních materialistů. Zároveň přitom objasňuje etický přínos materialismu – upozorňuje na to, jakou životní filosofii tento pohodlný světonázor nabízí. Sledovaná implikace znamená jen etickou tendenci materialismu k hédonismu. Nakolik kdo žije své materialistické krédo, natolik se stává egoistou.

Kdyby z toho někdo vyvodil, že se zase nic tak hrozného neděje, že materialistům jejich názor nebrání jednat dobře, moc by se nepoučil. Neboť životní názor a životní praxe nejsou separovány. Logika životního přesvědčení není inertní. Prosazuje se postupně a v dlouhodobém horizontu spolehlivě ovlivňuje mravní smýšlení, svědomí i životní praxi – v našem případě velice negativně. Vývoj etického myšlení materialistů dvacátého století fakticky potvrzuje, že jejich krédo ohrožuje a posléze oslabuje mravní imunitu svých vyznavačů. Od jeho druhé poloviny se u materialistů z logiky jejich etablovaného přesvědčení probouzí smysl pro mravní hodnotu egoismu. V postmoralistní současnosti už je egoismus programově eticky ospravedlňován.

Druhá námitka protestuje proti fixování hédonika na animální potřeby a jejich uspokojování. Hédonik je přece schopen i duchovních prožitků, např. estetických. Problém je ale v tom, že si hédonik vytvořil představu životního optima podle zákonitosti animálně pudového života. Rozšířil jeho egocentrický ráz na celý lidský život. Libost se mu stala měřítkem správného života v širokém rozpětí možností sebeuspokojení, jak je skýtá lidská přirozenost. Vlastní dobré rozpoložení je posledním důvodem hédonikova rozhodování – a to je také předmětem oprávněné kritiky.

Další námitka poukazuje na to, že bytostná finalizace života sebeuspokojením hédonikovi nebrání konat dobro ve velkém stylu. Neboť i to mu může přinášet potěšení. Slabina námitky spočívá v tom, že se tu nasazení pro hodnotu stává pouhým prostředkem dosahování libosti. Takový vztah k hodnotám je však nutně proměnlivý, neustálený, nemůže vyzrát v habitus dobra. Jestliže se totiž hédonik jako takový (a jen toho nyní uvažujeme) ocitne v situaci, kdy nasazení pro hodnotu přináší dlouhodobé, citelné odříkání, pak u konsekventního hédonika zápal pro vznešené hodnoty zákonitě opadne. Hédonik, který by vytrvale sledoval duchovní, neegoistické hodnoty, by přestal být hédonikem.

Přijmeme-li tedy tradiční (v etice ověřovanou) pravdu, že egoismus je univerzálním zdrojem mravní špatnosti, pak můžeme říct, že v materialismu je ukryt potenciál naprostého mravního rozvratu. To není poplašná hysterie ani morální panika, jen pouhá logika.

23. 2. Postmoralistní dokreslení

Pravdivé zhodnocení etického přínosu materialismu se ve filosofii uskutečňuje na úrovni logických analýz a dedukcí, neboť téma samo je veskrze metafyzické, metadějinné. Jestliže vývoj etického myšlení a mravní praxe přesvědčených materialistů dvacátého století naše metafyzické závěry o materialistické destrukci mravnosti

nadto nápadně potvrzuje, pak ho nemusíme chápat jako jejich premisu, ale jako zajímavou, výmluvnou ilustraci.

Na konci předchozího článku jsme konstatovali zlom, který nastal v mravním vědomí materialistů. Ti totiž začali v druhé polovině minulého století opouštět svůj dosavadní společensko-morální konformismus a dávali čím dál víc přednost logice vlastního světonázorového vyznání. Hodili posléze za hlavu staletý ideál mravního nároku povinností a ctností, neboť ho v kontextu svého etablovaného kréda stále jasněji vnímali jako z jiného světa. Po vystřízlivění z utopických kolektivistických projektů se už uvědomělému materialistovi musí jevit mravně motivované odříkání jako málo srozumitelné. Vnímá ho tedy jako zbytečné omezování, jako nerozumné podvazování životního elánu, jako nesmyslné maření reálných možností, které život zde a nyní nabízí.

Na této vlně zdánlivě racionálního (nikoli už jen pubertálně vzdorného a revolučně vášnivého) odmítání představ tradiční mravnosti pak protagonisté individualisticky sebestředné kultury sebevědomě prohlašují, že vytrvalé opečovávání egoistických vášní nejlépe odpovídá skutečným potřebám občanů postmoralistních demokratických společností. Přitom poněkud překvapivě a také dost nepochopitelně ujišťují, že to v žádném případě neznamená rezignaci na mravnost. Ta se prý jen vyvíjí**,** samozřejmě žádoucím směrem, jen musí být správně předefinována. Po eticky blouznivém mezidobí, v němž každý morální poukaz vyvolával hysterické lamentace na buržoazní pokrytectví, přišli postmodernisté s novým paradigmatem minimální etiky. Je to tzv. etika třetího typu, v protějšku k náboženské a laické verzi moralismu povinnosti a oběti. Jejím úkolem je vedle právního zajišťování chodu blahobytné společnosti i objevování a kodifikování stále nových práv jedince na stále nové porce štěstí všeho druhu.

Postmoralistní etická kultura sebestřednosti znamená podle pozdních, důslednějších materialistů vysvobození ze staleté nadvlády moralismu. V něm byly jako nejvyšší hodnoty života uctívány ctnosti, získávané soustavným plněním povinností, jež člověku ukládal nekompromisní mravní zákon. Přesvědčivost dominantního moralismu začala ale s mírou expanze a ustalování materialistického životního přesvědčení slábnout. Jeho požadavky sebezáporu a nezištnosti byly stále více chápány jako neadekvátní mravní zábrany – byly pociťovány jako příliš tvrdé, protivné. Ztratily totiž světonázorovou oporu a racionální odůvodnění.

V postmoralistní epoše se tedy ideál povinnosti rozpadl. Strohé příkazy a zákazy byly nahrazeny okamžitým uspokojováním všemožných tužeb. Právě v něm je dnes spatřována životní náplň a vrcholné štěstí. Došlo na faktické, nietzscheovské přehodnocení mravních hodnot v hédonickém duchu. Moralismus kategorického imperativu povinností a ctností už nepřesvědčuje. Zvláště, když je soustavně vystavován agresivní rétorice levicových intelektuálů jako prý: nelidský, životu nepřející a život mrzačící, mystifikující, měšťácky pokrytecký, fašistoidní či teroristický.

Tito intelektuálové – mistři v nálepkování – čerpali odborné sebevědomí především z idejí nejúspěšnějších proroků moderního materialismu: Marxe, Nietzscheho a Freuda. Pilně je také adorovali a popularizovali. Přispěli tím k postmoderní symbióze odvěkých lidských sklonů a pokušení k mravní nevázanosti s pokleslým filosofováním. To se stalo vedle přerostlých instinktů druhým stimulačním zdrojem

života osvobozeného od prý zbytečných moralistních zábran; vzalo emancipaci libida za svou.

Levné, teoretickým zájmem a nárokem nezatížené filosofování vytvořilo intelektuální rámec novému pojetí života. Rétorika povinnosti v něm ustoupila euforii z ega, v níž si jedinec dokáže nárokovat i právo na lhostejnost k druhým, a v níž žádostivost nemírníme, nýbrž dráždíme. Sebeoslava a sebeuctívání postavily blahobyt těsně pod vrchol štěstí a kulminují ve všestranném sebeuspokojování uvědomělých egoistů. Rezidua moralistního sebeobviňování přitom léčíme psychiatricky. Odborníci na psychomechanismy nás i občas (na chvilku?) vracejí do pohody.

Postmoralistní kultura vytyčuje a střeží ideál individualistické autonomie. Neodmyslitelně k ní patří odvržení autoritářské diktatury mravní závaznosti. Někdejší kult povinnosti je dialekticky překonán dynamikou subjektivních práv. Protagonisté postmoralismu bezstarostně líčí tento proces jako personalizaci. Jako by se rozumělo samo sebou, že právě tudy vede cesta adekvátního osobního vývoje. Že by přitom mohlo jít naopak o depersonalizaci, to si ve své materialistické víře nepřipouštějí.

Personalizace se tu bere jako protějšek disciplinované socializace, jejíž kolektivisticky přemrštěná verze jako by svou extrémností ospravedlňovala posun od degradace jedince k jeho neméně extrémní absolutizaci. Přišel tedy čas individualistických hodnot (osobité tužby, záliby, slasti) a práv na individuální štěstí, které má být definované rovněž individuálně – každému na míru.

Hodnoty a práva jedince byly dosud potlačovány rigorismem neměnných mravních imperativů a tuhých společenských zvyklostí. Společenský diktát ukládal nelidská omezení a oslazoval je všelijak zobsažňovanou vírou v pokrok. Vůbec prý přitom nebylo pochopeno, že člověk existuje primárně pro sebe a že je na světě proto, aby si co nejvíc zde a nyní užíval. Aby nacházel tu svou pravdu, která mu splývá s vlastním blahem. Dnes jsme oprávněnost hédonického individualismu spolu se směšnou iluzivností ideologií zářné budoucnosti konečně rozpoznali. Poměry se obrátily: v postmoderní společnosti si personalizace přizpůsobuje sociální realitu. To má právě na starosti minimální etika.

Svůj koncept minimální etiky si postmodernisté velmi považují. Jejich nová etika neznamená obnovení maximalistických nároků tradiční mravnosti. Neobtěžuje člověka přehnanými požadavky patetické morálky. Podle materialistických měřítek naopak zohledňuje reálně dostupné štěstí jedince a vychází vstříc jeho právům na plné hédonické vyžití. Proto minimalizuje omezování jedince na úroveň šetrného a situačně pružného legislativního ošetření. Ustavila se mimo posvátné povinnosti, stanoví nedogmatické, bezbolestné normy a nehoruje ani pro rigidní odpovědnost. Když už se přece jen zdá být odpovědnost alespoň v nějaké míře pragmaticky nezbytná, nabádá pokroková etika, aby se o ní dialogicky přesvědčovalo – rozhodně pak upřednostňuje prevenci před represí. Metou minimální etiky se stalo nastolení lehce organizovaného chaosu v mezilidském soužití.

Po zkušenostech s kolektivistickými úlety potlačuje pozdní materialismus svou monistickou složku a přichází s liberální variantou. Jedinec se v ní chápe jako cíl vlastního životního úsilí a svobodu užívá jako sebeobsluhující sílu, nejlépe bez hranic. Spolu s právem na svobodné zacházení se sebou si přitom explicitně vyhrazuje také právo na rozkoš, a vůbec na to, aby žil – pokud mu to vyhovuje – výhradně

pro sebe. Liberální materialista tím obnovuje antický epikureismus v poměrech technologicky vyspělé západní civilizace, která nabízí široký rejstřík možností hmotného štěstí. Pestrá nabídka svůdných hodnot skýtá lákavý životní obsah. Masová spotřeba pochopitelně přispěla k rozšíření hédonického požitkářství. V civilizaci konzumního blahobytu opravdu není tak obtížné propadnout zákonu poživačného sebeuspokojování.

Okamžité slasti na straně jedné a racionální přístupy k všestranné péči o tělo (hygiena, zdravá výživa, sport, napínavý zápas s rozmanitými projevy stárnutí...) na straně druhé, dokážou dát životu dynamiku a nezpochybnitelně reálnou náplň. Posedlost tělem je zcela v logice materialistického vyznání. Zájem o něj tu splývá s přirozeným zájmem o vlastní dokonalost. Stává se vítanou alternativou těch materialistů, kteří už jsou unaveni veřejnou angažovaností a urputným zájmem o stav a nápravu společnosti.

Vývoj životního stylu, který vzešel z materialistického obrazu světa, je tedy ve své současné fázi charakterizován obratem jedince k sobě. Dává vzniknout individualistickým společnostem s pregnantně konzumní mentalitou. Podřizování se vlastním rozmarům a choutkám v nich není hodnoceno jako něco slabošského, zavrženíhodného, nevyvolává už pocity studu a viny. Neboť individualisticky pojatá svoboda, podobně jako umělecká tvorba, z principu nesnese omezování nějakými cizorodými, heteronomními zákony. V rozumném pragmatismu je nanejvýš ochotna přistoupit na měkké, pružné a kompromisní normy minimální etiky.

Ideologové soudobého individualismu těží z intuované ontologické pravdy o subjektivitě člověka. Okázalá, materialisticko-scientistická neznalost lidské přirozenosti jim ale na druhé straně umožňuje, aby v pouhé společensko-politické reakci na dřívější poměry odevzdali životní prostor absolutizované svobodě poháněné bezmeznou žádostivostí. Člověk v tomto jednoduchém, filosoficky prvoplánovém výkladu z chaosu náhody vzešel a k chaosu absolutizované svobody je i určen.

Libertariánský hédonik je přesvědčen o své pravdě bez hlubšího filosofického zkoumání podstaty a řádu lidského života. K její verifikaci mu stačí šťavnaté literární popisy a kritiky měšťácké společnosti. Proto při svém důrazu na individualitu bezstarostně vypouští i povinnosti jedince k sobě samému. Ignoruje tak celou oblast osobní odpovědnosti za vlastní lidství, která dává páteř celému lidskému životu. Naproti tomu stvrzuje svou svrchovanost ve vlastním životě nárokem na sebevraždu a právem na bezbolestnou smrt. V postmoralistní kultuře už vzbuzuje sebevražda soucit, nikoli odsouzení. Jedinec v ní má nezadatelné právo zacházet se svým životem, jak se mu zlíbí. Když platí tento axiom v mezních situacích, jak by mohl neplatit v každodenním hledání požitkového optima? Sexuální revoluce šedesátých let je snad nejvýraznějším fenoménem, v němž lze číst poselství o životní suverenitě dospělých lidí, vysvobozených z pout někdejší puritánské morálky – k té by se dnes nikdo nechtěl vracet.

Postmoralistní libertariáni přivádějí dnešního člověka ke zhroucení do narcismu. Nespatřují v tom však žádnou tragédii. Jsou naopak odhodláni vydávat tento svůj úspěch za vítězství rozumu i instinktů zároveň, za vysvobození z poručnictví ponurých požadavků zastaralé morálky. Někdejší individuální morálka praktického rozumu vyklidila pole narcistní samoobsluze a sebeshlížení.

Proces postmoralistní personalizace programově produkuje narcistní typy. Postmodernisté se tomuto vyústění nebrání. Narcismus už pro ně není diagnózou, ale esenciální náplní zralé postmoderní osobnosti. Spatřují v něm naopak logické dovršení realistického pohybu od diktátu povinností k neomezované instinktivně-emoční seberealizaci. Dokonce tuto (pro mnohé pořád ještě šokující) antropologickou mutaci vyššího stadia individualismu vydávají za vývojově nezvratný trend vyspělých demokratických společností. Hypertrofované ego jako cílový bod emancipačního procesu sekulární humanity? Po krachu kolektivistického utopismu to není nic, co by se nedalo očekávat, ani racionalizující oslavování narcismu už nepřekvapuje.

Posedlost vlastním tělem je u materialistického narcise pochopitelná. Vždyť mu tělo splývá s vlastním Já, stává se osobou. Starost o zdraví a pěkný vzhled je cílem a smyslem života, který se ovšem realitou stárnutí a vidinou smrti otřásá. Odpovídající životní filosofií je tu finální zoufalství.

Ustavičné zabývání se vlastními pocity a podvědomím je postmoralisty vydáváno za psychologické zjemnění; odpovídá to psychoanalytické módě. Tito vrcholní individualisté přišli samozřejmě s tím, že jedinec má také nezcizitelné právo na sebeokouzlení. S ním si narcis v životě vystačí, nepotřebuje k tomu minulost, ani budoucnost, žije pro sebe v čiré přítomnosti. Druhé v podstatě také nepotřebuje, když už, tak jen jako rezonátory vlastní skvělosti. Narcis je velice citlivý na potlesk. Nedostává-li se mu ho v pravidelných a dostatečných dávkách, bývá zle.

Méně introvertní narcis má také nutkavou potřebu se vyjadřovat. Sebevyjádření ho naplňuje, na obsahu tolik nezáleží. Obtěžuje tedy své okolí nejen zveřejňovanou intimitou, ale i požadavkem pohotovosti k naslouchání jeho sebezálibnému tlachání v první osobě. Kolik konferencí, různých fór a mediálního předvádění je neseno touto narcistní mentalitou, která také přispívá k zániku myšlenek v sebeúchvatných přívalech slov. Neboť narcis má veskrze uvolněný vztah k realitě. Pokud netrpí intelektuálním sebezahleděním, velké ideje ho nevzrušují a pevná přesvědčení či zásadové postoje mu také nehrozí. Svou apatií se ocitá na opačném pólu ideologického dogmatismu – a to se přece cení.

Zájem o bližní je u narcise čistě egoistický. Pokud je nemůže proměnit na objekty vlastního potěšení, častuje je mrazivou lhostejností. Doba, kdy si materialisté pěstovali iluzi o altruismu z vlastních zdrojů, je pryč. Dnes postmoralisté ujišťují, že narcis právem okupuje všechny oblasti života a že má organizovat své vztahy podle egoistických potřeb. Likvidace etiky povinnosti se samozřejmě promítla do mezilidského vztahování. Okázalá sebeláska bez problému rozložila altruistické hodnoty. Láska k bližnímu (příliš křesťanská?) byla pozdními materialisty nahrazena zemitější a vývojově pokročilejší (realističtější?) sebestředností; ten druhý je prostě hodně druhý.

Materialistická kultura ve své individualistické verzi změnila životní paradigma: žít pro sebe není nic hanebného – žít pro druhé je zpozdilost. Ne že by z ní úplně vymizela dobročinnost, solidarita. Z přebytku se občas něco poskytne a bývá z toho i dobrý pocit. Co však vymizelo, je smysl pro oběť. Citelné nasazení pro druhého jaksi nedává v životní filosofii postmoderního neoindividualismu smysl.

23. 2. 1. Lipovetského apologie minimální etiky

Kritické posouzení minimální etiky soudobých postmoralistů tematicky spadá do etiky. V naší souvislosti s antropologickou kritikou materialistického životního názoru k ní můžeme přičinit jen předběžné glosy. Přesto musíme v celkovém filosofickém pohledu na postmoderní etickou kulturu žasnout nad tím, jak snadno se vývojovým samospádem prosazuje. Vždyť je v hlavních rysech brutálním popřením hodnot, v nichž etické myšlení po staletí, dokonce až do poloviny 20. století spatřovalo vrcholnou realizaci lidství. Že by se tak fatálně mýlilo? Jakým mimořádným intelektuálním výkonem to bylo zjištěno?

Z běžné lidské zkušenosti i z dosavadního filosofického (byť ještě nikoli etického) vědění o předpokladech postmoderny můžeme pohlížet na rezultáty minimální etiky, mezi něž na prvním místě patří narcistní profil postmoderní osobnosti, s krajní nedůvěrou. Proto také v tomto výkladu uvažujeme narcismus jako důsledek materialistického pojetí člověka, který toto pojetí diskredituje.

Pro kritickou konfrontaci si nejprve posloužíme některými myšlenkami G. Lipovetského, který koncept minimální etiky dobře vysvětluje a výmluvně hájí. Tento francouzský profesor filosofie sice připouští, že výše popsaný postmoralismus přináší mimo jiné i neblahý růst zločinnosti. Ale uklidňuje, že vedle toho tu máme i nadějeplné projevy individualismu.[83] Mluví dokonce o znovuzrození etického cítění. Spatřuje ho v zájmu o životní prostředí, o osud planety a poukazuje na humanitární akce, solidaritu, korektní jazyk či kampaně proti kouření. Pochvaluje si, že nová (minimální) etika, i přes svůj razantní odpor k oběti a povinnosti zůstává při své (prý) velké citlivosti k zájmům a potřebám reálných jedinců mravně zodpovědná a produktivní.[84]

---

[83] G. Lipovetsky, *Soumrak povinnosti*, Prostor, Praha 1999, str.16–18: *„… konec epochy povinnosti… přispěl k rozkladu pevných forem zařazení a sebekontroly a v mnoha oblastech společenského života posiluje zhoubný rozmach bezbřehého individualismu. (…) vznikají i ghetta, v nichž se množí rodiny bez otců, analfabeti, členové gangů, kteří přispívají k ústupu životní hygieny, k šíření drog a násilí mezi mladistvými, nárůstu počtu násilných činů a vražd. Tyto jevy lze vysvětlovat jak důsledky neoliberální politiky,… stejně jako vlivem kultury, oslavující čistou přítomnost a stimulující ego, svobodný život a bezprostřední naplnění tužeb. Společnost nevyznávající povinnost… **zároveň vytváří normalitu i anomálie**…více hygienického sebepozorování i autodestrukce… Všude vítězí individualismus, který nabývá dvou radikálně protichůdných podob: integrované a autonomní… Na jedné straně se rozmáhají krádeže… kvete korupce… na druhé straně se schvalují morální opatření, mluví se o budoucnosti planety… Na jedné straně všemocné peníze… na druhé straně filantropie a všeobecná dobročinnost… V době vyhasínání náboženství povinnosti nejsme svědky všeobecného úpadku hodnot, nýbrž těsného styku dezorganizačního procesu s procesem etické reorganizace… Individualismus má dvě podoby. První je svázána s morálními pravidly, se slušností a budoucností; ve druhém existuje každý sám za sebe v duchu hesla ‚po nás potopa'. (…) **jde o zodpovědný individualismus oproti individualismu nezodpovědnému**… Budoucnost demokracií souvisí právě s tímto ‚strukturálním' konfliktem."*

[84] Tamtéž, str. 20–22: *„… je třeba rehabilitovat etickou soudnost, která nepředpisuje vykořeňení osobních zájmů… která nežádá heroickou nezištnost… přizpůsobená okolnostem a lidem takovým, **jací jsou**… Více než kdy jindy musíme odhodit ‚etiku přesvědčení'… ve prospěch dialogické a zodpovědné etiky…"*

Jaké má ale tato etika třetího typu ospravedlnění, odkud čerpá důvod pro mravní motivaci, když růst osobnosti skrze přijatou povinnost, odříkání a ctnostné úsilí byl prý už shledán jako nesmyslný, odlidšťující? O jakých mravních normách a o jakém zodpovědném hédonismu postmoderních individualistů to Lipovetsky vlastně mluví?

