

Obsah této knihy se zrodil v rámci projektu inovace výuky filosofie na středních školách. Její autoři vycházejí z přesvědčení, že malý zájem o filosofii závisí také na způsobu, jakým je filosofie ve školách předkládána. Proto přišli s pokusem o jinou formu zpřístupnění náročného filosofického tématu. Kniha je zamýšlena jako první seznámení s důležitými otázkami filosofie. Obsahuje vybrané soubory problémů z různých filosofických disciplín.

Autoři ve svém přístupu upřednostňují samotné filosofické problémy před systematickým výkladem faktů z dějin filosofie. Zvou tím čtenáře k aktivní účasti na promýšlení předložených problémů. Ti se tak od počátečního kontaktu s filosofií mohou místo biflování nesrozumitelností učit filosofovat.

Celá kniha je nesena jistou nedůvěrou k dnes až příliš zaběhnutým názorům; podněcuje k jejich prověřování. Kdo se jim naopak s důvěrou a s evolučním předsudkem v zádech otevírá, riskuje mnohé. Třeba to, že se snadno stane objektem ideologických manipulací, že svůj život založí na falešných představách o světě a o člověku, že se díky tomu mine se svým přirozeným životním určením a že bude třeba v dobré víře sloužit pseudo-humanitním ideálům. To všechno jsou reálné možnosti i v civilizovaných společnostech vyspělých demokracií, jejichž občané žijí převážně v domněnku, že se podílejí na dosud největším rozkvětu humanity.

ISBN 978-80-904469-9-1



Cardal, Fuchs, Kačínová Do světa filosofů Učební materiály pro výuku filosofie

Roman Cardal, Jiří Fuchs, Viera Kačínová

Do světa filosofů

Učební materiály pro výuku filosofie

 ACADEMIA BOHEMICA

Do světa filosofů

DO SVĚTA FILOSOFŮ

Učební materiály pro výuku filosofie

Roman Cardal, Jiří Fuchs, Viera Kačínová

© Roman Cardal, Jiří Fuchs, Viera Kačínová, 2014

© Academia Bohemica, o. p. s., Praha 2018

ISBN 978-80-904469-9-1

Obsah

Předmluva.	9
I. MÝTUS, NÁBOŽENSTVÍ A FILOSOFIE.	13
Úvod do problému.	13
Kde hledat mýtus?	14
Filosofie versus mýtus.	17
Náboženství a mýtus.	22
II. O DŮLEŽITOSTI FILOSOFIE.	25
Filosofie a život.	25
Je filosofie opravdu nepotřebná?	27
Filosofie a ideologie.	29
III. FILOSOFIE A VĚDA.	35
Věda a shoda odborníků.	35
Věda a empirické zkoumání skutečnosti.	39
Předmět filosofie.	43
IV. SPOR SE SKEPTIKY O JISTOTU PRAVD.	47
Běžná noetická zkušenost.	47
Vyjasnění pojmů pravda a jistota.	49
Náznak řešení skeptického problému: pochybnost o radikální pochybnosti.	52
V. PROBLÉM PRAVDY.	55
V myšlenkovém světě Reného Descarta.	55
Rozpor obecného skeptika.	57
Kritérium hodnocení různých výkladů lidského poznání.	60
VI. PROBLÉM KRITičNOSTI ANEB O „UMĚNÍ POCHYBOVAT“.	65
Hodnota kritičnosti.	65
Kritičnost v dějinách filosofie.	67
Jiná verze kritičnosti v antice a středověku.	75
Moderna a současnost.	77
VII. METAFYZIKA.	81
Co je to metafyzika a odkud se vzala?	81
Metafyzika dnes – překonaný fenomén?.	83

Kritika antimetafyzického myšlení novověku	86
Nevytěsnitelnost metafyziky	89
Konkretizace poznání celku reality	91
Různost metafyzických přístupů	93
Důsledky některých metafyzických tezí.	95
VIII. PROBLÉM BOHA VE FILOSOFICKÉ TRADICI.	99
Jak uchopit problém Boha ve filosofii?	99
Typické postoje k řešení problému existence Boha	101
Dokazování existence Boha ve filosofii	106
Problém podstatných vlastností (atributů) Boha	110
Problém vztahu víry a rozumu	112
IX. KÝM JE ČLOVĚK	115
Člověk v pohledu filosofie	115
Otázka totožnosti lidského jedince	117
Lidská přirozenost	120
Definice člověka	120
Aplikace definice člověka na poměr jedince a státu	122
X. SMYSL LIDSKÉHO ŽIVOTA.	125
Jednota tělesného a duchovního života.	125
Svoboda.	128
Smysl života	132
XI. SOKRATOVA OSOBNOST A JEJÍ VÝZNAM PRO ZÁPADNÍ FILOSOFICKÉ MYŠLENÍ	137
Sokratův věhlas	137
Sokrates a zvrát způsobu filosofického myšlení	139
Sokratovo pojetí lidské svobody	144
Sokratovská dialogická metoda	146
XII. PROBLÉM LIDSKÝCH PRÁV – LIDSKÁ DŮSTOJNOST.	149
KONZERVATIVNÍ A LIBERÁLNÍ KONCEPCE	149
Lidská práva jako důsledek lidské důstojnosti	149
Lidská práva a lidská důstojnost z pohledu politických ideologií.	155
Socialismus	156
Nacismus a komunismus	157
Liberalismus.	159
Konzervatismus	160
Anarchismus.	161

XIII. HLAVNÍ PROBLÉMY ETIKY	165
Kdo je osobnost?	165
Co je etika?	166
Problém relativismu	168
Přirozený mravní zákon	172
Problém egoismu	174
XIV. HLAVNÍ POJMY ETIKY	179
Mravní zákon jako plán dobrého života	179
Povinnost	181
Svědomy	182
Odpovědnost a vina	184
Mravní dobro a ctnosti	186
XV. AKTUÁLNOST ANTICKÉHO FILOSOFICKÉHO MYŠLENÍ	193
Překonaná minulost?	193
Problém lidského poznání světa	194
Problém povahy světa	196
Aristotelovo pojetí hmotné skutečnosti	198
Problém povahy člověka	199
Životní projekt člověka podle Aristotela	202
Optimální lidský život	206
XVI. ANTICKÉ KOŘENY POLITICKÉ FILOSOFIE	211
Antika a naše doba	211
Antické Řecko a politická filosofie	212
Spor o nástroj politické formace člověka	216
Odlišné filosofické základy politických koncepcí v antice i dnes	217
Hodnoty rovnosti, svobody a vzdělání ve státě podle Platóna a Aristotela	224
ANTOLOGIE TEXTŮ S KOMENTÁŘI	227
TEXT č. 1	227
TEXT č. 2	230
TEXT č. 3	232
TEXT č. 4	235
TEXT č. 5	239
TEXT č. 6	241
TEXT č. 7	243
TEXT č. 8	249
TEXT č. 9	250
TEXT č. 10	254

Předmluva

Obsah této knihy se zrodil v rámci projektu inovace výuky filosofie na středních školách. Její autoři vycházeli z přesvědčení, že malý zájem o filosofii také závisí na způsobu, jakým je filosofie ve školách předkládána. Proto přišli s pokusem o jinou formu zpřístupnění náročného filosofického tématu.

Kniha byla zamýšlena jako první seznamování s důležitými otázkami filosofie. Obsahuje vybrané soubory problémů z různých filosofických disciplín. Jejich výběr se řídil kritériem důležitosti a významu. V celku filosofického tématu můžeme rozpoznávat určitou hierarchii problémů. Některé se týkají principů, jiné témat odvozených. Některé jsou pro životní orientaci důležité, jiné jsou v tomto ohledu nezajímavé. Tak např. otázky pravdy a možnosti racionálních jistot jsou důležitější než různé popisy smyslového vědomí. Stejně tak mají pro životní filosofii větší význam reflexe mravního řádu či Boží existence než spekulace o čase a prostoru.

Samo kritérium je čistě filosofické, nadčasové. Autoři při jeho volbě odhlíželi od různých tematických preferencí, jak je známe z různých dob. Nebylo pro ně směrodatné ani to, jaká témata upřednostňují a jaká naopak tabuizují dnešní filosofové. Vycházeli z přesvědčení, že ve filosofii neplatí, že by pozdější směry musely být nutně dál než dřívější. Neexistuje tu takový vývoj k stále větší dokonalosti jako např. v přírodních vědách. O kvalitě filosofické myšlenky nerozhoduje její stáří. Není tedy vyloučeno, že Aristoteles s Platónem řešili otázku pravdy lépe než Kant, otázku lidského bytí lépe než Heidegger, otázku Boha lépe než Sartre a otázku mravnosti lépe než Foucault.

Vedle představy o plynulém vývoji filosofického poznání panují v širší vzdělanosti o filosofii i jiné předsudky, kterým se autoři vyhýbali. Mezi nejrozšířenější patří názor o zbytečnosti filosofie. Filosofování se zdá být už svou povahou plané a některé tristní zkušenosti s filosofií se to zdají potvrzovat. Jenže samotné rozhodování o tom, co a v jakém pořadí je pro lidský život důležité, předpokládá celkový pohled na člověka – a ten může být jen filosofický.

Krom toho se na základě dílčích zkušeností nedá bez dalšího vyloučit, že filosofie může jako jediná poskytnout racionální vysvětlení podstaty člověka a smyslu jeho života. Pokud by toho byla naopak schopna, pak by zřejmě stála na žebříčku

potřebnosti lidského vědění pro lidskou praxi nejvýš. Ani speciální odbornost, ani náboženství takovou kvalitu vědění o člověku zjednat nemohou.

Dnes se zdá být taková ambice filosofů nadnesená. Role znalců lidského života se ujímají spíše specialisté z humanitních oborů. Tito experti si ale vzali velké sousto. Jejich dílčí záběry, ani jejich interdisciplinární sjednocení nemohou být už ze samotné povahy metod partikulárních věd na úrovni problému. Míře jejich specializace totiž odpovídá míra zúžení pohledu na člověka.

Výsledkem nahrazování filosofické antropologie a etiky speciálními humanitními vědami proto mohou být jen karikaturně fragmentované obrazy člověka, které už mají se strukturou reálného originálu málo společného. Vydávají-li tedy tito experti své výsledky za antropologicky podstatné, dopouštějí se redukcionistického zploštění lidské reality, které působí v aplikacích na lidskou praxi pravou pohromu; z teoretické redukce se stává praktická destrukce.

Ke stejným důsledkům směřuje i genericky příbuzný předsudek, podle něhož je nám racionální pochopení principů lidské reality principiálně odepřeno. Výsledkem takové skepse k filosofii je bohužel absence filosofické moudrosti, která otevírá prostor dogmatickým, mnohdy až šíleným ideologiím.

V intelektuálním světě patří k nejoblíbenějším filosofickým předsudkům názor o relativnosti všech hodnot a také přesvědčení, že je tento názor výsledkem kritického myšlení. V této knize podobné předsudky nenajdete. Nenajdete v ní ale ani jejich definitivní vyvrácení – to by přesahovalo možnosti prvního přiblížení filosofie, jímž má její text primárně být. Najdete v něm však náznaky možných řešení a podněty ke kritickému prověřování těchto a podobných předsudků, které staví bariéru mezi dnešního člověka a filosofickou pravdu o člověku.

Od předloženého zpracování filosofické problematiky tedy nelze očekávat definitivní řešení. Ne však proto, že filosofie nemůže poskytovat definitivní odpovědi, jak se dnes rádo zdůrazňuje, ale z důvodu jeho koncepčního omezení. Jedná se v něm totiž spíše o jakési uvedení do filosofické problematiky.

Při takovém úkolu stáli autoři před volbou metody. Dnes běžné projížďky dějinami filosofie jsou už sice metodicky standardizované, ale k probuzení zájmu o filosofii, ani počátečnímu rozvoji samostatného filosofického myšlení moc neslouží. Pod hromadou faktografických údajů z dějin, formulovaných navíc pro začátečníka nerosozumitelnou a přitom nezbytnou hantýrkou vybraných filosofů (transcendentální epoché Husserla, syntetické apriori Kanta...), se dusí zájem, a skutečné filosofické myšlení v té změti povinných nerosozumitelností nemůže ani nastartovat.

Autoři tedy dali přednost samotným filosofickým problémům před systematickým výkladem faktů z dějin filosofie. Zvou tím čtenáře k aktivní účasti na promýšlení předložených problémů. Ti se tak od počátečního kontaktu s filosofií mohou místo biflování nesrozumitelností učit filosofovat.

Všichni se shodují na tom, že by filosofické myšlení mělo být kritické. Ale převládající memorování faktů kritičnost v zárodku ubíjí. Má-li se student učit kritičnosti, musí v sobě od počátku oživovat zájem o pravdivostní hodnotu předkládaných myšlenek věhlasných filosofů. Musí si tedy od nich zachovávat jistý odstup a nechat prostor vlastnímu promýšlení. Je-li však od počátku zahlcován fakty o tom, co všechno ten který filosof učil, pak se mu prostor na vlastní promýšlení scvrkává.

V takovém případě zbývají zhruba tři možnosti – „jedna lepší než druhá“. Buď ho studium otráví. Nebo se pro nějakého filosofa nadchne a přijme jeho myšlenky nekriticky, protože se mu „prostě líbí“. Nebo konečně ztratí nejvlastnější motiv autentického filosofování: zájem o pravdu. Osvojí si pózu neutrálního pozorovatele, a vděčně souhlasí s Heideggerem či s postmodernisty, že žádný filosofický směr není lepší než jiný. Pak se třeba i celý život věnuje interpretacím interpretací módních Mistrů, kteří samozřejmě také přesvědčují, že jejich myšlenky jsou nejlepší. Do takových konců degeneruje filosofické myšlení v důsledku pedagogického nadsazování dějin filosofie.

Autoři se snaží v mezích možností, daných účelem knihy, o zdůvodňování těch myšlenek, které naznačují možné řešení předložených problémů. Dobře odůvodněný závěr je vlastním plodem filosofického myšlení, které má být kritické. Proto je důležitý i proces, jímž se k němu dochází. K jeho povaze patří průběžné metodické pochybování. Studenti jsou proto vedeni k tomu, aby se učili samostatnému uvažování, aby se nebáli vznést námitku i tam, kde mluví uznávaná autorita, aby získali důvěru v přirozený fond své racionality. Jejich hledání může být stimulováno i tím, že argumentační postupy nejsou rozpracovány do všech podrobností a spíše jen naznačují směr, v jakém by řešení mohlo ležet. Argumentační neúplnost odpovídá účelu textů, které chtějí do filosofického myšlení pouze uvádět.

Pokud se uplatní zmíněné zásady, problémové okruhy se zpřehlední a vytříbí. Namísto hory obtíží, před něž nás staví nekonceptně rozvíjené filosofie, které bývají často jen situačními reakcemi na reakce předchozích filosofů, jsme přiváděni ke skutečně základním a podstatným problémům. Mnoho myslitelů dnes například předpokládá, že věci nemají žádné stabilní esence, a že člověku nelze přisuzovat žádnou neměnnou přirozenost. Tím se ztrácí pevné referenční body, které by určovaly řád diskuze a odměřovaly důležitost pojednávaných záležitostí. Vše najednou získává

stejnou důležitost a nic není tak banální, aby se o tom nemohlo hovořit, když jde o vymezení, kým člověk je a jak by měl svůj život rozvíjet.

Pojmy esence a přirozenosti jsou metafyzické. K oblíbeným předsudkům vzdělané veřejnosti patří také názor, že metafyzika nemá mezi seriózními vědními obory místo. Zeptáme-li se na důvody jejího vylučování ze světa vědy, můžeme mimo jiné zažít i šok nad oblodným nepoměrem mezi významem tohoto problému, suverénností soudobých postojů a levností argumentů, které je mají odůvodnit. Po prostudování předložených textů si snad budou moci studenti aspoň zodpovědět otázku, jestli se filosofie bez metafyziky nepodobá lidskému tělu bez hlavy.

Tak jako tato předmluva, je i celá kniha nesena jistou nedůvěrou k dnes až příliš zaběhnutým názorům; podněcuje k jejich prověřování. Kdo se jim naopak s důvěrou a s evolučním předsudkem v zádech otevírá, riskuje mnohé. Třeba to, že se snadno stane objektem ideologických manipulací, že svůj život založí na falešných představách o světě a o člověku, že se díky tomu mine se svým přirozeným životním určením a že bude třeba v dobré víře sloužit pseudo-humanitním ideálům. To všechno jsou reálné možnosti i v civilizovaných společnostech vyspělých demokracií, jejichž občané žijí převážně v domněnách, že se podílejí na dosud největším rozkvětu humanity.

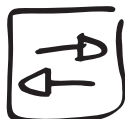
I.

MÝTUS, NÁBOŽENSTVÍ A FILOSOFIE

Čemu byste měli rozumět a co byste měli vědět po této lekci?

- srovnat, co mají společné a čím se odlišují mýtus, filosofie a náboženství
- kriticky zhodnotit Eliadovou teorii společného mytického základu všech kultur
- kriticky argumentovat proti tvrzení, že křesťanské náboženství má mytickou povahu
- ozřejmit význam řecké filosofie pro rozvoj západní civilizace a kultury

Úvod do problému



1. V jaké souvislosti jste se setkali se slovem „mýtus“?
2. Proč je toto slovo spojeno spíše s negativními konotacemi?
3. Rozdělte se do dvou skupin. Jedna skupina si přečte v antologii text č. 1 a další text č. 2. Jak lze podle nich chápat mýtus?

Uveďte příklady podobných mýtů, jako je staroegyptské vyprávění o Osiridovi nebo mytologické líčení zrodu Zea, Nebe a Země. Jak lze interpretovat jejich symbolický význam?

V této kapitole si vysvětlíme pojmy *mýtus*, *náboženství* a *filosofie* a pokusíme se je srovnat. Pochopit, co je mýtus, náboženství a filosofie, znamená vyjít z určitých filosofických předpokladů a v těch se lidé příliš neshodují. Mýtus a jeho přítomnost v životě člověka je pro *realisticky uvažujícího filosofa* (tj. pro filosofa, který uznává objektivitu lidského poznání) něco jiného než pro myslitele, který objektivitu našeho poznání odmítá. A totéž platí i pro náboženství a filosofii.

Z kapitol věnovaných noetickému tématu bude zřejmé, že **zodpovědně a kriticky uvažující jedinec přijímá filosofii realistického typu**. Proto budeme na náš problém hledět právě její optikou. V ní se ukazuje, že mýtus, filosofie a náboženství mají něco společného a v něčem se liší.

Mýtus, náboženství i filosofie **vykládají a chápou skutečnost jako celek** (holistický přístup ke skutečnosti). Každý z nich to ale činí svým zvláštním způsobem, který zakládá jejich vzájemnou odlišnost. Budeme postupně odkrývat jejich vzájemné odlišnosti.

Co se týče mytického výkladu skutečnosti, můžeme se setkat s jeho třemi základními verzemi:

- a) mýtus ve smyslu bájného výkladu vzniku a povahy světa (např. řecké kosmogonie a teogonie, tj. vyprávění o vzniku světa a bohů s jejich povahami);
- b) mýtus jako součást filosofického typu poznání. Na takové prolnutí mýtu a logu (rozumu) narážíme např. v Platónově filosofii. Vztahem mýtu a filosofie se budeme zabývat v následující části této kapitoly.
- c) mýtus jako ideologie. Řada teorií, které vznáší totální nárok na přijetí, bývá označována buď jako ideologie, anebo jako mýty. Proto můžeme hovořit o *komunistické, nacistické* či *postmoderní ideologii* či *komunistickém, nacistickém* či *postmoderním mýtu*. V podobné souvislosti se někteří autoři vyjadřují např. o *historickém, evolucionistickém, scientistickém, psychoanalytickém, progresistickém* či *multikulturalistickém mýtu*.

Kde hledat mýtus?

Při zodpovídání nadnesené otázky se můžeme nechat inspirovat učením známého historika náboženství *Mircei Eliadeho*. Tento myslitel došel k závěru, že **všechny lidské kultury v dějinách vyrůstají z nějakého mýtu**.

Z jeho díla k nám zaznívá výzva, abychom se rozloučili s ještě nedávno značně rozšířeným přesvědčením o neslučitelnosti přítomnosti mýtu s určitými vyspělými způsoby novodobé existence člověka. **V každém historickém období člověka, i v těch nejvyspělejších a nejmodernějších, se přítomnost mýtu neomylně ohlašuje**. Na základě svých pečlivých dějinně-kulturních analýz Eliade tvrdí, že:

- a) *pro všechny archaické společnosti byl mýtus základem sociálního života a kultury;*
- b) *v jejich pojetí byl mýtus ne smyšlenkou, nýbrž něčím absolutně pravdivým;*
- c) *mýtus pro ně představoval nějaký posvátný příběh, který jako vzor dával smysl životu a jednání té které společnosti;*

d) *k dynamice mytický legitimizované společnosti proto patří to, co se dá označit jako tzv. „návrat k počátkům“, k něčemu, co se odehrálo „ve zlatém čase“ předcházejícím upadlou historickou dobu.*

Tyto nové historicko-kulturní poznatky společně s analýzou struktury moderních kultur vedly k přehodnocení úlohy mýtu v lidských dějinách.

Po dlouhém období křesťansky a vědecky motivované polemiky proti mýtu, která zdůrazňovala jeho iracionalitu, (a) se prosadilo přesvědčení, podle kterého (b) mýtus není výrazem iracionality, nýbrž jiného typu racionality, než na který jsme my lidé Západu zvyklí. Eliade ukazuje, že ani moderní společnost se nedokáže plně odmytologizovat a že se mytická struktura hlásí ke slovu na úrovni jejího tzv. kolektivního vědomí (c), tedy např. tehdy, kdy dochází ke skupinovému vzdávání poct státním a národním symbolům, či dokonce (d) i v rovině vědomí individuálního (např. slavení některých svátků jako Nového roku, oslavy při narození dítěte či nastěhování se do nového bytu atd.). Navzdory naší technické vyspělosti tedy podle Eliadeho nedošlo mezi námi a našimi pradávnými předky k úplnému přerušení souvislosti v oblasti vědomého vnímání skutečnosti světa.

Naznačené body a–d jsou vlastně etapami postupné **rehabilitace mýtu** v posledních desetiletích moderních kulturních dějin. Jinými slovy, **podle Eliadeho musíme chtít nechtít uznat, že člověk je bytost mytologická a mytopoetická (tj. mýty vytvářející), že nezbytně chápe skutečnost mytickým způsobem, protože se z tohoto stavu nedokáže emancipovat žádná doba a žádná kultura. A jelikož je mytická struktura základů všech kultur stejná, jsou si všechny kultury v zásadě rovny.** Eliade je proto přívržencem tzv. *multikulturalismu*.

V rámci jednotlivých kultur se vyskytují i různá náboženství. **Poslední zdroj kultur i náboženství je podle Eliadeho stejný – obě vycházejí z mýtu.** Stejně jako náboženství i kultura obstarává jistý stav vědomí člověka a snaží se ho vytrhnout ze zoufalství působeného nevyhnutelností smrti. Používá při tom osvědčené prostředky, které mají mytickou povahu. Základní rovnocennost kultur se týká i různých náboženství. Žádné z nich není v Eliadových očích privilegovatelné a ostatním nadřaditelné. Ve vztahu ke křesťanství např. argumentuje, že i v něm narážíme na mytické prvky. Eliade si je vědom jeho specifík (víra jako křesťanský pojem *sui generis* (svého druhu), historičnost Krista atd.), což však z jeho obsahu nedokáže

zcela vytěsnit mytickou strukturu. „[...] křesťanství tím, že je náboženstvím, si částečně uchovalo určité mytické chování: liturgii jako odmítnutí obyčejného času a periodický návrat do velké doby, do *illud tempus* ‚počátku‘. Napodobování Krista, liturgické připomínání a opakování jeho života, liturgické zrušení světského času, touha po ztraceném ráji apod. jsou momenty, které nacházíme ve všech ostatních náboženstvích, třebaže pod jinými obsahy. Křesťanství tedy do moderní společnosti přesouvá ‚mytické chování‘. Uvážíme-li, jaká je pravá povaha mýtu a jeho poslání, nezdá se, že by křesťanství překročilo způsob bytí archaického člověka. A ani nemůže“ (Eliade). Člověk je přirozeně křesťanský, poněvadž je přirozeně zakořeněn v mýtu.



Kde hledat mýtus v dnešní době?

Jak jsme již viděli, Eliade se nedomnívá, že by se nějaká společnost, byť jakkoli vyspělá, mohla úplně odmytologizovat. „Je málo pravděpodobné, že by se nějaká společnost mohla zcela oprostit od mýtu, neboť **základní rysy mytického chování – příkladný vzor, opakování, zrušení světského času a splnutí s prvotním časem** – přinejmenším první dva z nich, jsou nerozlučně spjatý s každým lidským údělem.“ (Eliade)

Prostřednictvím moderní školní výchovy dochází k napodobování, výchovný vliv současné kultury se odehrává předkládáním vzorů (filmových hrdinů, herců, sportovců atd.) a vyžaduje jejich imitaci. Moderní zábavní průmysl se stará o to, aby člověk unikl z tíže své historické přítomnosti. Eliade myslí historií jako pouť člověka ke smrti – zábava mu dává zapomenout na to, k čemu historické plynutí času nevyhnutelně směřuje. Toto všechno prozrazuje přítomnost typických mytických struktur.

Eliade k tomu uvádí: „Napodobování archetypů prozrazuje jistou nechuť k vlastní osobní historii a nejasnou touhu po proměně historické a okrajové současnosti a znovudosažení nějaké velké doby, jako byl mytický čas prvních vystoupení surrealistů či existencionalistů.“ Zábava dává modernímu člověku „iluzi, že ovládá čas, v níž lze právem vytušit tajné přání uniknout nemilosrdné pouti ke smrti. Tato obrana proti času souvisí bytostně s lidským údělem; lze ji najít v každém chování, jež má mytologický charakter, a u moderního člověka se objevuje v různých převlecích především jako rozptýlení a zábava“.



Jako archetyp jsou označovány tzv. pravzory, symbolické modely chování, které jsou předávány k napodobení a v průběhu historie se neustále opakují. V literatuře je např. představují literární postavy jako Romeo a Julie nebo Faust.



1. Pokuste se interpretovat vlastnými slovy výše uvedené citáty Eliadeho.
2. Jakou roli ve zprostředkování mýtu člověku zde hrají média? Uveďte konkrétní příklady „mytických“ filmových hrdinů.
3. V jakých literárních dílech je možné najít archetypální postavy Romea a Julie?

V následné části se pokusíme kriticky prozkoumat, zda uvedené učení Eliadeho je udržitelné.

Filosofie versus mýtus

„Máme nechat básníky být a sami o sobě vespolek rozmlouvat, zkoušejíce pravdu i sami sebe“ (Platón, Protagoras).