Postmoralistům splývá etika s právem. Mluví o mravních normách, ale ve skutečnosti myslí jen na legislativní uspořádání společenského života. „Etika" je vzata na milost jen kvůli fungování společnosti. Monistická onto-šablona lidského života s totalitními utopiemi a hrůzami tedy z postmoderního horizontu nezmizela. Je jen zobsažňována méně bombasticky. Užívat si jak jen to jde, takový je zákon života podle postmoderních hédoniků. Ale užívat si civilizovaně, tj. tak, aby to nerozkládalo kooperativní společenskou dynamiku, zacílenou na kolektivní blaho stále vzrůstající životní úrovně; na té se hédonik plněji realizuje. V tom tedy spočívá onen domněle etický aspekt života rozumných Živočichů. Je finalizován zachováním Rodu i hédonicky definovanou kvalitou života.[85]

Není ale taková redukce etické životní funkce na společenskou realitu pořád ještě v protikladu s individualistickým akcentem postmoralistů a s jimi proklamovaným procesem personalizace? Obejde se snad osobní vývoj člověka bez etiky? V tom mají postmoralisté jasno. Lidský jedinec má nezadatelné právo, aby nebyl ve svém individuálním, tj. zcela originálním rozletu v užívání života šikanován nějakými obecně lidskými, rigidními a životu nepřejícími pravidly ve smyslu tradiční morálky.[86] Vyspělé

[85] Tamtéž, str. 21, 231–237: *„Ideál oběti se pokládá za scestný, víra v zářné zítřky je vyčerpána. Co jiného nám zbývá než dobrodružství vědění a příslib pragmatické inteligence za použití náležitých prostředků?*
... Pokud krajní pravice sčítá body, musíme vyzdvihnout principy lidských práv; pokud třetí svět umírá hlady, uspořádejme charitativní show... je-li planeta v ohrožení, uctívejme přírodu... Naše etika zodpovědnosti je ‚rozumná'... Jediným úmyslem je vyvážit expanzi individualistické logiky ***legitimizací nových kolektivních závazků****... Realistické a uvážlivé hledání kolektivního blahobytu je tak prohlašováno za čirý a prostý cynismus. K těmto hypermorálním obviněním proti etice ‚v akci' se paradoxně mohou připojit i pochlebníci neviditelné ruky trhu: vždyť komu poslouží změna čehokoli a proč směřovat k opatrnějšímu lidskému jednání, když to všechno je jen nízký kalkul... Pokud se nám podaří o krůček postoupit při řešení planetárních, ekonomických a mediálních výzev naší doby, nebude to proto, že se oháníme kantovským ideálem dobré vůle. K odbourání ekologických hrozeb, vytvoření pracovních míst... nepřispějí ódy na štědrost. Štědrost... nemůže sloužit jako princip jednání při zrodu* ***lepší organizace kolektivního života****... platí,* ***že se pokroku v dějinách*** *nikdy nedosáhlo bez dynamiky inteligence, zájmů a vášní... Lze se jen radovat ze společenského vzestupu postmoralistní etiky kompromisu, stejně vzdálené od moralismu ‚bez rukou' i od cynismu ‚neviditelné ruky'.*

[86] Tamtéž, str. 56–58, 83–87: *„Kvete etika, nikoli imperativní povinnost,* ***jež by platila vždy a všude.*** *(...) chceme regulaci, nikoli kázání... eroze kultury absolutní povinnosti neochvějně směřuje k prospěchu eudaimonistických a individualistických hodnot... militantní prosazování povinnosti se proměňuje ve společnou a slavnostní konzumaci krásných citů.* ***Naše kultura se řídí v první řadě subjektivními právy, kvalitou života a seberealizací, nikoli nějakým hyperbolickým imperativem ctnosti. Postmoralistní společnost představuje epochu,... v níž už od nás nikdo nevyžaduje, abychom se obětovali nějakému vyššímu cíli, v níž imperativním příkazům vládnou subjektivní práva a morální lekce přehlušují reklamy na pohodlný život****... oživování absolutní povinnosti... vzbuzuje kolektivní nesouhlas, ba dokonce pohoršení, přičemž moralismus se stal*

demokratické společnosti jsou v tom dnes zajedno a to je směrodatné. Postmoderní člověk je už prostě dál, už prohlédl moralistní utopismus s jeho nelidskými nároky na jedince. Tuto realitu musí moralizující fundamentalisté jednoduše respektovat. Měli by pochopit, že normování života je ve výlučné kompetenci demokratických legislativců. Od těch žádejme, aby se míchali do života jedinců jen v nezbytně nutné míře. Zbytek může být velkoryse svěřen sociálnímu cítění občanů, není důvod ho podceňovat.[87]

Nestaví ale tento kult emocí lidský život mimo dobro a zlo? Nevydává ho napospas náladovosti, která mu je schopna nadiktovat jakékoli jednání? Lipovetsky nesouhlasí. Odmítá morální paniku a lamentace na mravní nihilismus. Připouští sice, že mnozí by klidně, bez špatného svědomí čile kradli a podváděli, kdyby tak mohli činit beztrestně. Na druhé straně ale zdůrazňuje, že i hédonik, typický to občan postmoralistních demokracií, si oškliví násilí páchané na nevinných.[88]

---

společenským synonymem terorismu a nelidskosti... Chceme respektovat ***etiku bez sebemrzačení a zatěžujících závazků****... Srdcervoucí bohoslužba povinnosti ztratila ve společnosti půdu pod nohama... Postmoralistní kultura... rozevřela výběrové spektrum možných životních linií a potlačila konformismus ve prospěch individuální vynalézavosti. V sen ‚změny života' již nevěříme.* ***Jediným faktorem je svrchované individuum, zaobírající se správou kvality svého života****... Tím, co vládne, je společenská dynamika individuální autonomie... Kategorický prvek morálky byl vystřídán pružným stadiem... nyní začíná postmoralistní cyklus a* ***jeho proměnlivá etika. Nepřekonatelný zlom mezi neřestí a ctností ustoupil vyjednávání... Dominantním stavem je etika ‚podle chuti' a požadavek pružné zákonné úpravy...“***

[87] Tamtéž, str. 113, 151–154: *„... individualistická dynamika* ***sama od sebe ohraničuje svobodu****, vztyčuje bariéry (byť tak činí bez příkazů individuální mravnosti)... Neoindividualismus ve svém společenském působení znamená více subjektivních práv při zacházení s vlastní osobou, ale také větší oprávněnost myšlenky ochrany člověka zákonem...* ***Čím více ustupuje náboženství povinnosti, tím více šlechetnosti konzumujeme****... Na pozadí znovuoživené dobročinnosti se opět potvrzuje masová hédonistická kultura: charitativní byznys nevyjadřuje rehabilitaci staré dobré morálky, nýbrž její postmoralistní rozklad. Získali jsme individualistické právo na život bez nudy moralistických kázání. Ve světle reflektorů... musí být i morálka slavnost... Publikum dobročinných show však neuchvacuje morálka jako taková, nýbrž* ***gesta srdce****, závod o dary... ‚atletismus' všeobecného snažení. Upjatá morálka svědomí obviňovala, nová dobročinnost však prostřednictvím zábavy zbavuje viny. Včera byla morálka stlačena do uniformní a autoritářské disciplinovanosti, dnes se proměnila v občasnou šlechetnost... Hvězdy nahradily mravokárce, místo litanií ctností tu máme show... Mediální dobročinnost... je postmoralistní a funguje jako nový způsob masového konzumu, jako záchvěv dobra... bez iluzí a bez námahy... Extáze solidarity v sobě nemá nic etnocentrického. Je epidemická;* ***není to ‚přírůstek duše'****, nýbrž interakční podívaná... Televizní dobročinnost... opravňuje a stimuluje etické vědomí třetího typu, snadné a bodové, dočasné a bezbolestné...* ***Mnohem více než o oživení ctností jde o vítězství individualistického konzumu emocí.“***

[88] Tamtéž, str. 164–167: *„... To nás však neopravňuje ke konstatování všeobecného úpadku hodnot. V každém průzkumu veřejného mínění se ozývá hlas lidu na podporu lidských práv, poctivosti, tolerance a odmítnutí násilí. Jsme daleko od celkového rozplynutí hodnot. Ano, ‚Bůh je mrtev', ale kritéria dobra a zla z individualistické duše nevymizela; globální ideologie sice přišly o svůj kredit,* ***to však neplatí o minimálních etických požadavcích nepostradatelných pro demokratický společenský život****. Krvavé zločiny... tělesné či psychické týrání – to vše jsou zločiny, které více než kdy dříve vzbuzují kolektivní pohoršení...* ***Zmizení***

Lipovetsky také nezastírá, že postmoralistní individualismus úspěšně rozkládá pracovní morálku. Ale proti modu nezodpovědného individualismu dialekticky klade odpovědný individualismus. Je ovšem otázka, jak ho zmobilizovat, když nudný a obtížný ideál individuálních ctností je už v troskách? Lipovetsky sází na šikovnost manažerů.[89] V tom už se ale ohlašuje hybridní potřeba levicových intelektuálů organizovat soukromé životy do mnohdy až bizarních detailů.

23. 2. 2. Kritické poznámky

Máme-li zachovat bontón a říct o kritizovaném nejprve něco pozitivního, pak snad jen to, že Lipovetsky vedle bohaté rétorické imaginace bez obalu předkládá nejzazší etické konsekvence materialistického světonázoru. Mnozí by přitom mluvili o myšlenkové poctivosti, ale případnější by tu bylo hovořit jen o jisté užitečnosti. Na poctivost filosofického myšlení musíme přeci jen klást vyšší nároky, těm Lipovetsky evidentně nedostál.

Předchozí zmínka o jeho příslušnosti k dlouhodobě přemnožené kastě levicových intelektuálů nebyla pouhým stylistickým ornamentem. Lipovetsky s nimi sdílí nejen základní materialistické krédo, ale osvojil si i jejich ideologický, agitačně suverénní způsob myšlení. Nikdo lépe nevytváří dojem, že drží prst na pulzu doby, než levicoví intelektuálové. Oni vždy neomylně vědí, co jiní vědět nemohou, protože na to nemají ty správné „mentiony“. Krom toho mají levicoví intelektuálové neodolatelnou potřebu šířit své osvícené myšlení všemi (i málo ušlechtilými) prostředky, jen aby pozvedli veřejné mínění na žádoucí úroveň svých prorockých představ.

Také Lipovetsky oznamuje své nevídaně revoluční etické teze s bezstarostnou samozřejmostí. Jako by se rozuměly samy sebou, stačí je jen působivě formulovat. Tento styl prorockého myšlení samozřejmě neobjevil Lipovetsky. Spíše na něj jen samozřejmě navázal. Novověké filosofické myšlení se totiž k němu celkem přirozeně vyvinulo. Vzpomeňme na Nietzscheho či Heideggera – dvě nikoli okrajové autority postmoderního myšlení. A Lipovetsky je své době, postmoderně a jejím autoritám věrný.

***metafyzického základu morálky nijak neurychlilo její diskreditaci**... Ódy na svrchovanou povinnost umlkají, sílí však ekumenismus demokratické etiky... Zhroucením tradičních rodinných a náboženských rámců... a postupem liberálních norem přišly kdysi niterně uznávané povinnosti o svou závaznost. Ty, které se týkaly sexuality, dobrovolné smrti, manželství, altruismu či národa, již vymizely... **mnoho jedinců bez váhání prohlásí, že kdyby jim byla zajištěna beztrestnost, spáchali by přečiny typu krádeže či podvodu... zákaz krádeže postupně ztrácí svou působnost a je podkopáván... kulturou podněcování potřeb a subjektivních práv**... Společnost po zmizení povinnosti vymycuje povinnost oddat se druhým, ale podtrhává to, co Rousseau nazýval soucit, odpor k pohledu na utrpení bližního.“*

[89] Tamtéž, str. 210–213: *„... Nezbývá než konstatovat **silnou tendenci ke znehodnocení pracovní povinnosti**... Více subjektivních práv a méně povinností – profesní sféra je pod frontálním tlakem důsledků neoindividualistické kultury... **Duch podnikání ustoupil finančnictví a jeho svodům krátkodobého zisku**... Pravým problémem naší doby je zajistit, aby v antagonismu obou individualismů převážil ten zodpovědný (profesionální svědomí, péče o druhé, **smysl pro zájem celku** a pro budoucnost...) ... Právě rozpad kultury kategorické povinnosti vytváří **nevyhnutelnost organizačních a manažerských proměn,** které v podniku posílí ducha odpovědnosti.“*

Co ale stojí věcně za filosoficky podezřelou samozřejmostí, s níž Lipovetsky své myšlenky o člověku, morálce a společnosti vyvíjí a předkládá? Zcela jistě je to pevná víra jeho materialistického (ať už teoretického či agnosticko-praktického) přesvědčení. Materialistická dogmatika má mezi intelektuály široký konsensus jako nauka, do níž novověké myšlení celkem přirozeně vyústilo a která odpovídá duchu doby. O tento konsensus Lipovetsky zřejmě opírá i své etické jistoty o zotročujícím charakteru tzv. moralismu. Vyvozuje z nich svou preferenci hédonicko-narcistního postmoralismu jako z nezpochybnitelného axiomu.

V následujícím článku však uvidíme, že materialistický světonázor vůbec není výsledkem nějakého kritického zkoumání. Vzhledem k jeho úspěšné expanzi kritičtější pozorovatelé s překvapením zjišťují, že se přesvědčení materialistů vyznačuje povážlivou argumentační nouzí, že se jeho nositelé ani nenamáhají, aby ho filosoficky zdůvodnili. Stačí jim samospád jeho faktického prosazení a zneužití smyslových evidencí k jejich kognitivní absolutizaci. Touto logicko-kritickou privací se vyznání materialistů řadí mezi ta nejprimitivnější náboženství. Absolutnem je jim jednoduše hmota (tu vidíme), a ani žádné maskování přírodovědou či nerozpoznanými filosofickými omyly novověkého myšlení takovou prostoduchost nezkultivují.

Vzhledem k radikalitě a převratnosti, jakou postmoralistní myšlení vykazuje, by se ovšem slušelo, aby Lipovetsky přičinil pár odstavců, kde by alespoň naznačil, z jakých důvodů je teoretický či agnosticko-praktický materialismus tak neotřesitelný, jak on beze všeho předpokládá. Nic takového však u něj nenacházíme. Lipovetsky prostě ví, že dnes už přece víme, že život končí smrtí, že Bůh je mrtev, že metafyzické opory přirozeného mravního zákona jsou dávno v troskách a že člověk je adekvátně definován životem egocentrického organismu. Proto jeho vyvozování etických důsledků z kriticky neprověřovaného materialismu nemůže dosahovat úrovně poctivého myšlení.

Vedle dogmat materialistické antropologie spoléhá Lipovetsky také na dogma historicismu. Věří, že vývoj etického vědomí a mravní orientace je prostě závazný. Na pozadí mýtu o plynulém pokroku lidstva předpokládá, že současný stav většinového mravního smýšlení a cítění je prostě směrodatným imperativem. Kdo ho nesdílí, je už tím samým diskvalifikován. Lipovetskému pak jen stačí, aby různými statistikami doložil, že dnes už lidé cosi pokládají za nevěrohodné, přežilé, zatímco po něčem zase neodbytně prahnou – a má jasno. Oznamuje tedy současný stav mravního vědomí jako normu. Jeho texty mají souvislý nabádavý podtext: srovnejte krok s dobou! S vědomím osvíceného buditele přehlíží Lipovetsky krajinu současného členění hodnotových preferencí či slábnoucích mravních motivací a se svazáckou přímočarostí určuje směr: tudy, soudruzi!

V Lipovetského spisování není patrný ani záchvěv pochybnosti, že by snad současný stav většinové mravnosti mohl být pokleslý, úpadkový. Takovou logikou posvátné přítomnosti bychom ale mohli v nedávné době doporučovat i morálku nacistů a komunistů. Ostatně také vzešla z vývoje novověkého myšlení v rámci západní civilizace. Že se z ní nakonec tato civilizace probrala a očistila? To nijak neodporuje logice zautomatizovaného a zvráceného ospravedlňování přítomných stavů morálky a práva duchem doby. Krom toho se tím ani nevylučuje možnost, že také masivní relativizace hodnot, k níž dnes v postmoderně dochází, je pohříchu zase jen tragická, že nezasluhuje ani adoraci, ani neumožňuje konzistentní apologii.

Lipovetsky ve své obhajobě minimální etiky užívá oblíbenou strategii zlatého středu mezi extrémy. Vymezuje postmoralismus proti tradičnímu moralismu na jedné straně a nezodpovědnému, bezbřehému, společensky anarchoidnímu individualismu na straně druhé. Přitom ovšem zůstává až příliš mnoho nejasností. Jednou z nich je nárok postmoralismu na pozici středu mezi extrémy. Z etického hlediska to spíše vypadá tak, že se minimální etika zmítá mezi extrémy krajního individualismu (akcent bezmezného rozšiřování lidských práv) a kolektivismu (redukce mravnosti na socio-aspekt, na legislativu).

Z této konvergence extrémů v minimální etice vyplývá i její hlavní nejasnost. Lze ji vyjádřit otázkou: Jak může být bezrozporně propagován hédonicko-narcistní neoindividualismus se současným apelem na etické uvědomění v konceptu tzv. zodpovědného individualismu? Jak můžeme rozumně očekávat, že mravně rozcapení, vyprázdnění jedinci posílí mravní étos právního řádu? Vždyť se to oficializované hédonické bažení (po požitcích, a tedy i po majetku, a tedy i po moci) nezastavuje u těch, kteří mají právní stav demokratických společností na starosti. Jak zabránit narůstající zkorumpovanosti politiků, soudců, právníků, policistů – také uvědomělých hédoniků?

Zmíněná konfuze etiky a práva, která už byla v metafyzickém vakuu soudobého myšlení normalizována, Lipovetskému samozřejmě velice usnadňuje zdání smysluplnosti jeho protichůdných výzev. V etice uvidíme, že mravní jsoucno svou povahou spadá do metafyzické dimenze lidské reality. Že tedy redukce mravnosti na právní konvencionalismus je jen hlubokým nedorozuměním na pozadí metodologického kultu zkušenosti.

Ale i z běžné zkušenosti víme, že se můžeme rozhodovat pro dobro také z jiných důvodů než z pouhé obavy před trestněprávním postihem. Víme, že se při jednání řídíme i jinými (interními) normami než těmi, které zvnějšku ukládají zákonodárci. To jen soudobí filosofové a ideologové ztrácejí na agnosticko-relativistickém pozadí z dohledu elementární lidskou skutečnost mravnosti.

Protože má tedy Lipovetsky silně zkreslené pojetí mravního světa, propadá iluzi o etické pozitivitě, a dokonce superioritě postmoralismu. Jestliže totiž ztotožníme mravní a právní normy, pak přeci máme v demokratických společnostech mravnost zaručenou, vždy přítomnou. Jakýpak tedy mravní nihilismus, že? Když nadto (na Lipovetského doporučení) přizpůsobíme psané zákony člověku takovému, jaký fakticky je, když ho nebudeme znásilňovat idealistickými představami menšinových stoupenců někdejších moralismů o tom, jakým by měl člověk být, pak můžeme s Lipovetským snadno získat pocit, že minimální etika je to nejlepší, co kdy bylo pro lidské životy vymyšleno.

Jenže s lidskými životy je to poněkud složitější. Kdyby nebyl Lipovetsky tak buditelsky zaujatý a alespoň občas prostřídal nasazení rétorické nasazením logickým, nemohl by přehlédnout, jakou etickou past si svou provokativní rehabilitací egoismu nastrojil. Lipovetsky se pokouší stvořit hybrid společensky zodpovědného, narcistního hédonika, když se přimlouvá, aby v éře osudového neoindividualismu převládl individualismus zodpovědný nad nezodpovědným. Přitom ale zároveň sám připouští, že mnozí jeho souvěrci by dnes rádi beztrestně kradli a podváděli. Jak jde toto dohromady?

Proč by postmoderní, k egoismu vzdělávaný a vychovávaný občan s dobrým svědomím nekradl, kdyby mu nehrozil postih? Klidně by kradl, protože je uvědomělým egoistou. Egoista totiž z definice, svou povahou dává přednost sobě, svému zájmu (prospěchu, požitku...), bez ohledu na to, co to přinese druhým. Je prostě v logice egoistova zvýšeného sebepojetí a sebeprožívání, že klidně překročí psaný zákon, když mu to ve výsledku přinese více uspokojení. Jenže tato logika egoismu jde dál. Co ji může zastavit? Nejen krádež a podvody, ale i nespravedlivé násilí, mučení, vraždění jsou přece pro uvědomělého, rozvinutého egoistu vhodnými prostředky k dosahování jeho perverzních cílů.

Jakou zodpovědnost egoistů si tu tedy Lipovetsky namlouvá? Na jedné straně si s nepokrytým zadostiučiněním, moralismem uraženého intelektuála pochvaluje vydražďování a oslavování egoistických vášní, a na druhé straně ujišťuje, že se to triumfalistické protimoralistní tažení nezvrhne. Své ujišťování přitom podpírá salónní rétorikou, mluví o organizačním chaosu. Jenže v zřejmém zaslepení resentimentem už Lipovetsky nevidí, že za krutostmi a masivní bezohledností, které si jako částečně prozíravý apoštol hédonismu také oškliví, stojí vposledku stejný princip – právě ten egoismus, který on tak nadšeně velebí.

Lipovetsky nepochopil, že právě egoistické sebeupřednostňování je univerzálním zdrojem specificky lidské špatnosti. Pak ovšem z hlediska životní filosofie nepochopil o člověku nic. Moralistní tradice, jíž Lipovetsky okázale pohrdá, naproti tomu dobře věděla, že veškerá zloba v lidském jednání pochází právě z toho, že se člověk stará jen o sebe, že bez potřebné korektury dává v jednání průchod svým názorům a choutkám, že tedy jeho jednání je jen výsledkem svéhlavého, chtivého a bezohledného sebeprosazování.

Lipovetsky samozřejmě tvrdí, že postmoralistní občan tak daleko nepůjde. Poukazuje na to, že lidé vyspělých demokracií např. odsuzují násilí. Jistě, zjemnělý hédonik, fixovaný na bezbolestné pobývání, bude všeobecně násilí odmítat, mohlo by ho přece také potkat, bude třeba i soucítit s jeho oběťmi. Ale v situaci, kdy by mu násilí přineslo nezanedbatelné zvýhodnění, by právě jakožto egoista neváhal a použil prostředky, které u jiných třeba i obecně odsuzuje. A Lipovetsky se přece naléhavě přimlouvá za pěstování egoistických sklonů. Uvízl tedy v síti vlastní dialektiky.

Teď zase neřešíme konkrétního hédonika, u něhož není vždy jisté, že bude důsledně jednat podle svého egoistického smýšlení a egoistického habitu. V dané situaci se u něho mohou prosadit zbytky mravního cítění, takže bude jednat navzdory svému egoismu. V diskusi s Lipovetskym o etické přípustnosti egoismu však myslíme egoistu jakožto egoistu, tedy toho, kdo si osvojil ideál postmoralistů a důsledně podle něj v dané situaci jedná. Myslíme tedy subjekt postmoralistní životní orientace a následného životního stylu, které Lipovetsky sveřepě oslavuje a jejichž skutečné povaze nerozumí; to je zřejmé z jeho iluze o zodpovědném egoistovi. S mírou recepce Lipovetského egoistického programu pro život se tedy hroutí idea zodpovědného individualismu, k níž se Lipovetsky sofisticky utíká.

Pýcha zaslepuje. Nepravdivé, leč mramorově neochvějné přesvědčení o filosofické nadřazenosti přivádí Lipovetského k tomu, co sám ani nechce: k propagování naprosté mravní zloby. Částečnou omluvou mu může být skutečnost, že v základě jen participuje na soudobém kolektivním nevědomí, které je formované hlubokými filosofic-

kými omyly a amorálně pojímanou psychologií. Proto mu uniká, že sdílené výkladové zpustošení lidského bytí dělá pustinu i ze života narcistních neosobností. Když totiž přijmeme materialistickou optiku, nemáme v podstatě důvod, abychom Lipovetského představu o životním optimu lidských bytostí odmítli. Jako materialisté bychom s většinou jeho etických řešení mravní problematiky mohli naopak souhlasit.

Lipovetsky tedy vytváří rozporný pojem společensky zodpovědného egoisty. Pošetilost jeho etických představ a výzev je možné vyjádřit i tak, že v nich princip mravní zloby střídavě instaluje a suspenduje. Instaluje ho jako lék na nenáviděný moralismus povinnosti a ctnosti; tehdy v něm faktický vývoj k demoralizaci vyvolává euforii. Suspenduje ho, když vidí brutální důsledky bezbřehého individualismu, které jsou i pro něj nepřijatelné. Jen přitom zůstává nejasné, jestli je odmítá pouze z čirého společenského pragmatismu, nebo i proto, že odporují jeho současnému mravnímu cítění.

Přitom Lipovetsky konstruuje pojem zodpovědného egoisty sofisticky. Proč sofisticky? Protože svým konceptem parazituje na nevyhladitelnosti základního mravního rozlišování a cítění a zneužívá tak skutečnost, že lidé vždycky v nějaké míře užívají mravní instinkty. Tento fakt pak sofisticky bere za svědka filosofické legitimity své minimální etiky: Vždyť postmoderní lidé při veškerém mravním relativismu a egoistickém rozletu nejsou přece úplně zlí. Stále mají smysl pro nějakou tu ušlechtilost.

U těch citlivějších, intelektuálně vyspělejších dokonce mravní instinkty přerůstají v potřebu být pro své okolí mravní autoritou, zušlechťovat ho originálními mravními požadavky, do nichž většina zatím nedorostla, a získávat tak výrazný mravní sebecit i sebeobraz humanistů. Většinou přitom reagují na nějakou nespravedlnost a často se přitom zapálí pro nápravu natolik, že pro ni odvážně a bez většího rozmyslu volí radikální prostředky. Dříve se pro utlačované dělníky vymýšlela krvavá revoluční řešení. Postmoderní napravovatelé mravů jsou už civilizovanější, ale také vynalézavější. Nasazují se pro pestré spektrum ponižovaných menšin se stejným zápalem pro spravedlnost jako bolševičtí svazáci. S vědomím pionýrů vyšší lidské ušlechtilosti přikazují nevídané zvýhodňování privilegovaných menšin, korektní jazyk a další originální, nikoli jen agitační opatření, nad nimiž zůstává neosvícené většině rozum stát. Jen bigotní moralisté zlovolně tvrdí, že tím produkují více nespravedlnosti, že cedí komára a polykají velblouda, když se např. humanistickou vášní zasazují o zabíjení nenarozených a zároveň zakazují výchovné pohlavkování těch narozených.

Žádný mravní nihilismus tedy v postmoderním věku nenastává. Tak proč ten moralistní alarm? Proč mluvit o mravním úpadku?

Trochu to připomíná bolševické ideology. Ti také horovali pro dějinnou, třídní či bůhvíjakou spravedlnost a v reakci na výtky nesvobody svých režimů poukazovali na to, že socialistický občan má přece svobodu dát si bůček či buřta, fandit Spartě či Slávii... Jestliže se však mluví o mravním úpadku, nemyslí se tím, že by mravnost a dobré činy z lidských životů úplně vymizely. Poukazuje se však na ztrátu smyslu pro nadřazenost skutečně mravních (ne jen arbitrárně ideologických, právních či protipřirozených) norem a na následně pokleslou mravní praxi, na atrofii mravnosti, v níž čím dál víc lidí ve stále větší míře preferuje egoistickou motivaci. Filosofický kritik přitom obrací pozornost na stav etického myšlení a diagnostikuje reflexe postmoralistů Lipovetského ražení jako nepochybně zhoubné, jako hybné síly tohoto úpadku.

Lipovetsky by ale mohl namítnout: Kdyby byl koncept minimální etiky rozporný, pak by se přece podle klasické, nedialektické logiky nemohl realizovat. Hédonický způsob života a respektování práva však vedle sebe existují. Je-li to rozpor, pak se tím potvrzuje dialektika skutečnosti, a tím i neplodnost klasické logiky s jejím nárokem bezrozpornosti. Nebo to není rozpor, a kritik postmoralismu ho vytýká neoprávněně. Ať tak či onak, kritik se mýlí.

V této námitce se využívá skutečnost dialektiky lidské svobody, její přirozené postavení mezi mravním dobrem a zlem, obojí je v lidských životech přítomno. Proto mohou existovat lidé, kteří jednají dobře i špatně, např. egoisté respektující také nějaká právní omezení. V tom žádný logický rozpor není. Když ale vytýkáme minimální etice rozpor, spatřujeme ho v její koncepci. Ta přece jen nekonstatuje banální fakt, že v každém člověku se mísí dobro se zlem. Přes všechny proklamativní zdánlivosti není jen socio-popisem faktických preferencí způsobů jednání, ale zůstává etikou. To znamená, že rozlišuje, co je člověku přiměřené a co ne. Vyzývá k adekvátním způsobům jednání a nabádá k odmítání těch neadekvátních. Lipovetsky sice ujišťuje, že postmoralismus respektuje lidi, jací jsou, ale dělá z toho výmluvně a naléhavě imperativní normu: Jednejte jako uvědomělí, svéprávní egoisté! Jednejte společensky zodpovědně! A právě v tom je rozpor.

Rozporná je tedy koncepce minimální etiky, a sice díky tomu, že obsahuje výzvy, které se vzájemně vylučují. Výzva k egoismu je popřením zodpovědnosti a výzva k zodpovědnosti popírá egoismus. Jestliže Lipovetskému záleží na zodpovědném individualismu, pak dělá všechno pro jeho oslabení, když s neskrývanou nenávistí k tradiční morálce oslavuje egoismus jako osvobození z tmářství. Psychologicky se to dá pochopit, logicky nikoli. Postmoralismus tedy protismyslně podněcuje protikladné životní síly. Vyzývá k jejich souladnému uplatnění, ale ony jsou bytostně nesouladné, takže jedna výzva neutralizuje druhou.

V praxi se zcela jistě uplatní egoismus i zodpovědnost, takový je úděl lidského života. Ale okázalé rehabilitování egoismu a jeho čitelné zasazování do kontextu vládnoucího materialistického světonázoru zcela jistě oslabuje mravní imunitu obětí těchto tragických omylů.

Lipovetsky tedy naprosto nepochopil zhoubnou dynamiku svého pokrokového programu egoizace lidských životů. Šíří ho naopak s buditelskou posedlostí levicového liberála jako osvětu, kterou lidstvo v této převratné epoše právě potřebuje. Proč ji potřebuje? Protože odpovídá té nejsnadnější metafyzice, která se ovšem ve věku pyšného sebevzhlížení soudobé vzdělanosti plíživě a bezkonkurenčně prosadila a která určuje jak převládající tendenci mravního smýšlení veřejnosti, tak i logiku soudobého etického myšlení. Je to ovšem cesta do pekel, o níž zůstává pochybné i to, zda je aspoň dlážděna dobrými úmysly. Opravdu? Posuďte sami.

Lipovetsky tu překonává elementární tisíciletou zkušenost s identifikací mravní zkaženosti. Na základě čeho ji překonává? Je to především neochvějné sebevědomí, které čerpá z příslušnosti k tradici novověké filosofie. Krom toho zřejmě trpí implicitní vírou v pokrok lidstva, když spoléhá na to, že dnešní praxe převážně materialisticky orientovaného člověka je eticky směrodatná. Konečně je tu elán, s nímž radikalizuje tuto praxi v odvážném projektu obhajoby, podněcování a inspirace egoistického způsobu života.

S odvoláním na dosavadní kritiku principů a kódů novověké filosofie ale můžeme Lipovetského materialisticko-historistické sebevědomí hodnotit jako nepodložené. Ani ten elán neprozrazuje vášeň k pravdě. Je spíše nesen resentimentem a záští k tradici tzv. moralismu, jež zřejmě přivodila tu neuvěřitelnou zaslepenost, v níž Lipovetsky oslavuje egoismus jako pravou podobu zralého lidství.

Ve skutečnosti je egoismus společným jmenovatelem všech zlých skutků. Stačí obsáhnout všechny druhy lidské špatnosti, spolehlivě obsazuje všechny propasti lidské ubohosti. Profil egoisty všech odstínů – od změkčilého hédonika, přes tragikomického narcise, až po arogantně se prosazující ego – je po staletí všeobecně známý. Egoista je z podstaty pyšný, a tedy i bytostně nepravdivý, nemoudrý, nespravedlivý. Je otravný svou sebestředností, náladový, nestálý, nespolehlivý, bezohledný, vnitřně rozháraný, zotročený vášněmi a různými závislostmi. V důsledku toho se stává plytkým, povrchním, prolhaným, duchovně vyprázdněným; propadá zdánlivostem, alergický na dobré činy druhých. S takovým charakterovým ustrojením se egoista sám odsuzuje k trvalému neklidu a vposledku k zoufalství.

Taková je tedy ideální podoba občana vyspělých, konzumních, materialistickým světonázorem fundovaných demokracií podle postmoralistů. Je to občan, který se stará převážně (v lepším případě výlučně) jen o sebe, o své zajištění, o sebeprosazení, o uznání, o kvanta příjemných zážitků, slovem o pohodové užívání. Víc od života nežádá – domnívá se totiž, že je realista. Přitom se v síle svého pěstěného egoismu stále víc přiklání k tomu, aby respektoval právní omezení nikoli z mravního přesvědčení, proto, že jsou v sobě dobrá, ale proto, že by mohl utrpět postih. Stále víc se tím připodobňuje nerozumnému živočichovi, který musí být k žádoucímu chování také donucován zvnějšku. Materialismus a lidství se prostě nerýmují.

Shrnutí:

• Výčet etické i mravně-praktické destruktivní účinnosti materialismu z minulé lekce je zde završen stejně negativní účinností v aspektu formativní, ustavující příčiny, která dává mravnímu životu obsah. Materialistický světonázor implikuje životní filosofii egoistického hédonismu.

• Když se zdiskreditovala a vyčerpala kolektivistická varianta materialistického pojetí člověka, přišla ke slovu jeho varianta individualistická, která život hédonicky orientuje na prožitkové optimum. Hédonická implikace přitom vyjadřuje logiku materialistického pohledu na život. Neznamená, že se prakticky každý materialista stává hédonikem. Tím se stává jen důsledný materialista, který nadto prohlédl kolektivistickou deformaci lidských životů.

• Egoistický kód materialismu byl dlouho zastírán. Postmoderní materialisté se už ale k egoistické quasi morálce výslovně hlásí. V konceptu postmoralistické, minimální etiky odmítají tradiční ideál ctností a povinností, proklamují netušená práva subjektu na egoistické štěstí a připouštějí jen právní omezení jedinců, kvůli chodu společnosti. V respektování právních norem spatřují podstatnou, ne-li výlučnou náplň mravního života.

• Ztotožnění práva s morálkou zpřítomňuje mravní vyprázdnění jako výsledek revolučního tažení proti mravním hodnotám. Nejde v něm ale především o pubertální vzdor. Protagonisté postmoralismu se opírají o logiku materialistického výkladu člověka. Proto jsou v západních společnostech tak přijatelní.

• Lipovetsky hájí pozici minimální etiky konceptem zodpovědného individualisty, pro nějž výmluvně legitimizuje egoistické štěstí ve velkých rozměrech. Analýza však ukazuje: že koncept zodpovědného egoisty je vnitřně rozporný; že jím Lipovetsky ve skutečnosti dokořán otevírá prostor mravního zla; že podstatu rehabilitovaného egoismu nepochopil.

Otázky k promyšlení:

• Nevyvrací snad skutečnost obětavých, nezištných, mravně vyspělých materialistů údajnou egoistickou implikaci materialistického životního přesvědčení?

• Není snad egoismus přirozeným způsobem lidského vědomí, sebeprožívání, a tedy i jednání? Proč je tedy hodnocen jako protipřirozený, nelidský?

• Žít v souladu se svou dobou, s její kulturou, je přirozený civilizační požadavek. Jestliže tedy lidstvo ve svém civilizačně-vzdělanostním vývoji dospělo k materialistické kultuře, která je duchem dnešní doby, pak je třeba dát přednost takovému životnímu stylu, který jí odpovídá. Staromilské lamentování nad současností je projevem psychické nevyrovnanosti.

• Co je špatného na tom, když Lipovetsky apeluje na zodpovědný individualismus, když chce dát egoismu rozumnou, společensky únosnou míru?

• Nedá se popřít, že se společnosti vyvíjejí, a že je tedy třeba na tento vývoj pružně reagovat. Proto musí být i mravní normy pružné, přizpůsobené aktuálním potřebám společenského života. Požadavek tuhých, neměnných norem tedy odporuje dynamice života.

24. Soudobé tendence antropologického nihilismu

24. 1. Teoretická nouze materialismu

Praktické, etické devastaci lidství, kterou jsme v souvislosti s materialistickým viděním světa sledovali v minulých článcích, odpovídá teoreticko-antropologické odlidštění lidského bytí. Materialismus všeobecně těží z masivního, noeticko-ontologického redukcionismu novověké filosofie. V ní totiž postupně převládlo absurdní mínění, že skutečnost musí být vykládána pouze v mezích zkušenosti. Neempirické principy reality byly na základě hlubokých pochybení protismyslně vyloučeny. Zbyly přírodní jevy jako jediný materiál výkladových redukcionistických rekonstrukcí reality. Absurditu těchto petrifikovaných východisek a následných dedukcí jsme už při různých příležitostech kriticky prokazovali.

Člověk je tedy materialisty redukován na vysoce organizovanou hmotu, na složitý soubor fyzikálně chemických vlastností a sil, na akcidenty. Vznikl tak originální obraz bytosti, kterou masy vzdělanců už po dvě století nazývají člověkem. Místo osobního vztahování k transcendentní Inteligenci pohlcení iracionální Přírodou; místo duše pouhé tělo; místo konstantní přirozenosti absolutizace evolučních nahodilostí; místo osoby komplex neosobních entit; místo specificky lidského života pouhé stavy a funkce organismu; místo specificky lidských činností procesy v mozku; místo pozitivní entelechie, finality a smyslu života absurdizující zánik; místo ideálu osobnosti programová exploze neosobností.

Takový rozsáhlý odpor vůči antropologickým pravdám samozřejmě obrací řád lidského bytí a životní dynamiky naruby. Člověk je materialistickým experimentem vtěsnán do tak úzkého rámce, že v něm ztrácí doslova všechny možnosti rozumného sebepojetí. Porozumění povaze či dimenzím vlastního života je v něm nemožné. S materialisty stojíme na hranici antropologického nihilismu. Vzdor tomu se materialismus stal světonázorovým vyznáním moderního člověka. Materialistická antropologie je jakožto pokroková a úspěšná i náležitě sebevědomá. Jak mohlo k takové absurditě dojít? Jak ji vysvětlit?

Redukce reality na hmotu získala v éře moderní vědecké racionality značnou přesvědčivost. Půdu jí připravila novověká filosofie. Nikoli ovšem filosofickou evidencí, nýbrž prostým faktem svého kulturního prosazení. Značnou roli sehrál noetický empirismus. Jeho redukce poznatelnosti na hmotné aspekty skutečnosti vytvořila odrazový můstek k materialistické absolutizaci přírody. Když totiž poznáváme jen hmotné objekty, je odtud prakticky jen krůček k tomu, abychom v celkovém výkladu reality uznávali jen hmotné objekty.

Z empirismu, jak víme, vzešel rigidní, a v rámci novověkého vývoje po Kantovi i konsensuálně sdílený agnosticismus. Agnostický zákaz racionálních světonázorových tematizací má paradoxně největší podíl na expanzi materialistického světonázoru. Tato nesmyslná restrikce filosofického myšlení totiž programově uvolnila prostor pro náhražkové, v první fázi spíše scientistické, vždy však iracionální modely světa a života, které téměř zevšeobecněly. Poptávka po světonázoru agnostickým paradigmatem samozřejmě nezanikla. Jestliže v teoretickém světonázorovém vakuu vydrží jen pár přesvědčených fanatiků agnosticismu, pak i oni konec konců mají nějakou praktickou životní orientaci.

Racionální světonázorové vakuum bylo tedy vesměs vyplňováno dogmatickými obsahy a všelijakými vírami. Mezi nejjednodušší formy fideistického světonázoru patří zdánlivě iluzí prostá, zdánlivě realistická absolutizace základních smyslových evidencí. Ta se také po agnostické fixaci myšlení na empirii nejvíce nabízela. Reálné je podle ní jen to, co rámcově odpovídá smyslovým evidencím – a to jsou hmotné objekty v pohybu. Této primitivní světonázorové „evidenci“ se ovšem dostalo zdánlivě racionálního ospravedlnění – a sice scientistickým zneužitím empirických věd. Především díky němu se materialismus jevil jako vědecký světový názor; agnostický mouřenín vykonal svou destrukci a byl upozaděn.