Z dějin filosofie je známo, že **první antičtí filosofové se ostře vymezovali proti mytologické/básnické interpretaci skutečnosti**. Na jejich případu si můžeme uvědomit, **jaký rozdíl odděluje mýtus od logu**. Pokud by se tyto dva způsoby myšlenkově-praktického postoje ke světu ničím podstatným nelišily, panovala by mezi mytickou dobou homérovske-hesiodovských eposů a pozdějším vystoupením řeckých filosofů hlubinná kontinuita. Tato souvislost by sahala dokonce ještě dále. Jsou-li všechny výklady světa mytické, pak jak stará řecká filosofie, tak i filosofie následné, stejně jako i jiné formy vědění, jen navazují na jednu velkou mytologickou tradici lidstva. Rozdíl mezi uvedenými přístupy by nebyl podstatný (esenciální), nýbrž jen případkový. Nijak zásadně by se totiž nelišily, rozdíly mezi nimi by se daly popsat jako různé způsoby vyjádření jednoho a téhož způsobu poznání skutečnosti. Eliade by měl svými rozbory naprostou pravdu.

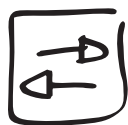
Abychom se v problému dokázali orientovat, musíme si uvědomit, že řecká kultura a zvláště řecká filosofie měly pro formaci západního světa nezastupitelnou úlohu. V návaznosti na dosud řečené se ptejme:

1. *Připojila antická řecká civilizace jen plody své kulturní práce k dědictví, které tu již bylo a které pocházelo z Východu?*
2. *Nepostarala se antická řecká civilizace spíše o vznik něčeho absolutně nového?*

V další části této kapitoly se pokusíme zodpovědět nastolené otázky. V prvním případě by dějinné, v zásadě mytické kořeny západní kultury dosahovaly až do starého Orientu, v případě druhém by vyrůstaly z údobí mnohem mladšího a její nejvýznamnější rysy by nebyly zděděné, nýbrž vlastní a původní. Nejprve se tedy zamysleme nad významem řecké filosofie pro následné dějiny Západu.



V čem spočívá originalita řecké filosofie?



Interpretujte citát E. Severina o významu řecké filosofie pro rozvoj západní civilizace. Uveďte konkrétní příklady z dějin řecké filosofie, které podpoří jeho tvrzení.

„Zrod filosofie – v Řecku v 6. století před Kristem – je jednou z rozhodujících událostí lidských dějin. Dokonce můžeme říci, že jde o událost nejvíce rozhodující, a to tehdy, když si uvědomíme, že způsob, jímž se filosofie představila na samotném svém počátku, stojí v základech celého vývoje západní civilizace a že formy této civilizace dnes dominují po celé zemi a určují dokonce i nejintimnější rozměry naší osobní existence. Řecká filosofie otevírá prostor, v němž žijí a organizují se nejen formy západní kultury, ale i společenské instituce, do nichž se tyto formy vtělují, a konečně i chování mas. Umění, náboženství, matematika a přírodovědná zkoumání, etika, výchova, politická akce a ekonomika, právní řád atd. jsou obepnuty tímto původním prostorem; dále pak křesťanství a jazyk, jímž západní civilizace vyjadřuje svět; stejně tak i velké konflikty v dějinách Západu: mezi Státem a Církví, buržoazií a proletariátem, kapitalismem a komunismem.“ (E. Severino)

To znamená, že nebýt řecké filosofie, typický obsah západní civilizace a kultury, dynamismus jejího života a jeho vnitřní napětí by nemohly spatřit světlo světa.

To, co zasahuje do nejintimnějších oblastí našeho života a co má svůj poslední původ v řeckém filosofickém myšlení, je věda a technika.



Italští filosofové Reale a Antiseri zastávají pozici, kterou také náležitě dokumentují, podle níž řecká filosofie nenachází v okolních a jí předcházejících kulturách dokonce ani nic vzdáleně podobného. Řekové zdědili mnohé výsledky kulturního snažení od jiných civilizací, např. v oblasti náboženství, umění, techniky, vojenství. To však neplatí pro jejich filosofii, která pak zpětně přetransformovala i to, co převzali od ostatních kultur.



Přečtěte si citát italských filosofů. Jak lze prokázat na konkrétních příkladech z různých oblastí odlišný vývoj západní a východní civilizace?

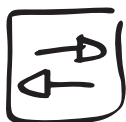
„Je-li tomu tak, nadřazenost Řeků ve srovnání s ostatními civilizacemi v tomto specifickém bodě není povahy čistě kvantitativní, ale kvalitativní, nakolik to, co vytvořili, když objevili filosofii, znamenalo novost v určitém smyslu absolutní. Kdo si toto neuvědomuje, nemůže pochopit, proč se západní civilizace pod vlivem Řeků vyvíjela ve srovnání s civilizací východní zcela odlišným směrem. Zvláště pak nepochopí, z jakého důvodu lidé z Východu, v momentě, kdy chtěli mít i oni užitek ze západní vědy a z jejích výsledků, si museli osvojit některé kategorie západní logiky. Neboť věda není možná ve všech kulturách. Existuje myšlení, které strukturálně znemožňuje zrod a vývoj jistých koncepcí, a dokonce i myšlení, které se staví do cesty veškeré vědě se vším, co k ní patří, alespoň jde-li o tu vědu, jakou dnes známe.“ (Reale, Antiseri)

Důvodů, které dokazují tezi o samostatném a svébytném vývoji řecké filosofie, je hned několik. Jeden z nejzávažnějších je tento: nikdo ze starořeckých filosofů a historiků se nezmiňuje o původu řecké filosofie z Východu. Všechny snahy o přesunutí kolébky filosofie mimo Řecko jsou pozdějšího data (egyptští kněží za Ptolemaiovců, alexandrijští židé na počátku křesťanské éry atd.) a nemohou být spolehlivě prokázány. Nelze ani beze všeho srovnávat moudrost Východu s moudrostí, s níž přišla řecká filosofie. **Moudrost Východu spočívá na náboženských přesvědčeních, opírá se o teogonické a kosmogonické mýty, kdežto filosofie Řecka se opírá o rozumově ospravedlnitelné základy.** Dále, pro doby před Alexandrem Velikým není doloženo, že by existoval významnější styk mezi Řeckem a Východem,

aby se to mohlo stát dostatečnou podmínkou pro zrod řeckého filosofického myšlení. Konečně, i kdyby se někdy podařilo dokázat, že nějaká řecká filosofická myšlenka má svůj původ na Východě, je už nyní při znalosti mentality starých Řeků a priori zřejmé, že by ve svém novém, řeckém prostředí doznala vnitřní, kvalitativní proměny, takže by se ve srovnání se svou původní formou stala kvalitativně jinou (Reale, Antiseri).



Už nyní si můžeme začít uvědomovat, kam tyto úvahy směřují. Stojí-li řecká filosofie ve své naprosté původnosti a kvalitativní nadřazenosti v samotných základech západní kultury a civilizace, pak i z ní odvozené kulturní formy participují na její nadřazenosti, takže se Eliadova teorie jakéhosi společného mytického základu všech kultur stává iluzorní.



Jakým způsobem lze zpochybnit hladkou kontinuitu mezi východním a západním myšlením? Dokázali byste uvést ještě nějaké jiné argumenty?

Abychom ještě lépe osvětlili tuto otázku, zamysleme se nad některými základními charakteristikami antické řecké filosofie, které jasně signalizují neodvoditelnost tohoto druhu myšlení z cizorodých kulturně-civilizačních a potažmo mytických zdrojů. Eliade zapomíná připomenout, že to nebylo jen křesťanství, iluminismus a pozitivismus, které se svou povahou stavěly do přímé opozice k mýtu, nýbrž že daleko dříve takový postoj, a dokonce mnohem radikálnější, zaujali první řečtí filosofové. **Vznik řecké filosofie se dá charakterizovat jako zásadní odpoutání se lidského myšlení od mýtu.**

Eliade má pravdu v tom, že na mýtu založené archaické společnosti chápou svoji mytologii ne jako něco smyšleného, ale naopak jako něco absolutně pravdivého. Původní význam řeckého slova „mýthos“ je totiž „slovo“, „výrok“, „ohlášení“, „realita sama“.

Teprve první řečtí myslitelé docházejí uvědomění, že **mýtus není nic pravdivého, protože vychází z lidského myšlení a mýjí se s realitou. Mýtus začíná být nahlížen jako něco poetického** (od řeckého *poesis*, tj. *zhotovení, produkce, fabrikace, konstrukce*).

Mýtus je něčím, co zkonstruoval lidský duch.

Oproti tomu **filosofické myšlení nalézá svůj fundament v logu**, tj. ve slově a jazyku, jímž promlouvá realita sama (její poznatelnost, inteligibilita).



Filosofie začíná tehdy, kdy se lidské myšlení poprvé vědomě otevře realitě samé. Jenom realistické myšlení není mytické.

V této souvislosti můžeme s vyhlídkou na současnost poznamenat, že mnohé dnešní nerealistické teorie poznání, které odmítají objektivitu a hlásí ke k tzv. subjektivní konstrukci smyslu (konstruktivismus), jsou sice chápány jako něco vysoce moderního, avšak ve skutečnosti jde o regres do mytického myšlení. Jestliže Eliade ukazuje, jak se současná společnost nedokáže zbavit mýtu, je možné jeho pohled doplnit poukazem k současné vědě a „filosofii“ – i ony jsou mýtem, poněvadž jsou konstrukcí smyslu. E. Severino uvádí: „[...] *od konce minulého století si moderní věda uvědomuje, že chce-li uvést v soulad svět s našimi projekty, musí opustit očekávání poznání pravdy světa – ‚pravdy‘, jak je v silném významu přítomná v myšlení filosofickém. V tomto smyslu se věda navrácí k mýtu a filosofie je vložkou mezi dvěma dlouhými mytickými historickými etapami.*“ Termín „filosofie“ zde samozřejmě označuje filosofii realistickou, která uznává objektivitu našeho myšlení.



Aby se tedy myšlení osvobodilo od mýtu, musí být pravdivé v realistickém smyslu. Charakteristickým znakem řecké filosofie je, že se snaží odhalit pravdy nezvratitelné. Neboť pokud by tzv. pravda byla revidovatelná, zvrátitelná, pak by se v zásadě ničím nelišila od mýtu. Jelikož mýtus není pravdivý, lze ho po čase opustit a nahradit mýtem jiným. Pravda takto labilní základy mít nesmí.

Jak je však možné dospět k pravdě, která by byla stabilní, definitivní, neotřesitelná? K tomu lze dojít jen tehdy, když se myšlení podaří překročit částečná hlediska a zaujme ten nejuniverzálnější postoj. To se děje v metafyzice, která tematizuje skutečnost jako Celek. Pojmy „nezvratitelná pravda“ a „celek“ vzájemně intimně souvisejí, protože jen pravdy týkající se celku skutečnosti mohou být nezvratitelné. Lidské poznání je definováno svým vztahem ke skutečnosti jako Celku. Proto jsou pravdy platící pro skutečnost jako Celek (např. platnost principu sporu, identita jsoucen, existence a esence vztahů atd.) zcela nevyvratné, neboť jejich případná mylnost s sebou nese radikální nespolehlivost lidského poznání, což je noeticky neudržitelné.

Řecký termín pro vědu „epistémé“ je tudíž vhodný především jako označení filosofie, neboť naznačuje *stabilitu poznání*. „Stémé“ se týká toho, co stojí, co je pevné a stálé, „epi“ zde signalizuje schopnost prosadit svoji autoritu „shora“. Filosofie jako

epistémě je superiorní způsob poznání, který se dokáže prosadit svou vlastní autoritou a silou svých vlastních zdrojů proti všem parciálním formám vědění, které by ji chtěly zbavit jejího výsadního postavení.

Náboženství a mýtus

Z výše uvedeného výkladu je patrné, že náboženství představuje určitý druh globální interpretace skutečnosti. Jsou-li jeho základy libovolné, svobodně obměnitelné a nahraditelné, pak jsou jednotlivá náboženství jen určitou formou mýtu. Lze však tento pohled uplatnit ve vztahu ke všem náboženstvím? Jelikož se na formaci západní kultury podílelo vedle náboženství židovského i křesťanství, zamysleme se nad způsobem, jakým se o něm vyjařuje M. Eliade a společně s ním i celá plejáda dnešních multikulturalistů a postmoderních relativistů.

Křesťanství skutečně obsahuje řadu mytických prvků. Fakta, která Eliade v souvislosti s křesťanstvím uvádí, jsou nepopíratelná, ovšem fakta nezařazená do správného interpretačního kontextu přestávají být fakty. *Nebudeme i v tomto případě muset konstatovat vnitřní, kvalitativní transformaci mytologických složek přítomných v křesťanství ve srovnání s mytologií pohanskou? Tak jako jsme byli nuceni konstatovat kvalitativní přetvoření mýtu v řeckém filosofickém myšlení?* Východiskem naší úvahy bude **univerzalita křesťanského poselství**. Univerzalita v tomto smyslu znamená, že křesťanská zvěst je svou povahou určena všem dobám (ex parte post) a všem kulturám. Musí proto být adekvátně formulována, aby dostala této své úloze. Právě z kvality křesťanského univerzalizmu lze odvodit nutnost vyjádření jeho obsahů prostřednictvím symbolů a obrazů, což je způsob exprese typický i pro mytologii. Symbol a metafora jsou srozumitelné lidem všech dob a všech kultur, proto je křesťanství z titulu své univerzality musí užívat. Navíc ontologická struktura člověka (jeho duchovně-tělesná konstituce) podmiňuje jeho poznání, které se odvíjí od smyslových dat a nikdy od nich nemůže odhlédnout. I při vztahování se k Bohu člověk proto zůstává nutně odkázán na smyslové obrazy, které se z důvodu transcendence Boha nevyhnutelně mění v pouhé symboly a metafory.



Uměli byste uvést příklady symbolů a metafor používaných v jazyce křesťanského náboženství?

Z toho ovšem neplyne, že by tzv. mytologická struktura křesťanství tlačovala křesťanský způsob vztahování se k Bohu na roveň jiných náboženství. Křesťanské zjevení totiž předpokládá lidskou přirozenost se vším všudy. Předpokládá například přirozený význam slov jako „Bůh“, „člověk“, „svoboda“, „vina“, „vykoupení“ atd. Jelikož se lze o existenci Boha přesvědčit přirozeně a nezvratitelně formou filosofického poznání, může si být křesťan absolutně jist, že úkon jeho víry je lidsky zodpovědný, tedy rozumný (viz další kapitoly).



Křesťan ví, že jeho víra není absurdní, protože na přirozené úrovni disponuje solidně zajištěným filosofickým poznáním Boha, své svobody, své nesmrtelnosti atd. Křesťan ví, že je-li Bůh osobou, pak není jeho sebeodhacení (zjevení) nesmyslné.

Díky své přirozené racionalitě také dokáže pochopit, že specifické obsahy křesťanské zvěsti nejsou nerozumné, rozumu odporující.

Vyznavači ostatních náboženství si ve vztahu ke svým vírám nemohou být něčím takovým vůbec jisti, dokud jim zůstává cizí filosofická reflexe západního typu. Pokud se jí neotevrou, jsou odsouzeni k permanentnímu vědomí možnosti absurdity svých vyznání, třebaže si to v osobních úkonech víry neuvědomují. Zvažovat racionálně smysluplnost („možnost“) určitého postoje je již vázáno na filosofické kategorie západního typu.



Protože křesťanství závisí ve svém duchovním uchopení na přirozené základně (gratia supponit naturam – „milost předpokládá lidskou přirozenost“), tedy i na filosofických úkonech lidského rozumu, je schopno překročit své symboly

a obrazy tím, že si uvědomuje hodnotu symbolů, metafor a obrazů. Protože křesťanská víra nemůže být v rozporu s filosofickým pojetím Boha (s přirozeností, kterou předpokládá) a toto filosofické pojetí Boha je kriticky oproštěno od jakékoli obraznosti, je si křesťan vědom, že obraz, symbol, metafora je pouze obraz, pouze symbol, pouze metafora. Tímto překonáním-překročením mytologické struktury ji také vnitřně proměňuje a užívá ji k vyjádření nemytologické reality.

Naopak mytologické náboženství (např. stará východní náboženství) nezná tento vztah symbolu k jiné, jinak než symbolem uchopitelné skutečnosti, a proto, jak sám Eliade upozorňuje, spatřuje v mýtu absolutní pravdu.



Je tedy příliš zjednodušující přiklonit se k ideologii multikulturalismu a snížit západní filosofickou racionalitu a křesťanství na roveň pouhých mýtů. V takovém případě totiž dochází k podlomení pevnosti principů lidského poznání a možnosti spolehlivé racionální obrany proti různým nebezpečným mýtům se beznadějně rozplývají. O „pravdivosti“ vize skutečnosti a života člověka se pak již nerozhoduje na základě nezpochybnitelných objektivních kritérií, nýbrž v závislosti na právě převládajících preferencích mocných (lidí a kulturních trendů).

Smrtící ideologie nacismu a komunismu vyrostly z osudového nerespektování závazné objektivní lidského poznání a neméně nebezpečnou manipulaci lidského myšlení provádí i dnešní postmoderní relativismus a pluralismus (viz příslušné kapitoly). Jelikož tyto pohledy na svět nelze objektivně a nezpochybnitelně zdůvodnit, jedná se o pouhé ideologie a mýty, s nimiž musíme zápasit s ještě větším nasazením, než s jakým bojovali první řečtí filosofové s nestvůrnými podobami tehdejších mytologických božstev.



- 1. Proč je možné někdy sloučit náboženství a mýtus v jeden pojem? Proč to není možné v případě křesťanství?**
- 2. Proč se Eliadova teorie jakéhosi společného mytického základu všech kultur stává iluzorní?**

Literatura

ELIADE, M.: *Mýty, sny a mystéria*, Praha : Oikymenh, 1998.

SEVERINO, E.: *La filosofia antica. I grandi temi del pensiero greco dai presocratici a Plotino*, Milano : Rizzoli, 1994.

REALE, G. – ANTISERI, D.: *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, vol. I, Brescia : La Scuola, 1983.

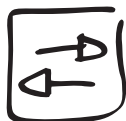
ADORNO, F.: *Introduzione a Platone*, Bari : Laterza, 1989.

II. O DŮLEŽITOSTI FILOSOFIE

Co byste měli umět po této lekci?

- obhájit výrok o potřebnosti a užitečnosti filosofie pro život člověka i společnosti a kriticky oponovat výrokům o nevýznamnosti a neužitečnosti filosofie
- vysvětlit rozdíl ve filosofickém zkoumání člověka (celostní přístup) a jeho reality ve srovnání s přístupem jednotlivých věd o člověku (specializovaný přístup)
- objasnit rozdíl mezi filosofickým a ideologickým myšlením
- prokázat, že jste pochopili podstatu autentického filosofického myšlení v protikladu s ideologickým na příkladě řešení vybraného filosofického problému

Filosofie a život



Přečtete si tři výpovědi studentů o významu studia filosofie na vysokých školách z internetového diskuzního fóra. Jaké chápání filosofie jejich autoři mají? Jaké argumenty případně předsudky o užitečnosti filosofie pro společnost nebo člověka obsahují? S kterými výpověďmi souhlasíte a s kterými ne? Co byste doplnili?

„Přinese filosofování nějaký nový objev? Vynález? Vylepší ekonomickou situaci? Vymyslí lepší systém v čemkoli, co potřebuje svět ke svému fungování? Zachrání lidský život? Ne. Tyhle obory by si měli studenti sami platit, protože jsou skutečně k ničemu. Stát by měl financovat pouze obory, které světu něco přinášejí.“ „Filosofie už svůj úkol splnila, když dala základ matematice, přírodním vědám atd., její čas je pryč.“

„Na Filosofii se sice nehlásím, ale rozhodně nemohu souhlasit s tím, že je to zbytečný obor. Naopak... dnes je to možná to nejdůležitější, jen málokoho zajímá podstata věcí, lidí, historie lidského jednání. Nepřemýšlíme o tom, co děláme...“

„Umět správně přemýšlet je umění a je třeba to studovat...“

Náhodná setkání s filosofií v nás mohou snadno vyvolat nepříznivé dojmy. Některé vycházejí z toho, čím se filosofové zabývají. Abstrakce filosofů se zdají být samoučelné, zbytečné, „o ničem“. Jindy jsme zase znechuceni tím, jak filosofové myslí a jak své myšlenky sdělují. Jejich spisy bývají temné, přeplněné nesrozumitelnými výrazy. Jestliže ale na základě takových dojmů získáme pevné přesvědčení, že filosofie jen zakrývá svou bezobsažnost příp. logickou zanedbanost sugestivní rétorikou, pak nás filosof upozorní, že je to jen část pravdy. Je také pravdou, že mnozí filosofové tomuto pokleslému způsobu filosofování nepropadli, že myslí na jiné úrovni.

Bylo by tedy předčasné, ukvapené, kdybychom se na základě spíše jen náhodných dojmů domnívali, že filosofie s životem moc nesouvisí, a že je tedy rozumnější, abychom se věnovali něčemu smysluplnějšímu. Můžeme ostatně tento názor otestovat. Zkusme (dobrému) filosofovi provokativně předložit názor většinového mínění, podle něhož *„Filosofie nemá pro život význam“*. Ten se především zeptá, odkud o bezvýznamnosti filosofie víme. Odpovíme, že ze zkušenosti, z praxe a dodáme, že většina lidí si to také myslí.

Diskuze pokračuje:

Filosof: *Shodneme se na tom, že pravdivé hodnocení filosofie předpokládá, že spolehlivě a přesně víme, co je filosofie?*

My: *Jistě.*

Filosof: *Odkud víte, co je filosofie?*

My: *No přece také ze zkušenosti, nebo z dějin filosofie.*

Filosof: *To je nedostatečný zdroj k vytvoření přesného pojmu filosofie, který byste k vašemu negativnímu hodnocení filosofie potřebovali. Jak zkušenost, tak dějiny filosofie jsou v tomto ohledu nepoučené a hlavně nejednoznačné. Dějiny filosofie vám např. poskytují tuto informaci: problémy, které se týkají předpokladů správné definice filosofie, řeší různí filosofové různě; proto také svůj obor různě definují. Která definice je však správná, to se nedovíte ani z dějin filosofie, natožpak z pouhé zkušenosti. Ostatně, jak podle vás zní správná definice filosofie?*

My: *No, ... hm... ?*

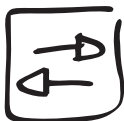


Jak byste definovali filosofii? Můžete si pomoci různými informačními zdroji.

Zatímco naše počáteční iniciativa v diskuzi povážlivě slábne, filosof má k problému pořad co říci; např.: *„Když tedy nemáte přesný pojem filosofie, nemůžete ani vědět,*

jestli je váš znehodnocující výrok o filosofii pravdivý.“ Stejně zkoušce by pak filosof podrobil i druhý pojem našeho neuváženého výroku. Zase by se zeptal, odkud víme, co má skutečně pro lidský život význam.

Je filosofie opravdu nepotřebná?



1. Řešili jste už někdy problémy jako: *Proč existuji? Čemu nebo komu vděčíme za to, že jsme? Jaký cíl a smysl má můj život? Je něco po smrti? Proč existuje svět v takové podobě, v jaké existuje?*

2. A na jaké odpovědi jste přišli?

3. Považujete za důležité (potřebné), aby člověk obecně hledal řešení těchto problémů?

Filosofie asi nemá moc co říct k problémům výroby a úrody. Oblast technické civilizace je mimo dosah její přímé působnosti. Tuto část lidské praxe filosofie patrně neobohatí. **Jestliže tedy spojíme užitečnost se světem všednodenní práce, pak musíme říct, že filosofie užitečná není.** Znamená to, že nemá smysl ztrácet s ní čas? Takový závěr bychom mohli vyvodit jen tehdy, kdyby užitečnost (v uvedeném smyslu) pokryla všechny důležité potřeby člověka. Ptejme se, jestli vedle nesporných potřeb, jejichž úspěšné zajišťování zvyšuje životní úroveň, neexistují ještě jiné, třeba nehmotné životní potřeby člověka.

Co třeba **potřeba být dobrým člověkem**? Toto spojení je sice málo obvyklé, ale nevyplyvá snad potřeba dobrého charakteru z nějakého lidského základu zrovna tak jako potřeba utišit hlad? Jako bychom byli rádi, aby bylo vždycky co jíst, tak bychom také byli rádi obklopeni lidmi, kteří se nepovyšují, jsou nezištní, je na ně spoleh...; nebo snad ne?

Kdo je způsobilý řešit kompetentně problém *Jak se stát dobrým člověkem*? Je-nom ten, kdo programově zkoumá celek lidského života; neboť problém se týká právě tohoto celku – tedy filosof nebo člověk, který filosofuje.



Jestliže nám tedy filosofie není schopna zvýšit takzvanou životní úroveň, pak z toho neplyne, že by nebyla schopna zlepšit život. Jak by toho ale mohla dosáhnout? Třeba tak, že zvedne jeho mravní úroveň. Má na to celou jednu disciplínu, jež se jmenuje Etika.

Také zodpovězení výše položené otázky odkud víme, co má pro lidský život skutečně význam, vyžaduje nějaké filosofování.

Abychom byli schopni **dobře rozlišit, které hodnoty jsou v lidském životě podstatné**, musíme k tomu mít určitou **představu o celku života, o životě jako takovém**; jen z ní také může vzejít dobrá životní filosofie. **Takovou představu nám ale nemohou zprostředkovat speciální empirické vědy o člověku (biologie, psychologie, sociologie), neboť zkoumají jen určité stránky lidského života.**

Jediný filosof se ptá na celek lidského života, když hledá racionální odpovědi na otázky „Kým je člověk?“ „Jaký má osobní život vůbec smysl?“ „Jaké jednání člověka zlidšťuje a jaké odlidšťuje?“ Uspokojivé řešení otázky hodnotové životní orientace tedy předpokládá celostní pojetí lidského života. **Jestli je vůbec možné nějaké racionálně přesvědčivé seřazení hodnot lidského života, pak může vzejít jediné z filosofického poznání.**

Je-li tomu ale tak, pak se zdá být dost nepochopitelné, že by filosofické myšlení nemělo pro lidskou praxi význam.

Z předchozí úvahy také vychází najevo, že výrok o bezvýznamnosti filosofie je sám výsledkem nějakého filosofování; tematicky spadá do filosofie. **Neboť pojem filosofie i kvalifikovaná úvaha o životních hodnotách (o tom, co má v životě význam) jsou nevyhnutelně obsahem filosofického myšlení.**

Rozdíl v přístupu jednotlivých věd o člověku (specializovaný přístup) ke zkoumání člověka a jeho reality ve srovnání s filosofií (celostní přístup). Jaké otázky o člověku řeší?

Biologie Jakou strukturu má lidské tělo?	Filosofie Kým je člověk? Jaký má lidský život smysl? Jaké postavení mají mravní hodnoty v celku lidského života? Jaká životní motivace je důležitější? Být profesně zdatný a úspěšný, nebo být dobrým člověkem?
Psychologie Jak se člověk chová a co prožívá?	
Sociologie Jak se člověk začleňuje do života společnosti?	
Pedagogika Jak lze člověka vychovat a vzdělat?	
...	
...	



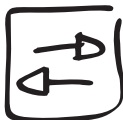
1. Doplňte přístupy dalších věd o člověku ke zkoumání člověka.
2. Pokuste se zformulovat další problémy, které se vážou na život člověka a které může úplně zodpovědět jenom filosofie.
3. Přemýšleli jste už někdy o své životní filosofii? Zkuste ji popsat.