Víme ale, že astrofyzik jako takový nemůže kompetentně rozhodnout, že jedinou realitou je to, co je v dosahu jeho metod – tedy hmotný vesmír. Ani biolog nemůže kompetentně rozhodnout, že podstata lidského života je biologická, jeho meto-

dy na to nestačí. Tyto elementární metodické distinkce však nezaujaly. Filosofická (neempirická) podstata materialismu byla dílem přehlížena, dílem byla pokládána za samozřejmou. Pokrokový světonázor totiž odpovídal filosofickým i mimofilosofickým preferencím a, co je na trhu idejí především důležité, také životnímu pocitu moderního člověka. Krom toho také reprezentoval osvícenskou racionalitu v kontrastu k náboženství. A všichni přece chápeme, že v řádu poznání je věda víc než víra.

Kolik vědy je v empirismu, agnosticismu a scientismu už ovšem také víme. Jak se to tedy má s vědeckostí materialismu? Opravdu je potvrzován výsledky přírodovědy? Participuje na jejich exaktnosti? Přírodní vědy skutečnost jako takovou – v její celistvosti – neřeší. Zkoumají vždy jen určité aspekty hmotné skutečnosti, a nemohou proto spolehlivě popírat jiné aspekty skutečnosti jen proto, že je samy nepostihují. Takovou negaci činí materialista – ovšem jen na úrovni filosofické. Proto si počíná sofisticky, když se přitom schovává za autoritu přírodních věd. Skutečný vědec proti takovému ideologickému zneužívání protestuje. Ví totiž, že něco jiného je popis skutečnosti, a něco jiného je tvrzení, že popsaná skutečnost je jedinou skutečností.

Když tedy od přesvědčených materialistů slýcháme, že biologie je klíčem k lidské přirozenosti, že mozek myslí, že člověk je výsledkem nahodilostí kosmické evoluce, že morálka se vyvíjí z mozkových center, pak je dobré vědět, že nejde o výroky přírodovědecké, nýbrž filosofické. Ověřené?

Jak jinak by mohly být hlavní teze materialistů ověřovány přírodními vědami, než ve víru kruhů? Vždyť všechny pokusy přírodovědců o řešení problémů podstaty a celkové struktury skutečnosti jsou jen svévolnými proměnami jejich regulérního materialismu metodického v neregulérní materialismus reálný.

V těchto neprozíravých, většinou ideologicky motivovaných transpozicích vycházejí přírodovědci při svých materialistických výkladech jevů z materialistického postulátu, že celá realita je jen hmotná, a že tedy její explikace jsou proto v kompetenci přírodních věd.

Jestliže jsou tedy přírodní vědy v takových situacích zneužívány k potvrzování „vědeckého materialistického světonázoru“, pak „verifikují“ jen to, z čeho při takových „verifikacích“ logicky vyšly. A to je logika kruhového dokazování.

Jestliže se tedy rozptýlí iluze o přírodovědné fundaci materialistického světonázoru, stojí jeho vyznavači před obtížnou filosofickou otázkou: Jak dokázat, že vše existující je hmota, že esencialita všech jsoucen obsahuje jen empirické atributy hmoty, a že tedy člověk je pouhým organismem? Víme, že pouhá empirie na to nestačí. Z jakých premis tedy materialisté dedukují, že mohou existovat jen hmotná jsoucna?

To je právě ta záhada. Oni totiž žádné premisy neuvádějí. Žádná ontologická analýza jsoucna, která by měla poskytnout potřebné premisy, za jejich přesvědčením nestojí – jen parazitují na monistické univokalizaci jsoucna. Materialisté si přitom problematičnost své základní pozice vůbec nepřipouštějí, o žádný důkaz se ani nepokoušejí. Tolik jsou si jisti triviálně populistickou představou o všezahrnujícím a vše vysvětlujícím kmitání částic.

Ani vzdělaná veřejnost od materialistů žádný důkaz nežádá. Tak přesvědčivý se jí zdá být vývoj moderního filosofického vědomí – od agnostického zákazu racionálních světonázorů k domněle racionálnímu, pokrokovému světonázoru materialistů.

Dost neuvěřitelné ve věku, který je takřka všeobecně pokládán za éru vyspělé racionality a který je bezesporu věkem zvýšeného kritického sebevědomí.

Metodicky vzato by se materialisté mohli pokusit o důkaz své specifické teze vyvracením pojmu „nehmotné jsoucno“ – prokázáním jeho rozpornosti. Nic takového se však neděje. Musíme tedy trvat na tom, že materialismus je sice obsahově (kladením problému) filosofií, ale způsobem jeho zpracování degeneruje v ideologii; kritičnost tu zůstala na nule. Proto bychom museli tajemství úspěchu toho nepokrytě dogmatického systému (a odvozené životní filosofie) hledat v mimofilosofických důvodech ideologického rázu.

Postavíme-li tedy základní materialistickou tezi do perspektivy kritického zkoumání, můžeme jí přiznat jen status počáteční hypotézy, u níž je třeba se ptát, zda je možná, zda neodporuje nějakým jistě poznaným skutečnostem. Materialisté toto zkoumání jednoduše přeskočili. Beze všeho povýšili počáteční stav zkoumajícího poznání, v němž musí být vždy uvažováno všechno jako možné, na apodiktickou tezi o hmotné povaze skutečnosti – hypotéza se jim rovnou stala neotřesitelnou tezí.

24. 2. Noetické vyvrácení materialismu

O tom, že materialisté nemají přehled o podmínkách apodiktického poznání, svědčí jejich zásadní noetická kolize s možností pravdy. V sedmnáctém článku jsme při vyvracení determinismu viděli, že svoboda je nutnou podmínkou možnosti poznání pravdy. Kdyby bylo rozhodování a jednání biologicky determinováno, zasáhla by taková determinace i samotné myšlení. Nárok na pravdu našich soudů by tím byl delegitimizován. Neboť by už nevycházel z evidence, která výlučně takový nárok ospravedlňuje, nýbrž pouze z iracionální, subjektivní determinace. Taková, pravdu znemožňující subjektivizace našeho myšlení je však rozporná. Legitimita pravdivostního nároku byla ale noeticky dokázána.

Stejnou subjektivizaci obsahuje i materialistický výklad myšlení z mozku. Materialista je povahou svého vyznání nucen chápat myšlení jako činnost organismu, nic jiného v lidské realitě neuznává. Tvrdí tedy, že mozek produkuje myšlení, že je jeho principem. Uvažujme tento výkladový model myslícího mozku opět z hlediska noetického.

Mozek materialisty tedy myslí tezi *„mozek myslí“*, zatímco mozek jeho oponenta myslí antitezi *„mozek nemyslí“*. Kdo, lépe řečeno, co asi může jejich spor rozhodnout? Normálně bychom řekli, že důvody, ale tady si materialisté nastrojili past. Neboť každý autor důvodů k nim bude zase jen determinován svým aktuálním mozkovým stavem. Bude je pokládat za pravdivé jen proto, že v jeho mozku proběhly právě takové chemicko-elektrické reakce. Poukazem na důvody bychom tedy problém pouze posunuli.

Když jsou oponenti do sebe patově zaklesnuti, hledáme obvykle nějakého arbitra. Ten nám tady ale nepomůže. Jakožto lidský arbitr (o mimolidském tu nemá smysl uvažovat) je ve svém posouzení zase determinován stavem svého mozku, jeho verdikt je tím opět nevyhnutelně subjektivizován.

To je pro materialistu nepříjemné zjištění. Důsledkem jeho pojetí myšlení je obecná nerozhodnutelnost pravdivostní hodnoty myšlení, nepoznatelnost pravdy.

Proč je tomu tak? Protože každá myšlenka a každé tvrzení, v nichž si jejich subjekt nárokuje pravdu, jsou v materialistickém výkladu jen nutným následkem, nutným účinkem kauzálního působení jeho mozku. To ale znamená, že v mozkové kleci uzavřené myšlení je nejen co do své pravdivostní hodnoty nerozhodnutelné; je beznadějně subjektivizované. Neboť jediným důvodem, proč je určitá myšlenka kladena jako pravdivá a opačná hodnocena jako mylná, je individuální, zde a nyní právě takový, čistě subjektivní stav mozku.

Materialistickou explikací myšlení jsou takto všechny myšlenky devalvovány, hodnotově zestejněny, jsou degradovány na slepý neurofyziologický proces. Jejich rozlišování na pravdivé a mylné je výkladem myšlení z mozku znemožněno. Neboť všechny myšlenky jsou podle něj jen výsledkem biologickou zákonitostí řízených, a proto iracionálních procesů v mozku. Nejsou tedy lepší a horší v tom smyslu, v jakém běžně myšlenky rozlišujeme – jsou jen jiné. V tomto paradoxním noetickém nonkognitivismu by mohli nadmíru tolerantní postmoderní relativisté a kulturní antropologové najít poslední „důvod“ pro své oslavování bezmezné plurality, potažmo multikulturalismu.

Potíž je opět v tom, že materialisté ve svém výkladu myšlení nevyhnutelně předpokládají pravdivé rozlišení pravdy od omylu, rozhodnutelnost a celou řadu pravd o člověku, o poznání, o mozku. Tyto pravdy však svým mozkovým subjektivismem zároveň nepovšimnutě popírají. Takový rozpor materialistickou tezi o myslícím mozku samozřejmě falzifikuje. Filosoficky vzato je myslící mozek nesmysl. Tím je zároveň diskvalifikována celá materialistická dogmatika bez ohledu na počet pokrokových vzdělanců, kteří materialistické krédo vyznávají.

Materialisté ovšem takto noeticky neuvažují. Oni mají své ideologické zadání: vysvětlit celý lidský život z jeho organických podmínek. Metodologická slepota pozdní fáze novověkého myšlení je v takovém odhodlání podporuje, hraje jim do karet. Nespornou spojitost myšlení s činností mozku tedy materialisté rovnou, bez logického rozmyslu interpretují jako spojitost kauzální. Je to jaksi obecná výsada jejich pokleslého filosofování, že v realitě nacházejí, co tam nalézt chtějí, a nevidí v ní, co vidět nechtějí.

Materialisté tedy hromadí vědecká fakta o tom, jak mozková činnost podmiňuje myšlení, a ukvapeně z toho vyvozují, že mozek myslí. Zaměňují tak nutnou podmínku s příčinou. Na základě toho pak věří, že na úrovni nutných podmínek jednou empiricky odhalí a přesvědčivě vysvětlí kauzální mechanismus myšlení. Vykládané myšlení je přitom příliš nezajímá. Spokojují se tu s vágním, filosoficky nediferencovaným pojmem myšlení. Že by bylo např. možné prověřovat hypotézu myslícího mozku noeticky, to je vůbec nenapadá.

Viděli jsme, že podobnou, logicky konfuzní a filosoficky nezralou metodu uplatňují materialisté v dalším dogmatu, bez kterého zřejmě neumějí žít – v evolucionistické hypotéze. Ontologickou strukturu vykládaných jedinců určitých druhů ponechávají v mlze konsenzuálního skladebného modelu, v němž jsou jedinci mylně chápáni jako pouhé shluky empiricky dostupných akcidentů. Definují tedy živočišný druh určitým komplexem akcidentů, zatímco ve skutečnosti je dán specifickou esencí subjektu života. Netušená problematičnost takového přístupu a zacházení s metafyzickým problémem života a druhů je navíc ukryta v záplavě zneužitých vědeckých faktů,

které na rekonstrukci metafyzických struktur principiálně nestačí. Okázalé, arogantní, křečovité a žárlivě mocenské nárokování vědecké platnosti evoluční hypotézy pak jenom veřejně dokresluje trapnost tohoto od základu ideologického zneužívání vědy.

Vraťme se k problému myslícího mozku. Jak tedy vysvětlíme myšlení, když ne z mozku? Zřejmě tak, že nemůže být nijak kauzálně dáno hmotně determinovanými procesy. Ty by ho protismyslně subjektivizovaly. Jejich výkladová preference by přivodila kognitivní nihilismus, který si ani materialisté nemohou dovolit. Myšlení je proto evidentně nehmotnou činností subjektu, kde bezprostředním principem je rozum.

Takový výklad může u kritikou dotčených materialistů snadno vyvolat rozhořčení. Jak můžeme stavět vedle vědecky obsažného výkladu myšlení z mozku takovou nic neříkající abstrakci, jakou je rozum? V této námitce se zapomíná, že v kritickém myšlení bývá méně často více.

Proč by ale mozek nemohl vykazovat také nějakou, nám zatím neznámou, skrytou činnost, která by nepodléhala jednosměrné zákonitosti procesů známých mozkových částic? To bychom ale rovnou mohli fantazírovat (třeba s Descartem) o nějaké duši, lokalizované v mozku. Takovým spekulacím se však materialisté musí principiálně bránit. Jejich intencí přece je vyložit myšlení mozkem, definovaným jako hmotný orgán, v němž probíhají hmotné procesy, které jsou řízené hmotnou zákonitostí, již odhalují speciální empirické vědy.

Jaký je tedy z hlediska vytýkané subjektivizace rozdíl mezi mozkem a rozumem? Proč by kauzálně povýšený mozek subjektivizoval myšlení, zatímco rozum ne? Tady se musí uvážit, co garantuje objektivitu myšlení, a za jakých podmínek, jakým způsobem se můžeme o ní přesvědčit.

Z noetiky víme, že nutnou a postačující podmínkou legitimní jistoty o pravdě nějakého soudu je objektivní evidence. V souvislosti s kritikou materialismu se můžeme soustředit na pravdy, které nejsou přímo zřejmé. Jak u nich dospíváme k evidenci? Výlučně hledáním důvodů. Nalézání vhodných důvodů, jejich správné sestrojení a užití musí odpovídat problémové situaci, kritickému umu a logickým zákonům – to vše transcenduje rigidní biologickou zákonitost. Kdyby bylo odůvodňování determinováno iracionálními procesy, nemohly by být důvody adaptovány na problém, ztratily by svou ozřejmující funkci, byly by zase degradovány na mimomyšlenkové stavy mozku. Také důvod bychom v materialistické interpretaci mohli pokládat za platný jen proto, že poměry a stav našeho mozku byly právě takové. Tím bychom ale přešli ze světla ozřejmění do tmy subjektivizovaného nepoznání, důvod by už nebyl důvodem.

Samostatnost a neodvoditelnost myšlení z hmotných procesů je tedy zřejmá i v aspektu ozřejmování pravdy a omylu myšlenek. Neboť biologicky určené mozkové procesy jsou principiálně nezpůsobilé k tomu, aby tuto schopnost odůvodňování jako nepopiratelný fakt lidského myšlení obsahovaly; biologická a logická zákonitost jsou prostě jiného řádu. Krom toho vychází odůvodňování z osobní angažovanosti a vyžaduje osobní, svobodnou vůlí nesené nasazení, což také transcenduje jednosměrnost mozkových procesů.

Samotná evidence je pak zpřítomněním poznávaného objektu v mysli, je esenciálním principem poznání pravdy. Evidence je totiž jasné poznání korespondence predikátu a realisticky chápaného subjektu soudu, v níž právě spočívá pravda. Jako

taková je evidence také nepřevoditelná na mechaniku neurofyziologických procesů. Mozkový determinismus by totiž znamenal, že vše, co myslíme jako pravdivé (včetně všech ověřujících reflexí), bychom mysleli jako pravdivé s neodvratnou nutností účinků mozkových procesů. Tedy nikoli proto, že bychom postihli objekt, že bychom vyvinuli chtěné zkoumající úsilí, ale proto, že procesy v mozku probíhají zde a nyní právě tak a tak. Tím by ale byla vyřazena evidence jako imanentní princip – esence poznání pravdy. Kdyby pak evidence byla pouhým automatem mozkového mechanismu, měl by ji každý mozek vždy a zadarmo. Tím by se setřel rozdíl pravdy a omylu a evidence by nebyla k ničemu. Čím by pak bylo poznání?

Namáhavé a nesamozřejmé kognitivní osvojování objektu, které začíná pochybností a vyúsťuje v evidenci, skrze niž bezpečně poznáváme pravdivost svých myšlenek, tedy naprosto vylučuje, že by mozek mohl být zdrojem adaptivní aktivity myšlení, tj. principem postupně přizpůsobujícího se kontaktu myšlení se svým objektem – jsou to jiné řády činností.

Povaha lidského myšlení tedy transcenduje kauzální determinismus přírodního dění. Vyžaduje nedeterminovaný kontakt s objektem, aby mohla vzniknout objektivní evidence, která v myšlení bezpečně rozlišuje pravdivé od mylného. Důvodem pravdivé myšlenky je přitom objekt jakožto poznaný, nikoli determinované procesy v mozku. Objektivní evidence jako obecné kritérium pravdy je pak v lidském myšlení výsledkem osobní aktivity samostatného ověřování na základě pochybování a odůvodňování, což přesahuje možnosti mozkových procesů.

Materialista tedy sdílí obecné předpoklady filosofování a zároveň je svým výkladem činí nemožnými. Takovými předpoklady jsou rozlišení myšlenek pravdivých a mylných, rozlišení správného a nesprávného odůvodnění a jisté poznání pravdy na základě objektivní evidence jakožto rezultátu správného odůvodnění. Orientace v dialektice myšlení předpokládá prostor neurčenosti, prostor pro fyziologicky nedeterminovaný, rozumějící logický pohyb myslícího subjektu od pochybnosti k evidenci pravdy. Tento prostor je pokusem o explikaci myšlení mozkem zrušen.

Můžeme tedy dedukovat. Jestliže se v lidských životech realizují hodnoty pravdy a svobody, pak lidský život nemůže být jen přírodním děním, pak člověk není jen organismem a realita není jen hmotná. Antecedent je však nutně pravdivý, neboť jeho opak je rozporný; ergo.

Kdyby tedy materialisté mysleli především noeticky, nemuseli by plýtvat energií v nesmyslných výkladech a mohli snáze nahlédnout neudržitelnost svých zideologizovaných konstitutivních postulátů. Poněvadž však prakticky patří k nejvěrnějším dědicům novověké filosofie, není možné od nich noetické prozření rozumně očekávat.

24. 2. 1. Rozvinutý argument

Argument proti myslícímu mozku předpokládal, že procesy v mozku jsou zcela determinovány. Předpokládal, že jsou určeny přírodní kauzalitou, jako ostatně celé přírodní dění. Přírodní kauzalita je empirická, členové příčinné souvislosti (příčina/účinek) jsou hmotné entity. Následná událost přitom nutně vyplývá z předchozí příčiny.

Přírodě tedy vládne kauzální determinismus. Protože jsou však materialisté naturalisty, musí vykládat i jevy osobního života deterministicky – jako nutné následné

ky mozkových stavů, jimiž jsou nutně produkovány. V knize *Mysl, mozek a věda* (str. 100) říká J. Searle, že požadavek svobody přináší postulát subjektivity, která zasahuje do kauzálního řádu světa a vychyluje molekuly z jejich drah. Tím odporuje fyzikálnímu obrazu světa, přičemž prý *neexistuje nic, co by nás opravňovalo, abychom se ho vzdali.*

V deterministickém modelu empirické kauzality pak platí: Kdybychom v určitém okamžiku znali polohu všech částic a všechny zákony jejich pohybu, mohli bychom spolehlivě předvídat budoucnost.

Jak se to ale má s teoretickou jistotou našich znalostí přírodních zákonů? Ohlašuje se tu problém neúplné indukce. Čím je tu odůvodněno její zobecňování? Empirističtí odpůrci metafyziky před tímto Humeovým problémem nakonec kapitulovali. Vzdali se absolutních jistot přírodovědeckých poznatků.

Metafyzická reflexe problému indukce dosazuje esenci či přirozenost zkoumaného objektu a obecnost závěru dovozuje takto: Pravidelný výskyt určitého jevu u jednotlivin určitého druhu má důvod ve specifické povaze těchto jednotlivin. Jsou-li podmínky působení prostředí na objekty určitého druhu stejné, pak je jejich reakce (v důsledku jejich specifické přirozenosti) také stejná – chovají se zákonitě. Tím je překlenuta kognitivní propast mezi pozorovanými a nepozorovanými členy téhož druhu.

Standardní formulace metafyzického zdůvodnění obecnosti induktivních závěrů je taková: Co má důvod ve specifické přirozenosti jedinců určitého druhu, vyskytuje se u všech; tento jev má důvod...; vyskytuje se tedy u všech. Problém pak je v druhé premise. Má daný jev opravdu důvod ve specifické přirozenosti? Kontrapříkladem černé labuti obvykle problém startuje.

Jeho zkoumání by nás ale zavedlo daleko od otázky myslícího mozku. Proto nyní připusťme, že naprostý mozkový determinismus není dokázán s jistotou, a zkoumejme možnost nedeterminovaných entit v mozku. Nejprve odstraňme oblíbené nedorozumění v chápání indeterminismu. Ten je podle mnohých přítomen v mikrosvětě subatomární fyziky. Reálný indeterminismus pak prý vyvrací platnost principu kauzality a nechává ve hře i možnost svobody.

V takových výkladech se obvykle zneužívá Heisenbergův princip neurčitosti. Podle tohoto principu neumíme u mikrofyzikálních objektů předvídat jejich chování, neboť nemůžeme přesně určit přítomnost; měřící přístroje totiž objekty ovlivňují. Skutečnost, že tu neumíme předvídat, že tedy neznáme zákonitost příslušných procesů, je však pouhou naší neschopností ji určit; neznamená reálnou neurčitost. Jedná se tedy o konfuzní výklady, v nichž se přenášejí poměry z řádu zkoumání do řádu extramentální reality.