Filosofové kladou i takové otázky, které těsně souvisejí s životní orientací a s životními hodnotami. Ptají se na cíl a smysl života, na to, co člověka zdokonaluje a co ho deformuje. Zajímá je, kým člověk vlastně je a kým by se měl v životě stát, jak je to s ním po smrti a čemu vděčí za to, že vůbec je. Takové otázky nemohou být myslící bytosti lhostejné. Každý dospělý člověk je má také nějak pro sebe vyřešené, nebo je zrovna řeší; každý má nějakou životní filosofii. Podle ní pak určitý životní styl preferuje a nějaké způsoby života odmítá. Na základě čeho? Vlastní promýšlení životně důležitých témat je právě filosofováním.

Oblíbený výrok laické veřejnosti o bezvýznamnosti filosofie tedy můžeme považovat za výsledek povrchního filosofování. Jeho autor přitom ani netuší, že se pohybuje na půdě filosofie, a že už by tedy nějakou filosofickou znalost měl mít, když se chce pouštět do hodnocení filosofie. Krom toho má takové povrchní filosofování i neblahý praktický dopad. Jestliže totiž tak snadno skončujeme s filosofií, na čem pak založíme svou vlastní životní filosofii? (Každý nějakou máme.) Ve vyklizeném prostoru zaujmou místo všelijaké ideologie; to není skvělá vyhlídka.

Filosofie a ideologie



1. Co si představíte, když slyšíte pojem ideologie?
2. Jaké ideologie znáte? Čím se vyznačují (co je pro ně charakteristické)?

Filosofie bývá občas vnímána jako ideologie. Někdy proto, že se u obou vyskytují odpovědi na světonázorové otázky i řešení problémů mravní či společenské praxe. Jindy se ale určitá filosofie jeví jako ideologie proto, jak svá témata pojednává a zpracovává. Pak se zdá, že se s ní shoduje i ve způsobu myšlení.

Jak myslí ideolog?

Ideolog i filosof předkládají své ideje jako racionální řešení problémů. Ideolog ale nehledá pravdu, jde mu jen o prosazení té své „Pravdy“. Předkládá ji sice také jako racionální, ale hledáním solidních důvodů se neobtěžuje. Nezná fázi namáhavého zkoumání, provázeného pochybnostmi. Sebejistými postoji a mnohomluvností předstírá přesvědčivost svých myšlenek. Nehledá námitky. Pokud se vyskytnou, reaguje na ně s patřičnou razancí; snaží se je rychle zlehčit, zaplašit, „vyřešit“. Ideolog tedy nepřipustně zjednodušuje, protože s obtížnými problémy zachází dogmaticky.

Dogma je nějaké tvrzení, v němž si jeho autor nárokuje nejen pravdu, ale i jistotu. Přitom chybí důvod, který by objasnil, proč je tvrzení pravdivé.

Mnohé filosofické směry se skutečně ideologiím podobají a mnozí filosofové s problémy opravdu zacházejí jako ideologové. Tehdy však filosofují špatně. Vzniká tím pokleslá filosofie, v níž se ignorují možnosti a kvality skutečně filosofického myšlení. Čím se tedy liší myšlení filosofické od ideologického?

Jak myslí skutečný filosof?

Myšlení filosofa je **přísně kritické, ne dogmatické**. V tom spočívá také specifický rozdíl ideologa a filosofa. Neboť dobrý filosof nemůže myslet dogmaticky.

Filosofické myšlení je motivováno náročným hledáním nesporných pravd. Hledá racionální ujištění o pravdě a uspokojivé řešení obtížných filosofických problémů. Takové jistoty a taková řešení ale nejsou levné, nepadají z nebe; obsahují i nahlédnutí, proč jejich opaky nemohou být pravdivé. To ovšem předpokládá ochotu zkoumat, tvořit si námitky, vystavit se pochybnostem.

Skutečný filosof tedy musí umět pochybovat. A musí také toto umění ve svém myšlení důsledně uplatňovat.

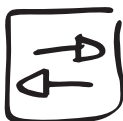
Znamená to tedy, že každý dobrý filosof musí být skeptikem? Jak se to vezme. Jestliže nazýváme skeptikem toho, kdo trvale pochybuje, že bychom v určitém problému (či v myšlení vůbec) mohli dojít k nějakým spolehlivým, dokázaným závěrům, pak rozhodně netvrdíme, že by dobrý filosof musel být skeptikem. Co tedy míníme, když říkáme, že filosof musí umět pochybovat? Chceme tím říct jen to, že pochybování se musí stát pevnou součástí filosofova zkoumání; nikoli, že by nutně muselo být i výsledkem zkoumání.

V průběhu zkoumání se např. filosof kloní k závěru, že egoismus je mravně špatný. Pak si ale položí otázku: „*Proč by nemohl být pravdivým opačný názor?*“

Jaké mám vlastně důvody proti tomu, že egoismus člověku mravně neškodí?
 Taková **pochybnost je tvořivá, nikoli destruktivní**; nutí hledat přesvědčivější důvody. Přitom vůbec nevylučuje, že filosof může nakonec s jistotou poznat, jestli je egoismus mravně špatný nebo ne.

Pochybování je tedy povinným nástrojem kvalitního filosofování. Mluvíme tu o **metodickém pochybování**, které prohlubuje zkoumání. Takové pochybování se liší od **skeptikovy pochybnosti**, která je naopak jeho výsledným postojem; je to postoj nerozhodnutelnosti, neřešitelnosti daného problému.

Pochybování staví filosofa mezi určitý názor a jeho opak (mezi tezi a antitezi). Tím ho vyzývá k tomu, aby rozehrál partii důvodů pro a proti. Taková „hra“ pak ale vyžaduje důsledné logické myšlení. **Metodické pochybování a logické nasazení tedy povyšují filosofii na úroveň kritického myšlení, která je zároveň rovinou vědecké racionality.**



Diskutujte na téma: Je egoismus mravně špatný, nebo nikoli. Snažte se přitom uvádět důvody pro i proti, a dále proti určitému názoru namítat a na námítky přesně reagovat.



Byli to filosofové, kdo si začali všímat logické stránky lidského myšlení a vynesli na světlo skryté zákonitosti správného myšlení. Pěstovali logiku jako vědu, aby ji uplatnili ve filosofickém myšlení. Byli to rovněž filosofové, kdo objevili metodickou pochybnost jako nástroj vpravdě kritického myšlení uplatňovaného i v rámci jiných věd.



Ostrá hranice mezi skutečným filosofem a ideologem vychází z toho, jak oba přistupují ke skutečnosti. Filosof se především ptá, jak se to s realitou vlastně má. Ideolog má vyvinutou schopnost přizpůsobovat realitu svým myšlenkovým šablónám, utopím a praktickým potřebám.

Nutnými vlastnostmi kvalitního filosofického (kritického) myšlení jsou:

- 1. metodické pochybování;**
- 2. logické myšlení.**

Jestliže jedna vlastnost kritičnosti chybí, stává se myšlením dogmatickým, typickým pro ideologa.

Všimněme si, jak se různý vztah filosofa a ideologa ke skutečnosti projevuje: a) v motivaci; b) ve volbě prostředků; c) ve výsledcích.

Rozdíly přístupu ke skutečnosti	Filosof	Ideolog
Motivace	– hledání objektivní pravdy	– prosazování své Pravdy
Volba prostředků	– kritické prověřování svých předpokladů – pochybování – zdůvodňování (logická pečlivost)	– přesvědčování: rétorická sugesce – demagogie – klamavé (sofistické) usuzování – zjednodušování – dezinterpretace – osočování, nálepkování, zesměšňování či umlčování oponentů – útok na emoce
Výsledky	– nedogmatické, skutečně promyšlené závěry – racionální a pravdivý pohled na skutečnost	– dogmatické závěry – zdánlivé pravdy – pseudosvět



Pokuste se v rolové hře zastávat pozici ideologa a filosofa k výše řešenému problému: *Je egoismus mravně špatný, nebo nikoli?*



1. Zdůvodněte význam filosofie na základě citátu

„V dnešní ‚moderní‘ uspěchané, vystresované, agresivní společnosti honící se za mamonem pravá filosofie zmírání. Společnost potřebuje především produkovat (pokrývat své konzumní potřeby) a k tomu je zapotřebí kvalifikovaných dělníků, inženýrů, vědců. Pro ně je důležité, aby byli co nejlépe vyškoleni, (v konvenčních manuálních, technických a vědeckých disciplínách pouze v rámci svojí profese) a byli tak připraveni vykonávat svojí odbornost. Bohužel jiným oborům a filosofii obzvláště je věnován pouze velice malý zlomek

času oproti výše uvedeným oborům. Přitom právě filosofie je jedinou vědeckou disciplínou, která v lidech probouzí jejich originalitu, jejich schopnost samostatně uvažovat, myslet. Je to jediná věda, která je schopna člověka dovést k poznání vyššího principu, skryté skutečnosti. Myslím si, že je to věda značně podceňovaná, kdyby se jí věnovalo více prostoru, možná by i lidé trochu zmoudřeli, stali by se opravdovými osobnostmi, možná by bylo méně násilí, dopravních nehod, možná by se lidstvo mohlo posunout zas o kousek dál.“ (Z internetového diskuzního fóra)

2. Čím se odlišuje pochybnost u skeptika a metodická pochybnost filosofa?

Literatura

FUCHS, J.: *Úvod do filosofie*. E-learningové studijní opory, Praha : Academia Bohemica, 2008. In: <http://olat.academia-bohemica.org/olat>.

FUCHS, J.: *Noetika*. E-learningové studijní opory, Praha : Academia Bohemica, 2008. In: <http://olat.academia-bohemica.org/olat>.

Diskuzní fórum http://www.filosofie.cz/forum/topic.asp?TOPIC_ID=609.

Diskuzní fórum http://www.prijimacky-tsp.cz/22_4109_o.html.

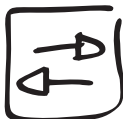
III.

FILOSOFIE A VĚDA

Co byste měli umět po této lekci?

- vysvětlit, jaké je současné chápání vědy, charakterizovat základní kritéria vědeckosti
- vyvrátit námitky proti vědeckosti filosofie: chybějící konsenzus a její neempiričnost metodou testování logických výroků
- rozlišovat empirické otázky, které si kladou různé vědy, od neempirických otázek filosofie
- uvést základní filosofické otázky a určit, která filosofická disciplína je zkoumá

Věda a shoda odborníků

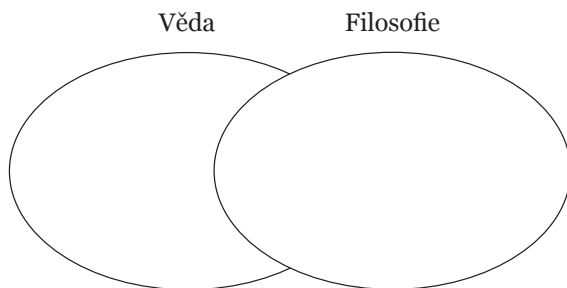


1. Zkuste vybrat některé vědy, které podle vás dobře reprezentují hodnotu vědeckého myšlení.
2. Zařadili byste mezi ně i filosofii? Proč ano/ne?

V předchozím tématu jsme uvažovali o filosofii a zjistili jsme, že filosofické zkoumání může a má mít parametry kritického myšlení. Znamená to, že už je filosofie tím samým vědou? Nejprve se podívejme na dnešní chápání vědy.



3. Vyhledejte v různých informačních zdrojích definici vědy.
4. Uveďte do diagramu nejpodstatnější znaky vědy a filosofie. Pokuste se v průniku také najít společné znaky. K čemu jste dospěli? Měli jste s něčím problémy?

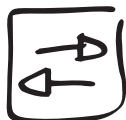


Soudobá vzdělanost neřadí filosofii mezi vědy. Neuznává, že by filosofické myšlení mohlo mít vědeckou úroveň. Kdybychom chtěli filosofii přiznat kvalitu vědeckosti, odporovali bychom tím představě, jakou jsme si o vědě vytvořili na základě vývoje moderní vědy. O vědeckosti filosofie se začalo pochybovat právě s rozvojem speciálních empirických věd. **Otázka, jestli je filosofické myšlení skutečně myšlením vědeckým, se začala řešit srovnáváním filosofie s přírodními vědami.** Přírodověda je totiž už nejméně dvě století pokládána za nejzdařilejší uskutečnění ideálu vědeckého myšlení; její preciznost a bouřlivý rozvoj jsou nesporné.

V běžném pohledu nevychází filosofie z takového srovnání vůbec dobře. Její výsledky se tu zdají být mizivé a chatrné. Vedle přírodních věd vypadá filosofie jako hodně chudý příbuzný. Tento nepříznivý dojem často vychází z nepopíratelného faktu: **z radikální neshody filosofů.** Filozofové se na ničem neshodnou. To ovšem dělá jejich myšlení nevěrohodným. Jeden z nejvlivnějších myslitelů novověku, Immanuel Kant, našel právě v neshodě filosofů podnět k tomu, aby kriticky přezkoumal vědecké možnosti metafyziky; ta tvoří podstatný obsah filosofie.

„Je-li metafyzika vědou, čím to, že se nemůže domoci všeobecného a trvalého uznání jako ostatní vědy?“ ptá se Kant ve svých Prolegomenech. A existencialista Karl Jaspers o dvě století později navazuje: „Vědy dosahují jistého, pro všechny platného poznání a to se filosofii přes tisíciletá usilování nepodařilo. ... ve filosofii není jednomyslnosti, která by mohla ustanovit definitivní vědění.“

Ve filosofii opravdu neexistuje jediná vážnější myšlenka, na které by se filosofové dokázali shodnout. **Dějiny filosofie jsou výmluvným svědectvím této jejich skandální nejednotnosti. Prozrazují nám, že si tvůrci významných filosofických systémů navzájem odporují.** Naproti tomu o elektronech, buňkách či funkci ledvin se příslušní odborníci v zásadě shodnou. Právě o tento jejich konsenzus pak opíráme my laici víru, že v učebnicích fyziky či biologie nenacházíme mýty (vymyšlená tvrzení), nýbrž exaktní poznatky.



1. Je pro vás filosofie věrohodná, když se filosofové mezi sebou neshodnou ani v těch nejzákladnějších otázkách?
2. Může být za těchto okolností filosofie uznána za vědu?

Takové srovnání s přírodovědou ovšem vyvolává zásadní pochybnost o tom, co jsme dosud o filosofii řekli. Je-li totiž filosofické myšlení opravdu tak kritické, proč se tedy filosofové v ničem neshodnou? Není pak výše popsaná kritičnost autentického filosofického myšlení pouhou iluzí, nedostižným ideálem? Jaký ale potom může mít filosofie význam pro životní orientaci? Není jen rafinovanějším vydáním ideologického myšlení, v podstatě však stejně dogmatickým a libovolným jako kdejaká primitivní ideologie?

Uvažujme logicky. Když se dva filosofové ve svých závěrech neshodnou, vyplývá snad z toho, že ani jeden z nich nedospěl k pravdivému řešení? Nikoli. Znamená to jen tolik, že my, pouzí čtenáři dějin filosofie, **neumíme zjistit, kdo z nich má vlastně pravdu. Bylo by však ukvapené, kdybychom proto usoudili, že pravdu nemá žádný.**

Proč se tedy domníváme, že shoda odborníků je nutná k tomu, aby mohl být uznán nějaký závěr za pravdivý? Zřejmě proto, že nám laikům slouží k orientaci: když se znalci shodnou, je to pro nás směrodatné. Ale **v obecné úvaze o vědeckých závěrech tento stereotyp nefunguje.**

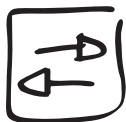


Kdy je výsledek poznání vědecky spolehlivý?

O tom, jestli může být nějaký **závěr** uznán jako **vědecky spolehlivý, rozhoduje jediné korektní důkaz, tedy takový myšlenkový postup, jehož závěr vychází z pravdivých premis a logicky z nich vyplývá.** Plnohodnotný důkaz je totiž skvělým výkonem lidského myšlení, který ho naplňuje. Proč? Protože přivádí myšlení k jeho vrcholné, cílové kvalitě: k **ozřejměné, evidentní pravdě. Vyšší kvalitu, než je dokázaná pravda (či soubor dokázaných pravd), nemůžeme v řádu lidské racionality myslet.** Myšlení, které si tedy tuto kvalitu osvojilo, proto právem nazýváme **myšlením vědeckým.**



O pravdě se nehlasuje, pravda vědy je jakousi vnitřní kvalitou myšlení, která se v něm při správném uchopení objektu a při správné argumentaci uskutečňuje nezávisle na tom, co si kdo o tom myslí.



1. Domníváte se, že skutečně dokázaný závěr může ztratit svou platnost tím, že s ním jiný odborník nebo třeba i většina uznávaných odborníků nesouhlasí?

2. Myslíte si, že každý vědec musí být zároveň také charakterním, čestným člověkem?

Vázat pravdu nějaké teorie na souhlas kolegů odborníků není moc prozíravé. Většina nových pravdivých teorií zpočátku takový souhlas neměla. Byly snad proto nepravdivé?

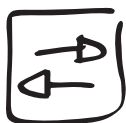


I jedna z nejrevolučnějších fyzikálních teorií všech dob, Einsteinova obecná teorie relativity, nebyla a není všemi bezpodmínečně přijímaná. Od 7. listopadu 1919, kdy americké noviny „The Times“ vydaly článek s palcovým titulkem „Prostor se ohnul“, se mnozí vědci pokoušejí ji vyvrátit. Sám Einstein o tom napsal: „Přední teoretičtí fyzici tudíž více inklinovali k vyloučení principu relativity navzdory faktu, že nebyla nalezena žádná empirická data, která odporovala tomuto principu.“



Zkuste hledat názorové neshody filosofů v dějinách na vybrané téma. Použijte přitom různé dostupné informační zdroje.

Nesouhlas odborníků krom toho nemusí být dán jen omezenou chápavostí. Může také záviset na mimoracionálních faktorech, jakými jsou rivalita, ješitnost, žárlivost a hlavně světonázorová či ideologická předpojatost; vědci jsou také jenom lidmi.



1. Myslíte si, že filosof, který hledá odpověď na otázku, zda existuje Bůh, má stejné výchozí podmínky jako zoolog, když hledá odlišné znaky dvou živočišných druhů? Má k tématu od počátku stejně nezaujatý přístup jako zoolog? Svůj názor zdůvodněte.

2. Je v silách filosofa, aby subjektivní komplikace svého zkoumání překonal? Aby dal svá osobní přesvědčení do závorky a řešil problémy objektivně?

Vraťme se k našemu problému, zda je možné považovat filosofii za vědu. Vycházejme z pozice kritiků filosofie a zkusme ji kriticky zhodnotit.

1. Premisa: **Každá věda musí mít konsenzus odborníků.**

2. Premisa: **Filosofie nemá konsenzus odborníků.**

3. Závěr: **Filosofie není věda.**

Lze dané premisy považovat za pravdivé? Druhá premisa úsudku je nesporným faktem. Na základě toho, co jsme řekli o důkazu jako dostačující kvalitě pro vědecké myšlení a o konsenzu jako o nenutném – nahodilém doplňku vědeckého myšlení, však můžeme úspěšně zpochybnit první premisu, a tím i závěr úsudku. Z daného úsudku totiž není vůbec zřejmé, proč by filosofie nemohla být vědou. Pochybnost o první premise by pak bylo možné vystupňovat poukazem na to, že ani ona sama nemá jed-
nomyslný souhlas teoretiků vědy – těch, kdo reflektují podstatu vědy. První premisa tedy nemůže být ani podle svého vlastního smyslu na úrovni vědeckých výroků.

Věda a empirické zkoumání skutečnosti

Základní rozdělení věd

Reálné vědy

- přírodní vědy (fyzika, chemie, biologie)
- kulturní vědy
 - duchovní vědy (religionistika, lingvistika, kunsthistorie)
 - sociální a ekonomické vědy

Formální vědy

- formální logika, matematika

Anzenbacher (2004, s. 22)

Proti vědeckosti filosofie existuje však další oblíbená námitka. **Věda se dnes především ukazuje a chápe jako speciální empirická věda** (*empirie* = *zkušenost*; věda, která povyšuje zkušenost na jediný zdroj a jediné kritérium poznání skutečnosti).

Empirická věda se stala modelem reálné vědy (vědy o skutečnosti) vůbec. Pak se zdá, že každá reálná věda musí mít empirické obsahy (zkušenostně ověřená fakta) a empirické metody (např. experiment, pozorování). Bylo by ale zase

povrchní, kdybychom ustrnuli u tohoto vnějšího fenoménu vědy. Mnozí filosofové chápou filosofii jako reálnou vědu, a přitom mají ctižádost poznat hlubší, nejen empirické stránky skutečnosti. Proti této jejich ambici se ale namítá, že vědecké poznání skutečnosti se může uskutečňovat jen na úrovni empirického poznání.

Druhá hlavní námitka proti vědeckosti filosofie může mít tedy stejnou logickou figuru jako námitka z konsenzu. Usuzuje se v ní takto:

1. Premisa: **Každá reálná věda musí být empirická.**
2. Premisa: **Filosofie není empirická.**
3. Závěr: **Filosofie není reálná věda.**

Vysvětleme nejprve pojmy první premisy. Na rozdíl od formálních věd (logika, matematika, teorie vědy) nezkoumá reálná věda (např. fyzika, chemie, historie, ekonomie a další) abstraktní formy a konstrukty myšlení, nýbrž **skutečně existující objekty**. Empirická věda pak postihuje dílčí, zkušenostně dostupné aspekty těchto objektů. Má tedy empirický obsah, který získává empirickými metodami. To znamená, že své poznatky a hypotézy musí ověřovat empiricky. Speciální empirické vědy tedy vysvětlují zkušenostní jevy výlučně empirickými podmínkami.

První premisa daného úsudku vyjadřuje stanovisko **scientistů**. Scientismus je filosofické přesvědčení, že jedinými vědami o skutečnosti mohou být vědy empirické. Mezi jeho nejznámější představitele patří např. R. Carnap, M. Schlick, L. Wittgenstein a C. R. Popper. Scientisté se stylizují do role přísných ochránců vědecké čistoty. Hlídnou ostrou hranici mezi myšlením vědeckým a nevědeckým. Jsou přitom přesvědčeni, že za výkon (reálně)vědeckého myšlení mohou být pokládány jen takové poznatky a hypotézy, které se dají empiricky ověřit či vyvrátit. **Velké otázky filosofie, které míří za hranice zkušenostního poznání, proto scientisté pokládají za vědecky neřešitelné; jsou to prý pseudoproblémy.** Scientisté tedy vylučují filosofii ze světa vědy a jsou v tom velmi úspěšní.



Rozlište empirické otázky, které si kladou různé vědy, od neempirických otázek filosofie. Zapište je do tabulky.

Jaké jsou funkce ventromediální oblasti čelního laloku? Jaký je rozdíl mezi apolonským a dionýským typem kultury? Co je pravda? Z jaké doby pocházejí fosilie prvních hominidů? Jaký je smysl lidského života? Má člověk duši? Kdy taje měď?

Jak zní správná definice vědy? Vyvíjí se správná definice vědy? Můžeme spolehlivě poznat neempirické skutečnosti? Čím se liší šelmy psovitě od kočkovitých? Existuje Bůh? Jaký je obsah mravního zákona a jakou má platnost? Čím se liší extrovert od introverta? Jaké jsou principy a nástroje kulturní integrace?

Empirické otázky	Neempirické otázky



Předmět zkoumání reálných věd → skutečně existující objekty

Předmět zkoumání empirických věd → zkušenostně dostupné aspekty reálných objektů (oblast skutečnosti, která je přístupná našim smyslům, naší zkušenosti)

Předmět zkoumání filosofie → skutečnosti přesahující zkušenostní poznání člověka

Filosofie empirii přesahuje. To neznamená, že by neměla kontakt se zkušeností, že by z ní nevycházela; ale neváže se na ni tak striktně jako empirické vědy. Těžiště filosofického tazání je naopak v neempirické oblasti. K řešení dospívají filosofové různě, ale většinou cestami, které také nejsou přímo empirické.



Musí být každá věda empirická?

Opravdu musí být každá reálná věda empirická, tak jak to tvrdí scientisté? Nemůže existovat nějaký obor, nějaký výklad světa, který dospěl racionálními prostředky ke spolehlivým, racionálně ověřeným poznatkům o skutečnosti, a přitom nepostupoval podle vzoru přírodovědy, tj. nepřišel ke svým závěrům striktně empiricky?

Řekneme, že tu nejde o vědu? Proč? Jenom proto, že neempirický výklad nešel navyklou cestou, i když došel k stejnému cíli – tj. k závěrům, které jsou svou hodnotou srovnatelné s uznávanými výsledky exaktních věd? Takové vylučování z oblasti vědy by bylo malicherné. Abychom oprávněně zavrhlí, že by mohl takový neempirický, racionálně korektní výklad světa existovat, museli bychom mít jistotu, že racionálně korektní řešení problémů reality se může uskutečnit jen empirickými metodami. Kde ale takovou jistotu vzít? Jaké vědění by k tomu bylo potřebné? Bude to vědění empirické, či neempirické? To je možná klíčová otázka pro zkoumání pravdivosti diskutované první premisy scientistů. **K objasnění vztahu vědeckého myšlení a empirických metod (zda je to vztah nutný, či nikoli) je tedy nutné hlubší zkoumání, které samo povede za hranice empirie.** Pouhý fenomén (jak se dnes věda ukazuje) na skutečné odůvodnění první premisy scientistů nestačí.

Když se tedy ptáme, zda je první premisa scientistického úsudku pravdivá, mohou mít kritické otázky stejnou logiku jako v námitce proti vědeckosti filosofie z nedostatku konsenzu:

- **Je tvrzení o tom, že reálná věda musí být empirická, samo tezí empirické vědy?**
- **Vyplývá znak empiričnosti z analýzy pojmu reálné vědy?**

Pravdivé odpovědi jsou tu opět záporné. To znamená, že tím zpochybňujeme první premisu a následně i celý úsudek scientistů proti filosofii.

Žádná empirická věda nezkoumá podstatu a podmínky vědeckého myšlení. Přesný pojem/definice vědy totiž může vzejít jen z filosofické znalosti lidského myšlení, které je hlavním nástrojem vědy. Jaká znalost je tu potřebná? Ve sporu se scientisty musí být jasno o tom, jaké jsou možnosti lidského myšlení, jaká je jeho vědecká kapacita. **Musí se tedy řešit otázka, zda jsou nebo nejsou možné přesvědčivé důkazy i za hranicemi lidské zkušenosti.**

Taková otázka a případné odpovědi jsou ale výkonem neempirického, filosofického myšlení. Však také scientistické omezení reálné vědy na empirii má čitelný původ. Vychází z takového filosofického výkladu lidského myšlení, který je v dějinách filosofie známý jako **empirismus**, potažmo **agnosticismus**. Agnosticismus je takový směr filosofického myšlení, v němž se zakazují otázky, které přesahují zkušenost. Agnostici jsou přesvědčeni, že takové otázky jsou principiálně neřešitelné. Scientisté jsou tedy agnostiky.