Takovou konfuzi nacházíme u sociobiologa Edwarda O. Wilsona, který v knize *O lidské přirozenosti* (75) při reflexi svobody ztotožňuje nepředvídatelnost/náhodu s reálnou neurčeností. Tu pak vydává za prostor svobody a mluví velkoryse o svobodě hracích kostek či včel. Jenže meze reálného determinismu nelze určovat naší schopností předvídat. Determinismus se sice projevuje předvídatelností, ale neimplikuje ji, aby pak mohla nepředvídatelnost vylučovat determinismus.

Případná myšlenková kapacita mozku musí být v rámci sporu o myslící mozek zjišťována z takových vrcholů myšlení, jakými jsou operace a evidence vědecké ra-

cionality. Myšlení začíná tam, kde se realizují abstraktní, obecné pojmy, které jsou přítomné v tázání, v pochybování, v soudech, dedukcích, sebereflexích. To všechno jsou akty myšlení, které se specificky liší od aktů smyslového poznání. Empirici tyto dva řády pravidelně zaměňují.

Víme, že při výkladu myšlení musí být zachovány podmínky poznání pravdy a svobodného rozhodování. Společnou podmínkou je tu reflexivní poznání vlastního poznání. Abych věděl, že mám pravdu, musím v reflexi konfrontovat své poznání s realitou, v kritickém myšlení přitom musím projít fází metodického poznání, v němž vystavuji své reflektované poznání námitkám. Pro takovou kázeň se musím svobodně rozhodnout, přičemž musím zase reflektovat své poznání a chtít ho kultivovat.

Představme si nyní nějakou mozkovou entitu, která do určité míry nepodléhá fyzikálním determinacím, vymyká se jejich zákonitostem. Jestliže mají materialisté udržet hypotézu myslícího mozku ve hře, musejí v mozku takovou „bláznivou entitu" postulovat. Proti její existenci lze argumentovat takto:

1) Myšlenkové procesy jsou vědomé, svým subjektem reflexivně poznané; jako takové jsou pak i předmětem svobodného rozhodování.

Hmotné procesy v mozku však nejsou vědomé...

Nejsou tedy myšlenkové.

K druhé premise: Hmotné procesy v mozku nejsou předmětem svobodného rozhodování, protože je nepoznáváme. Zkoumající subjekt však musí být schopen poznat, že poznává, a rozhodovat se na základě tohoto poznání.

2) Hmotné částice/procesy v mozku jsou součástmi neurobiologické mechaniky mozku. Jakožto hmotné jsou svojí prostorovou situovaností začleněny do kontextu bio procesů a jejich zákonitostí; netvoří neempirickou oázu v mozku. Vznikají a probíhají v kvantitativním kontaktu s ostatními prvky mozkové hmoty; jsou v tom na něm v řádu biologických kvalit závislé.

Myšlenkové operace však nejsou takto integrovány. Vznikají v řádu invence a probíhají v řádu logickém.

Nejsou tedy hmotné.

3) Když mají materialisté operovat nedeterminovanou mozkovou entitou, musejí předpokládat nedeterminované procesy nedeterminovaných částic, které mají duální strukturu. Kromě hmotných, determinovaných procesů mají být i vnitřním zdrojem, příčinou nedeterminovaného myšlení.

Aby však mohly být takovou příčinou (pro kteroužto funkci se pak může mluvit o myslícím mozku), musely by být tyto privilegované částice substancemi.

Jenže substancí je v celku reality lidského jedince jen on sám, nikoli jeho částice – akcidenty. Představou myslícího mozku tu materialisté jen konkretizují falešný skladebný model ontologie člověka.

4) Krom toho by taková nedeterminovaná mozková entita musela mít i nekvantitativní, neempirickou složku. Neboť v kvantitativním aspektu je v kontextu lokálních procesů determinovaná. Měla by tedy hmotně duchovou strukturu; byla by

jakýmsi mikro-člověkem. Takový model však odporuje samotné intenci materialistického výkladu myšlení z mozku; ta přece vylučuje duši.

Proč by ale nemohla být hmotná částice orgánem myšlení – rozumem, jako je oko orgánem vidění?

Rozum jako potence přijímá determinaci objektem. Reaguje na ni podle své povahy, podle toho, jak je k recepci objektu uzpůsoben. Myšlení je v zásadě objektivní a principiálně obecné; nese znaky objektu i rozumu jako aktivní potence myšlení. Objekt dává myšlení obsah, rozum určuje způsob jeho pojetí. Objekty jsou poznány v pojmech abstraktně. Abstraktní způsob pojetí reálných objektů udílí pojmovým obsahům jejich obecnost. Jsou obecné (přidělitelné mnohým), protože neobsahují individualizující znaky poznaných objektů; od nich rozum při tvorbě pojmů abstrahuje.

Mezi tyto individualizující znaky však patří i časoprostorová určení hmotných jsoucen. Rozum tedy tvoří obecné pojmy, jejichž objektivní obsahy jsou bez konkrétních časoprostorových určení myšlených objektů. Hmotný poznávací orgán však má konkrétní hmotné podmínky, a jakožto receptor přijímá působení poznávaných objektů v režimu zde a nyní. Tato časoprostorová, individualizující určení jsou proto přítomná v obsazích smyslového poznání v důsledku hmotných podmínek jeho orgánů. Kdyby tedy byl rozum hmotný, nepoznával by abstraktně v obecných pojmech.

24. 3. Scientistické zatmění

Moderní materialismus představuje mohutný rezultát základního nasměrování myšlenkového vývoje novověku, to mu také zaručuje jeho životnost. Ačkoli je teoreticky zcela nezaložený, neplodný a rozporný, je to právě jeho návaznost uvnitř novověkého kontextu, co vysvětluje tu obrovskou přesvědčivost, s jakou se kulturně etabloval. Na věrohodnosti materialistům pochopitelně přidal i akcentovaný kontrast k náboženství, z něhož už prý moderní západní společnosti vyrostly. Vedle náboženství vypadá materialismus jako racionální výklad světa.

Tuto filosofickou blamáž poslalo do oběhu osvícenství se svým nemožným pojetím racionality. Násilné omezení vědecké kapacity lidského rozumu na empirii ochromilo racionalitu v její nejdůležitější funkci – v zprostředkování základní životní orientace; to by prý byla nevědecká, metafyzická spekulace. Základní antropologické pravdy o podstatě a tělesně duchovní přirozenosti člověka, o přesažných dimenzích jeho života či o Bohu tedy v agnostické perspektivě rychle mizely z horizontu osekané racionality.

Náboženství tyto přirozené pravdy o člověku konkretizovalo a zobsažňovalo. To je ovšem v očích přesvědčených scientistů jen kompromitovalo. Neboť je předkládá pouze v rámci víry, zatímco pokrokový světonázor se prezentuje jako čistě racionální – vědecký. A moderní, emancipovaný dědic osvícenství dá samozřejmě přednost racionálnímu pohledu na svět. Komu přitom vadí, že racionalita a definice vědy tu byly určeny hrubými empiristickými omyly o rozumu, že filosofický rozum byl v podstatě vyřazen ze hry o racionální výklad světa a lidského bytí?

Jelikož však světonázorově relevantní pravdy nejsou v kompetenci scientisticky absolutizovaných empirických věd, je pokrokový světonázor moderního, domněle

osvíceného člověka vším jiným, než racionálním pohledem na člověka – podobně jako je samotný scientismus vším jiným, než vědeckým postojem. Nicméně flagrantní sebeklam scientistů se stal spolehlivým vodítkem světonázorové orientace dodnes. Vzdělaná i méně vzdělaná veřejnost stále vzhlíží k autoritě přírodovědců jako k jediné, která může spolehlivě garantovat vědecký výklad světa a racionální přístup k životu.

Občasné poukazy na mezery empirismu, na jednostrannosti osvícenské racionality či dílčí odklony od scientismu v současné teorii vědy na tom moc nezmění. Jsou to jen důsledky vlivu existencialistických protinožců v rámci vývoje novověké filosofie. Právě ten společný rámec scientistického a existencialistického myšlení dobře vysvětluje, že když se jedná o základní otázky života, zůstávají dědicové novověkého myšlení jednomyslně přesvědčenými scientisty. Pozitivisté v „nerozborné jednotě" s fenomenology, existencialisty, personalisty či postmodernisty scientisticky stále věří, že možnosti vědecké racionality se vyčerpávají v empirických vědách. Jestliže se pak někteří přikloní k materialistickému a jiní zase k duchovnějšímu vidění reality, hrají v tom hlavní roli motivy osobní, fideistické a ideologické.

Můžeme životnost a dosah této scientistické mentality doložit na příkladu současného autora **D. D'Souzy**, jenž ve své knize *Křesťanství a ateismus úplně jinak* poměrně zdařile polemizuje s ateisty, kteří se na scientistickém pozadí zaštiťují přírodovědou. Kde jinde už bychom měli očekávat rezistenci vůči scientistickému podvazování lidské racionality, když než u autora s takovou nonkonformní intencí?

D'Souza dobře ukazuje, že skutečná věda zdaleka neimplikuje negaci náboženského obrazu světa, jak to ze svých akademických výšin sugerují přemotivovaní ateisté Dawkinsova ražení. Ve své argumentaci proti nim se však také dovolává Kanta. Věří, že právě Kant odhalil hranice rozumu, a věří mu i to, že tímto počinem udělal místo víře. D'Souza si přitom pochvaluje, že Kant připouští i jiný přístup k realitě než metody vědecké racionality a obrací to proti svým odpůrcům.[90]

Co taková recepce Kanta pro diskusi se scientisticky laděnými ateisty ale znamená? V prvním kole D'Souza demaskuje zneužívání uznávané moderní vědy ve prospěch ateismu, když ukazuje, že ateistům z jejich premis kýžené závěry neplynou a že věda často mluví spíše pro základní předpoklady náboženství. K tomu ale není Kantova genialita potřebná, stačí trocha nezaujaté logiky.

V druhém kole diskuse se scientistickými ateisty jde však o hlubší problémové souvislosti. Jedná se o filosofické důvody či zdroje, z nichž přírodovědecky erudovaní

[90] D. D'Souza, *Křesťanství a ateismus úplně jinak*, Ideál 2009, str. 152–156: *„Kantovy argumenty jsou tak pádné, že kritikové na ně reagují pouze jakýmsi výsměchem z pozice selského rozumu. Když jsem... vyzval Daniela Denneta, aby Kanta usvědčil z omylu, uvedl... že Kant byl několikrát dostatečně vyvrácen. Sám však žádné vyvrácení neuvedl a nikoho nejmenoval... Závěr, že náš rozum je uvězněn v hranicích zkušenosti... se sice může zdát fantastický, ale přitom na něm stojí celá západní filosofie... (Kant) se nespoléhá na žádnou víru. Ale tím, že ukázal hranice rozumu, udělal podle svých slov místo víře. Kant je naším Vergiliem, může nás zavést jen tam, kam smí rozum... Kant nám ukázal cestu, kterou se máme dát. Kantova zásluha spočívá v tom, že strhl masku z osvícenského sebeklamu, že jedinou cestou k realitě a pravdě je rozum a věda. Tato iluze přetrvává dodnes... ‚Brights' se tedy mohou klidně naparovat, neboť Kant ukázal, že jsou intelektuálně nazí. A tak se díky Kantovi karta obrátila. Ateista se ukázal jako arogantní dogmatik a věřící jako skromný a rozumný člověk."*

ateisté čerpají svou negativní energii. Logika problému především vyžaduje, aby bylo filosoficky prověřeno intelektuální sebevědomí scientistů, kteří pro svou moderní empirickou vědu monopolizují racionalitu. Neboť právě z tohoto filosofického omylu o vědeckých možnostech lidského rozumu získávají ateisté falešný, a paradoxně i neotřesitelný pocit racionální převahy. V síle tohoto sebeklamu pak namlouvají sobě i široké veřejnosti, že se na rozdíl od veškeré náboženské víry a jejích předpokladů jen oni pohybují v rámci čiré racionality. Filosoficky nevzdělaným vědcům a jejich obdivovatelům takový racionální nárok na životní orientaci pochopitelně imponuje. Zvláště na univerzitách se tomuto mámení propadá řízeně a masově.

Přitom by stačilo, aby byly položeny dvě otázky: 1. Jaký je původ scientistické redukce reálné vědy na empirické obsahy a metody? 2. Je tato redukce sama vědecká? Pro skutečné zastánce racionálního, vědecko-kritického myšlení jsou tyto otázky nejen legitimní. Jsou při myslitelsky zodpovědném rozhodování o hodnotě a případném zaujímání scientistických postojů dokonce povinné.

Přesvědčení scientisté tento úvahový rozměr kupodivu pravidelně vynechávají a odsuzují se tím k trvalé povrchnosti, mají zřejmě důležitější zájmy. D'Souza by však měl vzít ve své polemice obě otázky vážně. Hlavní zdroj scientistického pojetí vědy nalezl u Kanta. Souhlasí s jeho principiálním uzavřením možností racionálního poznání skutečnosti v mezích empirie. Pak se měl ale mimo jiné ptát, zda je Kantovo rozhodnutí o vědeckých možnostech rozumu samo vědecké, zda je racionálně spolehlivé, dokázané. To by se ovšem ocitl v nepříjemném dilematu.

Je-li totiž Kantův verdikt o rozumu spolehlivě dokázaný, pak je zároveň mylný. Neboť je sám výsledkem neempirické, filosofické racionality, zatímco neempirickou racionalitu svým smyslem z oblasti reálných věd vylučuje. Je to jako by Kant řekl: *„Dokazuji, že to, co jsem právě dokázal, nelze dokázat.“* Není-li pak Kantův verdikt o rozumu dokázaný, nelze na něm s takovou samozřejmostí rozumně stavět scientistické pojímání racionality.

D'Souza se bohužel nepromyslel ke kritickému zhodnocení omylů Kantova apriorismu a agnosticismu. Proto sdílí s ateistickými oponenty falešnou představu o vědecké racionalitě. Tím ale svou kritickou pozici velice oslabil. Neboť se musí v nejdůležitějších otázkách lidského života uchylovat s Kantem a s mohutným zástupem těch, kdo uvěřili v jeho gnoseologickou genialitu, k inferiornímu fideismu. D'Souza tím paradoxně přenechal pole racionality scientistům. Oni se teď mohou předvádět jako autentičtí reprezentanti lidské racionality a vědy.

D'Souza tedy usnadnil scientistům (v jejich případné světonázorové ambici) roli pokrokových světlonošů. V metafyzickém vakuu moderní vzdělanosti dokážou scientisté snadno prodávat ideologické zneužívání přírodovědy jako výkon pokročilé racionality. Mohou totiž bez odporu sugerovat, že jen oni mají striktně racionální pohled na svět, zatímco lidé, kteří počítají s Bohem, s duší a s přesažným životním smyslem, se mohou utíkat jen k mýtům.

Na to může fideista jen fideisticky špitnout, že jsou i jiné, racionálně nedostupné oblasti skutečnosti, které lze pojmout jen fideisticky. Oponentovou nouzí povzbuzený ateista pak replikou triumfuje: on se k takovým berličkám neutíká. Jako racionální člověk nevěří v mimorozumové zkratky a raději statečně přijme nepříjemnou pravdu, než aby se opájel toužebnými fantaziemi – a publikum má jasno.

To tedy není moc slibný výsledek D'Souzova sporu se scientisticky založenými ateisty. Není příznivý ani pro jeho věc a není přijatelný ani filosoficky. Neboť redukce racionality na jevy je těžký gnoseologický omyl, který mimo jiné brání tomu, aby se ateistická redukce reality na hmotu spolehlivě falzifikovala a identifikovala jako pouze racionálně vyhlížející ideologický mýtus.

Na jiném místě D'Souza hájí Tomášův důkaz Boha z kauzality proti námitkám ateistů. A to i přesto, že současně věří v Kantův agnostický rezultát. Problém je v tom, že když vytýká Russellovi jeho negaci (vesmír tu prostě je a nic víc o něm nelze říct) obecného principu kauzality (co vzniká, musí mít příčinu), pak mu uniká, že Russell jen aplikuje Kantovo vymezení hranic rozumu, které D'Souza obecně obdivuje, ale prakticky podle okolností překračuje. V otázce Boží existence, která je pro diskusi s materialisty klíčová, je D'Souza celkově vzato odsouzen s kantovsky ochromenými souvěrci k bezmocnému fideismu; „vylepšuje" ho pascalovskou sázkou. Tolik pro dokreslení novověké vitality scientismu a jeho základů.

24. 4. Protagonisté materialistického světonázoru

Na rozšíření materialistického světonázorového přesvědčení ve dvacátém století mají zřejmě největší podíl Darwin, Nietzsche, Marx a Freud. Signifikantní přitom je, že ani jeden z těchto uctívaných velikánů nebyl nijak silný ve filosofických základech. Z hlediska noeticko-ontologického jsou naopak všichni odvození a mimořádně pasivní. Filosofují po povrchu, ovšem s nevídaným úspěchem; trefili se do nálady doby.

Novodobí proroci materialismu jen participují na omylech skutečných Mistrů novověkého myšlení. Přesto překypují ambicí vykládat o lidském životě něco filosoficky převratného. Vždy se však jedná o sice originální, ale filosoficky naivní přepjatosti. Základní omyly skutečných filosofů, o které se bezstarostně opírají, jsme už v průběhu kurzu identifikovali. Nyní nás zajímá jejich životnost v materialistickém rozvíjení.

Mohlo by se zdát, že stojíme před dalším paradoxem novověké filosofie. Na jedné straně nemyslivé přejímání hlubokých omylů a na straně druhé takový ohlas, taková masivní recepce jejich materialistického derivátu ve vědecko-intelektuálních kruzích. Když ale uvážíme, že úspěch filosofických idejí nebývá přímo úměrný jejich vnitřní kvalitě a že více než devadesát procent těch, kdo se od dvacátého století dodnes zabývali nějak filosofií, programově filosofovali v rámci novověké tradice, pak už je expanze materialismu pochopitelnější. K oslovení filosoficky nalomeného moderního člověka stačilo jen originálně či „odborně" zapracovat na určitých aspektech antropologického tématu, a sice ve směru, způsobem a v termínech, které odpovídaly vývoji novověké filosofie a společenskému cítění.

Jako by si členové zmíněného prorockého součtveří rozdělili úlohy. Každý obsadil důležitou oblast lidského života. Darwin biologickou, Freud psychologickou, Marx sociální a Nietzsche etickou. Výsledek byl famózní. Přitom jen jediný z nich, Darwin, rozehrál scientistickou kartu, ovšem ve velkém stylu.

24. 4. 1. Mýtus evolucionistů

24. 4. 1. 1. Metodická konfuze

Ateisticky motivovaní evoluční biologové si dnes nejhlasitěji nárokují výlučné právo na vědecké vysvětlení principů lidského života. Evidentně přitom propadli sebeklamu scientistů. V něm pak uvěřili Darwinovi, že výkladová perspektiva jeho teorie je pro takový neempirický problém metodicky vhodná. Uniklo jim ovšem, že jak rozhodnutí pro scientismus, tak i materialistická interpretace evoluce jsou pohříchu výkony metafyzickými.

Masy přesvědčených evolucionistů žijí v blažené nevědomosti o tom, že samotné vysvětlování vzniku živočišných druhů je v podstatě filosofický problém. Proto nepřekvapuje, že se materialističtí evolucionisté ve svém údajně vědeckém vysvětlování dopouštějí triviální záměny empirismu a materialismu metodického za empirismus a materialismus reálný. Nechápou, že se v evolucionismu jedná o typicky scientistické uzurpování tématu, které je svou povahou ontologické. Konečně netuší ani to, že taková uzurpace je možná jen na pozadí té filosofické negramotnosti, kterou představují barbarské redukce poznání na empirii a reality na hmotu.

Proč je problém vzniku živočišných druhů filosofický? Protože v něm musí být jednotlivé exempláře druhů uvažovány nejprve ontologicky, tj. ve své celkové struktuře a v principech, které ustavují jejich bytí. Jedinci totiž vznikají jakožto esenciálně ustavení. V opačném případě bychom riskovali, že budeme reflektovat živé bytosti jen fragmentárně. Tím bychom ovšem problém jejich vzniku od základu zfalšovali. Vysvětlovali bychom něco jiného, než chceme – totiž torza. Oživujeme tím první (metodickou) lekci filosofické antropologie. Proč by bytí jednotlivých živočichů nemohlo být konstituováno souborem empiricky dostupných životních jevů? Proč se tu nespolehnout na fenomény? Odpověď už známe.

Ale i kdyby tomu tak bylo, mohli bychom se o tom přesvědčit zase jen neempirickou/ontologickou reflexí. A v metodické diskusi s evolucionistickými scientisty můžeme přitom nechat stranou, že ontologická reflexe je schopná skladebný model scientistů spolehlivě vyvrátit a verifikovat subjekt jako odlišný od svých životních jevů (viz důkaz perseity člověka). Důležité v ní je naopak to, že nejprve musí padnout kvalifikované rozhodnutí pro onto-model živých bytostí (skladebný či substanční). Neboť jen takové rozhodnutí umožní adekvátní pojetí reálných (nikoli jen konvenčních, libovolně konstruovaných) druhů. Pojem druhu je však v daném problému i ve sporu o evoluci klíčový. Proto musí být nejprve řešen ontologický problém bytí živočichů, a pak se teprve může zodpovědně řešit problém kauzality druhů – jejich původ. Jedná se totiž o původ reálných druhů, nikoli o abstraktní torzovité konstrukty empiriků.