Scientistická představa o vědě se opírá o filosofické názory nejvlivnějších agnostiků Davida Huma a Immanuela Kanta.

Z analýzy pojmu vědy je zase zřejmé, že vědecké myšlení se tvoří dokazováním. Věda je **dostatečně definována jako soustava dokázaných poznatků. Scientisté předimenzovali definici reálné vědy, když ji pojímali jako výlučně empirickou.** Tím z vědeckého světa vyloučili neempirickou filosofii. Do správné definice vědy ale nepatří ani určité speciální poznatky (např. zkušenostní fakta), ani určité způsoby dokazování poznatků (např. experimenty).

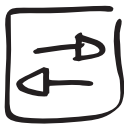


Můžeme-li tedy za pomoci spolehlivých důkazů získávat pravdivé poznání i v oblasti neempirické, pak není důvod, abychom odníмали filosofii kvality vědeckého myšlení; návyk na určitý typ vědeckosti na to nestačí.

V rámci výkladu o úrovni filosofického myšlení jsme tedy nahlédli, že není rozumné podléhat častým námitkám, které se proti vědeckosti filosofie uvádějí.

Přemítání o tom, zda nejednotnost filosofů či neempiričnost filosofických témat diskvalifikují filosofii v řádu vědeckého myšlení, můžeme zakončit otázkou: Mohli bychom si být vůbec jisti, že existuje nějaké skutečně vědecké poznání, kdyby filosofie vědecky neověřila, že je něco takového jako vědecké poznání vůbec možné?

Předmět filosofie



Na základě toho, co jste se zatím o filosofii dověděli, zkuste odhadnout základní otázky, které řeší filosofie.

Filosofii můžeme definovat jako vědecké poznání skutečnosti z hlediska jejích neempirických principů. Myšlenkový kontakt s principy, které tvoří identitu a jednotu reálných objektů, umožňuje filosofii celostní přístup a uchopení jejich celkové struktury. Když se někdy populárně mluví o tom, že filosofie jde k jádru či na podstatu věcí, pak se myslí zachycení toho, čím poznávaná jsoucna jsou. Tento filosofický záběr samozřejmě nekonkuruje detailním popisům speciálních empirických věd. Je to jiný pohled na skutečnost, který vychází z jiných možností lidského myšlení,

než z jakých těží metodologie dílčích věd. **Filosofické myšlení charakterizují otázky „co je to?“ a „proč?“**

Filosofie se díky svému vybavení a étosu kritičnosti nevyhýbá základním otázkám, takovým, které jiné vědy nekladou a díky metodickým limitům ani klást nemohou.

Čeho se tedy filosofické zkoumání týká? Rozpětí filosofického tázaní je značně široké. V záběru filosofa jsou jak otázky lidského poznání, tak otázky lidského jednání, problematika lidského bytí i bytí jako takového, otázky života, lidské tvorby, dějin, přírody, světa i absolutna.

Načrtnutý předmět filosofie můžeme specifikovat a uspořádat do systému základních filosofických disciplín.

Jaké otázky si filosof klade?

Co je poznání?

Jsou v realitě nějaké konstanty, nebo je skutečnost naprosto měnlivá?

Co je mravnost?

Kým je člověk? Co je život?

Jak správně myslet?

V rámci jaké disciplíny?

Teorie poznání (noetika)

Nauka o bytí (ontologie)

Etika

Antropologie

Logika

Jaké otázky si filosof neklade?

Jak poznáme atomy?

Je velký třesk pravděpodobný?

Jak se mravnost chápe či projevuje v různých kulturách?

Jak si člověk obstarává obživu?

Jak žily různé kmeny?

Čím se liší různé gramatiky?

Krom toho filosofie hledá neempirické příčiny a podmínky objektů naší zkušenosti. Ptá se tedy, zda je hmotný svět soběstačný, nebo zda musí mít nějakou Příčinu; zda je organický život soběstačný, nebo předpokládá duši; zda osobní život směřuje k zániku, nebo po smrti trvá; zda životnímu určení člověka odpovídá egoistické sebeuspokojování, nebo spíše zájem o druhé.

Systematickým dotazováním po nejzazších důvodech toho, že věci jsou, čím jsou a proč jsou, se tedy filosofickému myšlení odhaluje řád skutečnosti.



Jednotlivé speciální vědy se historicky vyvinuly z filosofie.



1. Vyvráťte nebo potvrďte charakteristiku vědeckého poznání J. F. Lyotarda.

a) Pravda (vědecké) výpovědi vede nutně ke konsensu.

b) Pravda (vědecké) výpovědi závisí na konsensu příslušných odborníků.

2. Označte, zda je výrok pravdivý, či nikoli. Své rozhodnutí zdůvodněte.

Veškeré vědecké myšlení je vázáno na empirické metody.

Pravdivý

Nepravdivý

3. Proč scientisté vylučují filosofii ze světa vědy? Je takový postoj přesvědčivý? Zkuste proti němu zformulovat námitky.

4. Uveďte základní filosofické otázky a určete, která filosofická disciplína je zkoumá.

Literatura

ANZENBACHER, A.: *Úvod do filosofie*, Praha: Portál, 2004.

ČTVRTEK, A.: *Teorie relativity „ohnula prostor“ a vědci se začali hádat*. 2. října 2010.

In: http://technet.idnes.cz/teorie-relativity-ohnula-prostor-a-vedci-se-zacali-hadat-pkv-/tec-vesmir.asp?c=A100930_235655_tec-vesmir_kuz.

EINSTEIN, A.: *Relativity, the special and the general theory*. Autorizovaný překlad

Robert W. Lanson, 4. vyd., Londýn, 1921. Podle: <http://www.ontola.com/cs/co-si-myslite-o-teorii-relativity> 10.09.2010.

FUCHS, J.: *Úvod do filosofie*. E-learningové studijní opory, Praha : Academia Bohemica, 2008. In: <http://olat.academia-bohemica.org/olat>.

FUCHS, J.: *Noetika*. E-learningové studijní opory, Praha : Academia Bohemica, 2008.

In: <http://olat.academia-bohemica.org/olat>.

JASPERS, K.: *Úvod do filosofie*, Praha : UK, 1991.

KANT, I.: *Prolegomena*, Praha : Svoboda, 1972.

Věda a víra. In: www.tf.jcu.cz/getfile/7eb9cf1d7afae79c.

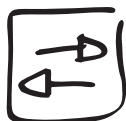
IV.

SPOR SE SKEPTIKY O JISTOTU PRAVDY

Co byste měli umět po této lekci?

- zdůvodnit význam noetiky v oblasti zkoumání lidského poznání
- vysvětlit, co je pravda v souladu s teorií korespondenčního pojetí pravdy
- rozlišovat mezi subjektivní a objektivní jistotou
- kriticky namítat skeptickému postoji, v němž se tvrdí, že naše myšlení není schopné dospět k žádné jistotě

Běžná noetická zkušenost



1. Pokládáte se v pohledu na lidské poznání za optimisty, kteří k němu vzhlížejí s důvěrou a váží si jeho úspěchů, nebo za skeptiky, kteří o hodnotě a výsledcích lidského poznání spíše pochybují?
2. Myslíte si, že kritický postoj k jistotám je obecně vzato myšlenkově vyzrálější?
3. V diskuzích, které pokládáte za důležité, vystupujete častěji jako zastánci nějakého pozitivního řešení, nebo jako skeptici?

Na problémy takových myšlenkových hodnot, jakými jsou pravda a jistota, mají filosofové zvláštní disciplínu – **noetiku** (z řec. *noein* = myslet). **Noetika jako nejdůležitější část teorie poznání či gnoseologie** přitom není jen jednou z dlouhé řady filosofických disciplín. **Je ve filosofii naukou základní.** Neboť **má ověřit, jestli je naše myšlení skutečně schopné poznávat pravdivě a případně i s jistotou.**

Z takového postavení a úkolu noetiky vyplývá, že by na její verdikt měly s napětím čekat všechny ostatní teoretické obory.



Všichni ne-noetičtí odborníci s důvěrou spoléhají na to, že lidské poznání v principu funguje. Věří tedy, že mohou dospět k zajištěným, dobře ověřeným poznatkům. Oprávněnost takové víry však prověřuje noetika. V tomto smyslu je tedy naukou fundamentální. Z hlediska logického i kritického proto noetice náleží primát.

Běžné myšlení se ovšem o noetické ověření našeho myšlení nestará. Zdravý rozum bez problémově počítá s tím, že skutečnost poznáváme tak, jak je, a že mnohé věci známe s jistotou. Například nikdo běžně nepochybuje, že věci, které každodenně užíváme, existují mimo nás. Tento nekomplikovaný, objektivistický postoj zdravého rozumu však začne kolísat, když se necháme vtáhnout do složitějších úvah, které překračují hranice bezprostřední zkušenosti a jejichž výsledek nám není lhostejný. Když např. někomu chceme dokázat, že náš osobní život končí/nekončí smrtí. Najednou ztrácíme běžné opory, tápavě hledáme důvody a začínáme se v problémech ztrácet. Čím víc nám na naší pravdě záleží, tím depresivnější pocity bezradnosti zakoušíme. Ohlížíme se po mimoracionálních prostředcích přesvědčivosti, hrajeme na city a city si pohrávají s námi. A na konci tunelu? Žádné světlo! Jen nemilosrdné otázky: Jakým právem si myslíte, že zrovna vy v tom máte pravdu? Jsou vaše předpoklady opravdu tak skálopevné? Neopírají se jen o nezdůvodněná kritéria či pravidla, kterým pouze věříte?

Tato tristní zkušenost se nezískává jen v kavárensko-hospodských debatách, kde se téma vždycky neomylně stočí k otázkám: **Jak si tím můžeš být tak jistý? Jak si vůbec můžeš být něčím jistý?** Také na akademické půdě (především v humanitních oborech) se původní jistoty pravidelně otřásají; rychle berou za své. Převládá tu názor, že **z absolutních pravd jsme už vystřízlivěli**. Zastánci takového uskromnění, omezení našich poznávacích ambicí jsou přesvědčeni, že v něm promlouvá kritický duch.



1. Už jste se dostali do diskuzí, kde se argumentovalo otázkami typu: *Jak si můžeš být jistý, že je to tak? Odkud víš, že je to pravda? O jaké problémy se jednalo?*

2. Které pro váš život důležité otázky jste řešili a slyšeli na ně protichůdné odpovědi?

3. Promyslete si příklady tvrzení z různých oblastí, o jejichž věrohodnosti nepochybujete. Proč je považujete za pravdivé?



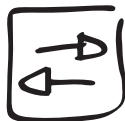
Téma poznání je složité, strukturované. Může se v něm rozlišovat řada aspektů. U poznání se můžeme ptát, jak vzniká, jak probíhá, jaké jsou jeho druhy, struktury, způsoby, složky a prvky či vlastnosti (psychologické i logické). Formální stránku myšlení studuje a vykládá logika. Zajímá ji správnost myšlení. Jako praktická, normativní disciplína tedy logika zkoumá zákony (pravidla), jimiž by se myšlení mělo řídit, kultivovat. Naproti tomu povahu, druhy, struktury a procesy poznání zjišťuje filosofická psychologie. Noetika však v termínech pravdy, objektivit a jistoty zkoumá hodnotu myšlení.

Vyjasnění pojmů pravda a jistota



Co je to pravda?

Skeptické hodnocení možností lidského myšlení přináší problémy, které vyžadují předběžné definování pojmů pravdy a jistoty. Vezměme pojem pravdy. Běžně mluvíme o pravdě nějaké myšlenky a o pravdě nějakého výroku. Výrokem přitom rozumíme jazykové vyjádření nějaké myšlenky. Pravdivou myšlenku/soud, např. „vlk je šelma“ můžeme pochopitelně vyjadřovat v různých jazycích.



1. Proč chápete uvedený soud jako pravdivý?
2. Co přitom rozumíte pravdou?

V souladu s předvědeckým myšlením zdravého rozumu rozumějme pravdou **shodu určité myšlenky s jejím objektem**. Tak všichni pravdu chápeme, i když to třeba jako shodu neformulujeme. Dokonce ji tak chápeme i tehdy, když pravdu ve smyslu shody poznání s poznáním objektem popíráme. (Věříme, že se tím popíráním shodujeme se skutečností našeho poznání.) **Pravdivá je tedy taková myšlenka, která poznávaný objekt nějak postihuje, zachycuje.** To je možné dvojím způsobem:

- a) V myšlence přidělujeme poznávanému objektu to, co skutečně, **nezávisle na našem poznání má**. V soudu „vlk je šelma“ přidělujeme reálnému vlkovi/vlkům všechny vlastnosti šelmy.

b) V myšlence odnímáme poznávanému objektu to, co skutečně, nezávisle na našem poznání nemá („vlk nemá zobák“).

Pro diskuzi s těmi, kdo pravdu jako hodnotu našeho myšlení popírají, tedy vymezujeme pojem pravdy objektivisticky. To znamená, že našemu myšlení přiznáváme hodnotu shody, která spočívá v tom, že **pravdivá myšlenka objektivně vyjadřuje svůj objekt; není jen čistě subjektivní konstrukcí**. Filosofové tu mluví o **korespondenčním pojetí pravdy**. Mezi její zastánce patří Aristoteles, Tomáš Akvinský, Maritain, Tarski a další. Subjektivističtí oponenti ovšem pokládají víru v korespondenčně chápanou pravdu za naivní, nekritickou. Pochybují, že bychom poznávali reálné objekty takto objektivně – tak, jak jsou samy v sobě. O korespondenční pojetí pravdy se vede ve filosofii základní spor. Je možné ho kriticky obhájit?

Více se různým teoriím pravdy budeme věnovat v další kapitole.

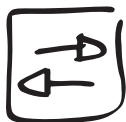


Korespondenční koncepci pravdy vyjadřuje Aristoteles v Metafyzice takto: „Říci o něčem, co je, že to je, a o tom, co není, že to není, je pravda.“



Co je to jistota?

Stejně zásadním je i filosofický spor o jistotu. Je vůbec našemu myšlení dostupná? Můžeme něco vědět opravdu s jistotou?



- 1. Pokuste se definovat jistotu.**
- 2. O jaké „jistoty“ se ve svém životě opíráte?**

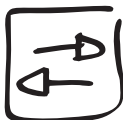
Není jistota banálním faktem? Nejsou si snad lidé v mnoha případech jisti? V čem je tedy problém? O co se to filosofové v noetice přou? Lidé se v životě samozřejmě opírají o značné množství jistot. Jsou to ovšem většinou jistoty pouze subjektivní/osobní a praktické. Tak jsou si např. mnozí lidé také jisti, že „nad námi musí něco být“, že jsme svobodnými bytostmi a že mravní zákon platí pro všechny lidi. Právě takové jistoty provokují skeptika, aby zapochyboval o jistotě obecně. Neboť ví, že osobní jistoty se v palbě nepřijemných námitek rychle hroutí. Před tribunálem kri-

tického myšlení nemají šanci obstát; jsou příliš levné. Obecný skeptik tedy nepopírá fakt, že lidé mají své subjektivní jistoty. Poukazuje však na to, že jsou jen subjektivní. Spor s obecným skeptikem se tedy vede o možnost objektivně platných, teoretických jistot. To jsou takové jistoty, které se opírají o dostatečné zdůvodnění. Je-li takové zdůvodnění možné, pak přináší objektivní jistotu – nevývratnost zdůvodněné teze.



Na rozdíl od subjektivních jistot je tedy objektivní jistota taková, že ji může získat ten, kdo v daném problému přivede zkoumání k jeho cíli. Cílem je tu dostatečné zdůvodnění příslušného závěru. Po takovém zdůvodnění nabývá poznávající silné přesvědčení o jeho nevývratné platnosti. Závěr se ukazuje jako nutně pravdivý. To znamená, že jeho kontradiktorní opak nemůže být pravdivý – je nutně mylný. Jestliže poznání dospěje do tohoto stavu, pak mluvíme o teoretické, objektivní jistotě.

Objektivní jistota už nemůže být žádnou námitkou zvrácena v pochybnost (v skepsi); je definitivní. Proč? Protože obsahuje nahlédnutí nemožnosti (nutného omylu) opaku; vylučuje ho. Obecný/radikální skeptik je tedy ten, kdo popírá, že jsou takové definitivní jistoty dosažitelné. Ordinuje našemu myšlení skromnější úděl: stálé vědomí, že se vždy ve všem můžeme mýlit.



Zkuste na základě právě vyložené jistoty definovat její opak – pochybnost.

Jistota i pochybnost se vztahují k nějaké tezi, která je pokládána za pravdivou.

Karel řekne: „*Jsem si jist, že duše existuje.*“

Pavel opáčí: „*O tom pochybuji.*“

Co tím Pavel vlastně myslí? Nikoli, že duše neexistuje. Připouští, že možná existuje, ale stejně tak připouští opak – že možná neexistuje.

Pochybnost je tedy stav, v němž nevíme, který ze vzájemně se vylučujících opaků je pravdivý; je to kolísání mezi opaky.

Vezměme soudy „člověk má tělo“, „člověk má svobodu“, „člověk poznává“. Pokládáme je vesměs za pravdivé. Radikální skeptik však tvrdí, že u každého soudu, který chceme považovat za pravdivý, musíme rozumně připustit, že možná pravdivý

není. Musíme prý vždy uznat, že by mohl být pravdivý jeho opak (např. člověk nemá tělo...). Ať je naše argumentace pro tezi jakkoli precizní, nemůžeme prý oprávněně vyloučit pravdivost antiteze.

Náznak řešení skeptického problému: pochybnost o radikální pochybnosti

Nedá se popřít, že skeptický názor je sympatický. Uznání faktu, že se můžeme vždy mýlit, vypadá jako výraz poučené skromnosti. Taková skromnost ostře kontrastuje s pyšnými nároky všelijakých dogmatiků na absolutně jisté pravdy. Sklon k radikální skepsi také odpovídá soudobému intelektuálnímu pocitu. Wilhelm Weischedel, dobrý znalec dějin filosofie, líčí současné skeptické naladění takto:

- „Zajištěné poznatky, jistá měřítka... se všude staly nejistými.“
- „Vše, co se s jistotou jeví jako závazné pro myšlení... se stalo nanejvýš podezřelým.“
- „Má-li tedy ještě vůbec existovat filosofie... musí na sebe vzít zánik veškerého myšlení chápajícího se jako zajištěné...“
- „Filosofování se od té doby uskutečňuje jako dotazování a zpochybňování, totiž toho, co se vydává za nepochybnou a samozřejmou pravdu... Neustále se vynořovaly nové problémy. Neustále byly hledány odpovědi. Neustále se ale prokazovalo, že nejsou definitivní, že se stále rozkládají v nové pochybnosti, neboť se zakládají na nezdůvodněných předpokladech.“

Navzdory takovým sympatiím a takovému svědectví pro radikální skepsi obecného skepticismu je filosoficky prozíravé, když si i tady zachováme kritický odstup a chladnou hlavu. Do nekonečna promítnutá možnost mýlit se, která opravňuje univerzální skepsi, má totiž jeden háček. Předpokládá některé skutečnosti, jejichž zpochybněním by se zrušilo samotné pochybování. Jaké skutečnosti? Např. fakt lidského myšlení. **Kdyby nebylo lidské myšlení, nemohlo by být ani žádné pochybování. Podmínkou pochybování je i možnost omylu a jeho odlišení od pravdy.**

V tomto přístupu ke skeptickému problému se ohlašuje argumentační strategie, která by mohla platit na jakékoli obecné znehodnocování lidského myšlení. V čem taková strategie spočívá? V tom, že se soustředíme na nutné podmínky tvrzení noetického oponenta; např. na tvrzení, že žádná jistota není v našem myšlení možná.

Jestli je tato strategie úspěšná, to budeme zjišťovat v následujícím noetickém tématu. Nyní na závěr absolvujme cvičnou diskuzi s radikálním skeptikem.

Skeptik: *Nic není v lidském myšlení jisté.*

Realista: *Pak je aspoň jistý tento váš výrok.*

Skeptik: *Ani ten není jistý.*

Realista: *Tato pochybnost o totální nejistotě lidského myšlení ovšem připouští možnost opaku vašeho výchozího tvrzení: Možnost, že něco v lidském myšlení je jisté. Tuto možnost však vaše výchozí tvrzení popíralo. To je ovšem rozpor!*

Skeptik se v průběhu minidiskuze dostal do rozporu: Možnost jistoty v lidském myšlení popírá i tvrdí. Rozporná pozice však není žádnou výhodou, spíš naopak. V následujícím tématu totiž uvidíme, že rozporné myšlení se rozpadá, protože ztrácí svou určitost.



1. přečtete si úryvek z textu skladby skupiny Kabát „Kdo ví jestli“. Identifikujte v něm výroky skeptiků. Jaké je poselství písně? Ztotožňujete se s ním?

*Kdoví jestli, jestli jsou na měsíci vůbec nějaký stopy
a proč kope kolem sebe, kdo se topí
jakej sval to Zemí otáčí
Jak je to s pravdou? S pravdou se šetří, možná proto, aby zbyla
Je flekatá jak dalmatin, je černobílá
chudák holka, s dechem nestačí
A co vítr? Severní vítr nemusí bejt rovnou krutej
a v týhle Zemi na prameni panák dutej...*

*... Jak pravda vypadá, kdo z vás to ví?
Nikdo ji nezná, stejně jak rychle objeví se, rychle zmizí
doufám, že nelže a je pořád stejně ryzí
a slzy na pavlači neroní*

*... Já musím jít, najdu ji sám
už jenom pro ten pocit, že ji znám
Já projdu Zem a třeba celej svět
bude to chvíle anebo pár let...*

2. Domyslete důsledky radikálního skeptického tvrzení, že žádná pravdivá jistota v lidském poznání není možná pro život lidí. Napište esej na téma: *Kdyby pravda nebyla*.



1. Proč je noetika považována za základní filosofickou disciplínu?

2. Vyvráťte nebo potvrďte pravdivost výroků:

- „Pravda neexistuje.“
- „Člověk realitu poznává. Identifikuje-li ji správně, je jeho poznání pravdivé.“

3. Jaký je rozdíl mezi pravdou a jistotou?

4. Čím se liší jistota subjektivní a objektivní?

5. Čím se liší pochybnost o nějaké tezi od jejího popření?

Literatura

Diskuzní fórum http://www.filosofie.cz/forum/topic.asp?TOPIC_ID=1238.

ŠIPR, O.: *Ani odpouštět nelze černobíle*. In: <http://www.christnet.cz/magazin/clanek.asp?clanek=1823>.

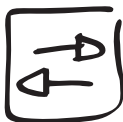
WEISCHEDEL, W.: *Skeptická etika*, Praha : Oikoymenh, 1999.

FUCHS, J.: *Kritický problém pravdy*. Praha : Krystal OP, 1995.

V. PROBLÉM PRAVDY

Co byste měli umět po této lekci?

- kriticky zhodnotit teorii obecného pochybování Reného Descarta a objasnit její důsledky pro vývoj novověkých teorií poznání a řešení problému pravdy
- prozkoumat platnost noetické antiteze: „Žádný soud není pravdivý“ pomocí testu bezrozpornosti
- objasnit, v čem spočívá rozpor v myšlení a jaký je jeho význam při testování pravdivosti filosofických závěrů
- zdůvodnit, proč je všelidské přesvědčení o pravdě jako skutečné hodnotě našeho myšlení racionálně podložené (zdůvodnit pravdivost teze: „některé soudy jsou pravdivé“)
- ukázat, v čem jsou problematické tyto teorie poznání: falibilismus, empirismus, postmoderní relativismus, subjektivismus, nominalismus, agnosticismus
- objasnit rozdíl mezi teorií korespondenčního pojetí pravdy a alternativními modely: koherenční teorie pravdy, pragmatická teorie pravdy a konsenzuální teorie pravdy
- zdůvodnit, která z teorií pravdy se jeví jako nejvíc smysluplná



1. Který filosof přišel v dějinách filosofie s výrokem „*Myslím, tedy jsem*“?
2. Jakou otázku tímto výrokem řešil?
3. Zdá se vám takové řešení uspokojivé?

V myšlenkovém světě Reného Descarta

V úvodní úvaze o filosofii jsme zdůrazňovali, že skutečně filosofické myšlení musí být kritické. Jako podstatnou složku kritičnosti jsme přitom vyzdvihli metodické pochybování. Toto pochybování postavil do východiska svého filosofického zkoumání

hlavní představitel novověkého racionalismu René Descartes. Přitom mu vůbec nešlo o to, aby skončil v pochybnostech o možnostech našeho poznání. Právě naopak. Jeho záměr je patrný z jeho textu:

„... a proto jednou v životě musím všechno důkladně vyvrátit a začít znovu od nehlubších základů, jestliže chci ve vědách vybudovat něco pevného a trvalého.“
(Meditace o první filosofii)

Vidíme, že **Descartes zvolil náročnou cestu obecného pochybování ne proto, aby skončil ve skepsi, nýbrž proto, aby postavil vědecké myšlení na pevný základ.** Descartes tedy začal postupným pochybováním o zdrojích našeho poznání. Nejprve zpochybnil věrohodnost smyslového poznání. Poté zapochyboval o rozlišování snu a bdění, až nakonec dospěl k chloubě rozumu: k základním matematickým pravdám ($2 + 2 = 4$). Ty jsou tak jasné, že se zdají být nezpochybnitelné. Descartes však bral metodickou pochybnost vážně. Vymyslel proto hypotézu zlého ducha, který by nás mohl klamat i těmi nejjasnějšími idejemi. V jeho *Meditacích* čteme:

„Budu tedy předpokládat, že... nějaký zlomyslný duch, který je nanejvýš mocný a vychytralý, vynaložil všechno své úsilí, aby mě klamal.“

Descartes přivedl hypotézou zlého ducha metodické pochybování k dokonalosti. Zasáhl jím totiž celé lidské poznání. Položil tedy otázku hodnoty poznání s nejvyšší možnou radikálností. Nenastrojil si tím past, z níž už není úniku? Descartes přišel s následujícím řešením:

„I když jsem chtěl myslet, že vše je klamné, je nezbytně nutné, abych já, který myslím, existoval... tato pravda... je tak pevná a jistá, že ani nejvýstřednější předpoklady skeptiků nejsou schopny jí otřást, ... že ji mohu bez obav přijmout jako první zásadu filosofie...“ (Rozprava o metodě)

Zopakujme si nyní úvodní otázku:

1. Zdá se vám toto řešení problému možnosti jistoty v lidském myšlení uspokojivé?

A prohlubme ji:

2. Descartes je přesvědčen, že pravda o vlastní existenci (myslím – tedy jsem) je nepochybná. Je ale takto získaná jistota v souladu s radikálností jeho metodického pochybování?

V Descartově řešení problému jistých pravd je určitá nejasnost. Proč Descartes myslí, že pravda o existenci pochybujícího je jistá? Protože je prý nemožné, abych myslel/pochyboval a přitom nebyl. To se zdá být rozumné. Ale ptejte se, proč je to nemožné? Protože je jasné, že opačné tvrzení „*pochybuji, ale nejsem*“, je rozporné. To souhlasí. Ale stejně tak je přece jasné, že i tvrzení $2 + 2 = 5$, je rozporné. To však Descarta v jeho metodickém pochybování nezastavilo. Nyní se ale při své první jistotě (jako pochybující musím být) spokojuje s tím, že její opak je rozporný.