Evolucionisté však neprošli ani první lekcí filosofické antropologie a v pozici sebevědomě filosofujících přírodovědců dogmaticky předpokládají, že bytí kauzálně explikovaných živočichů je prostě dáno objektem biologických věd. Jistě, hlavní směry novověké filosofie, které se jim pro případné filosofické prohloubení nabízely, je v tom více méně utvrzovaly – vykládají živé bytosti vesměs empirickými skladebnými modely. Když ale evolucionisté sebejistě prohlašují, že evoluce ve smyslu vývoje

vyšších živočišných druhů z nižších je nesporným přírodovědeckým faktem, pak se jim dá především namítnout, že mohli být filosoficky prozíravější. Neboť vydávají za exaktní fakta to, co jimi být nemůže.

Evolucionisté jistě uznají, že fakta nemohou odporovat jiným pravdám o skutečnosti. Je však zkouškou jejich filosofické (ale i lidské) vyspělosti, zda vůbec chtějí něco slyšet o pravdách základních, totiž ontologických – zda je zajímá soulad jejich domněle skálopevných fakt s těmito pravdami. Oni se ale už při pouhém náznaku filosofické kritiky obvykle uchylují k pyšným řečem o pouhých spekulacích filosofů.

Když ale ontologická kritika namítá, že v samotném přístupu i v kladení problému vzniku druhů evolucionisté operují falešným pojmem reálného druhu, měl by kriticky myslící, tedy opravdový vědec zpozornět. Měl by především prolomit to mramorové přesvědčení přírodovědců o své kompetenci v daném problému. Také by měl prozatím uzávorkovat přírodovědnou erudici, odložit filosofické, vesměs nominalistické předsudky svého prostředí a ontologicky zkoumat, čím jsou reálné druhy skutečně dány. Měl by tedy nejen přesadit problém do odpovídající perspektivy, ale měl by také např. absolvovat kritickou diskusi ontologů o substancialitě. V ní by pak měl prověřovat, zda není celý empirický materiál, jímž evolucionisté výkladově disponují, ontologicky pouze odvozený, sekundární. To by totiž znamenalo, že nemůže obsahovat druhotvorné principy, a že by tedy přírodovědecké pokusy o ontologickou identifikaci reálných druhů byly principiálně mimoběžné.

Pokud se evolucionista k takovému kritickému zkoumání neodhodlá, stává se nezvratným dogmatikem, který vědeckost svého přesvědčení jen předstírá. Může s tím uspět jen u filosoficky málo či špatně vzdělaného publika. Na tom nic nemění skutečnost, že se evolucionismus stal téměř všeobecným, institucionalizovaným „vědeckým" přesvědčením. Můžeme to opět doložit u výše zmíněného křesťanského apologety.

D'Souza sice dobře ukazuje, že materialistická interpretace evoluční teorie principem náhody je pouhým ideologicky motivovaným metafyzickým doplňkem, který ateistům umožňuje zdání vědeckosti jejich vyznání. Vysvětluje tedy, že je tato teorie slučitelná s vírou v Boha. Ale přístup k hodnocení samotné evoluční teorie je u něj výmluvný.

D'Souzu o evoluční hypotéze přesvědčuje široký konsensus biologů. Zdá se mu nepravděpodobné, že by se mohli mýlit. Tím především participuje na jejich metodické zanedbanosti a následné filosofické netečnosti, v níž spolu s nimi nechápe, že se tu v podstatě jedná o filosofický problém. D'Souza zdůrazňuje, že není biologem, ale spíše by se tu hodilo říct, že není filosofem.[91] Kdyby se jím stal, mohl nahlédnout, že konsensus biologů má jiné, méně působivé vysvětlení, než on sám předpokládá. Nestojí za ním vpravdě vědecká argumentace, nýbrž velice špatné důvody.

Prvním důvodem takového konsensu je skutečnost, že se celá obec biologů uchýlila pod dohledem nominalistů do scientistického zátiší, odkud pak nerušeně a nekompetentně filosofuje. V tom zátiší najdeme i D'Souzu, který od Kanta pasivně přijal samotný základ scientismu. Druhým důvodem konsensu biologů ohledně evoluční

[91] Tamtéž, str. 129: *„Já nejsem biolog, ale fascinuje mě, že prakticky všichni biologové na světě evoluční teorii přijímají. Diskuse pokračuje, ale zdá se nepravděpodobné, že by malá skupina zastánců inteligentního plánu měla pravdu a celá vědecká obec biologů se pletla."*

teorie je fakt, že se stala účinným nástrojem ateistické propagandy, což je ovšem pustá ideologie. Křečovité lpění fundamentalistických ateistů na materialisticky vylepšeném evolucionismu zasvěceně kritizuje i sám D'Souza.

24. 4. 1. 2. Pokřivená logika

V základě konfuzní přístup k problému původu druhů má u evolucionistů za následek špatnou logiku jejich dokazování. Nepochopení neempirické povahy tématu se totiž projevilo v uplatnění standardní empirické metody přírodních věd. Výsledkem je logický paskvil. Přeměnu jednoho druhu v jiný druh nikdo nepozoroval. Evolucionisty přesvědčuje o pravdivosti jejich hypotézy pouze to, že jejím prostřednictvím (prý) uspokojivě vysvětlují fakta. To ovšem znamená, že obohatili vědecké myšlení o další tautologii: evoluční hypotéza je potvrzena jako pravdivá, protože se předpokládá její pravdivost. Hypotéza totiž řídí interpretaci souborů přírodních jevů a faktů, které ji pak – takto interpretovány – mají verifikovat. Pokud tedy evolucionisté pokládají svoji teorii za dokázanou, pak si zřejmě udílejí dispens od logického pravidla, které zakazuje dokazování kruhem (více o tom viz články J. Horníka v *Distanci*).

Evoluční hypotéza, která je zpočátku zavedená s padesátiprocentní jistotou, se krom toho jako princip verifikujícího vysvětlování nemohla v průběhu vysvětlování faktů stát ani o procento pravděpodobnější. Proč? Aby zde totiž mohlo být vysvětlování rozsáhlých souborů jevů a faktů uznáno za legitimní důkazní prostředek, muselo by mít status jedině možného vysvětlení. Takový status však dokazovanou hypotézou předurčená vysvětlování evolucionistů evidentně nemají. Proto musí evoluční hypotéza v rámci jejich zkoumání stagnovat na padesátiprocentní pravděpodobnosti. Opravdu?

Jestliže postavíme proti evoluční hypotéze hypotézu kontrární, můžeme na začátku konfrontace u obou předpokládat padesátiprocentní pravděpodobnost. Když ale vezmeme obě hypotézy také jako výkladové principy při interpretaci faktů, pak jejich případné verifikace těmito fakty neposunou pravděpodobnost oněch hypotéz ani o procento. Proč? Protože takové interpretace a verifikace zůstávají zatíženy padesátiprocentní omylností svých východisek.

Ontologický pohled pak v kritickém prověřování sráží pravděpodobnost evoluční hypotézy na nulu. Co jsou platná kvanta evolucionisticky vysvětlených jevů, když je v těch interpretacích v jádře stále přítomný shnilý pojem druhu jako pouhého komplexu empirických akcidentů? Ontologický pohled je však pro tyto vědce tabu. Existuje větší disproporce mezi úspěšností a logickou zanedbaností „vědecké" teorie evolucionistů? Tato teorie mystifikuje už téměř dvě století vzdělance jen díky pýše osvícenského (tj. výkladově zkaženého a metodicky zmateného) rozumu.

24. 4. 1. 3. Hypotéza převlékání druhů

Necháme-li tedy problém původu druhů v ontologické perspektivě, můžeme prověřovat hypotézu evolucionistů ontologicky. V antropologii nás zajímá vznik člověka. Evolucionisté tu mají v podstatě dvě možnosti, jak konkrétně vysvětlit vznik určitého lidského jedince z mimolidského jedince. Buď tak, že se údajný předek člověka

v průběhu své individuální existence stal vlivem prostředí člověkem. Nebo že bezprostřední předek porodil člověka.

V prvním případě ontologicky zběhlý antropolog na první pohled namítne, že žádný jednotlivý živočich se nemůže v průběhu své existence stát živočichem jiného druhu, nemůže vyměnit svou specifickou přirozenost, ta je pro něj totiž nutná. Drtivá většina evolucionistů si ale dopřává problémové zátiší v metafyzickém vakuu, a proto nemá problém s představou, že jedinci mohou měnit v průběhu své existence svou druhovou povahu jako onen příslovečný kabát. Proč ne, když o ní smýšlejí výlučně empiricky, když ji bezstarostně komponují z nahodilých akcidentů? Proč ne, když ve svých reflexích druhu jednoduše vypouštějí neměnnou specifickou přirozenost jako soubor nutných prvků, které tvoří obsah reálného druhu, a nahrazují ji náhodnými vlivy prostředí? Prvky, které tvoří druh, jsou podle evolucionistů získány vlivem prostředí. Při dostatečně velkorysém časovém horizontu pak dokážou mutace v jejich fantazii divy – v reálu už to tak snadné není.

Pokud by tedy chtěli evolucionisté prozkoumat možnosti své hypotézy skutečně vědecky, museli by se nejprve zbavit scientistických předsudků, poté by museli pochopit, že jsou svým tématem na půdě filosofie, a že tedy musí absolvovat kritickou diskusi o tom, zda jsou empiricky dostupné životní akcidenty ontologicky soběstačné. Z ní by pak vyšlo najevo, že je život závislý na souboru neempirických principů, které tvoří specifickou přirozenost živých bytostí. Ta je také skutečným obsahem objektivního pojmu druhu živočichů.

Konfrontací s předchozími články (5–8) by tedy evolucionisté získali potřebnou průpravu a kvalifikaci k další diskusi o ontologické možnosti své hypotézy. Pak by ale zjistili, že myšlenka převlékání druhů naráží na jisté ontologické zákonitosti, soustředěné kolem povinné identity člověka, kterou v prvním přiblížení zpřítomňuje právě specificky lidská přirozenost. Podle první výkladové varianty evolucionistické hypotézy se určitý jedinec narodí jako opice a zemře jako člověk. (Pokud by snad tento příklad někoho pohoršil, nechť si laskavě dosadí místo opice předka podle své odbornosti, „na věci“ to nic nemění.) Otázka zní, zda to ještě může být týž jedinec.

Určitý jedinec existuje jako specificky určitý jedinec. Tento člověk např. existuje jako člověk. Na základě důkazu lidské přirozenosti víme, že esenciální určitost lidského subjektu vyžaduje tělesně duchovní potenciál, výbavu k organicko-osobnímu životu. Specifická přirozenost („být člověk“) je proto pro lidského jedince nutná, je implikována jeho identitou. Sledovaná hypotéza však zde předpokládá, že se určitý jedinec člověkem teprve v průběhu své existence stal, že vyměnil svou druhovou identitu, a přesto zůstal týmž jedincem. To však odporuje předpokládané druhové identitě a identitě jedince – tím se hypotéza vyvrací.

V ontologické problematice zorientovaný oponent (což bohužel nebývá případ přesvědčených evolucionistů) by mohl namítnout, že nevidí, proč by musel mít určitý subjekt určitou specifickou přirozenost nutně, a tedy vždycky. Proč by nemohl vývojově získat jinou přirozenost a zůstat esenciálně týmž subjektem? Odkud víme, že esence subjektu vyžaduje právě takovou potenciální výbavu k určitému druhu života? Proč by nebyla tato esence otevřena i jiným přirozenostem?

Esenciální určitost subjektu života je buď indiferentní k druhu života, takže neurčuje, nevyžaduje právě tuto přirozenou výbavu, nebo ji vyžaduje. V prvém případě

musíme uvážit, že vzniklá jsoucna/subjekty jsou závislá na vlivech prostředí; mají nutně akcidenty. Jsou tedy nutně vybavena aparátem příslušných potencí – pasivních i aktivních. Specifické životní činnosti pak předpokládají specifické aktivní potence, které se těmito činnostmi realizují a které představují stálé zaměření k potřebným, typu života odpovídajícím zdokonalením, hodnotám. Tato diferencovaná potenciální výbava k životu je tedy vyžádána samotnou esencí vzniklých jsoucen, subjektů života.

Oponent však bude přesto trvat na tom, že není zřejmé, proč by subjekt života nemohl být vybaven k výměně přirozenosti. Proč by jeho vývoj musel probíhat jen v rámci určitého druhu, v rámci jedné přirozenosti? Lze si přece představit velkorysejší vývoj v rámci živé Přírody.

Taková představa je zase snadná, když vynecháme substancialitu živých bytostí a ignorujeme strukturu jejich přirozenosti. Pak ve fantazii pracujeme s pouhými shluky nahodilých, empiricky dostupných životních aktů, zasazených do vývoje Přírody. Tato monisticko-nominalistická představa je ale, jak už víme, ontologicky simplifikující, placatá, nepřijatelná. Jestliže živočich existuje jako subjekt svého života, který není v sobě vyprázdněný, nýbrž esenciálně určitý, a který nemůže existovat bez svých akcidentů, pak musíme logicky předpokládat, že esenciální určitost subjektu vyžaduje adekvátní přirozenost jako zdroj sobě odpovídajícího životního zdokonalení. Přirozenost totiž obsahuje v řádu imanentní finality subjektu tendence k životnímu optimu téhož subjektu. Finalitní exteriorizace je monistickým omylem.

Představme si nyní alternativní model subjektu dvou přirozeností, které by bez ztráty vlastní identity postupně vystřídal. Byl by to subjekt s jakousi schizofrenní esencialitou. Především si na základě předchozích výkladů (čl. 11–15) musíme odepřít lákavé koketování s hegeliánskou dialektikou – vize neidentické identity je autodestruktivní. Kdyby tedy dynamický řád určitého živočicha obsahoval přechod od původní přirozenosti k nové, pak by musel mít subjekt potenci k té nové přirozenosti. Tato metapotence by překračovala rámec původního života. Přitom by ale jako potence nebyla součástí esence subjektu, nýbrž složkou přirozenosti. A poněvadž subjekt by měl nejprve vybavení své první přirozenosti, musela by být metapotence součástí této původní přirozenosti.

Taková ontologická pozice je ale neudržitelná. Neboť přirozenost jako princip druhové identity by zároveň byla principem druhové neidentity. Jako obsahující metapřirozenost by totiž obsahovala i sebezničení. Byla by zaměřením subjektu k určitému druhovému optimu a zároveň nebyla takovým zaměřením. Opičí přirozenost, která by obsahovala metapotenci k lidské přirozenosti, by tedy byla i nebyla principem opičího života – byla jakožto opičí, nebyla jakožto obsahující metapotenci. Takové konstitutivní rozpory se však, jak už víme, realizují jen v hegeliánském myšlení – a i tam to jde dost ztuha. Proto nemůže týž jedinec změnit v průběhu své existence přirozenost.

Bylo by možné nacházet v hloubi ontologické konstituce jsoucen další důvody nemožnosti této hypotézy. Bezrozporná teorie esenciality např. dokazuje, že se specifická esence jsoucen nemůže reálně lišit od jejich individuální esence. Specifická určitost esence jedinců určitého druhu pak koreluje se specifickou přirozeností jedinců určitého druhu; ta je jejím požadavkem a projevem. Neboť esence vzniklého subjektu implikuje určité akcidenty, které musí jakožto zdokonalení svého subjektu odpovídat

jeho stupni bytí, jeho vlastní bytostné dokonalosti, dané jeho esencí. Stejná korelace je tedy i na úrovni individuální určitosti esence a přirozenosti jedince. Tento lidský jedinec je proto člověkem už na úrovni esenciální. Nemohl být, ani se nemůže stát týmž subjektem s jinou esencí, a proto nemohl být, ani se nemůže stát týmž subjektem s jinou přirozeností.

Protože je přirozenost systémem nutně spojených a hierarchizovaných potencí k životu určitého druhu, není ani možné si rozumně představovat, že by přechod téhož subjektu z jedné přirozenosti k druhé byl plynulým zdokonalením téhož subjektu, kde nižší přirozenost by připravovala vyšší. Jak druh přirozené potenciality, tak i druh životních realizací by změnou přirozenosti zanikly a „vývoj" téhož subjektu by začal „od nuly". Vize plynulého vývoje tu naráží na to, že přirozenost a následná vnitřní finalita existují jen ve své celistvosti a tvoří uzavřený systém. Jeho prolomení je možné si představovat jen v monistickém kontextu absolutizované vnější finality, čili s vyloučením přirozenosti jedinců. Přirozený výběr a mutace jsou tedy jako výkladové principy evoluce ontologicky nemožné.

24. 4. 1. 4. Hypotéza opičí matky člověka

Ontologicky poučenější obhájci evolucionismu, kteří s nominalisty nestagnují u falešné představy reálných struktur druhů jakožto komponovaných nahodilostmi, by mohli vysvětlovat vznik „prvního" lidského jedince tak, že ho jednoduše zplodila opice.

S použitím výše dokázaného pojmu přirozenosti můžeme uvažovat takto: Schopnost plodit patří mezi elementární schopnosti (mohutnosti). Jako taková je tedy složkou přirozenosti a nutnou kvalitou svého subjektu. Schopnost plodit je specifikována svým aktem, je zaměřením k plození jedinců určitého druhu. Jako taková patří k diferencím, jimiž se živočichové různých druhů liší.

Mějme tedy opici se schopností plodit člověka. Je schopná plodit i opice? Ta otázka je metafyzická, nikoli biologická. To znamená, že se ptá na to, jestli má daná opice elementární schopnost/mohutnost plození opic. Jestliže nemá, není opicí. Neboť jí schází jeden z atributů opic. Jestliže tu mohutnost má, pak ale zase není opicí, protože má jeden atribut navíc – totiž schopnost plodit člověka.

Evolucionisté si samozřejmě dovedou představit, jak opice v průběhu předlouhého vývoje opic získala mutacemi schopnost plodit člověka. Jejich fantazie tu bezproblémově pracuje s časem a změnami jako s konstituantami reálných druhů. Ale v problému rozhoduje realita, ne fantazie. A reálné druhy mají metafyzickou strukturu přirozenosti živočichů.

Předpokládaná opice se schopností plodit člověka by viděno z hlediska rozumně neodstranitelné přirozenosti nebyla opicí. To je pro evolucionisty další nepříjemné zjištění. Mohli by na něj reagovat tak, že by mohutnost plodit člověka přiznali (pravda, poněkud nevývojově) všem opicím a vysvětlovat její pouhou latenci dlouhodobou nepřízní prostředí. Ale ani tento únikový manévr není bez problémů. Klíčový pojem mohutnosti jakožto aktivní potence je v něm pojatý vágně.

Advokát evolucionistů by mohl v tomto bodě poukázat na slepce. U nich oprávněně předpokládáme mohutnost zraku, protože je pravdivě identifikujeme jako lidi

a lidská přirozenost tuto elementární schopnost zraku obsahuje. U slepců se však nemůže vlivem nepříznivé konstelace organických podmínek realizovat. Jsou to mimořádné případy, poruchy, v nichž je konstelace nezbytných podmínek výkonu mohutnosti atypická. V případě opic však jde o všechny jedince druhu, kteří po dlouhé generace žijí ve svém zákonitě daném prostředí, tedy v typické (neporuchové) konstelaci podmínek, a přesto člověka neplodí. Je možné u nich přesto smysluplně předpokládat schopnost plodit člověka? Není to jen argumentačně účelová imputace? Když růže nelétají jako vrabci, nebudeme přece fantazírovat, že mají přesto latentní schopnost létat. To by se muselo v zákonitě daných, typických podmínkách projevit.

Předpokládáme tedy, že zákonité podmínky činnosti ze strany prostředí nepřekážejí realizaci elementárních schopností, ale naopak ji umožňují. Předpokládáme bytostný soulad mezi vybavením subjektu k životu a prostředím. Pak dovozujeme, že opice nemají schopnost plodit člověka, protože taková schopnost se pravidelně realizuje v řádu přirozených zákonitostí životního dynamismu.

Kdo tedy tvrdí (latentní) schopnost všech opic plodit člověka, pracuje s hypotézou bytostné disproporce mohutností a prostředí. Pak ale jednotlivé opice jsou a zároveň nejsou schopny plodit člověka. Jsou z důvodu jim přiznané mohutnosti, nejsou z důvodu zákonité absence příhodných podmínek prostředí. Krom toho taková disproporce odporuje i povaze aktivní potence. Mohutnost je totiž esenciálně zaměřením k určitému aktu, jímž je specifická činnost. Takové zaměření předpokládá, že činnost je bezrozporným jsoucnem a že existuje adekvátní (vnitřní i vnější) prostředí, na němž realizace činnosti závisí. Jestliže nejsou tyto konstitutivní složky životní dynamiky (mohutnost–činnost–adekvátní prostředí) zákonitě spoludány, je tím zrušena realizovatelnost/možnost činnosti. Pak není ani mohutnost, neboť by byla zaměřením k ničemu, postrádala by esenciálně korelativní akt. Kdo tedy tvrdí existenci dané mohutnosti, předpokládá zároveň adekvátní zákonité prostředí. Sledovaná hypotéza ho však popírá, proto se vyvrací.