Neměří tady Descartes dvojím metrem? Vezměme uvedenou matematickou pravdu. Je jasná. Její popření vede k rozporu. A přesto ji Descartes zpochybnil s odvoláním na hypotézu zlého ducha. Proč ale totéž neučinil při své (údajně) první jistotě? Existence pochybujícího je přece také jasná a její popření také vede k rozporu. Proč ji tedy také nezpochybnil? V tomto případě bohužel poslal Descartes zlého ducha na „dovolenou“.

Tato trhlina v Descartově řešení problému možnosti jistoty některých pravd se stala osudnou pro další vývoj novověkých teorií poznání, jak naznačíme v závěru. Na Descartovu teorii poznání totiž nenavazovali jen racionalisté (Spinoza, Leibniz). Ti od Descarta převzali nejen zdravý důraz na rozum, ale pohříchu i zdogmatizování jeho hodnot. Na tento novověký racionalismus pak kriticky reagovali filosofové empirismu, kteří měli pro vývoj novověké filosofie rozhodující význam (Locke, Hume). Tento vývoj pak stvrdil svou obrovskou autoritou agnostik Kant.

Nám může Descartův postup sloužit jako inspirace i poučení v kladení a případném řešení nesnadné otázky základů poznání. Descartova metoda obecné pochybnosti, zosobněná zlým duchem, je geniální. Jen bylo třeba se zlým duchem vydržet. Naproti tomu jistota o vlastní existenci (povýšená dokonce na první jistotu filosofie) je už předčasná. Má totiž mnoho podmínek, které Descartes kriticky nereflekoval. Jednou z nich je např. platnost **principu bezroznosti**, který zakazuje rozporné myšlení. Přesně v tomto bodě začal dogmatismus novověkého racionalismu.

Rozpor obecného skeptika

Když si připomeneme rozlišení pojmů pravdy a jistoty, probrané v předchozí kapitole, můžeme se ptát:

1. Co vlastně popírá obecný skeptik? Jistotu, nebo pravdu?
2. Kdo je tedy obecný skeptik, a proč se s ním vůbec trápíme?

Začněme od konce. Když chceme kriticky zkoumat základní hodnotu lidského myšlení – pravdu –, musíme začít pochybností: Co když pravda v našem myšlení vůbec neexistuje? Co když nás, řečeno s Descartem, zlý duch totálně, tj. ve všem klame? Vidíme tedy, že obecný skeptik je zaveden v rámci metodického pochybování jako povinný oponent kritického zkoumání pravdy. Bez něj bychom ustrnuli v dogmatismu.



Descartes hledal nějakou jistou pravdu jako základ filosofie. Mohli bychom tedy říct, že v jeho pojetí byl obecný skeptik vymezen popíráním jistoty. Podle takového skeptika se žádná jistá pravda v lidském myšlení nevyskytuje. Když ale nemáme žádnou jistotu, pak tedy mohou být všechny soudy lidského myšlení mylné. Proto obecný skeptik zasahuje popřením jistoty i pravdu.

Kdybychom ale obecnému skeptikovi řekli, že s popřením jistoty totálně popírá i pravdu, nejspíš by se ohradil. Řekl by, že mu špatně rozumíme. On přece netvrdí, že pravda neexistuje, že žádný soud není pravdivý. Jenom pochybuje, že bychom mohli nějaký soud považovat s jistotou za pravdivý.

Kdybychom tedy skeptikovi namítali, že se obecným popíráním pravdy sám vyvrací, on by se bránil, že přece nic určitého netvrdí, ani nepopírá. Pochybováním totiž zaujal neutrální pozici: možná, že nějaké soudy jsou pravdivé, možná, že ne. Zdá se tedy, že obecný skeptik je díky této své neurčitosti v bezpečí, že mu žádné vyvrácení nehrozí.

Obecný skeptik skutečně kolísá mezi dvěma protiklady: *Některé soudy jsou pravdivé – Žádný soud není pravdivý*. O žádném z těchto protikladů tedy netvrdí, že je pravdivý. Ale přece jen tvrdí něco, co je pro kritiku zajímavé. Jakožto skeptik totiž **musí tvrdit**, že antiteze (*žádný soud není pravdivý*) **může být pravdivá**. Kdyby takovou platnost antiteze nepřipouštěl, přestal by být skeptikem. Už by nemohl pochybovat o tezi, která říká, že „*některé soudy jsou pravdivé*“.

Pochybnost obecného skeptika tedy skrytě obsahuje, implikuje tvrzení možné pravdivosti antiteze. Obecný skeptik by tedy měl tuto platnost antiteze obhájit. Tady si ale musíme ujasnit, že průběh zkoumání problému pravdy vůbec nezávisí na tom, zda je nějaký konkrétní skeptik ochotný takovou obhajobu podstoupit. Nezapomínejme, že jsme obecného skeptika zavedli v rámci kritického zkoumání. A právě v něm nyní zkoumáme smysluplnost jeho obecné skepse k jistotě a k pravdě. Proto

není naše zkoumání závislé na náladovosti jednotlivých skeptiků, na tom, zda chtějí nebo nechtějí myslet logicky.

Důsledný skeptik (a jen ten je filosoficky zajímavý) tedy musí opustit ulitu své zdánlivé neurčitosti. Musí převzít zodpovědnost za negativistickou antitezi, musí se stát noetickým negativistou; jinak by vypadl z role. To znamená, že je v jeho vlastním zájmu, aby uhájil myšlenku, podle níž může být obecné popření pravdy pravdivé. Jestli se mu to nepodaří, jestli se ukáže, že takové popření nemůže být pravdivé, pak se logicky zhroutí i jeho obecná pochybnost o pravdě a jistotě našeho poznání. Tím vyjde najevo, že myšlenková pozice radikálního skeptika je nesmyslná.

Zkoumejme tedy hlavní noetickou antitezi: *Žádný soud není pravdivý*. Přitom si připomeňme, že tato antiteze musí být negativistou kladena jako pravdivá. V opačném případě by skeptik zase přestal být skeptikem; vypadl by z role. Součástí jeho obecné skepse je totiž (jak jsme viděli) přesvědčení, že noetická antiteze může být pravdivá. Když tedy uvážíme sledovanou antitezi i s jejím nárokem na pravdivost, je hned zřejmé, že tu něco nehraje. Celá skeptikova antiteze totiž vypadá takto:

Je pravda, že žádný soud není pravdivý.

Skeptikův problém je nyní v tom, že na jedné straně upírá všem soudům hodnotu pravdy, ale na druhé straně ji tomuto svému soudu (své antitezi) přiznává. To znamená, že skeptik o této své antitezi zároveň a v témže smyslu tvrdí, že je a není pravdivá.

- **Není pravdivá**, protože podle ní prý není žádný soud pravdivý. Skeptikova antiteze je však také soudem; splňuje definici soudu.
- **Je pravdivá**, protože ji skeptik musí klást jako pravdivý soud.

Skeptik se tedy svou antitezí dostal do rozporu. **Rozpor v myšlení totiž nastává právě tehdy, když něčemu (zde skeptikově antitezi) stejný pojmový obsah (zde pravdivost) zároveň přidělujeme a odnímáme. Rozpor je však destruktivním prvkem v myšlení.** Neboť myšlenka ztrácí rozporem svou povinnou určitost; obsahově se rozpadá. Když např. chcete myslet o člověku, že je i není živočichem, pak o něm tímto pokusem nemyslíte nic. Neboť kladné a záporné vztahení téhož pojmu (živočich) se navzájem vylučuje.

Jak je na tom rozporná antiteze z hlediska své možné pravdivosti? Špatně, je beznadějně mylná. To potvrzují tyto úsudky:

1. Každý pravdivý (kategorický) soud je obsahově určitý. (Je určitým vztažením predikátu soudu k jeho subjektu.)
Antiteze (kladená jako pravdivá) není obsahově určitá.
Antiteze (kladená jako pravdivá) není pravdivým soudem.
2. Žádný pravdivý soud nepopírá svou pravdivost (nevyvrací se).
Antiteze popírá svou pravdivost (vyvrací se).
Antiteze není pravdivým soudem.



Vymyslete příklady rozporného myšlení z různých oblastí.



Je-li tedy antiteze nutně mylná, pak z toho za určitých ověřitelných podmínek logicky vyplývá, že její protiklad „*některé soudy jsou pravdivé*“ musí být pravdivý. Tím jsme udělali důležitý krok k tomu, abychom mohli pokládat všelidské přesvědčení o pravdě jako skutečné hodnotě našeho myšlení za racionálně podložené.

Kritérium hodnocení různých výkladů lidského poznání

Analýzou skeptického problému jsme získali nesmírně cenný, účinný prostředek k rozpoznávání hodnoty různých směrů v oblasti teorie poznání. Dějiny filosofie přinášejí mnohé výklady poznání, které jsou často nesmírně složité. Je velmi obtížné se v nich orientovat, natož jim porozumět. A právě tyto výklady podstatně určují vývoj veškerého filosofického zkoumání. S platností pro celá staletí rozhodují o metodách, stylu, způsobech i obsazích filosofického myšlení. Tím zároveň rozhodují o celé kultuře, která na filosofických závěrech záleží. Jestliže jsme tedy pochopili podstatu diskuze s obecným skeptikem, měli bychom být schopni stejným způsobem přistoupit ke všem historicky daným výkladům poznání a podrobit je testu bezrozpornosti. Je to nesmírně užitečné.



Jak by měl takový test bezrozpornosti vypadat?

Přesně jako u skeptika. Nechme při něm stranou složitost výkladů i problémové subtilnosti a podívejme se na předkládané nauky o poznání z jediného hlediska. Ptejme se, jestli jsou v nich v souladu závěry s jejich předpoklady. Sledujme výlučně to, zda se náhodou nevyvracejí jako ten obecný skeptik. Pokud ano, pak se takovým rozpo-rem vyvracejí; nemohou být pravdivé.

Je to velice účinná zkratka, která přitom vůbec není nějakým nepatřičným zjednodušováním. Ostatně žádný teoretik poznání nechce předkládat takový výklad svého předmětu, který by byl rozporný. Uplatnění testu bezrozpornosti se nabízí především u takových výkladů poznání, které jsou v nějakém ohledu negativní. Co to znamená?

Teoretici poznání (např. Locke, Kant, pozitivisté, fenomenologové) se často pokoušeli popsat strukturu a průběh lidského poznání; snažili se ho výkladově rekonstruovat. Přitom nějakou jeho složku výkladově omezili, upřeli jí poznávací sílu. V dějinách filosofie pak bylo takové negativní omezení lidského poznání hodnoceno jako výkon kritického myšlení – v kontrastu k tzv. naivnímu realismu zdravého rozumu. **Vyplatí se tedy nechat takové koncepce projít testem bezrozpornosti.** Pozornost se v něm soustřeďuje na to, zda jejich autoři ve svých výkladech bezstarostně neužívají to, co pak ve výsledku popírají.

Na závěr tedy můžeme z tohoto hlediska uvážit některé hlavní, noeticky podezřelé výklady poznání:

1. Falibilismus

Je to moderní, poměrně rozšířená noetická pozice. Její stoupenci (např. z okruhu kritického racionalismu Karla Poppera) jsou přesvědčeni, že naše myšlení není schopné nějakých definitivních jistot. Vždy prý zůstává možnost mýlit se. Je to verze obecné skepse, u níž se také můžeme ptát, zda její zastánci pokládají toto své hodnocení možností lidského poznání za jisté, definitivně platné. Také četné důvody proti možnosti dokazovat pravdu jako hodnotu myšlení (logický kruh, postup do nekonečna) jsou tu předkládány jako definitivně jisté.

2. Postmoderní relativismus

Jeho četní stoupenci (např. Richard Rorty, Jacques Derrida, Wolfgang Iser) vystupují proti tzv. absolutním pravdám. Poukazují přitom na relativnost všech předpokladů a východisek. Užívají sice jinou rétoriku, ale v podstatě se s falibilisty shodují v obecné skepsi.

3. Subjektivismus

Má mnoho podob a odstínů. V zásadě však jde o takové výklady poznání, v nichž se předpokládá, že poznání je k tomu, aby nepoznávalo. Nevyhnutelně prý zkresluje realitu. Výsledné poznávací obsahy proto nevyjadřují poznávané objekty tak, jak jsou, ale jen jak se nám jeví. Nemůžeme si prý namýšlet, že bychom měli pohled „božího oka“. To nám ovšem sdělují s nárokem na objektivní platnost svých výkladů. V perspektivě „božího oka“? Sem patří např. transcendentalisté (Immanuel Kant, Edmund Husserl) a jejich četní následovníci.

4. Nominalismus

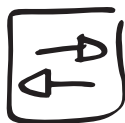
Je to výkladová subjektivizace obsahů našich obecných pojmů. Obecné pojmy jsou základním materiálem lidského myšlení. Jejich objektivní platnost je nutnou podmínkou toho, že se v našem myšlení uskutečňuje pravda. Také nominalista (např. William Occam, John Locke, David Hume) předkládá svůj výklad jako pravdivý. Přitom sám věří, že jeho obecné pojmy mají objektivní obsahy. Co z toho vyplývá?

5. Empirismus

Vlivný proud moderního myšlení, který omezuje objektivitu lidského poznání na úroveň smyslových obsahů. Tady se můžeme kriticky a s úspěchem ptát, zda např. sám zakladatel empirismu (John Locke) nevykládal lidské poznání na vyšší úrovni. Zda přitom neužíval neempirické, smyslově nevnímátné, myšlenkové obsahy, o nichž beze všeho předpokládal, že jsou objektivní – aby jim pak objektivní platnost upřel.

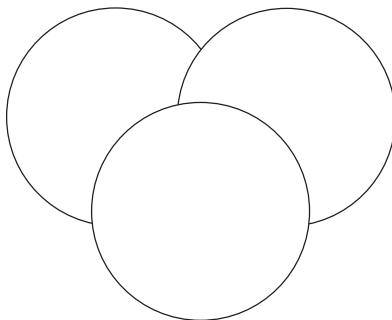
6. Agnosticismus

Je to přímý důsledek empirismu a může být zpochybněn stejně jako empirismus: agnostické omezování myšlení na zkušenost se samo neopírá o pouhou zkušenost. Přesto má agnosticismus v dějinách filosofie rozhodující podíl na drastickém omezení předmětu filosofického poznání. Agnostici (Kant, empirici, pozitivisté, postmodernisté) z něho vylučují podstatné otázky filosofie, které zahrnují i mezní otázky lidského života (svoboda, podstata mravnosti, smysl života, Bůh, duše, problém osobního života po smrti). Protože definice filosofie předpokládá také správné určení jejího předmětu, musí se tvořit v kritickém kontaktu s agnosticismem; musí se s ním vyrovnat.



Přečtěte si charakteristiku jednotlivých výkladů poznání a hledejte společné a odlišné znaky. Vyberte si tři filosofické směry – zanešte jejich názvy do diagramů. Následně připište do diagramů čísla výroků podle toho, ke kterému směru se hodí. V průniku najděte společné znaky.

(1) Lidské myšlení není schopné dosáhnout definitivní jistoty v poznání. (2) Objektivní, na subjektu nezávislá pravda neexistuje. (3) Objektivně pravdivé je jenom to, co je smyslově poznatelné. (4) Všeobecným pojmem nepřísluší žádná objektivní existence. (5) Vnější svět nepoznáváme tak, jak je. (6) Uvedená teorie poznání si nárokuje objektivní platnost a neomylnost.



Radikální konstruktivismus je dnes rozšířený názor, který těží ze subjektivistických výkladů poznání. S úspěchem se aplikuje v různých vědních oblastech (psychologii, pedagogice, sociologii, matematice). Podle této teorie nepoznáváme skutečnost takovou, jaká je, ale každý si ji konstruuje ve své hlavě podle toho, jak si vysvětluje své zážitky (dojmy z tzv. „objektivní skutečnosti“). Vytváří si svůj vlastní svět jako jedinou realitu, ve které skutečně žije. Důsledně domyšleno je to solipsismus, v němž jedinou realitou je Já a jeho představy.

Tyto rozporné výklady lidského poznání se staly podnětem a podkladem pro náhradní výkladové modely pravdy. Jediným smysluplným výkladem pravdy je ovšem **korespondenční teorie**. Podle ní je pravda našeho myšlení objektivní. Spočívá ve shodě myšlení s myšleným objektem a uskutečňuje se v takovém soudu, v němž

se respektuje totožnost poznaného objektu. (Přiznává se mu, co má, upírá se mu, co nemá.) Ve všech alternativních výkladech pravdy se hodnota takové shody/korespondence nepovšimnutě předpokládá.

Koherenční teorie pravdy. Omezuje hodnotu myšlení na logickou správnost (soulad myšlenek). Zastávají ji např. logičtí pozitivisté.

Pragmatická teorie pravdy. Podle ní je pravdivé to, co je užitečné (William James, Charles Sanders Peirce).

Konsensuální teorie pravdy. Pravda je podle ní tím, na čem se lidé dohodnou (Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard).



1. Zaujměte kritický postoj k Descartovu provedení metodické pochybnosti. Jaký důsledek mělo jeho učení pro novověkou filosofii?

2. Pokuste se obhájit pravdivost výroku „*Některé soudy jsou pravdivé*“.

3. Vyvráťte nebo potvrďte pravdivost výroku „*Realita není ve skutečnosti taková, jak se nám jeví*“.

Literatura

Diskuzní fórum http://www.filosofie.cz/forum/topic.asp?TOPIC_ID=1238.

ŠÍPR, O.: *Ani odpouštět nelze černobíle*. In: <http://www.christnet.cz/magazin/clanek.asp?clanek=1823>.

WEISCHEDEL, W.: *Skeptická etika*, Praha: Oikymenh, 1999.

FUCHS, J.: *Kritický problém pravdy*, Praha: Krystal OP, 1995.

VACULA, T.: *Ako skutočná je skutočnosť?* In: <http://vacula.blog.sme.sk/c/74106/Ako-skutocna-je-skutocnost.html>.

VI.

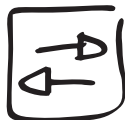
PROBLÉM KRITičNOSTI

ANEB O „UMĚNÍ POCHYBOVAT“

Co byste měli umět po této lekci?

- vymezit vztah kritičnosti k pravdivosti
- rozlišovat mezi pravou – oprávněnou kritičností a neoprávněnou – nepravou kritičností (na příkladě Aristotela a vybraného sofisty či skeptika)
- na příkladě vybraných filosofů objasnit základní teze sofistiky, skepticismu
- kriticky zhodnotit úroveň uplatňovaného kritického myšlení u hlavních představitelů sofistiky, skepticismu, racionalismu:
 - provést test bezrozpornosti u základních tezí jejich učení
 - rozpoznat logicky správnou nebo chybnou podobu jejich argumentace
- objasnit, jak učení sofistů a skeptiků ovlivnilo moderní a novověkou filosofii a jaký dopad mělo na soudobou společenskou realitu
- porovnat a zhodnotit úroveň kritičnosti ve filosofii v éře antiky, scholastiky, moderní a postmoderní filosofie
- uvést kritické námitky vůči filosofii multikulturalismu

Hodnota kritičnosti



Zaujměte kritický postoj k výroku: „Evoluční teorie je jediný vědecky přípustný výklad původu člověka.“

Na základě čeho jste argumentovali?

Problému kritického myšlení jako základu pravého filosofování jsme se věnovali už v předchozích tématech: O důležitosti filosofie, Filosofie a věda, Spor se skeptiky o jistotu pravd. V tomto učebním celku se budeme snažit prohloubit vnímání kritičnosti jako hodnoty myšlení a představíme ji v kontextu dějin filosofie.

Když se o někom řekne, že je ve svém názoru nekritický, je tím vysloven negativní soud, který názor daného člověka diskvalifikuje. Naopak, přisuzuje-li se někomu kritičnost, máme za to, že se tím označuje jeho myšlenková zralost.

V hodnocení kritičnosti a nekritičnosti se prakticky všichni shodnou, a to i tehdy, když se zásadně rozcházejí ve svých konkrétních stanoviscích.



Například zastánci evoluční teorie i její odpůrci svorně připustí, že kritičnost je na rozdíl od nekritičnosti žádoucí kvalitou myšlení, avšak všichni budou tuto kvalitu nárokovat pro sebe a svým oponentům (kritikům) ji odepřou. Evolucionisté se domnívají, že obhajují vývojovou teorii na základě kriticky podložených důvodů a obviňují anti-evolucionisty z nekritičnosti. Anti-evolucionisté zase vnímají situaci opačně a nárokuje kritičnost pro svou pozici se souvztažným poukazem na nekritičnost evolucionistů.

Jak je něco takového možné? Není to tak, že kritický je každý, kdo něco kritizuje? Evidentně ne, poněvadž je zřejmé, že lze kritizovat neoprávněně, zkresleně, mylně. Přitom kritičnost každý myslící člověk přinejmenším skrytě nárokuje, protože své názory a postoje nějak odůvodňuje a tyto důvody vymezuje proti jejich opakům. Když si myslím, že tyranie je špatnou formou vlády, mám pro to určité důvody, kterým dávám přednost před důvody, které se na obhajobu tyranie uvádějí. Ve svém myšlenkovém postoji se tudíž stavím k tyranii kriticky. Znamená to ale automaticky, že můj kritický postoj splňuje nároky autentické kritičnosti? Rozhodně ne.



Aby byl nějaký názor kritický v pravém smyslu slova, nemůže být mylný, nýbrž pravdivý. Kritičnost a pravdivost jdou ruku v ruce, protože není třeba nijak vysvětlovat, že mylná kritika nemůže být vpravdě kritická. Omyl a kritičnost nejdou dohromady.

Pravda → Správná kritika

Omyl → Nesprávná kritika

Ale plyne z toho, že kritický myslitel musí nezbytně dospívat k pravdivému poznání ohledně toho, co kritizuje? Zdá se, že nikoli. Vždyť z dějin filosofie známe případy kritiky, která se obrací proti nároku lidského myšlení poznávat skutečnost pravdivě, objektivně. Znovu si připomeňme postoje skeptiků, kteří zásadně zpochybňovali naši schopnost pravdivého poznání skutečnosti. Co když je jejich verze kritičnosti ta

pravá? V tom případě už bychom nemohli tvrdit, že kritický postoj je nutně spojen s pravdivým poznáním, nýbrž leží o řád níže – na úrovni pochybnosti. Kritický by byl takový člověk, který umí pochybovat, a možná dokonce jen ten, kdo na pochybnosti založí celý svůj myšlenkový svět.

Vidíme, že otázka kritičnosti není otázkou jednoduchou. Každý si o sobě myslí, že je kritický, ale kdyby se nás někdo zeptal, v čem vlastně kritičnost spočívá, asi bychom mu uspokojivou odpověď nedali.



Jak ale může být kritický ten, kdo neví, co je to kritičnost?

Předběžně se před námi rýsují dvě možné varianty kritičnosti:

a) kritičnost „silná“, tj. myšlenkový a na něj navazující praktický postoj, který je nesen nahlédnutím pravdivých důvodů.

Kdyby někdo znal pravdivé důvody ve prospěch teze o neexistenci Boha (ateista) a kdyby si byl pravdivosti těchto důvodů vědom, pak by zastával kritické myšlenkově-praktické stanovisko.

b) kritičnost „slabá“, která rezignuje na pravdivost poznání a stahuje se do roviny pochybností.

Člověk vybavený kritičností uvedeného typu pochybuje o síle našeho rozumu a snaží si držet zdravý odstup od všech kategorických (jistých) tvrzení a životních postojů. Je pochybovačem ve všech směrech (skepse).

Abychom se v problému kritičnosti a v umění autentického pochybování dobře zorientovali, seznámíme se s některými postavami z dějin filosofie, které se na téma kritičnosti otevřeně zaměřily. Budeme sledovat, zda jejich pojem kritičnosti je přijatelný, či zda náhodou nepodléhá oprávněné kritice, a není tím pádem nekritický.

Kritičnost v dějinách filosofie

Antika

Objasnění otázky kritičnosti má kořeny v antické filosofii, na kterou navazuje i novověká a současná filosofie.

Sofistika a skepse



Každý má svou pravdu?

Duchovní otec všech sofistů byl **Protagoras**.

K vývoji lidského poznání, kterého byl svědkem (např. v matematice nebo astronomii), zaujímal značně střízlivý postoj. Ve svých úvahách vyšel z toho, že existují různí lidé. Jestliže jsou však lidé různí, mají také různé pohledy na svět. Každý se na něj dívá z jiné perspektivy, každému se skutečnost jeví odlišně právě proto, že je jiný než ti ostatní. Jak by mohli lidé disponovat stejným poznáním reality, když se vzájemně liší, když jsou různě vzdělaní, když mají odlišné osobní historie a hlavně nestejně poznávací kapacity?

Protagoras míní, že **žádný objektivní obraz skutečnosti neexistuje, protože každý člověk má svou vlastní pravdu**. Ve vědomí každého člověka se skutečnost zobrazuje jinak. Kdyby tomu tak nebylo, museli bychom předpokládat, že v myšlenkových úkonech mnoha lidí se vždy odhaluje skutečnost v úplně stejné podobě, což se zdá být nemožné.



Svůj postoj Protagoras shrnul v zásadě: člověk je mírou všech věcí, těch, které jsou, že jsou; těch, které nejsou, že nejsou. Žádná objektivní pravda neexistuje, existují jen různé perspektivy (různé pravdy), z nichž se různí pozorovatelé (lidé) na skutečnost dívají. Pravdu je tedy vždy třeba uvažovat ve vztahu (v relaci) k jednotlivým poznávajícím subjektům.

Je-li Jiří přesvědčen o tom, že člověk je svobodný, a Pavel zase o tom, že člověk svobodný není, žádné z těchto přesvědčení není mylné či snad horší než to druhé. Jsou prostě různá a v zásadě stejnohodnotná. Pro tento názor je Protagoras považován za zakladatele západního relativismu.

Je Protagorovo učení výrazem opravdové kritičnosti?

Sofisté se do pozice kritických myslitelů ostentativně stavěli. Sofistické hnutí se běžně označuje jako antické osvícenství. Protagoras přichází s názorem, který ostře koliduje s našim hluboce zakořeněným přesvědčením o tom, že poznáváme skutečnost takovou, jaká je, a že jsme schopni se na její povaze shodnout.

Není ale toto jeho vědomí ve skutečnosti nekritické? Protagoras přece předložil svoje důvody a nezdá se, že by byly hloupé. Otec sofistů nás tedy vybízí, abychom rezignovali na jistoty, které by byly závazné pro každého člověka, a abychom se spokojili pouze s našimi malými jistotami subjektivními.

Jeho učení je **příkladem kritičnosti, kterou jsme označili jako „slabou“** a která zpochybňuje existenci univerzálně platného a objektivně pravdivého myšlení. To nám může znít vcelku známě, protože i dnes si jen málokdo myslí, že by takové hodnoty skutečně existovaly. Zatímco bychom zřejmě mezi našimi současníky nenšli nikoho, kdo by po vzoru Thaléta věřil ve vodu jako v nejpůvodnější pralátku vesmíru, mnoho z nich by se naopak podepsalo pod Protagorovo poselství. Tady se ukazuje, že antičtí filosofové jsou až překvapivě aktuální.