Krom toho je tu pro hypotézu opičí mámy člověka další problém. Tato hypotéza předpokládá existenci „opičích“ předků člověka. Jenže máma „prvního“ člověka by nemohla být opicí, protože má potenci zplodit člověka, která není složkou přirozenosti opic. Ale problém pokračuje. Z koho by se tato máma měla narodit? Z opice? Kdyby tomu tak bylo, pak by ani její máma nemohla být opicí, neboť by zase měla schopnost plodit ne-opice – a tato schopnost není obsažena v přirozenosti opic. Tímto, pro opice nihilistickým postupem však dospíváme k závěru o nemožnosti opic. Jejich existenci však hypotéza předpokládala, takže se sama vyvrací. Důvodem rozporu je tu originální myšlenka o plození člověka nižším živočichem.

Proti tomuto způsobu argumentace se nabízí námitka kříženců (mezek, mula). Jenže zplození kříženců nesignalizuje přítomnost přirozené schopnosti plodit jedince jiného druhu. Neboť jedinci určitého druhu se mohou rozmnožovat; kříženci však nikoli.

Pod čarou si zase můžeme všimnout, že evolucionisté mají své přesvědčení usnadněné nejen nominalistickým omylem o ontologické konstituci druhů, ale i falešnou monistickou představou přírody. V ní totiž není místo pro substancialitu živočichů, a proto ani pro jejich vnitřní finalitu, reprezentovanou právě mohutnost-

mi. Bez základních pravd se redukcionistickým hypotézám pochopitelně daří. Jejich interpretační potenciál takovými privacemi utěšeně narůstá.

Není žádným tajemstvím, že patron evolucionistů, Darwin, byl eufemisticky řečeno spontánním ontologem. Tato neblahá kombinace filosofické negramotnosti a neskromných ambicí přírodovědců byla v jeho době něčím normálním, „vědeckým". Dnes však přeci jen existují větší možnosti odstupu od scientistické mentality, takže by se už mohlo zvolna nahlížet, že ontologicky primitivní evoluční teorie není žádným výsledkem vědeckého zkoumání. Její bombastické adorování a její triumfalismus jsou jen výsledkem zneužití vědy pro čistě ideologické účely. Scientistické předsudky se tu staly účinnými prostředky.

24. 4. 2. Ideologické pozadí

V druhém článku jsme poukázali na antropologickou ambici sociobiologa E. O. Wilsona. Po absolvování filosofického zkoumání lidské reality už můžeme jeho poselství o biologii jako hlavní vědě o člověku spolehlivě odmítnout. Tento cenami ověšený, vlivný spoluzakladatel sociobiologie šíří o lidské přirozenosti, o myšlení, o svobodě, o mravnosti a o náboženství učené nesmysly. Jeho vysvětlování specificky lidské reality z mozku a genů logicky kolabuje, je totiž beznadějně rozporné.

Na začátku antropologického zkoumání samozřejmě musíme (v rámci metodické pochybnosti) brát materialisticky určené hypotézy o člověku a jeho specifickém životě jako možné alternativy. Jestliže je však Wilson předkládá jako objevné vědecké teze a jako východiska nového řádu života, pak můžeme na konci antropologického zkoumání mluvit o neslýchaném filosofickém primitivismu, jehož pramen můžeme u člověka, který je jinak schopný vědeckého myšlení, nalézt jen v ideologickém zaujetí.

Pohonem masivního ideologického zneužívání vědy je u Wilsona zřejmě jeho ateistická víra. Vědcům a intelektuálům se přihází poměrně často, že své iracionální reakce na mravní nároky náboženství pohotově racionalizují, že odívají svá rozhodnutí proti Stvořiteli do intelektuálně působivých souvislostí a termínů. Přitom za jejich světonázorovým rozhodnutím nezřídka stojí (proč to tajit) i mocná síla sexuálních potřeb.

B. Russell např. křesťanství nejvíce zazlívá jeho údajný antisexualismus. Když známý postmoderní dekadent R. Rorty vyzývá profesory, aby vedli věřící studenty ke konverzi na osvícený sekularismus, nemyslí jen na „vědeckou" masáž wilsonovského stylu. Tito režiséři univerzitního života také dobře vědí, jakého mají v libidu spojence při osvobozování mládeže od vlivu náboženství a nijak se tím netají. Nemělo by překvapovat, že vědci jsou také jen lidmi a že iracionalita si nachází své cestičky i do vznešeného světa vědy.

Wilson programově staví svůj „vědecký" naturalismus proti náboženství a nabízí geniální strategii: vysvětlit náboženství jako produkt evoluce mozku; to ho prý definitivně znemožní. Když uvážíme kapacitu vysvětlovacích schopností darwinistů, marxistů, freudovců, postmodernistů a jiných materialistů, můžeme se jen divit, že to odpudivé náboženství z mozku pořád ještě nevysvětlili; jistě ale nezklamou.

Zatím si Wilson stěžuje, že likvidace náboženských předsudků ve společnosti jde přes úctyhodné působení všelijakých humatisticko-osvětových institucí ztuha. Masy

jsou bohužel v řádu ryzí racionality zpožděné, vysvětluje Wilson, nerady se prý zbavují pohodlných, konejšivých mýtů.

Kdybychom si např. neuměli představit, jakým způsobem může přírodovědecké poznání lidské přirozenosti založit novou morálku, pak je třeba hledat poučení právě u Wilsona. Ten ví, že svoboda je pouhou iluzí, a je také přesvědčen, že obraz genetického determinismu vystupuje nejostřeji ve srovnání člověka s lidoopy. Pro lidskou praxi mu z takového srovnání vychází, že člověk je mírně polygynní druh – ještě že jen mírně. Na divadle vysoké vědy a nízkých pohnutek pak Wilson omračuje znalostí deseti miliard nervových buněk a směle prolamuje tabu tradiční sexuální morálky. Jako expert na lidskou přirozenost samozřejmě také ví, že přirozený zákon je biologický a sepsal ho přírodní výběr.

Takové je mimo jiné založení liberální sexuální morálky ve skutečné vědě, míní Wilson. O tom, jakou kvalitu do mezilidského vztahování jeho vědecká iniciativa za vyšší egoizaci života přináší, už neuvažuje. Místo toho prozradí, jaké je skóre zápasu sobeckých a altruistických genů u sociálního hmyzu – zřejmě další zdroj antropologické moudrosti.

Platon, Aristoteles, Augustin, Tomáš, Dante, Shakespeare, C. S. Lewis, ale ani Kant, Kierkegaard aj. neznali moderní biologii. Ale ve srovnání s jejich hloubkově rozumějícími záběry lidského života je Wilsonovo předstírání nad neuronovými či genovými mechanismy neskonale ubohé a troufale hloupé. Je však dobově vyladěné, oslovuje. Sexuolog, politik a novinář, tj. ten mediálně nejhalasnější vzorek méně přemýšlivé společnosti, spokojeně přikyvují, že počty orgasmů, nevěry, potratů a rozvratů utěšeně rostou. Kvantita jim je zřejmě i tady měřítkem humanity. Škoda, že už se neumějí zeptat, jestli také oběti kulturní revoluce a následného jednání oslavovaných sexuálních egoistů pokládají život s nimi za lidštější a šťastnější. Ale pravda, egoista se takto neptá.

24. 5. Selhání filosofů

Umění materialistických dezinterpretací lidského života spočívá v tom, že se objeví nějaká „klíčová“ determinanta, jíž se pak vyloží vše specificky lidské a na níž se vposledku založí i životní filosofie. Varianta biologismu se přitom jako jediná zaštiťuje autoritou přírodovědy. Marx, Nietzsche, Foucault a většinou i Freud se už bez takové garance obejdou. Ve výkladech lidské reality spoléhají na originalitu svých objevů. Její silou přesvědčují sebe i materialisticky predisponované čtenáře, že v mezích masivní redukce člověka a jeho života odhalili hlubinné zdroje různých zlořádů lidské praxe. Jakoby zkoordinováni samotnými dějinami nabídli na redukcionistickém základě ohromenému a filosoficky ochromenému publiku řešení konfliktu – sociálního, psychického či etického –, biosféru rádi a vděčně přenechali Darwinovi. Obsadili se tím do role generálních terapeutů moderního člověka a moderních společností. Materialistický kód vývoje novověké filosofie zajistil jejich originálním modelům privilegované postavení v moderní vzdělanosti.

Marx ve svém pojetí člověka vytěžil oba hlavní omyly materialismu, specifikuje je absolutizací socio-aspektu. Podle něj je člověk esenciálně daný určitým komplexem společenských vztahů. Jeho život je pouhým momentem společenského vývoje

a ve své racionálně-morální specificitě je odvozen z materiální základny, kterou Marx spatřuje v socio-ekonomickém bytí.

Toto hypertrofované torzo lidské reality se mu stává východiskem a materiálem následných depersonalizujících, kolektivizujících a demoralizujících výkladů lidského života, pojatého jako dějiny majetkových konfliktů a poměrů lidstva. Jejich odlidštěnost v plné míře ukázala totalitní praxe komunistů. Nebyla totiž žádnou deviací skvělých Marxových idejí, jak se utěšují filosoficky zpovrchnělí levicoví intelektuálové. Marxovou nemožnou ontologií člověka měla tato nelidská praxe naopak velmi dobře připravenou půdu.

Zakladatel psychoanalýzy neodolal pokušení scientistů a za hranicemi speciální psycho-odbornosti filosofoval z jejích zdrojů o člověku v celku a o lidském životě jako takovém. Také Freud objevil originální materialisticko-deterministickou základnu lidského života, pro změnu v nitru jedince. Je to tajuplné, zvědavost přitahující a hlubinné vhledy slibující nevědomí, co prý podstatně určuje psychodynamiku a co má ve výkladu lidského života rozhodující roli. Hlavní životní sílu, včetně jejího hédonického vyústění, spatřuje Freud v libidu, zatímco mravní zákon vysvětluje jako zvnějšku uložený – do animalizované přirozenosti se mu jaksi nevejde.

Freudův ontologizovaný, v podstatě mechanistický model lidské psychiky (id–ego–superego) sice dokonale pervertuje hierarchii životních sil člověka, nicméně jeho vliv byl nesmírný. I mnozí filosofové se v něm učili nově promýšlet lidskou existenci. Viděli jsme, že také teolog Drewermann nabádal vždy poněkud vývojově opožděné křesťany, aby konečně také uznali, že v lidském životě není nejdůležitější rozum a vůle, nýbrž neosobní moc zvaná nevědomí. Postmoderní postmoralista Lipovetsky tedy může s uspokojením konstatovat, že psychoanalýza už vytlačila z životů „personalizovaných" individualistů individuální morálku a pomohla tak otočit skóre zápasu emocí s povinností ve prospěch hédonického ideálu.

Životní dominanci peněz a sexu odpovídá v reflexi materialistů také nietzscheovské předefinování mravnosti. Nietzsche vzal materialistický obraz člověka bez svého Stvořitele a bez posmrtné perspektivy vážně a s nevídanou smělostí z něj vyvozoval odpovídající životní filosofii a odpovídající morálku. Je-li člověk jen nezáměrným, pomíjivým výsledkem hry neosobních kosmických sil, pak ho v životě šlechtí především silná vůle se schopností sebeprosazení. Jen ta podle Nietzscheho vede k plnohodnotnému životu, který prorok definuje panskou morálkou zpestřenou dionýským životním stylem. Nietzscheovská morálka naruby jen věrně odráží na hlavu postavenou ontologii člověka materialistů. Mnozí z nich si to druhdy neradi připouštěli, ale dnes už si materialisté zvykají. Vždyť Nietzsche patří mezi hlavní inspirátory a opory postmoderního myšlení. Pravým místem pro kritické zhodnocení jeho myšlení je realistická etika.

24. 5. 1. Ponurá životní filosofie

Materialistický obraz lidského života je úděsný. Člověka nemůže v teoretickém řádu potkat nic horšího, než když je v podstatě výkladově degradován na zvíře, na bytost, jejíž životní optimum spočívá v uspokojování pudů. Především je tím uvolněn a stimulován potenciál veškeré zloby, kterou lze v mezilidském vztahování nalézt.

Instrumentalizovaný rozum ve službách pudů je tou nejhorší možnou kombinací pro lidské soužití.

Krom toho se uvržením do vězení neosobního Kosmu člověk stává sám sobě nesrozumitelným. Má vrozeny vyšší aspirace po transcendentních hodnotách, má svědomí, cit pro spravedlnost, ale materialistické vyznání ho nutí zříkat se jich, učí ho, jak je radikálně přizpůsobovat „racionálnímu" pohledu na svět. Mlčící Vesmír je lhostejný k poměru dobra a zla v osobních životech. A lidská spravedlnost zoufale selhává. Cynická rezignace na ideál a realizaci spravedlnosti je v takovém pojetí logická. Politickým výrazem materialistické deformace spravedlnosti je selektivní spravedlnost teoretiků i aparátčíků levice.

Člověk je svou přirozeností vyzýván k tomu, aby byl dobrým člověkem, ale v materialistickém pojetí to neznamená výzvu k pevnému charakteru, který je výsledkem svobodného úsilí navzdory nepříznivým životním okolnostem. V materialistické antropologii neplatí, že o hodnotě realizovaného lidství a o vlastní kvalitě života si rozhoduje osoba sama. Člověk je v ní podstatně vržen do víru nahodilostí a determinací genetické výbavy a společensko-kulturního klimatu. Na něm také podstatně závisí kvalita života. V realizaci životního optima je už člověk zcela vydán napospas náhodě či osudu.

Kumulovaná iracionalita teoretického pojetí se tu zhodnocuje v hlubinné iracionalitě praktické. Jestliže se lidské bytí rozpouští v substrukturách či ve vyšších Celcích, je-li člověk chápán jako kompozitum jiných jsoucen či akcident Univerza, není pochopitelná ani existence, ani životní role svobody. Mnozí materialisté se sice v antropocentrickém zaujetí ke svobodě rádi hlásí. V kontrastu k plánu Stvořitele proklamují její naprostou autonomii, ale skutečné autonomii, kterou svoboda v lidském životě zjednává, nerozumějí.

Bytost, která má vědomí budoucnosti a zároveň věří ve svůj zánik, je bytostí z principu tragickou. Ti, kdo padli za oběť materialistické zdánlivosti, jsou kvůli zachování psychického zdraví nuceni tlumit vědomí tragického životního údělu koncentrací na přítomnost a její nabídky. Jsou tím strženi do rytmu dílčího osmyslňování života uspokojováním především tělesných, někdy i kulturních potřeb a ambicí, v němž se rádo zapomíná na celkovou souvislost osobního života. Je to ovšem rytmus zcizený, vlastní animálnímu řádu života. Racionálnímu řádu života naopak odpovídá motivační zpřítomňování celkové souvislosti života, především v aspektu finalitním. Jen odtud může vycházet pravidelné rozhodování, které soustavně vymaňuje život z diktátu animálního sebeuspokojování a formuje osobnost.

Od materialistů nelze takové racionální vedení života očekávat. Neboť ustavičné motivační zpřítomňování pravdy o celku života a o jeho pozemském konci by u nich znamenalo vážné a hromadné narušení psychické rovnováhy. Stačí, když se tragická realita připomene v podobě různých životních ztrát (milované bytosti, zdraví...) sama, a materialistická životní filosofie hned pohotově umocní otřes negativními pocity zoufalství a frustrace životního smyslu. Vytěsňování zásadních pravd o životě (o jeho finalitě a celkovém smyslu) z běžného, každodenního života je tu cenou za jeho relativně snesitelné prožívání. To se mění v přežívání, prokládané namnoze jen frustrovanými touhami po chvilkových zážitcích a dočasných radostech.

Tato nelidská, extrémně pesimistická a depresivní životní filosofie tedy tlačí své vyznavače k neautentické existenci, k principiálně odcizenému způsobu života. Je to život motivovaný animálním ideálem momentální sytosti, který se programově vyhýbá zásadním pravdám o životě. Veřejné adorování hrdých postojů, v nichž se prý statečně přijímá tvrdá realita bez příkras, není než intelektuálním pozérstvím, které má sugerovat pravost a lidsky přijatelnou žitelnost vyvzdorovaného světonázoru. Neboť omyly nemohou mít žádnou racionální evidenci. Materialisticky ztvrdlá realita je pouhým výplodem ponuré fantazie na pozadí antireligiózních resentimentů. Tomu odpovídá důkazová impotence materialistů, maskovaná primitivním, masám určeným argumentem protikladu vědy a víry.

Pyšná soběstačnost a vyvzdorovaná nezávislost na osobním Tvůrci lidského bytí má samozřejmě i svůj rub. Lidské životy jsou materialismem vrženy do propasti temného, neosobního Kosmu, který s jejich specifickými hodnotami nijak nekoresponduje. Materialistovo nadnesené sebepojetí je proto paradoxně doprovázeno neutěšenou představou anonymní, veskrze zanedbatelné existence na okraji chladného kosmu.

Taková představa však pyšnému suverénovi vlastního života paradoxně žádné pocity vlastní důležitosti a důstojnosti nepřináší. Od vyšší moci osvobozený a jen na sebe spoléhající materialista najednou ztrácí půdu pod nohama. Propadá pocitům bezvýznamnosti a frustraci základní lidské potřeby, jíž je vědomí vlastní hodnoty; ta se jakoby ztrácí v kosmických propastech. Ustalování takových emocí paralyzuje a atomizuje životní motivaci, vede k neurózám.

Materialista je tedy nucen v síle sebezáchovného instinktu nějak kompenzovat frustrace potřeby vlastního významu. Proto se intenzivně upíná na to, co mu může zjednat pocity výjimečnosti, převahy, nadřazenosti, důležitosti. Výkon, bohatství, uznání, sláva, společenské postavení, prestiž, moc, místo v dějinách – to všechno jsou žádoucí objekty kompenzačního úsilí, ale zároveň i pružiny stupňování pýchy. Je ovšem všelidskou zkušeností, že se s pyšnými lidmi těžko vychází.

Ale mravní problematičnost takové instinktivní kompenzace je patrná nejen z nasazení, nýbrž i z jejích objektů. Jestliže člověk nehledá svou velikost a sebeúctu v nepomíjivé mravní osobnosti, ale v náhradních, pomíjivých hodnotách, po nichž navíc prahne v sebezáchovné intenzitě jako po účinných prostředcích ustavičného sebepotvrzování, pak tím nutně posiluje egoistickou motivaci a dostává se snadno za hranice mravně zodpovědného jednání, ohledem na spravedlnost se už nezdržuje.

Kompenzační mechanismus tedy v případě otřesené potřeby vlastního významu prohlubuje mravní dezorientaci materialistů. Úspěšná terapie takto postižených by musela jít hlouběji, musela by ordinovat radikální změnu životní filosofie. Pacienti by v ní museli nejprve pochopit, že život koncipovaný bez Boha, bez duše, bez skutečné lidské přirozenosti, bez nerelativizovaného mravního zákona a bez posmrtné perspektivy není žádným výkonem vědeckého myšlení, žádným vývojově vyšším stupněm lidského sebepojetí, jak si namyšleně namlouvají.

Dále by pacienti museli pochopit, že v praktickém provedení se takto koncipovaný život stává naopak hluboce nepravdivým, chaotickým, zotročeným a nelidským. Museli by pochopit, že přirozené impulzy k dobré mravní motivaci i k životní prevalenci mravnosti nejsou jen mámením relativních návyků či stereotypem pomíjivých tradic. Museli by pochopit, že daný řád života je dílem stvořitelské moudrosti, a že

je proto veskrze pozitivní, smysluplný, a nikoli absurdně tragický – že tedy přirozenou životní emocí je radost, nikoli zoufalství. Pak by také pochopili, že je Komu a za co být vděčný. Tím by ve svém životě obnovili vertikální dimenzi, která k němu podstatně patří.

Předtím by ale duchovně nemocní materialisté museli pochopit, že revolta proti Stvořiteli a řádu stvoření je tragickým zneužitím svobody nešťastných egoistů, zatímco principiální soulad s řádem stvoření přináší člověku životní naplnění prožívané jako trvalé lidské štěstí, že totiž právě k němu je člověk svou duchovní přirozeností určen. Tím by současně pochopili, že tragizující interpretace lidské existence nemůže být skutečným vyjádřením bytostných poměrů lidské reality. Pochopili by, že takový výklad může být pouze výtvorem zmatené, svévolné a od filosofické racionality emancipované fantazie, pro niž je možné cokoli. Taková logikou nespoutaná a kritikou nedotčená fantazie nemá problém konstruovat třeba bytost nadanou rozumem, svobodou a schopností osobního mravního života jako bytost vzešlou z náhodného kmitání částic v lůně němého Kosmu, v němž okrajově existuje a nakonec i zaniká.

Konečně by museli postižení prohlédnout prohnanost té filosoficky líné, ideologické sugesce, která vydává smysluplnost mravního řádu, v němž svobodné zlo nemůže být z podstaty beztrestné, za pouhé náboženské iluze a náboženskou propagandu.

Materialistické onemocnění ducha je, jakožto svobodně způsobené, transcendentální životní tragédií, nad niž lze sotva myslet větší. Neboť svoboda je více než tělo s dějinami a kulturou dohromady, je přesažná. Etické důsledky materialismu jsme rámcově naznačili v předchozích článcích. Mravnost, jakožto hlavní stránka a hodnota lidského života, je v něm podlomena a rozmetána důslednou dezinterpretací a negací jejích přirozených principů a opor. Proto je lidská existence materialismem veskrze zkorumpovaná.

24. 5. 2. Bezradnost fideistů

Jak na tuto spoušť – na tuto vrcholnou míru odlidštění v materialistické antropologii a konsekventně i v zoufalecké životní filosofii – reagují novověcí filosofové, kteří se k materialismu nehlásí? Nic zásadně očistného se od nich čekat nedá. Neboť se jako významní spoludědicové odkazu novověké filosofie také s materialisty podíleli na destrukci principů lidství.

V tomto ohledu hraje také rozhodující roli napříč novověkými směry sdílený agnosticismus. Pozitivisté i fenomenologové všech druhů a odstínů se disciplinovaně zříkají metafyziky jako balastoidního myšlení, které není v epoše kritické filosofie hodno pozornosti, natož pěstování. Tím se ovšem vzdali všech možností racionálního nahlédnutí absurdity materialistické antropologie. Neboť ty absurdity jsou páchány právě v řádu metafyzickém.

Antropologická diskuse s materialisty může být fideisticko-ideologická, nebo metafyzická. Novověcí nematerialističtí filosofové jsou však svým urputně věřeným agnosticismem odsouzeni buď k falešnému ignorování materialistické metafyziky, protože je metafyzikou; tehdy jsou jako agnostici důslední. Anebo nejsou tak důslední, a pouštějí se s materialisty do ideologického přetlačování, staví proti jejich víře

svoji víru. Obě verze pokantovské kritiky materialismu jsou z principu filosoficky neplodné, nepřesvědčivé.

Tato antropologická neplodnost novodobých agnostiků je však pouhou kontrakcí jejich celkové impotence ve filosofické explikaci člověka. Protože celkový obraz člověka, jeho bytí a povahy jeho života může být ve filosofickém myšlení jen metafyzický, mají agnostici v antropologii v podstatě zase dvě možnosti. Buď po způsobu specialistů zůstanou u detailních zkušenostních popisů dílčích aspektů lidské reality, anebo po způsobu filosofujících specialistů začnou své zkušenostní popisy ontologizovat, začnou je vydávat za výklady lidského bytí. Budou ho přitom komponovat z pouhých fenoménů.

V druhém případě býváme pravidelně svědky toho, jak filosofové do svých obecných fideistických antropo-koncepcí nakonec promítají své osobní preference, životní postoje a světonázory. Jsou-li osvícensky racionalistickými agnostiky, pak se stávají praktickými materialisty; lidskou realitu líčí stroze empiricky, v podstatě materialisticky. Implicitně a v jednotlivostech straní materialistům, i když se k nim jako agnostici třeba výslovně nehlásí. Nejsou-li tak rigidně racionalističtí, připouštějí-li i jiné cesty k realitě, pak do svých filosofických výkladů vpouštějí i neempirické, duchovní skutečnosti, kterým osobně věří. Tak se např. existencialisté dělí na teisty a ateisty nikoli podle toho, že se jedni pokoušejí dokazovat Boží existenci a druzí Boží neexistenci, nýbrž podle toho, že jedni prostě v Boha věří a druzí nikoli.

Je-li tato schematizace nematerialistických agnostiků v zásadě správná, pak je zřejmé, že k materialistické destrukci lidství nemají filosoficky co říct. Mohou s ní nanejvýš na různých úrovních osobně nesouhlasit. Ale díky svému konformistickému protimetafyzickému naladění nemohou žádnou filosoficky relevantní kritiku materialismu vypracovat. Mohou jen rezignovaně stavět tvrzení proti tvrzení a doufat, že jejich rétorika bude emocionálně působivější.

Co z toho plyne? Nic menšího, než akutní, naléhavá potřeba zbavit filosofické myšlení kantovsko-hegelovské kletby. Neboť kantovství znemožnilo agnostickou fixací na zkušenost skutečnou filosofickou antropologii a hegeliánství zase podsunulo falešnou antropologii absolutizované dějinnosti, která protismyslně rozpouští antropologické konstanty, vyjma sebe samé. Zdá se totiž, že odpovídá zkušenosti. Tak proč nepovýšit dění na metafyzický princip?

V tomto zakletí jsou filosofové beznadějně odsouzeni k fragmentarizaci antropologického tématu. Jejich východiska, metody, tematické preference a výklady jsou rozmanité, ale jedno mají společné: Vyčerpávají myslitelskou energii v detailních, mnohdy originálních popisech vybraných aspektů lidského života, ovšem bez možnosti jejich odpovídajícího začlenění do celkové struktury lidské reality – a tedy i bez možnosti je adekvátně vyhodnotit.

Tyto popisy bývají někdy objevné, jindy spíše triviální, ale svým významem zůstávají na úrovni děl empirických specialistů či spisovatelů. Vpravdě filosofický význam jim přes veškerá zdání a uznání nenáleží. Nejen proto, že nejsou principiálně schopny falzifikovat takovou antitezi všeho lidství, jakou je materialistický světonázor. To je jen důsledek základního filosofického nezdaru těchto fideistů, který spočívá v konformistické recepci agnostického ochromení filosofické racionality. Díky tomu

jaksi a priori deformují ontologii člověka, když se jakožto přece jen filosofové nechají zlákat na filosofickou půdu celostních výkladů lidského bytí.

Bytostná autonomie je tu od počátku zlomena odnětím hodnot perseity a inseity. Konstantní lidská přirozenost byla konsekventně překryta kumulovanými zkušenostmi s životními fenomény a nahrazena pandynamismem. Do falešného ontologického obrazu člověka se pak libovolně dosazují zabsolutňované fragmenty lidské reality, jimž nutně scházejí nezbytné souvislosti.

Pokřivený obraz a zpřeházené souvislosti dávají vzniknout pseudoproblémům, v nichž se takto dezorientovaní filosofové donekonečna utápějí. Když k tomu přidáme úzkoprsé odbornictví bez širšího filosofického kontextu, nemůžeme tu rozumně mluvit o významných příspěvcích do antropologické diskuse filosofů. Navzdory vládnoucímu mínění je filosoficky nutné, abychom klasifikovali antropologii dvacátého století jako mimořádně úpadkovou fázi ve vývoji této filosofické disciplíny.

Analytičtí filosofové mají většinou antropologické zkoumání ohraničené tělem a jazykem. O těle vědí z empirických věd, sofistikované zkoumání jazyka mají zacílené k likvidaci té filosofie, která by se odvažovala tyto hranice překonávat. Světonázorově tíhnou k materialismu a jejich oblíbenou disciplínou je tzv. filosofie mysli. V ní produkují neplodné teorie, které „vysvětlují“ iluzornost nějaké oblasti lidské reality, která by se vymykala empirickým metodám a věřenému fyzikalismu. V podstatě jde o materialistickou interpretaci psychických fenoménů. Antropologický přínos těchto pokusů se z filosofického hlediska blíží nule.

Filosofové, kteří o člověku přemýšlejí fenomenologicky, dospívají ve svých dílčích záběrech k zajímavějším antropologickým pohledům. Čím více se ale vzdalují speciálnímu odbornictví a přibližují k celostním výkladům, tím menší přesvědčivost jejich objevy vykazují. Je v nich totiž mnoho neprověřovaných ontologických postulátů a ještě více svévolných postupů. Nepokrytá logicko-kritická zanedbanost specificky filosofických úvah fenomenologů, existencialistů či personalistů o lidském bytí rapidně snižuje úroveň jejich výpovědí. Světonázorově relevantní pozice jsou u nich proto jednoznačně fideistické.

Nejnápadnější jsou ty podezřelé univerzalizace vynalézavě interpretovaných zkušeností u Heideggera. Tento tvůrce tajuplné onto-mytologie si kromě originality v zacházení s problémy i s jazykem také úzkostlivě hlídal světonázorovou neposkvrněnost. Samozřejmě „stál pevně na zemi“, tj. filosofoval striktně v mezích pozemskosti, jinak by se odepsal. Proto přes okázale signalizované apely na autentickou existenci a něco málo neomšelého asketismu Heidegger nic zásadního k životní orientaci nepřináší. Použitelnější postřehy a detaily se ztrácejí v mlze jeho vypočítavé efektnosti. Základní osnova lidského bytí, hegeliánsky konfundovaného s děním, naopak vede k všestranné životní dezorientaci. Na tom nic nemění impozantní výzvy k heroickému přijetí tragického údělu pomíjivé bytosti, která si v tom sestrojeném nesmyslu údajně rozumí.

Jiné Heideggerovy fenomenologické souvěrce tolik nevzrušuje, že jsme pastýři bytí a zároveň vždy tou kterou možností, starostí ve světě, bytím k smrti či rozuměním svému sebeporozumění. Objevují zase jiné stránky života-bytí. Někdo věří v srdce, jiný v šifry transcendence. Někdo hledá klíč v hermeneutice, jiný v dialogu. Jedni nacházejí spásu v Ty, druzí ve svobodě, která se už dokázala zbavit Boha jako

svého protikladu. Studenti mají co odříkávat a filosofové druhého řádu mají doživotně co interpretovat. Jen potřebného porozumění hloubce a důvodům materialisticko-relativistické katastrofy v antropo-etické teorii (a následné praxi) se jaksi nedostává.

24. 5. 3. Filosofický chorobopis postmoderního života

Normalizovaným fideismem je dobře připravena půda pro paradigma postmoderní plurality, která se chlubí okázale slabým myšlením. Optikou takového myšlení se pak jakákoli filosofická kritika (samozřejmě že vyjma té, kterou si dopřávají dějinami povolaní lidé zvláštního ražení) snadno vnímá jako nepřípustná diskriminace – jako pyšný nárok, monopol na jedinou pravdu. Soulad s dobou prý vyžaduje, abychom se zřekli kritického povyšování nad jiné, třeba i jakkoli zvrácené, odlidštěné či nihilistické směry, např. nad relativismus či materialismus. Kdo na to nepřistoupí, je skandalizován jako mocenskými zájmy motivovaný extremista; a funguje to. Ani teoretická filosofie dnes neunikla marxistickému zpolitizování.

Postmodernisté samozřejmě také poznali s jistotou, nadčasově a s obecnou platností, že neexistuje žádná obecná lidská podstata či přirozenost, existují prý jen konkrétní životy lidských jedinců. Kdo to neuzná, je zase vykřičen jako zpozdilý, bigotní metafyzik. S pocitem intelektuální, dějinné, a dokonce i morální převahy tedy postmodernisté žárlivě vyžadují, aby v antropologických výkladech všichni vyznávali nominalismus, historicismus, antimetafyziku, materialismus a další příbuzné, rozporuplné filosofické koncepce metafyzického rázu. To už opravdu vypadá na ten ohlašovaný „konec filosofie“. Nebo na kocovinu vyšinutého filosofování?

Již několik století žije západní civilizace pod vládou filosofie, která má v základech obsažené hluboké rozpory. Ty jsou paradoxně pokládány za nosné a produktivní. Jejich rozkladná dynamika dnes pokročila natolik, že autodestruktivní bujení teoretických principů už zasáhlo centra životní praxe. Viděli jsme, že o praktické uživotnění omylů novověkého myšlení se mimořádně zasloužil neomarxismus levicových liberálů. Ti pochopili své počínání jako dějinné poslání. Zřejmě také s dějinnou nutností obsadili instituce společensko-politického života, aby pak s vědomím autentických humanistů, a tudíž i povolaných napravovatelů staletých zlořádů úspěšně prosazovali zaručené recepty na stvoření tentokrát už opravdu svobodného člověka, lepších společností a emancipované civilizace.

Levicoví liberálové jsou pravými dědici kantovsko-hegeliánského odkazu, v němž je skryto výkladové pokažení principů poznání a základů skutečnosti. Víme, že kantovská redukce objektů racionality na empirii je mnohonásobně rozporná, sama je např. beznadějně neempirická. Přesto se stal Kantův agnostický rozpor gnoseologickým axiomem následného vývoje novověké filosofie, který v něm logicky (de iure) vyústil do etického relativismu a prakticky (de facto) do materialismu. Víme také, že Hegelova monistická redukce reality na proces je rovněž mnohonásobně rozporná, koliduje s povinnou objektivitou myšlení, s neméně povinnou esencialitou jsoucen i s nezbytnou transcendentní Příčinou. Přesto se stal Hegelův rozporný onto-dynamismus ontologickým axiomem následného vývoje novověké filosofie, který v něm logicky (de iure) vyústil do relativizujícího historismu a prakticky (de facto) do materialismu.

Materialismus filosoficky vyztužil levicovou složku neomarxistického vyznání, zatímco etický relativismus filosoficky posílil jeho složku liberální. Přitom monistický fundament materialismu usnadnil kolektivistické pojetí člověka s následným sklonem k etatismu a k politizaci soukromí. Etický relativismus naproti tomu usnadnil v prostředí postmoderní frustrace z kolektivistických utopií přeorientování materialistů na hodnoty hédonismu. Tato „frankfurtská" symbióza socialismu a liberalismu se ukázala jako nesmírně plodná. Bez většího odporu ovládla společensko-kulturní prostor západní civilizace.

Levicový liberalismus se stal od druhé poloviny dvacátého století ideologicko-politickým hegemonem Západu. Prostřednictvím multikulturalismu, genderového feminismu a diktátu politické korektnosti uskutečňují neomarxisté svůj sen o destrukci společenského řádu západní civilizace. Multikulturalisté úspěšně pracují na islamizaci Evropy a feministky neméně úspěšně přispívají k demografické implozi její původní populace. Političtí korektoři pak oba trendy mocensky zajišťují. Kritici této pokrokové dynamiky mluví o kultuře smrti a sebevraždě Západu.

Levicoví liberálové uplatňují kantovsko-hegeliánské paradigma v následujícím pořadí. První fází jejich boje za lepší svět je důkladná dekonstrukce norem a hodnot stávajících společností. V ní vycházejí z Hegelova bezhlavého dynamismu. Právě z něj čerpají dějinně-kulturní relativizaci myšlení a jednání.

Po nekompromisní aplikaci relativismu na starý řád přichází ke slovu materialistická dogmatika. Její poučky o světě a o člověku je nyní třeba naordinovat morálně znejistěným, otřeseným společnostem jako osvětu, která odpovídá znalostem, jež o člověku dnes máme. V druhé fázi ideologického zápasu za lepší svět se tedy vtěluje materialistická víra do životní praxe. Proces osvobozování moderního člověka k plnohodnotnému životu se neobejde bez odstraňování zažitých předsudků, stereotypů a prolamování různých tabu.

Účinnou strategií v boji s přežitky se stala monopolizace institutu a agendy lidských práv. Lidská práva jako nástroj odlidšťování jedinců i celých společností – vskutku skvělý triumf dialektiky. Tak se zrodila práva homosexuálů na rovné společenské ocenění i na děti. Nebo právo žen na seberealizaci podle hédonické osnovy, jehož součástí je i vpravdě lidské právo na potrat – úžasný to objev levicově liberální osvěty. Také následky jsou více než povzbudivé, přemnožení rozhodně nehrozí.

Přemýšlivější, méně konformní lidé ovšem z různých hledisek nahlížejí, že možnost zániku západní civilizace není vůbec nereálná. Bohužel tvoří zanedbatelnou menšinu. Přesilovka kulturně levicových intelektuálů, jejich snaživých univerzitních lokajů a mediálně-politických učňů je drtivá. Kulturní referenti na všech stupních bohužel zase jednou propadli té jediné správné ideologii. Se svazáckou angažovaností opět bojují za novou, prý svobodnější a spravedlivější realitu. Zaujati vlastní užitečností přitom netuší, že naopak participují na demontáži přirozeného řádu, na zatemňování životního smyslu a také na sebedestrukci Západu. Neboť o skutečnou spravedlnost a o skutečnou svobodu přece architektům levicově liberální ideologie ani nikdy jít nemohlo. Ani pod sebelíbivějšími slogany zlovolné kontradikce prostě nefungují.

Přepadne-li filosoficky zaslepenou a antropologicky v podstatě negramotnou masu úspěšných expertů či aktivistů posedlost vizí lepšího světa (vede-li slepý slepého), zdá se být záhuba neodvratná. Autodestrukce Západu samozřejmě není něčím

osudovým a lidský život zánikem Západu také neskončí. Ale z jeho případného pádu se asi nikdo nemůže rozumně radovat. Bohužel je už po staletí programován vývojem kulturně absorbovaných omylů novověké filosofie, na něž tato práce do omrzení upozorňuje.

Civilizačně-kulturní kolaps Západu je také (více než jedno století) prakticky připravován stále početnějším ztroskotáváním osobních životů těch, kdo padli za oběť smrtící dialektice materialistického a relativistického vyznání. Soustavné, vývojově posvěcované a společensky oficializované, normalizované vychylování osobních životů ze směru jejich přirozeného určení vytváří bezkonkurenční patologické socio-prostředí, které zevnitř napadené civilizaci pravděpodobně zlomí páteř.

Shrnutí:

• Materialismus je dnes patrně nejrozšířenějším vyznáním, ale jako filosofický směr filosofičnost jen předstírá. Těží z vulgární absolutizace smyslových evidencí a ze zdánlivé blízkosti přírodním vědám. Ve skutečnosti je tuhým dogmatismem, který ani není schopen nějaké filosofické odůvodnění předstírat.

• Úspěch materialismu se dá především vysvětlit jeho zakotvením v novověké filosofii. To mu zajišťuje, přes celkovou nízkou filosofickou úroveň, životnost. Vývoj novověkého myšlení pak přinesl redukované představy o skutečnosti a o lidském životě, které v moderním člověku vyvolávají takové životní pocity, jimž ideologie materialismu dobře odpovídá.

• Osudový redukcionismus novověké filosofie se zhodnocuje právě v materialismu. Ten člověka v podstatě staví mimo realitu, vrhá jeho život do tragické bezvýznamnosti. Kognitivní redukcionismus však materialismu zajišťuje pozici na trhu idejí, kde filosofické směry získávají přesvědčivost jinak než argumentačně; argumentace by tu totiž musela být metafyzická. Filosofické směry novověku jsou tím obecně odsouzeny k fideismu, takže materialismus se bere jako rovnocenný systém, který lze vposledku vyznávat i kritizovat na základě hlubinné víry a osobního ustrojení.

• Ve skutečnosti lze materialismus vyvracet noeticky, ontologicky i antropologicky jako odporující pravdě o pravdě, o obecné struktuře reality a pravdám o lidském životě.

Otázky k promýšlení:

• Je opravdu materialismus logickým vyústěním novověké filosofie? Jsou snad novověcí nematerialisté méně logičtí? Není tvrzení této spojitosti jen snadnou diskreditací celé novověké tradice?

• Okázalé vytýkání dogmatismu je vůči materialistům nespravedlivé, neboť tak všezahrnující a fundamentální pojetí skutečnosti nemůže být ve svých principech a východiscích dokazováno. Pokud si v tomto ohledu někdo namlouvá čistou racionalitu, zastírá, že volba základních vstupů a postojů je u filosofů vždy čistě osobní, subjektivní. Materialismus je proto jedním z relevantních světonázorů, který je pro mnohé

pragmaticky přijatelný. Zvláště když se náboženské světonázory historicky vyčerpaly a zdiskreditovaly.

• Nelze rozumně popírat metodickou i věcnou příbuznost materialismu a exaktní přírodovědy. Z ní materialisté čerpají vysokou míru racionality, a tudíž i přesvědčivosti svého světonázoru. Není správné hodnotit ho jako primitivní.

• Ve srovnání s množstvím exaktních poznatků speciálních empirických věd jsou spekulativní námitky proti myslícímu mozku či evolucionismu legrační.

• Materialismus je intelektuálně čestným a existenciálně obdivuhodným životním postojem, který vylučuje nábožensky motivované přikrášlování skutečnosti.

⋆⋆⋆

Jiří Fuchs

Bez oficiálního vzdělání. Před rokem 1989 pracoval jako noční hlídač. Vedl bytové semináře (mimo okruh Charty). Po roce 1989 působil 16 let jako lektor filosofie u pražských dominikánů. Stál u zrodu filosofické školy Academia Bohemica, kde působí jako lektor. Před rokem 1989 publikoval články v samizdatových a exilových časopisech. Po roce 1989 vydal tři soubory různých článků pod společným názvem *Kritické úvahy* (I, II, III), knihy *Cesta k důkazu Boží existence* a sedmidílný cyklus *Filosofie*. Od roku 1997 až do současnosti je šéfredaktorem revue *Distance*, kde také pravidelně publikuje.

Tato kniha vychází jako součást cyklu **Systematický kurz filosofie**, připravovaného školou Academia Bohemica. Doposud byly vydány tyto publikace:

Roman Cardal: *Identita a diference. Systematický kurz ontologie* (2011)
Jiří Fuchs: *Iluze skeptiků. Systematický kurz noetiky* (2015)

Jiří Fuchs

ČLOVĚK BEZ DUŠE,
ŽIVOT BEZ SMYSLU

Systematický kurz filosofické antropologie

Sazba: Dagmar Kopecká
Vydala Academia Bohemica, o.p.s.,
Gorazdova 20, 120 00 Praha 2
v roce 2016
Tisk: PBtisk, Příbram
Vydání první

ISBN 978-80-904469-4-6