Nechceme-li ztratit naši myšlenkovou nezávislost (kritičnost), musíme se zeptat, zda je předložené sofistické řešení přijatelné.

Sofistům budeme namítat ústy Platóna, který se s Protagorovým stanoviskem úspěšně konfrontoval. *Má-li každý svou pravdu, pak má pravdu i ten, kdo tvrdí, že ne každý má svou pravdu. To znamená, že Protagorova teze obsahuje platnost svého vlastního popření.* A jak už dobře víme, ve filosofickém jazyce se takový názor označuje jako vnitřně rozporný neboli autokontradiktorní, neboť tvrdí něco a zároveň (a ve stejném ohledu) úplný opak. Tedy vlastně netvrdí nic. Co se zpočátku jevilo jako kritické, vyjevuje svoji nekritičnost. Kdo by chtěl být kritický na Protagorův způsob, byl by jím jen zdánlivě (verbálně). Ve skutečnosti by vyznával nesmysl.



Protagorova skepticistická filosofie silně inspirovala společenskou realitu, potažmo umělecký svět. Světoznámá je divadelní hra Luigiho Pirandella Každý má svou pravdu (1993).



- 1. Přečtete si nebo nastudujte obsah hry *Každý má svou pravdu* a uveďte hlavní myšlenku díla. Najděte souvislosti s filosofií Protagory. Ztotožňujete se s poselstvím díla?**
- 2. Hledejte příklady dalších uměleckých děl, která se inspirovala uvedenou filosofií nebo podobnými filosofiemi.**
- 3. Hledejte příklady z různých oblastí společenské reality, kde se uplatnil Protagorův výrok.**

Dalším významným sofistou byl *zakladatel západního nihilismu Gorgias*. Gorgias přichází s velmi excentrickými tezemi, ale zamyslíme-li se nad důvody, které v jejich prospěch uvádí, počáteční úsměv nás může rychle přejít. *Jeho první tvrzení zní: nic neexistuje*. Tento výrok se zdá být natolik absurdní, že se jím snad ani není třeba zabývat. Vyslechněme si však důvody, které ho chtějí ospravedlnit. Gorgias záměrně přehání a zamýšlí své posluchače šokovat, nicméně jeho argumentace už tak absurdní není. Z jeho úst k nám zaznívají následné otázky:

- *Opravdu si myslíte, že existuje nějaká skutečnost?*
- *Pokud ano, tak jaká?*
- *Má vůbec pojem „skutečnost“ smysl?*

A následně nás vyzývá: *„Podívejte se na různé teorie skutečnosti, a vaše jistoty se rychle rozplynou.“*

Například Parmenides míní, že skutečnost je monolytickým blokem, v němž není místo ani pro změny ani pro objektivní rozdíly. Herakleitos oproti němu míní, že skutečnost je jedním kolosálním dynamismem, a že tudíž nic stabilního neexistuje. Renomovaní myslitelé nám předkládají taková pojetí skutečnosti, která se vzájemně vylučují, neboť stojí ve sporu. Když si tedy myslíte, že nějaká realita existuje, jakou realitu máte na mysli? Gorgias předpokládá, že pro různá filosofická pojetí reality „existuje“ určitý důvod. Realita sama se prezentuje v protikladných podobách, a proto jí vlastně schází skutečná konzistence. O její stabilní jsoucnosti nemůže být řeč.

Další Gorgiasovy námitky: *I kdyby něco existovalo, nebylo by to poznatelné. Proč?* Protože i kdybychom připustili, že nějaká v sobě konzistentní skutečnost existuje, nebylo by nám to nic platné. Vždyť pak bychom měli na jedné straně onu skutečnost s její identitou a na straně druhé poznání, kterým bychom chtěli onu skutečnost pojmout. Toto poznání by bylo od uvedené skutečnosti odlišné, nebylo by s ní identické. Jak by ale za takových okolností bylo možné aktem poznání chápat realitu, když se vzájemně liší? Co by měl společný např. tento stůl s mým myšlením, když stůl je něco jiného než myšlení? Zkrátka, myšlení a realita by stejně navždy zůstaly od sebe odstaveny, oba póly by byly vymezeny různými identitami, a tím pádem by se vzájemně mýjely.

Třetí námitka je podobná: *I kdyby něco existovalo a i kdyby to bylo poznatelné, nebylo by to nijak sdělitelné*. Kdybychom něco existujícího opravdu poznávali, jak bychom to mohli vyjádřit a sdělit? Prostřednictvím jazyka. Jenže i jazykové výrazy mají svou totožnost, která je odlišná od totožnosti toho, co mají vyjadřovat. Co mají

společného slovo „stůl“ se stolem, který hypoteticky existuje ve skutečnosti? Jde o rozdílné věci, z nichž jedna nemůže vyjádřit tu druhou právě kvůli oné rozdílnosti.

Vidíme, že problémy, kterých se Gorgias dotýká, jsou závažné. Patří k těm nejobtížnějším filosofickým otázkám.

Jsou však dostatečné k tomu, aby Gorgiasovu pochybnost proměnily ve výraz autentické kritičnosti? Rozhodně ne. **I toto stanovisko antického sofisty je v sobě rozporné.** Neboť Gorgias navzdory svým vyjádřením zaměřuje svým myšlením určitý předmět, který existuje a který je jím poznáván a sdílen. Tím předmětem je lidské myšlení v jeho vztahování se k jinému od něj. Kdyby tento předmět neexistoval, kdyby nebyl nijak poznatelný a jazykově uchopitelný, nemohl by nám o něm Gorgias říci vůbec nic. Jenže on nám k tomuto tématu sděluje poměrně hodně informací. Proto se vyvrací a jeho domnělá kritičnost je pseudokritičností.

Skepticismus

Po sofistech se v antice setkáváme s dalšími mysliteli, kteří si na své kritičnosti doprovázené zásadní pochybovačností velmi zakládali. Jedná se o nám už dobře známé a slavné **skeptiky**. Skeptikové se výslovně vymezovali jak **proti tzv. dogmatismu (hlavně stoickému), tak proti tzv. agnosticismu**. Stoikové tvrdili, že jsme schopni o skutečnosti leccos spolehlivě poznat. Oproti nim agnostikové programově rezignovali na veškeré jistoty s tím, že nelze poznat nic.

Skeptikové volí třetí, střední cestu: netvrdí ani, že nelze nic poznat, ani že dospěli k nějakým nezvratným závěrům. Považují se za ty, *kdo neustále hledají* (řecké sloveso skeptomai znamená hledat – odtud tito myslitelé převzali označení pro svůj myšlenkový postoj).

Zakladatelem skepticismu byl **Pyrrhón z Élidy**. Podle něj není svět ničím v sobě konzistentním, nic nemá svoji vyhraněnou totožnost, žádná věc není toto spíše než ono. Nic není objektivně ani pravdivé ani mylné, ani dobré ani zlé. Je jedno, zda jsme mladí či staří, bohatí či chudí, zdraví či nemocní atd. Vše, naprosto vše je zcela indiferentní. To znamená, že mezi věcmi, osobami a událostmi neexistují rozdíly (diference), které by zakládaly jejich různou hodnotu. Ještě dnes se hovoří o tzv. **Pyrrhovu vítězství**. Pyrrhovo vítězství (toto sousloví se ovšem odvozuje od Pyrrha, krále z Epeiru, vynikajícího starověkého válečníka, nikoli od Pyrrhóna z Élidy) je ve shodě s Pyrrhónovým pohledem na skutečnost takové vítězství, které se ničím neliší od porážky (mezi vítězstvím a porážkou není hodnotová diference). Směr založený Pyrrhónem se označuje jako skepticismus praktický.



Kriticky se zamyslete nad tezí Pyrrhova vítězství. Co by znamenalo v praktickém životě (v různých oblastech našeho života), kdybychom se jí řídili?

Enesidemos a Agripas byli zástupci tzv. **dialektického skepticismu**.

Enesidemos v závislosti na Pyrrhónovi tvrdil, že v realitě nepanuje řád, nýbrž chaos a zmatek. Proto prý ani nemůžeme doufat, že by bylo možné takto chaotickou skutečnost s jistotou poznávat.

Aby toto své stanovisko argumentačně podpořil, přichází s tzv. **tropy, tj. důvody ve prospěch skeptického učení**. Ukazuje například, že lidé a zvířata disponují různými poznávacími schopnostmi, a tudíž mají nevyhnutelně ve svém vědomí různé obrazy skutečnosti. *Jinak vnímá realitu včela, jinak slon a jinak člověk. Která z podob světa je ta pravá, ona včely, slona či člověka?* Podle Enesidema nelze otázku rozhodnout, a proto předkládá jediné zodpovědné řešení: **je třeba se vzdát jakéhokoli hodnocení (epoché), vzdát se jakéhokoli kritéria pro posuzování povahy věcí**.

Enesidemos uvádí ještě řadu jiných tropů. Ptá se nás například, *proč si myslíme, že bláznův pohled na svět je horší než pohled lidí normálních? Jak si můžeme být jisti, že tzv. normální lidé mají v tomto ohledu nad bláznů navrch?* Kdo se rozhlédne po světě, záhy zjistí, že v různých dobách a na různých místech žili a žijí lidé s různými, mnohdy neslučitelnými názory, mezi nimiž opět nelze vést hranici oddělující ty pravdivé od těch mylných. Co se jedním zdá normální, vnímají jiní jako absurdní. Vše je naprosto relativní.

Po výčtu všech tropů Enesidemos uzavírá: neexistuje žádná věda, žádný příčinný řád, žádná možnost překročit bezprostřední údaje smyslů.

Enesidemův kolega **Agripas** je ve svém postupu mnohem razantnější. Přichází totiž se skeptickými důvody, které v pozdějších dějinách přivedly do úzkých nemálo filozofů. Odmítá spolehlivost, objektivitu a pravdivost lidského poznání z následných důvodů:

- a) *existují různé, často protikladné názory na věci a my nemáme žádné kritérium, které by nám dovolilo rozlišit ty správné od těch nesprávných;*
- b) *nejsme schopni nic spolehlivě dokázat, poněvadž bychom se přitom buď dostali do logického kruhu, anebo bychom v dokazování postupovali stále*

do nekonečna. Dokázat totiž znamená ozřejmit nějaký závěr z předpokladů, které jsou zřejmé. Jenže i předpoklady je nutné dokazovat na základě jiných zřejmých předpokladů – do nekonečna;

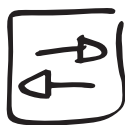
- c) *neexistuje žádný stabilní, ze sebe platný princip lidského poznání, všechny axiomy myšlení jsou svévolné;*
- d) *abychom poznali realitu A, musíme poznat její poměr k realitě B. Avšak ten poznáme až poté, co pochopíme vztah B k C, C k D, D k E atd., do nekonečna. Proto je třeba rezignovat na spolehlivost našeho poznání.*

Posledním významným skeptikem byl **Sextus Empiricus**. Jeho skepticismus se označuje jako *empirický*. Pro Sexta není možné mít jistotu o tom, zda se skutečnost v našem myšlení prezentuje taková, jaká v sobě je (objektivně). Sice na nás z vnějšku působí, ale do našeho vědomí se nedostává tato skutečnost, nýbrž jen vzruch, který v něm vyvolává. Obraz světa podnícený vnějším působením nějaké skutečnosti však nemusí být s touto skutečností shodný, může se od ní lišit. Proto Sextus říká, že **nepoznáváme realitu takovou, jaká je, nýbrž jen takovou, jak se nám jeví (fenomén).**

Stejně jako o mnoho století později Hume i **Sextus neguje objektivní danost kauzálního řádu v realitě. V kauzalitu pouze věříme, pouze se nám zdá (jeví se), že mezi věcmi a událostmi existují souvislosti a závislosti, ale jak je tomu opravdu, o tom nemůžeme nic vědět.** Také se prý musíme vzdát jakéhokoli důkazu, poněvadž k spolehlivému prokázání něčeho bychom potřebovali nějaký pravdivý, všeobecný předpoklad, který není nijak ověřitelný. Kdybychom např. argumentovali:

Sokrates je člověk, každý člověk je smrtelný, tedy Sokrates je smrtelný, nebyl by uvedený závěr spolehlivý. Proč?

Protože soud *každý člověk je smrtelný* není nijak empiricky ověřitelný. Nad jeho pravdivostí visí výrazný otazník, který vrhá svůj stín i na závěr argumentu.



Prostudujte si pečlivě učení skeptiků: Pyrrhóna, Enesidema a Agripy a zkuste zformulovat námitky vůči jejich učení. Aplikujte přitom poznatky, které jste se dověděli i v rámci jiných učebních témat.

Námitky zmíněných skeptiků nelze jen tak přehlížet. Mnoho pozdějších filosofů si s nimi vůbec neporadilo. Jde proto skutečně o výkon kritických myslitelů? Je jejich

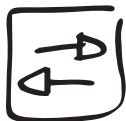
pochybnost bezvadná, myšlenkově přijatelná? Například slavný novodobý filosof Georg Wilhelm Friedrich Hegel se skeptickými námitkami až na malé výhrady v zásadě souhlasí. Oceňuje jejich kritičnost, která je vymezuje proti naivní víře v objektivitu u filosoficky nepoučeného člověka.

Kdo ale nepodlehne bezprostřednímu zdání, nemůže nevidět, že pochybnost a kritičnost uplatněná skeptickými autory má **své vážné vady**.

- *Pyrrhón* zbavuje realitu vnitřní konzistence a vyhraněné totožnosti, avšak svá tvrzení, která jsou také součástí reality, vybavuje jednoznačným významem (znamenají něco, a ne zároveň svůj opak). Proto se zcela vyvrací.
- *Enesidemos* např. ruší všechny objektivní rozdíly v realitě poté, co vyšel z konstatace existence různých živočichů s různými vnímacími schopnostmi. To znamená, že svým závěrem popírá své předpoklady, v nichž s objektivní existencí rozdílů (rozdílní živočichové s rozdílnými smysly) bezproblémově počítá. Pokud podle něj není možné dospět k vědeckému poznání, pak i jeho výklad o lidském poznání ztrácí status vědeckého pojednání, a stává se tím pádem nezávazným.
- *Agripas* zásadně pochybuje o hodnotě lidského poznání, o hodnotě svých úvah ovšem nijak nepochybuje. To není s autentickou kritičností slučitelné.
- *Sextus Empiricus* subjektivizuje poznání se všemi jeho základními kategoriemi (např. s kauzalitou), zároveň však vybavuje údajně nepoznatelnou objektivní skutečnost kauzálním působením na adresu lidského vědomí. Tedy tvrdí, že kauzalita je pouze subjektivní vírou člověka a zároveň z ní činí vlastnost reality v jejím vlivu na nás. Větší rozpor si nelze představit. Jeho námitka proti platnosti obecných soudů předpokládá víru v empiristický postulát zkušenostní ověřitelnosti pravdivých tvrzení. Tento postulát je ale rovněž vnitřně rozporný (není sám empiricky testovatelný). Závěrem proto můžeme říct, že radikalizovaná pochybnost antických skeptiků skončila ve slepé uličce.



Opět je možné nahlédnout, že skeptici jsou se svými tvrzeními v rozporu a že jejich teorie neobstojí.



- 1. Proč se pochybnosti starých skeptiků zdají být kritické?**
- 2. Myslíte si, že skeptikové ve svých tezích záměrně zatajovali jejich rozpornost, anebo si neuvědomili důsledky, které z nich plynou?**

3. Jaký je rozdíl mezi skeptikem, který se mýlí „upřímně“, a skeptikem, který neguje jistoty z postranních a nepřiznaných motivů?

Jiná verze kritičnosti v antice a středověku

Velcí antičtí filosofové **Sokrates, Platón a Aristoteles** zosobňují jiný typ kritičnosti.

Aristoteles si jasně uvědomuje, že sofistický negativismus není zodpovědně přijatelný. Proti Protagorovi namítá, že pokud má každý svou pravdu, má ji i ten, kdo popírá, že by každý měl svou pravdu. To navozuje rozpornost Protagorova stanoviska.

Proti Gorgiovi namítá, že pokud se každý mýlí (to vlastně Gorgiova pozice implikuje), mýlí se i Gorgias sám.

Skeptikové, o nichž jsme hovořili, žili sice až po Aristotelovi, naneštěstí ho ale neznali. Kdyby ho znali, museli by se vyrovnávat s **Aristotelovým důkazem objektivit lidského poznání**. Zakladatel Lycea si je vědom, že jakákoli negace pravdivosti našeho myšlení se obrací i proti této negaci – ve své vlastní logice nemůže být pravdivá. Na toto upozornění bohužel nebrali pozdější skeptikové zřetel a to se jim také osudově vymstilo.



Aristoteles uplatňuje jiný druh pochybnosti. Ukazuje, že filosofie je prostorem pro tu nejhlubší myslitelnou pochybnost, protože ta v ní musí být vztažena ke každému nároku na pravdu.

Nic nemůže být bez důkazu přijímáno jako jisté, vše musí projít testem pochybnosti. Aristoteles dokonce tvrdí, že kdo nedokáže dobře pochybovat, znemožňuje si tím přístup k odhalení řešení problémů.



Aristoteles zkoumání lidského ducha přirovnává k soudní při. Tak jako u soudu musí zaznít argumenty obou stran, tak i při vědeckém hledání musí zaznít názory pro a proti předkládaným hypotézám. Aristoteles se této metodické zásady důsledně držel. Struktura jeho děl je taková, že nejprve uvádí názory svých předchůdců, hodnotí jejich úroveň a teprve poté přichází s vlastním stanoviskem.

Aristotelské myšlení je proto příkladným výrazem otevřenosti, nemanipulované vědecké diskuze a neustálé problematičnosti. Je pravým opakem toho, co se o něm

běžně myslí. Je nutné dodat, že **Aristoteles dokáže z univerzální problematizace vytěžit pravdy, které už nijak dále zpochybnitelné nejsou, poněvadž zkoušku pochybnosti ustály bez újmy. Od počáteční „slabé“ kritičnosti přechází ke kritičnosti „silné“.**

Když například *obhajuje objektivní platnost principu sporu* (žádné A nemůže být A a non-A zároveň a ve stejném ohledu, a proto má každá jednotlivá skutečnost svoji nezaměnitelnou identitu), zkoumá, zda by nemohli mít pravdu kritici objektivní platnosti uvedeného principu.

Jejich stanovisko se dá vyjádřit takto: *princip sporu objektivně neplatí.*

Aristoteles ale ukazuje, že toto stanovisko není kriticky udržitelné, poněvadž skrytě předpokládá to, co otevřeně popírá. Neboť kritik principu sporu ve své tezi „princip sporu není objektivní“ užívá bezrozporných pojmů, tedy pojmů, které spočívají na objektivitě principu sporu. Pojmem „princip sporu“ myslí „princip sporu“ a ne zároveň jeho opak, negací „není“ myslí negaci „není“ a ne její popření („je“), pojmem „objektivní“ myslí právě objektivitu a ne její opak (neobjektivitu). To znamená, že aby mohli vůbec svoji opozici zformulovat, musí se přitom opřít o objektivní platnost principu sporu, kterou chtějí negovat. Jejich opozice je tudíž nepřijatelná a princip sporu je tak dokázán ve své objektivní platnosti.

Scholastika

Za zmínku stojí i kritičnost, která byla vlastní **scholastice**. Scholastika byla mohutným intelektuálním proudem středověku, jenž vedl k založení institucí určených pro nezávislý vědecký výzkum – univerzit. I o scholastice jsou ještě dnes rozšířeny velmi zkreslené představy, poněvadž je povětšinou vnímána jako synonymum myšlenkové sterility, uzavřenosti a dogmatičnosti. Moderní studie ale ukázaly, že tento obraz středověkého intelektuálního života vzešel z manipulativní ideologie osvěcenství. Dnes už je spolehlivě prokázáno, že středověké univerzity byly místem, kde panovala taková intelektuální svoboda, o níž si v moderní době můžeme nechat jenom zdát. Tento svůj rys čerpala scholastika z velké části z antiky. **Aristotelova metoda pro et contra (dialogická konfrontace názorů a protinázorů) se stala základem středověkého univerzitního života.**



1. Četli jste něco o úrovni intelektuálního života ve středověku?
2. Jak bylo toto téma předkládáno? Proč se středověk považuje za dogmatický a nekritický?

3. Prostudovali jste si už nějaký významný středověký filosofický text? Pokud ne, odkud čerpáte své názory na myšlenkovou atmosféru středověku?

Moderna a současnost

Moderna

Většina lidí si myslí, že moderní doba je érou opravdové kritičnosti. Vždyť teprve v poststředověkých dějinách učinilo lidstvo nevídaný vědecký a technologický pokrok. To se zdá jasně dokazovat, že odložilo staré předsudky a vkročilo na půdu autentické racionality.

Vzorovou osobností novověku je **René Descartes**. Jeho dílo je příkladem kritického hledání jistot. Podle Descarta se pochybnost člověka nesmí zastavit před ničím. Jedině když ve svém myšlení narazíme na něco, co je naprosto nezpochybnitelné, můžeme spočinout u hledané jistoty. Descartes šel tedy cestou, kterou znal již Aristoteles, avšak na rozdíl od něj dorazil k jinému cíli. Domníval, že odhalil jistotu, která zůstala jeho předchůdcům skryta. Podle něj nelze dále zpochybnit, že pochybujeme, protože tím bychom onu pochybnost opět potvrdili. A když pochybujeme, tak jsme (*cogito ergo sum*). Proto považuje existenci myslícího (pochybujícího) subjektu za první a nezpochybnitelnou jistotu. Descartes založil moderní verzi kritičnosti. Ta je obrácena proti existenci objektivního světa. Pouze to, co je subjektivní, je jisté, žádné objektivní nároky nás nemohou zavazovat. Descartes ještě takto radikálně nehovoří, neboť se s realismem nechce otevřeně rozejít. Naznačil však směr, kterým se nemálo významných moderních myslitelů bez váhání vydalo.

Další typ kritičnosti spočívá v **negaci možnosti metafyzického (neempirického) poznání**. I tato antimetafyzická skepse je stejně jako tendenční Descartesův subjektivismus pouze vypracovanější **reedicí dávného antického odkazu. V kritice (negaci) metafyziky se shodnou empiristé (např. Locke, Hume) s Kantem**. Empirismus i Kantova filosofie měly na vývoj moderního myšlení nedozírný vliv. Současná analytická filosofie, existencialismus i fenomenologie čerpají své principy v těchto historických předlohách. Mnoho analytických filosofů se staví kriticky k tradiční metafyzice a k metafyzice vůbec, většina fenomenologů odmítá klasický pojem objektivní pravdy a existencialisté se navíc pyšní rezignací na striktní vědeckou argumentaci.

Postmoderna

Vrcholem moderního vývoje kriticismu je **postmoderna**. Postmoderní filosofové **odmítají ty kvality lidského myšlení, které s ním byly nejen v antice a středověku, ale často ještě i v novověku spojovány – jistotu, pravdu, obecnost a nutnost.**



Podle postmoderních autorů **neexistují žádné jistoty, poněvadž prý nemáme žádné teoretické prostředky k dokázání spolehlivosti jakéhokoli názoru. Veškeré naše poznání nemá kvalitu vědění, nýbrž pouze víry (domněnky). Proto už prý nesmíme trvat na rozlišování mezi stanovisky pravdivými a nepravdivými. Musíme naopak tuto mentalitu překonat a pochopit, že názory lidí (v současnosti, ale i v různých dobách a různých kulturách) nejsou ani pravdivé ani mylné, nýbrž prostě různé, a tedy i stejnohodnotné.**

Postmodernisté jsou proto zastánci **multikulturalismu**, jehož prostřednictvím nás učí ušlechtilé toleranci. Tradiční pojem pravdy byl vázán i na zmíněnou obecnost. Ta v postmoderním pohledu padá. Každý člověk, každá epocha, každá kultura má svoji vizi skutečnosti a svoje názory, žádný obecně platný pohled na realitu prý neexistuje.

Pro postmodernu je příznačný i **kult dějinnosti**. Vyznávat dějinnost názorů znamená popřít jakoukoli nutnost. Kdyby existovalo něco nutného, rezistovalo by to proti plynutí času, protože co je nutné, je neměnné. Jenže podle postmoderního kánonu není nic nadhistorického – vše je pohlceno historií, tedy proměnností, vývojem, dějinnou dynamikou. Vše podléhá evoluci, nic stálého a fixního nemá místo pod sluncem, všechno plyne, dnešek je překonáním minulého a zítřek pohřbí to, z čeho žijeme právě teď.

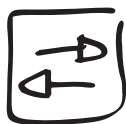
Zdá se, že kritičnost postmoderny je vystupňovaná na maximum. Nic jí není svaté, nic není nedotknutelné, každá hodnota se hroutí pod tlakem pochybnosti a relativizace. Kdo ale samostatně přemýšlí, nenechá si jen tak vnutit tuto sofisticky okleštěnou skepsi a pochybnost.



Na postmoderně je až příliš nápadné, že nevztahuje pochybnost na sebe samu. Kdo ji kritizuje, dopouští se tzv. politické nekorektnosti a je za to často i stíhán (není tolerován). Není divné, že postmoderna neguje jistotu, pravdu, obecnost a nut-

nost, a přitom se sama prezentuje s nepřehlédnutelnou jistotou, s nárokem na pravdivost svých negací pravdy, na obecnou závaznost svého zákazu obecnosti, na nutnost a nezpochybnitelnost své vize?

A není prapodivné, že kult dialogu a respektu k jiným názorům ihned přechází k nevybíravé agresi vůči těm, kdo postmoderní ideologii nesdílejí? Testem opravdové kritičnosti je schopnost sebekritiky, schopnost otevřené diskuze o principech a východiscích vlastních názorů. Kdo se této diskuzi vyhýbá, kdo není ochoten naslouchat názorům oponentů, není ničím jiným než ideologem, byť by se stále oháněl otevřeností, pluralitou, respektem a dialogem.



1. Myslíte si, že je dnes dovoleno otevřeně pochybovat o tom, že žádná objektivní pravda a dobro neexistuje? Už jste to někdy třeba ve třídě zkusili? Následoval otevřený dialog, nebo výsměch vaší údajné nepoučenosti?

2. Je zákaz některých otázek slučitelný s autentickou kritičností? Myslíte si, že ještě dnes existují tzv. tabu, tj. zakázané zóny, do nichž myšlení nesmí vstoupit se svou pochybností?

3. Přečti si v antologii text č. 4 o multikulturalismu a uveď příklady (kritické námítky) vůči němu.



1. Rozliš pravou kritičnost od nepravé kritičnosti na příkladu Aristotela a vybraného sofisty nebo skeptika.

2. Proveďte test bezrozpornosti u základních tezí učení Protagory: „Každý člověk má svou vlastní pravdu“, nebo „Člověk je mírou všech věcí“, Gorgiase: „Nic neexistuje“ a Descarta: „Myslím, tedy jsem.“

Literatura

CARDAL, R.: *Vybrané otázky z filosofie*, Praha : Cevro Institut, 2008.

JOCH, R.: Neuskutečnitelný multikulturalismus. In: *Distance*, roč. 11, 2008, č. 1.

DIOGENÉS LAERTIOS: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, Pelhřimov : Nová tiskárna, 1995.

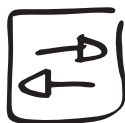
VII.

METAFYZIKA

Čemu byste měli rozumět a co byste měli vědět po této lekci?

- ozřejmit metafyziku v klasickém, aristotelském pojetí
- popsat a srovnat další metafyzické přístupy vybraných filosofů z dějin filosofie; kriticky zhodnotit jejich důsledky pro život člověka a existenci společnosti
- vysvětlit, jak může metafyzik myslet (poznat) realitu v její celistvosti
- obhájit význam metafyziky ve srovnání s její kritikou
- vysvětlit podstatu antimetafyzického myšlení novověku a uvést argumenty pro vyvrácení jeho platnosti
- argumentovat proti Kantově kritice tradiční metafyziky
- interpretovat Aristotelův důkaz přirozené otevřenosti lidského myšlení k celku reality
- ozřejmit platnost výroku: každý člověk je svým způsobem filosofem – metafyzikem

Co je to metafyzika a odkud se vzala?



1. V jaké souvislosti jste slyšeli hovořit o metafyzice?
2. Co si představujete pod slovem „metafyzika“?
3. Četli jste někdy nějakou knihu o metafyzice? Co jste se z ní dozvěděli?

Metafyzika dnes nemá dobrou pověst. Když se o někom řekne, že se zabývá metafyzickými problémy, patrně si pomyslíme, že se oddává nepodloženým spekulacím, které německý filosof Kant nazval „vzdušnými zámky“. Slovo *metafyzika* zní až tajemně. Není tomu tak proto, že se zaměřuje na tajemné stránky skutečnosti? Není odrůdou prastaré alchymie či okultismu? Nepátrá se v ní po nadpřirozených silách, které se podle jejich zastánců projevují v našem světě?

Většina našich současníků by před otázkou *co je to metafyzika?* stála naprosto bezradně. Vždyť s metafyzikou se v našem běžném životě nesetkáváme. Někdo o ni nezavádí po celý svůj život. To se zdá být neklamným znamením, že se jedná o něco, co se zcela míjí s našimi konkrétními zájmy. Kdyby metafyzika zosobňovala něco opravdu důležitého, nemohly by být její nepřítomnost v každodenním životě dnešních lidí stejně jako její opomíjenost v oficiálním akademickém provozu tak výrazné.

Chceme-li si učinit jasnější názor na metafyziku, musíme se ohlédnout do dějin lidského myšlení, přesněji do dějin filosofie. V mnoha pojednáních se můžeme dočíst, odkud se metafyzika vlastně vynořila.

Když jeden Řek jménem Andronikos z Rhodu v prvním století před Kristem pořádal a vydával znovuobjevená Aristotelova díla, narazil přitom na spisy, které tematicky nespádaly ani do logiky, ani do fyziky, ani do antropologie, ani do etiky. Andronikos je v nově uspořádané knihovně zařadil za Aristotelovy traktáty *o přírodě* a v tomto pořadí je také vydal.



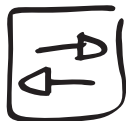
Řecký obrat *tá metá tá physiká* znamená doslova „spisy za těmi o přírodě“ a odtud tato složka získala označení metafyzika.

Co je tedy obsahem oněch spisů? Jestliže s nimi bylo slovo metafyzika spojeno tak náhodně, nebude na nich patrně vůbec nic zajímavého. Kdybychom si ale přece jenom dali práci s jejich studiem, možná bychom zjistili, že skrývají překvapivě zajímavé informace.

Jenže co si máme představit pod lákavým výrazem „zajímavé informace“? Nejde spíše o kuriozity přitahující specialisty z oboru historického? Co může být zajímavého na názorech filosofa, který žil před více než 2000 lety?

Dříve než poodhalíme něco z obsahu Aristotelovy metafyziky, zamysleme se nad jednou podivuhodnou souvislostí. Ještě v naší době existují lidé, kteří se velmi intenzivně zajímají o filosofii a kteří jsou ochotni připustit, že tato disciplína spatřila poprvé světlo světa v antickém Řecku. Zároveň se však velmi ostře vymezují proti metafyzice. Patří tedy k filosofům, kteří odmítají jakoukoli metafyziku. Když se ale seznámíme s filosofiemi mnohých významných antických filosofů, zjistíme, že metafyzika pro ně byla nejautentičtějším výrazem filosofie, neboli že filosofie pro ně byla především metafyzikou. **Platón, Aristoteles, Plotín a jiní měli za to, že filosofie ztrácí bez metafyziky svoji filosofickou povahu.** V tom se před námi

vynořuje dosti velká záhada. *Proč tito autoři na metafyzice tolik lpěli?* Odpověď nalezneme až tehdy, když si uvědomíme, co pro ně metafyzika znamenala.



Přečtěte si ukázkou č. 1 z antologie a diskutujte o obsahu slova metafyzika.

Metafyzika dnes – překonaný fenomén?

Metafyzika dnes nemá dobré jméno, protože žijeme v tzv. *postmetafyzické době*. Renomovaní a obecně uznávaní filosofové nám vysvětlují, že myslitelé minulosti zaujímal ke světu metafyzické postoje, avšak současný, dějinným vývojem poučený intelektuál už ví, že víra v metafyziku byla jednou z nejhluběji zakořeněných a nejdéle přítomných předsudků člověka. Dnes už jsme se podle zmíněných filosofů takové iluze konečně zbavili, a proto se o metafyzice mluví již jen v čase minulém – metafyzika byla překonána.

Jak je ale možné, že se osvíceným osvoboditelům lidí podařilo zlomit metafyzický předsudek až po tolika stoletích? Jak to, že ovládal myšlení člověka po tak dlouhou dobu, a jak to, že mu v dějinách propadlo tolik významných osobností?

Na tyto otázky by šlo uvést vícero odpovědí. Podle kritiků metafyziky jedna z nich spočívá v tom, že člověk v novověku konečně myšlenkově vyžrál. Po dlouhých bojích a peripetiích totiž pochopil, že svět lze skutečně a bez iluzí poznávat pouze prostřednictvím empirických věd, které je užitečné kombinovat s matematikou. Moderní technologie rozšířila závratným způsobem experimentální bázi našeho poznání, čímž před našima očima rozevřela knihu světa natolik velkoryse, že ho můžeme zkoumat ze všech jeho stran. Myslitelé minulosti, kteří se snažili proniknout do tajů skutečnosti, avšak kteří neměli k dispozici takové technické a vědecké prostředky jako my, se měli k dnešním vědcům jako tápající slepci k vidoucím.

Tento názor jasně vyjádřil již na počátku 19. století zakladatel pozitivismu **Auguste Comte**. Comte se domníval, že lidstvo prochází ve svých dějinách určitými myšlenkovými etapami.

Tu první pojmenoval jako **stadium mytické**. V mytickém stadiu člověk interpretoval skutečnost, v níž žil, a svůj vlastní život prostřednictvím mýtu a náboženství. Mýtus a náboženství byly v jeho pohledu samozřejmě smyšlenkou, fikcí, iluzí. V té době proto člověk neznal ani svět, ani sám sebe – byl obětí vlastní fantazie. Ale čas

plynul a přišla chvíle, kdy se ke slovu přihlásil lidský rozum. Ten zavrhl mýtus a začal hledat racionální odpovědi na povahu reality a lidského života. Nastalo **stadium metafyzické (filosofické)**.

Metafyzikové už nemluvili o bozích, duchových bytostech a nadpřirozených silách, nýbrž **pátrali po příčinách věcí, dějů a stavů**. Podle Comta však nemohli uspět při jejich odhalování, protože věda nebyla v jejich době ještě ani v plenkách. Ve srovnání s érou mýtu a náboženství šlo sice o pokrok, ale z hlediska vědeckého stálo lidstvo stále před branami pravdy. Ty se mu otevřely až ve třetím, tzv. **pozitivním stadiu vývoje**. V něm lidé konečně pochopili, že musí postupovat cestou striktního empirického výzkumu, že pouze analýzou zkušenosti dospějí k odhalení pravdy o světě a lidském životě.



Comtův model vývoje lidského poznání je jasný. Jde o aplikaci vývojové teorie na dějinné zrání myšlení člověka. Toto vysvětlení bylo v zásadě přijato mnohými pozdějšími vědci i filozofy, zvláště pak těmi, kteří zavrhlí jakékoli metafyzické otázky.

Moderní empiristé se s Comtem shodují v nemožnosti poznání něčeho, co přesahuje hranice naší zkušenosti. Také Kant sdílí toto přesvědčení – smyslová zkušenost je pro naše myšlení posledním a nepřekročitelným horizontem. Kantovým přispěním dostala klasická metafyzika těžký zásah.

Platón, Aristoteles, Plotín a nesčetné množství jimi inspirovaných autorů si myslelo, že existuje něco, co leží za skutečností zpřítomněnou našimi smysly. Domnívali se, že skutečnost je mnohem širší a obsáhlejší než to, co se nám dává poznat v empirickém výzkumu, byť by se jednalo o výzkum podpořený velmi sofistikovanou investigativní technikou. Proto hovořili o neempirických, nehmotných realitách – např. o duši, duchových bytostech a Bohu. Jenže poté, co se ukázalo, že jedině empirický přístup ke světu je přijatelný, vzaly všechny tyto pojmy rychle za své.

Zkušenost nás kontaktuje s tím, co je konkrétní, co je situováno do přesných časoprostorových souřadnic. Zkušenost nám zpřítomňuje realitu v její bohatosti a proměnlivosti. Zkušenost je vázána na čas, a proto je dějinná. Věda samozřejmě pracuje i s nutnými a neměnnými konstantami, ty však nepocházejí z dějinné a z esenciálně proměnné reality, nýbrž z lidského myšlení. Omyl starých metafyziků spočíval prý v tom, že neměnnost, nutnost a obecnost promítali do skutečnosti samé. Nechali se

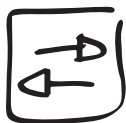
svést k přesvědčení, že jsou schopni dosáhnout neměnného, nutného a obecného poznání ohledně neměnných a nutných věcí. A jelikož se hmotné skutečnosti mění, situovali takto charakterizované předměty za naši zkušenost. Dějinami poučený člověk však pochopil, že realita zpřítomněná ve zkušenosti postrádá znaky neměnnosti, nutnosti a obecnosti a každá *mimo* zkušenost jsoucí realita není než přeludem. Naopak, vše je proměnné (dějinné, historické), nahodilé a neúplné. Víra v nutné, trvalé, obecné poznání objímající vše jsoucí (poznání metafyzické) je iluzí.

S metafyzikou je tedy konec. Nastala doba historismu, pluralismu, perspektivismu a relativismu. **Historista** je ten, **kdo vyznává historickou podmíněnost pravdy**. Jelikož podle něj člověk jakožto veskrze dějinná bytost nemůže překročit svou konkrétní historickou dobu a zaujmout jakési nadhistorické (metafyzické, metadějinné) stanovisko, musí se spokojit s pohledem, který mu umožňuje dějinná etapa, v níž právě žije. Člověk antiky měl určitá přesvědčení o světě a o sobě samém, která odpovídala jeho době. Člověk středověku měl v závislosti na své době zase jiná přesvědčení, poněvadž doba, v níž existoval, byla jiná ve srovnání s dobou antickou. A tak tomu je pro každou další dějinnou etapu – historická, časová jinakost s sebou nese jinakost názorů, pohledů a perspektiv. Žádné obecné, nadčasově platné vědění není člověku souzeno. Každý je ve svém myšlení a jednání „dítětem své doby“. Kdo to pochopí, musí připustit i následný důsledek. V dějinách i v současnosti se vyskytují různé názory a různé životní styly. Jelikož je nám odepřeno jakékoli univerzální, všem přístupné a pro všechny závazné poznání, nezbyvá nám než rezignovat na naše jistoty a uznat, že náš pohled je velmi omezený a že jiným lidem jiných dob a kultur se skutečnost nutně jeví jinak. Tyto jednotlivé pohledy jsou různými vírami, z nichž jedna není horší než druhá. Všechny jsou naprosto stejnohodnotné, a tedy stejně respektuhodné. Pluralita názorů, životních stylů a orientací je zcela legitimní, ba žádoucí. Proto je třeba být i **perspektivistickým relativistou**. Tím jsme tehdy, **když náš pohled a naše přesvědčení nevyvyšujeme nad ty ostatní, nýbrž uvědomíme si, že jde jen o jednu z mnoha jiných, a ne méněcenných perspektiv**.



Historismus, postmoderní pluralismus, perspektivismus a relativismus jsou v každém případě protimetafyzické a jejich součástí je neustálé zdůrazňování překonanosti jakéhokoli typu metafyziky. Metafyzika je dokonce klasifikována mezi nežádoucí a nebezpečné skutečnosti, poněvadž svými nároky ohrožuje dějinnost (stáčí kolo dějin zpět), pluralitu (trvá na přijatelnosti

jednoho řešení a zavrhuje ta ostatní) a relativismus (vyhlašuje absolutně platné normy myšlení a jednání). Někteří filosofové spojují metafyziku dokonce s totalitarismem.



Metafyzika trvá na možnosti neempirického poznání. Myslíte si, že v tom propadá iluzi?

Kritika antimetafyzického myšlení novověku

Naznačená geneze **antimetafyzického myšlení novověku** je dostatečně srozumitelná. Hlavními aktéry v celé záležitosti jsou rozum na jedné a **zkušenost** na druhé straně. Mezi těmito položkami je možné zachytit napětí již v antické filosofii. Někteří řečtí filosofové nadhodnotili rozum a podcenili zkušenost (např. Parmenides), jiní postavili zkušenost na první místo a uvrhli rozum do její závislosti (Herakleitos, kynikové). **Novověký antimetafyzicismus spoutal rozum zkušeností a zakázal mu překračovat její hranice.** Kritický myslitel se nemůže neptat, zda je tento zákaz legitimní, či zda na něm není něco podezřelého.

První věc, kterou by neměl zdravý skeptik přehlédnout, se týká obecně rozšířeného a Comtovým modelem kodifikovaného názoru o historické překonanosti metafyziky a filosofie vůbec. *Kdo si osvojí Comtův pohled, ptá se s údivem, jak někdo může ještě dnes přistupovat k realitě filosoficky (a zvláště metafyzicky), když už máme k dispozici sofistikovanou moderní vědu?* Kritická otázka může leccos objasnit. *Je Comtův model vývoje lidského poznání pravdivý, či nikoli?* Někdo zřejmě ihned souhlasně kývne a jiný bude hlasovat proti, ale to není rozhodující. Abychom se zde zorientovali, potřebovali bychom nějaký důkaz přijatelnosti Comtovy interpretace. *Jak by však bylo možné její pravdivost prokázat? Mytický? Ne. Nějakou empirickou vědou (fyzikou, chemií, astrofyzikou, sociologií, psychologii...)? Evidentně rovněž ne. Či snad matematicky? Těžko. Tak jak?* Podíváme-li se na problém blíže, s překvapením zjistíme, že **Comtova teorie vývoje lidského myšlení je teorií filosofickou.** Implikuje např. teorii pravdy, která je nedostupná pro jakoukoli disciplínu kromě filosofie, poněvadž každá nefilosofická věda už pravdivost svých postupů předpokládá, takže ji nemůže nijak dokazovat. Důkaz, který nekriticky předpokládá to, co dokazuje, není platný (v logice se tato chyba označuje jako *logický kruh*). Pro Comta má toto zjištění velmi neblahé následky. Jelikož je jeho teze filosofická a jeli-

kož tato teze deklaruje překonanost, a tím pádem i neplatnost filosofie (včetně metafyziky), je i tato teze překonaná a neplatná! Tedy žádný zodpovědně myslící člověk ji nemůže z důvodu její rozpornosti přijmout.

Comtovo ztroskotání lze zobecnit. **Jestliže se setkáme s někým, kdo zastává překonanost metafyziky, zeptejme se ho, odkud a na základě čeho to ví.** Často budeme odkázáni na Kanta, Heideggera, Derridu, Rortyho atd., kteří to prý dokázali. Všechny namátkově jmenované autority nás s velkou dávkou jistoty přesvědčují, že výběh rozumu mimo hranice zkušenosti (metafyzika) je skandálně zaostalý. Aby však kritického člověka opravdu přesvědčily, musely by mu předložit jasný důkaz. A je jasné, že by při onom dokazování nesměly opustit hranice zkušenosti, jinak by se dopustily zakázaného metafyzického přečinu. Jenže tady narážíme na ne zrovna malý háček.

Jak by bylo možné ze zkušenosti vyčíst, že ji nelze nijak myšlenkově překročit? Jak lze z pouhé zkušenosti vědět, že neexistují zkušenostně nedostupné, ale myšlenkově odhalitelné reality? To je opravdová záhada! Říká mi to snad zkušenost s atomem, s květinami, kočkou, hvězdami, s člověkem? Jistě ne. Tak jaká zkušenost? Žádná, naprosto žádná! **Zkušenostní údaj ve své danosti v sobě nenese informaci ani o neexistenci, ani o existenci něčeho mimo ni.** Kdo ze zkušenosti soudí na neexistenci neempirické zóny reality, přidává k ní něco, co v ní není, a proto se sám situuje mimo zkušenost. To je pro zastávce zkušenosti jako výlučného zdroje lidského poznání dost nepříjemné zjištění. Čekat na zkušenostní test ve prospěch této antimetafyzické teorie je ztrátou času, neboť je z principu nemožný.



Nazveme-li neempirické poznání metafyzickým, pak musíme konstatovat, že antimetafyzikové docházejí ke svému popření metafyziky pomocí metafyzického poznání. Takový rozpor musí zdravě skeptického ducha okamžitě odradit.

Neméně zajímavé jsou i další souvislosti. Filosofové, kteří z redukce lidského myšlení na zkušenost přešli na pozice historismu, pluralismu a relativismu, nejsou zrovna příkladem hodným následování. **Uvěznění rozumu v dějinně konstelované, od základu proměnné zkušenosti má za následek rezignaci na nutné, jisté a obecně závazné poznání.** Pokud nejsme ochotni uznat, že postmoderní historista, pluralista a realitivistu není božskou, privilegovanou bytostí, musíme mu stanovit místo, které mu v souladu s jeho vlastní teorií náleží. I jeho historismus

je formulován z pozice jednoho, zcela konkrétního a omezeného historického momentu. *Jak tedy může historista vědět, že všichni lidé všech dob jsou ve svých perspektivách historicky (dějinně) limitováni?* Takové nutné, jisté a obecné poznání si vůbec nemůže dovolit! *Nebo mu je snad vlastní „božské oko“, díky němuž je schopen přehlédnout celé dějiny a kognitivní situaci všech lidí v nich?* Jeho teze tento nárok (nepovšimnutě) vznáší, třebaže otevřeně vyhlašuje jeho opak. **Popírání metafyziky je i tady nepřehlédnutelně metafyzické!** Zdravý skeptik opět žasne nad chabostí samotných principů historického a kulturního relativismu. A to nejsme s kritikou ani zdaleka u konce.

Aby svoji pozici dokázal antimetafyzický filosof udržet, musí čerpat skrytě z nepřiznaných metafyzických zdrojů lidského poznání. To znamená, že se neobejde bez myšlenkových východisek, která by nebyla metazkušennostní, jistá, nutná, obecná, pro všechny závazná a pravdivá.



Kdo tedy popírá metafyziku např. v aristotelském smyslu slova a na její místo miní dosadit údajně poučenější, zkušenostně vymezený historismus, pluralismus a relativismus, opírá se přitom o zásady, které mají nadhistorickou povahu (jsou aplikovány na všechny dějinné etapy), nepřipouštějí svůj opak (vylučují pluralismus) a neslučují se s omezením své platnosti (negují relativismus).

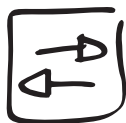
Takový rozpor signalizuje absurditu analyzovaného názoru. A přesto je svorně vyznáván ústy učitelů na školách i praktickými postoji člověka z ulice. Pokud bychom chtěli použít Comtův model poznání, pak se moderní, na svou protimetafyzickou mentalitu pyšný člověk, nachází v mytickém stadiu, v němž je přesvědčen o své kritičnosti, zatímco je v tomto ohledu jen obětí své neskromné fantazie.

Poučný pro nás může být i výsledek o něco cílenější skepse vůči dnes adorovaným a mnohdy dosti tvrdě prosazovaným hodnotám. Je těžké se setkat s mysliteli, kteří jsou obecně uznávaní a kteří zároveň pochybují o pozitivním významu Kantovy filosofie.

Kant prý totiž poslal tradiční metafyziku do starého železa, což výrazně konvenuje s dnešním přesvědčením o její definitivní pohřbenosti. Německý profesor vznesl zásadní výhrady proti realistickému pojetí objektivitu. Skutečnost prý nepoznáváme takovou, jaká v sobě je, nýbrž pouze takovou, jaká se v závislosti na strukturaci našich poznávacích schopností jeví. Aby to dokázal, věnoval tomuto problému mnoho

stovek stran filosofických výkladů. *Neodbytný skeptik se ale zeptá, jak Kant mohl poznat strukturu lidských poznávacích schopností.* Vždyť přitom musel spoléhat na objektivitu svého poznání a jistě po všech provedených rozborech trval na tom, že se to tak ve skutečnosti s naším poznáním opravdu má. Opíral se tudíž nevědomky o realistické pojetí objektivitu, které následně protismyslně popřel!

Alarmující je, že dnes se už naznačená skepse nenosí. Kdo se jí dopustí, bývá nezdědky napaden a bez patřičného argumentu onálepkován jako fundamentalista, který popírá pozitivitu vývoje moderní filosofie. To ale znamená, že se pole filosofie nepříjemně zideologizovalo a zodpovědné prověřování a dokazování uvolnilo prostor vynucování přijatelných, tzv. politicky korektních názorů. Sokratovský, k metafyzice otevřený filosof se nebál odporovat duchu doby a byl připraven za to zaplatit i životem. Současný, antimetafyzický filosof žije v plné shodě s duchem doby a nechává si za to štědře platit uznáním a nejvyššími akademickými hodnotami. Dramatický konflikt s dobovou mentalitou, se všemi hrozbami s ním spojenými, ho z principu nemůže potkat.



1. Shrňte, proč se Immanuel Kant ve své filosofii obrací proti tradiční metafyzice?

2. Proč je dnešním lidem téma metafyziky nesympatické? Co si o něm myslíte vy osobně? Jaké důvody vás vedou k zastávání vašeho stanoviska? Jste přesvědčeni, že jsou vaše důvody kriticky dobře promyšlené?

Nevytěsnitelnost metafyziky

Při rozboru antimetafyzických kritik vychází najevo, že se za jejich výpravnou rétorikou oponou skrývá nepřiznané metafyzické jádro. To není žádná náhoda. Metafyzika má totiž natolik zvláštní povahu, že se od ní lidské myšlení nedokáže odpoutat. Velmi názorně se o tom můžeme přesvědčit pohledem na Aristotelovu filosofii.

První věta jeho slavné *Metafyziky* zní: *Každý člověk touží přirozeně po poznání.* Za tímto výrokem se rozprostírá bohatá škála filosofických důvodů.

Člověk poznává dvěma základními způsoby: prostřednictvím smyslů a prostřednictvím rozumu. Jeho smyslové a rozumové schopnosti ho otevírají skutečnosti, s níž může navazovat nejrůznější vztahy. Naše smysly jsou konstruovány tak, že nám zpřístupňují pokaždé určitý sektor jsoucí reality. Zrakem nemůžeme

vnímat zvuky, ale dosahujeme jím viditelnou stránku jsoucna, sluch nepostihuje barvy, ale kontaktuje nás se slyšitelným rozměrem věcí. Jiné výseky reality jsou zase vnímány našimi dalšími smysly.

Na jakou oblast je však přirozeně orientován náš rozum? Na to, co je viditelné? Na to, co je slyšitelné? Na to, co je hmatatelné? Nejen na to. Vše, co vnímají naše smysly, je našim rozumem myslitelné, a tudíž to spadá do jeho „zorného pole“. Aristoteles (stejně jako Platón) si všiml, že rozumu není určena jen nějaká omezená zóna skutečnosti, k níž by se kognitivně vztahoval, nýbrž že je schopen obsáhnout *realitu jako celek*. Podle tohoto názoru neexistuje nic, co by se situovalo za kognitivní dosah rozumu. To samozřejmě neznamená, že poznáváme naprosto vše dokonalým a vyčerpávajícím způsobem. Naši zkušenost s omezeností našeho poznání nelze popřít. Svou tezí Aristoteles míní, že akční radius rozumu nemá žádné hranice, že navzdory své obsahové limitovanosti nezná žádné rozsahové omezení. Rozum je ve své činnosti extenzivně neomezený.

Z toho plyne nemožnost existence něčeho, co by nebylo člověkem zásadně myslitelné. Nejzákladnějším pojmem, z něhož činnost lidského rozumu vychází, je pojem *skutečnosti* (reality, jsoucna). Cokoli myslíme, myslíme to jako nějakou skutečnost, kterou dále specifikujeme prostřednictvím jí vlastních znaků. Dům je *skutečnost*, která slouží k tomu a tomu; mobil je *skutečnost*, která slouží k tomu a tomu, bakterie je *skutečnost*, která má tyto a tyto vlastnosti, člověk je *skutečnost*, která se skládá z těchto a těchto prvků a jedná tímto a tímto způsobem. Pokaždé myslíme jakoukoli věc prostřednictvím základního pojmu *skutečnosti*. Bez jeho přítomnosti v našem rozumu bychom nemohli vůbec nic myslet (i nicota je námi myšlena ve vztahu ke skutečnosti – jako její popření).

Ať už existuje cokoli a jakýmkoli způsobem, vždy se jedná o nějakou skutečnost. Tady se ukazuje, že pojmem skutečnosti myšlenkově obsahujeme celek reality.



Aristoteles by řekl, že lidské myšlení je přirozeně otevřeno ke všemu, co je a co může být, neboli že má tzv. transcendentální rozpětí. Metafyzika v klasickém, aristotelském pojetí není nic jiného než vědecké uchopení a rozpracování pravdy o neomezené otevřenosti myšlení ke všemu jsoucímu. Metafyzika je teorií celku skutečnosti.

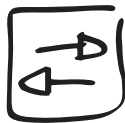
Věda v nejprísnejším smyslu slova začíná tam, kde se poznání stabilizuje uváděním nezpochybnitelných důvodů. První důvod, který ukazuje, že výše naznačené souvis-

losti nejsou jen nezávaznou domněnkou, lze formulovat v podobě tzv. **dialektického důkazu** (vyvrácením zásadně protikladné námitky – antiteze).

Teze zní: *lidské myšlení je schopné poznat celek reality*;

Antiteze namítá: *lidské myšlení není schopno poznat celek reality*.

Ve prospěch platnosti antiteze se poukáže na evidentní omezenost lidského myšlení. Důkaz se soustředí na implikaci antiteze (tj. na to, co skrytě obsahuje). Pokud by byla antiteze pravdivá, znamenalo by to, že existuje něco, co zásadně nepoznáváme a ani nejsme s to poznat. To je ale nemožné, poněvadž tato implikace je v sobě rozporná. Neboť to, co prý nejsme schopni vůbec poznat, je nutné myslet jako něco (tedy mající nějakou totožnost) a jako existující. Ale něco existujícího není nic jiného než nějaká skutečnost, která díky našemu pojmu skutečnosti spadá do přirozeného horizontu našeho myšlení. Tím je dokázáno, že neexistuje nic, co by se zcela vymykalo našemu myšlení.



Formulujte vlastními slovy Aristotelův důkaz přirozené otevřenosti lidského myšlení k celku reality a zkuste o něm diskutovat.

Konkretizace poznání celku reality

Po nahlédnutí tohoto závěru přichází na pořad nevyhnutelná otázka: *co je oním celkem reality, na níž je naše myšlení přirozeně orientováno?* Je jím jen to, co se odkrývá našemu smyslovému poznání, anebo je realita širší a obsáhlejší než okruh smyslově vnímatelných věcí? I tady je třeba předložit nějaký důkaz. Kdo by chtěl zredukovat skutečnost na to, co je smyslově vnímatelné (empirismus), musel by to dokázat. Kdo by tvrdil, že existují reality nehmotné, a tedy i smyslově nepostižitelné, musel by také dokazovat. Z předchozího výkladu však víme, že empirismus je nepřijatelnou, protože rozpornou teorií skutečnosti a lidského poznání. Realita tedy není redukovatelná na hmotné entity.

Už v rámci jiných témat jsme nahlédli, že empirické vědy jsou natolik metodicky omezené, že nedokáží zprostředkovat poznání všech dimenzí hmotné skutečnosti.

Kromě toho Aristoteles již naznačeným dialektickým důkazem prokazuje, že ani svobodné akty lidské vůle, ani lidské myšlení nemohou mít hmotnou povahu, protože to by implikovalo diskvalifikující rozpor. Jeho důkaz dokonce odkrývá existenci tzv. první Příčiny univerza, která veškeré hmotné poměry zásadně přesahuje (trans-

cenduje). Metafyzický, tj. celostní pohled na realitu je proto mnohem širší, než nám sugeruje optika tzv. exaktních, empirických věd.



Metafyzik je badatel, který dokáže vědecky myslet realitu v její celistvosti. Jak se může k takové perspektivě propracovat?

Musí odhalit konstanty, které nutně náleží všem skutečnostem nezávisle na způsobu jejich existence. Metafyzik ví, že nehmotné reality není možné myslet prostřednictvím kategorií, které platí jen pro sféru hmotného (např. kvantita, čas, prostor, pozice). Proto pracuje s kategoriemi, jejichž realizovatelnost nejen v empiricky dostupné, ale i v empiricky nedostupné oblasti je spolehlivě prokazatelná. *O jaké kategorie se jedná?*

Předně jsou ve hře již zmiňované momenty **esence a existence**. **Metafyzika se tudíž zabývá teorií esence a existence.** Taková teorie musí například obsahovat odpovědi na otázky: *co je to esence neboli určitost jsoucna? co je to existence věcí? jaké charakteristiky náleží esenci a existenci? atd.* Metafyzik proto postupuje následně: předloží nevýratný důkaz, že cokoli je, má svoji esenci (tj. je něčím určitým) a svoji existenci. V druhém kroku dokáže, že s každou esencí jsou spojeny rysy A, B, C a s každou existencí rysy D, E, F. Proto jakákoli jsoucí skutečnost, ať je hmotná či nehmotná, musí v sobě realizovat znaky A, B, C, D, E, F. Takto se metafyzické poznání neboli poznání skutečnosti jako celku postupně zobsažňuje a realizuje. Student se zřejmě zeptá, co konkrétního si má představit pod uvedenými znaky A, B, C, D...? *Například toto: každé jsoucno je v sobě něčím jedním (A), odlišným od jiného (B), poznatelným (C), v uskutečnění (D) nebo v možnosti (E)...*

Znaky **jednoty, difference, poznatelnosti, uskutečnění, možnosti** samozřejmě podléhají dalšímu obsáhlému výzkumu, takže metafyzik toho ví o celku reality poměrně mnoho. Vědění metafyzického typu se ještě rozšiřuje ospravedlněním jiných kategorií, které musí být každé skutečnosti vlastní. S již jmenovanou **rozdílností (diferencí) věcí** souvisí jejich **vzájemný vztah**. Metafyzická teorie vztahu je značně komplikovaná a filosof se při jejím promýšlení musí konfrontovat s nejedním úskalím. Téma svébytnosti věcí je řešeno prostřednictvím **učení o substanci**. Substanciální povahu má každé jsoucno, které existuje v sobě, a ne v jiném. Úvahy o substancialitě se sice mohou zdát nezábavné a příliš abstraktní, avšak kromě jiného se v nich vede úporný zápas o samotné pojetí lidského života. Ze soupisu základních

metafyzických kategorií nelze vynechat ani kategorii kvality. Bez ní by skutečnost jako celek nebyla vůbec myslitelná. Teorie kvality je velmi zajímavým a hlavně rozsáhlým polem výzkumu, na němž se rozhoduje o mnohých zásadních otázkách, které podmiňují náš názor na četné každodenní stránky lidského života. Nesmíme také zapomenout na to, že k podstatným složkám metafyzického hledání patří i tzv. teorie příčin. Aristoteles ukázal, že jsoucí reality lze reflektovat z perspektivy jejich vnitřní konstituce (příčiny formální, případně materiální) a vnějšího určení (původu – příčiny eficientní a cíle – příčiny finální). Problém příčinnosti skýtá příležitost k dlouhému a namáhavému pátrání.

Jaké filosofické problémy jsou spojeny s tzv. exaktní vědou? Proč je tento druh vědy není schopen řešit?

Různost metafyzických přístupů

Aristoteles si jasně uvědomoval, že každý člověk je svým způsobem filosofem, ba přímo metafyzikem. Jak to? V našem každodenním životě jsme nuceni myšlenkově reagovat na konkrétní situace a tvořit si na ně řadu vlastních názorů. Přitom nezřídka **předpokládáme, že myšlenou skutečnost postihujeme objektivně, že se v našich soudech ohledně ní nemýlíme**. Ačkoli mnohdy bývají naše jistoty velmi silné (např. *nepochybuji o tom, že jsem dnes vstával v 5.30 hodin, že nyní venku svítí slunce, že ke mně doléhá křik dětí z nedalekého hřiště...*), **neuvědomujeme si, že se v nich opíráme o myšlenkově netematizované základy**. Kdybychom chtěli opravdu dokázat, že se v některých názorech a postojích nemýlíme, narazili bychom na problémy, jejichž zvládnutí spadá do kompetence filosofie (a metafyziky). Ve vztahu k výše uvedeným příkladům bych musel prokázat, že existují, že jsem člověk, že nyní nespím, nýbrž bdím, že existuje slunce, jiní lidé atd. atd. V tom bych se nemohl obejít bez dobře vypracovaných teorií identity, difference, vztahu, substance... tedy bez kvalitní metafyziky. Proto Aristoteles poznamenává, a my to už také dobře víme z úvodního tématu, že každý člověk v té či oné míře filosofuje a že nemůže nefilosofovat, neboť základy, o něž se opírají jeho každodenní myšlenky, jsou povahy filosofické. *Stačí pouze říci, že rohlík není to samé jako dalašánek, a už jsme ve filosofickém problému, poněvadž předpokládáme, že existuje realita A a realita B, které se vzájemně liší, ačkoli jsou si v něčem podobné*. Běžný člověk se zřejmě usměje nad těmito problematizacemi, které se mu mohou zdát až absurdní, ale ony vyjevují svoji plnou důležitost v případech, kdy se setkáváme s kritiky, kteří

negují možnost metafyzického poznání. Právě tehdy nám podobné úvahy ukazují, že bez metafyziky nemůžeme s plnou váhou rozumu vyslovit ani malé *a*.

Před filosofií a metafyzikou tedy nelze utéct. Filosofovat musíme, ať chceme anebo nechceme. Jediná alternativa, před kterou stojíme, spočívá v tom, že budeme filosofovat dobře anebo špatně. Starost o dobrou filosofickou kultivaci našeho myšlení se týká každého z nás.

Proto není lhostejné, zda se přikloníme k dobré anebo špatné filosofii, k dobré anebo špatné metafyzice. Dějiny lidského myšlení nám nabízejí velmi rozmanité filosofie a metafyziky a orientace v této nabídce není zrovna jednoduchá.

Různí myslitelé v dějinách rozvíjeli odlišné metafyziky, tj. zaujíмали odlišné celostní pohledy na realitu.

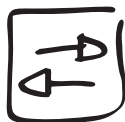
Platónova metafyzika se například označuje jako *henologie*, poněvadž nejzákladnějším určením, skrze které se tento řecký myslitel snaží proniknout k podstatě skutečnosti, je určení jedno (henos). Aristotelova metafyzika bývá prezentována jako *ontologie*, neboť jeho primární analýzy se týkají skutečnosti (ón), kterou považuje za něco základnějšího než Platónovo určení jednoty. V této souvislosti je třeba připomenout, že termíny ontologie a metafyziky sice oba odkazují k teorii skutečnosti jako celku, ovšem s rozdílným důrazem. Ontologie se soustřeďuje na rozbor nejhlubší struktury skutečnosti (teorie kategorií a transcendentálií), metafyzika tuto ontologickou perspektivu překračuje směrem k první Příčině skutečnosti, povětšinou nazývané Bohem.

Na jiný typ metafyziky narážíme u **stoiků**, u nichž je fundamentálním rysem skutečnosti ne jednota či jsoucno v aristotelském smyslu, nýbrž určení *něco*. Jak vidíme, jde o různé akcenty základní povahy skutečnosti, které vyjevují své plné rozdíly systematickým rozpracováním svých výchozích předpokladů.

Mezi metafyziky se neřadí jen známá jména Platóna, Aristotela, Plotína, Tomáše Akvinského, Dunse Scota, Francisca Suáreze, Hegela aj., ale třeba i Démokrita, Epikura, Locka, Huma, Kanta, d'Holbacha, Marxe, Heideggera, Sartra... Zmínka Démokrita, Locka, Huma, d'Holbacha, Marxe, Heideggera může někoho překvapit. Vždyť Démokritos, d'Holbach a Marx jsou materialisté, Locke a Hume empiristé, Heidegger existencialistický fenomenolog a všichni dohromady zavlí nepřátelé metafyziky. Jak to, že je tedy označujeme za metafyziky? Proto, že od metafyziky se lze distancovat pouze verbálně, ne myšlenkově. Všichni uvedení autoři totiž předkládají své teorie celku skutečnosti a jak jsme viděli, metafyzika není ničím jiným než teorie

skutečnosti jako celku. Když materialista řekne, že veškerá skutečnost je materiální, vyjadřuje se k celku jsoucího, a nárokuje tudíž metafyzickou kompetenci. Materialismus je metafyzikou, ovšem vnitřně velmi chatrnou.

Existují samozřejmě i jiné druhy metafyzik. Někteří myslitelé zavrhnou existenci substance a učí, že skutečnost jako celek sestává ze systému vztahů. Proto oproti Aristotelovi nespátřují základní určení reality v její substancialitě, nýbrž v její vztahovosti. Metafyzika Reného Descarta se vyznačuje redukcí hmotné skutečnosti na rozměr kvantity a vztahů, takže k jejímu plnému poznání dostačuje kvantitativně-relacionální disciplína zvaná matematika. **Existencialističtí metafyzikové** zase míní, že skutečnost jako celek se dělí na jsoucná, která setrvávají v sobě a mají již dopředu stanovenou stabilní totožnost, zatímco člověk si svoji totožnost teprve svobodně volí. V případě člověka tedy zavrhnou jeho předem danou esenci a učí, že si ji každý z nás teprve vytváříme, aniž bychom v tom byli čímkoli omezováni. Německý filosof Hegel zase upírá substancialitu (svěbytnost) věcem, o jejichž bytostné samostatnosti jsme spontánně přesvědčeni (živočichům, lidem), a přichází s názorem, že existuje pouze jedna Substance (jedna svěbytná skutečnost), zatímco ostatní reality (živočichové, lidé...) jsou jen jejími vnitřně nesamostatnými momenty a projevy. V každé filosofii se projevují celostní aspirace, takže přirozeně tihne ke svému vyvrcholení v metafyzice. Důležitost dobré orientace v rozmanité nabídce metafyzických učení lze pochopit poté, co si uvědomíme některé důsledky, k nimž určité metafyzické teze nevyhnutelně vedou.



**Proč je každý člověk svým způsobem filosofem metafyzikem?
Proč je materialista metafyzikem?**

Důsledky některých metafyzických tezí

Nepřátelé tradiční, platónsko-aristotelské metafyziky často poukazují na to, že Plátón s Aristotelem příliš nadhodnocují rozměr jednoty a upozadují charakter mnohosti a rozdílnosti věcí. Bližší a hlubší studium metafyziky obou autorů však ukazuje, jak tendenční tato kritika je. Když totiž hovoří o jednotě, neopomíjejí připomínat, že pojem jedno nemá jen jeden význam, nýbrž významy mnohé. Podle nich existuje nepřeborný počet způsobů, jímž je možné být něčím jedním. **Proto přicházejí s pojetím, v němž je mnohost a rozdílnost přímo zapsána do významu pojmu**

jednoty a totožnosti. Díky jejich vyváženému pohledu jsou schopni respektovat rozdílnost věcí a zároveň ukazovat, že mají vždy něco společného. Každá skutečnost je v takovém pohledu něčím naprosto původním a originálním, jedinečným a nezaměnitelným, avšak zároveň jí jsou vlastní přirozené vztahy, které ji vytrhují z její metafyzické osamocенosti a napojují ji na celek univerza.

V metafyzikách popírajících objektivní danost svěbytných center bytí (substancí) věci ztrácejí svoji samostatnost a stávají se pouhým momentem nějakého gigantickeho komplexu. Vše se proměňuje ve vztahy a ty se ztrácejí v neustálém odkazování k jinému. Člověk zbavený substantiality už nemá hodnotu sám v sobě a je degradován na část, která plně podléhá zákonitostem platícím pro skutečnost v její celistvosti. Proto mu ani nenáleží žádný absolutní respekt – za určitých okolností může být ve vyšším zájmu celku obětován.

Mnoho filosofů v dějinách se zdráhalo uznat objektivní existenci vztahů a oproti výše naznačenému stanovisku absolutizovali každou jednotlivou skutečnost. V takovém případě se realita atomizuje. Existují jen do sebe uzavřená, vzájemně objektivně nevztahovaná individua. **V antropologické rovině to s sebou nese zásadní podhodnocení společenského rozměru lidské existence.** Exaltování vztahovosti rozměňuje lidské bytí v kolektivistické mase, její zrušení naopak lidské jedince izoluje a vzájemně odcizuje. Pokud v takových poměrech nějaká společnost existuje, pak povstává z utilitaristické dohody jedinců za účelem garance čistě individuálních hodnot. Sobectví a upřednostnění sebe sama na úkor druhých je něčím naprosto přirozeným a síla tohoto „sebevztahu“ je regulována a usměrňována pouze čistě vnějšími zákonnými opatřeními. Zákon společnosti je proto vnímán jako nepřátelský vůči přirozené tendenci k sebeprosazení a lidé se vzájemně chápou jako konkurenti v boji o maximálně egoizovanou životní satisfakci. Ve srovnání s prvně uvedeným antisubstantialistickým názorem jde o výkyv do druhého extrému.

Nepřehlédnutelné důsledky má i rozdílnost v pojmání **kategorie činnosti.** Moderní mentalita spoluformovaná metafyzickými teoriemi novověku jí převážně rozumí jako efektivitě. **Efektivita je myšlena jako vnější působnost.** Pro mnoho našich současníků je činnost takovou stránkou skutečnosti, díky níž v ní povstává něco nového v empiricky dostupné sféře. V oblasti lidské praxe to znamená, že člověk nevykazující vnější výsledky není dostatečně efektivně činný. Přidá-li se k tomu další **typická moderní redukce bytí na činnost, pak neefektivní jedinci ztrácí svoji vnitřní, bytostnou hodnotu. Mentalita tohoto typu nedokáže pocho-**

pít, k čemu jsou ještě dobří lidé v neproduktivním věku. Jelikož je jejich potřeba vyšší než jejich produkce, jeví se jako zátěž pro celou společnost. Požadavek na odstranění takových lidí má ve vykreslené optice svoji jasnou logiku. Metafyzika, která je schopna rozlišit různé druhy činností, však vykreslený aktivismus a produktivismus nesdílí. Nezapomíná totiž na existenci činností, které se sice navenek nemusí nijak projevovat, ale které kladou svůj efekt do nitra činných subjektů. K takovým činnostem patří intelektuálně-etická kultivace člověka. **Dnes se hledí převážně na vnější efekty a silná gesta, zatímco niterné zušlechťování lidí bývá masivně zanedbáváno. Takový postoj vychází z určité metafyzické interpretace skutečnosti a člověka, která se distancuje od klasické, platónsko-aristotelské tradice.** Dopady novodobého myšlenkového přeprogramování na jinou metafyzickou vlnu jsou ale hmatatelné jak v rovině individuálních životů lidí, tak v rovině společenské. Vidět je a odhalovat je předpokládá zvýšenou filosofickou senzibilitu, kterou můžeme získat nepředpojatým studiem problémů, s nimiž se s překvapivou invencí potýkali myslitelé žijící mnoho století před námi.



Zamyslete se nad důsledky vybraných metafyzických tezí pro život člověka i nad společenskými důsledky. Naznačte, v čem mohou být problematické.

Literatura

PLATÓN: *Sofisté*, Praha : Oikoymenh, 1999.

ARISTOTELES: *Metafyzika*, Praha : Rezek, 2003.

PLOTÍN: *Enneady*, Praha : Bohuslav Hendrich, 1938.

KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, Praha : Oikoymenh, 2001.

COMTE, A.: *Kurz pozitivní filosofie*, Praha : Orbis, 1927.

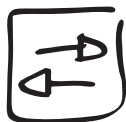
VIII.

PROBLÉM BOHA VE FILOSOFICKÉ TRADICI

Čemu byste měli rozumět a co byste měli vědět po této lekci?

- ozřejmit typické postoje řešení problému existence Boha
- uvést filosofické příklady dokazování Boha
- vysvětlit podstatné vlastnosti (atributy) Boha
- ozřejmit vztah víry a rozumu z filosofického hlediska

Jak uchopit problém Boha ve filosofii?



Kladli jste si už někdy otázku, zda existuje Bůh? K jaké odpovědi jste dospěli? Které argumenty lze uvést pro potvrzení nebo vyvrácení vašeho postoje?

I pouze letmý pohled do dějin filosofie ukazuje, že problém existence Boha budil od jejich samého počátku zvláštní pozornost člověka. Ve všech nám známých historických etapách žili lidé, kteří do něj investovali nemalé myšlenkové úsilí a nadání. V dějinách filosofie se tedy setkáváme s předáváním (s tradicí) problému existence Boha i s různými pokusy o jeho řešení mezi filosofy žijícími v odlišných historických údobích. Kompletnější výčet příslušných jmen filosofů z antiky, středověku, novověku i současnosti by byl pro mnohé studenty překvapivě dlouhý.

V dějinách filosofie se setkáváme s významnými **rozdíly v uchopování a v řešení problému existence Boha** v rámci rozdílných filosofických směrů (filosofických tradic), ale vyskytují se dokonce i uvnitř jednotlivých tradic. *Např. v platónské a novoplatónské tradici registrujeme značné posuny v interpretaci původního Platónova tématu Boha a jeho vzrůstající obohacení. A něco obdobného platí pro všechny tradice (aristotelská, tomistická, skotistická, descartovská, kantovská, hegelovská atd.), v níž je problém existence Boha kladen a postupně historicky rozvíjen.*

Proto stojíme před značně komplexním námětem, který nelze na tak malém prostoru pojednat vyčerpávajícím způsobem.

Na protipólu zmíněných snah s veškerou jejich různorodostí se vyskytují **ateistické pozice**. Ani ty nevytvářejí nějakou vnitřně jednotnou tradici a podléhají stejnému dynamismu, o němž jsme se právě zmínili. Tak jako mají různí teisté různé důvody, které je přivádějí k nastolení problému existence Boha a k jeho pozitivnímu řešení, tak mají i různí ateisté různé důvody k odmítnutí této problematiky prostřednictvím její negativní soluče. *Proto se mezi sebou značně liší ateismy Démokrita, Sexta Empirika, d'Holbacha, Nietzscheho, Dawkinse a jiných.*

Kdybychom se omezili na pouhý výčet a popis stanovisek jednotlivých filosofů v dějinách a rezignovali na hodnocení kvality jejich příspěvků, zjednodušili bychom si tím podstatně náš úkol. Navíc bychom dostali imperativu dnešní postmoderní mentality, která zapovídá vznášení výlučných pravdivostních nároků. V současnosti rozšířený relativismus a historismus dotlačil filosofii ke kapitulaci, v níž se musí vzdát své snahy o hledání a nalézání pravdy a spokojit se s pouhými popisy, interpretacemi, klasifikacemi zbavenými jakékoli objektivní závaznosti. Obtíž takového přístupu však spočívá v tom, že se v něm musíme zabývat myšlením filosofů, kteří naopak nárok na pravdivost svých tvrzení nekompromisně vznášeli. *Když ve prospěch existence Boha argumentoval Aristoteles, Tomáš Akvinský, Descartes, Spinoza, Hegel a jiní, nechtěli provádět jen nezávazná logická cvičení. Chtěli se svým myšlením probojovat k pravdě o existenci Boha a k nahlédnutí nepravdy ateismu. Byl tedy jejich požadavek neoprávněný? Mnozí dnešní filosofové (a nejen filosofové) řeknou, že ano. Jak to ale odůvodní? Z jejich strany by mohla zaznít celá řada důvodů. Podobně jako někteří vědci by mohli poukazovat na to, že hypotéza existence Boha je pro poznávání a chápání světa zcela zbytečná. Anebo by po vzoru existencialistických ateistů mohli vyjádřit svůj názor, podle něhož je existence Boha neslučitelná s lidskou svobodou. Oproti tomu by však jistě zazněly protinámitky formulované z téže výchozí pozice. Řada teistů poukazuje na to, že svět nelze bez kladení tématu existence Boha ani pravdivě poznávat ani hlouběji chápat. Lidská svoboda pro ně zase navozuje otázku rozdílu mezi dobrem a zlem se souvztažným problémem posledního lidského sebeurčení, v němž má existence Boha své nevytěsnitelné místo. Pro nás to znamená, že na pole výzkumu problematiky existence či neexistence Boha nesmíme vstoupit nepřipraveni, že musíme být metodicky dobře vyzbrojeni.*

Typické postoje k řešení problému existence Boha

Zaměříme se ne na pouhý výčet stanovisek jednotlivých zastánců a odpůrců existence Boha, nýbrž na postižení typických pozic, které je možné k našemu problému zaujmout a které se v obměněných podobách v dějinách stále znovu a znovu vyskytují. Uvidíme, že o udržitelnosti případně neudržitelnosti následných postojů rozhodují metodické předpoklady, z nichž vycházejí a které je v posledku v očích jejich zastánců ospravedlňují. Jak je tedy možné se postavit k problému existence Boha? Je ho možné prohlásit za:

- a) pseudoprobém – otázka po Bohu pramení z iluze člověka ohledně povahy skutečnosti a povahy samotné lidské existence. Proto se vlastně nejedná o problém, poněvadž problémem je pouze to, co má odpovídající řešení. Zde toto řešení absduje – **ptát se po Boží existenci znamená ptát se po tom, co neexistuje. Zaobírat se tímto problémem je ztrátou času.** Maximálně se můžeme věnovat hledání důvodů, proč člověk podobné iluzi propadá (*různá ateistická vysvětlení skrze tzv. sebeodcizení člověka: Feuerbach, Marx, Freud atd.*). Marx např. prohlásil: „Náboženství je pouze iluzorní slunce, kolem kterého se člověk otáčí do té doby, dokud se nezačne otáčet sám kolem sebe.“
- b) neřešitelný ani v pozitivním, ani v negativním smyslu – jedná se o skeptickou pozici. Skeptik neprohláší otázku po existenci Boha za pseudoprobém, poněvadž to již znamená zaujetí konkrétního, přesněji negativního stanoviska. Skeptik nahlíží, že i odmítnutí existence Boha musí být spolehlivě odůvodněné. Má však za to, že v této problémové poloze nelze uplatňovat nárok na jistotu, a že tedy ani ateistické argumenty nejsou jisté. **Proto není ani pro ani proti existenci Boha, vzdává se jakéhokoli hodnocení** (Protagoras, Hume). Protagoras se k naší záležitosti vyjadřuje následně: „*O bozích nemohu vědět, ani že jsou, ani že nejsou; mnohé věci totiž brání tomu, abychom to věděli, jak nejasnost věcí, tak krátkost života lidského.*“
- c) problém náboženský – myslitelé tohoto okruhu přiznávají kladení otázky po existenci Boha povahu **autentického problému a připouštějí jeho pozitivní řešení.** Deklarují však, že **se nejedná o problém uchopitelný racionálně v tom smyslu, že by byl řešitelný na základě nezvratitelných argumentů.** Rozlišují různé typy racionality a jedním z nich podkládají i náboženský život člověka. Náboženství se opírá o specifickou racionalitu, jež není redukovatelná na žádný jiný druh racionality, a je tudíž nadána svojí vlastní autonomií. Náboženskou racionalitu postihují rozvíjením fenomenologie náboženství.

d) problém pozitivně řešitelný racionální cestou – dle zastánců této teze není nutné rezignovat na vpravdě vědeckou racionalitu při kladném řešení problému existence Boha. Naopak, **skutečná věda vede k potvrzení Boží existence**. Záleží nicméně na tom, co tito myslitelé považují za vědeckou racionalitu. Proto zde musíme rozlišit dvě odlišná stanoviska, která rozumí pokaždé jinak pojmu „racionální cesta“:

da) racionální cestou se myslí důkazní proces uplatňovaný exaktní vědou – exaktní vědou se zde myslí matematika, fyzika, astrofyzika, biologie apod. Řada vědců z titulu těchto věd tvrdí existenci Boha (např. *Newton, Einstein, Goedel*, plus četní zastánci tzv. antropického principu a inteligentního designu v současné astrofyzice). Zastánci posledně jmenovaného přístupu mají za to, že vesmír je ve své komplexnosti nesmírně jemně vyladěn v zájmu existence člověka na jeho malé planetě Zemi a že tento stav není možné chápat bez přičinění transcendentní Inteligence, kterou lze nazvat Bohem.

db) racionální cestou se myslí důkazní proces uplatňovaný filosofií – filosofie je zde považována za vědeckou disciplínu, která jediná je kompetentní k pozitivnímu vyřešení problému (ke korektnímu důkazu existence Boha). Sem se řadí všichni filosofové v dějinách, kteří se o takový důkaz pokoušeli s přesvědčením, že postupují správně a objektivně: *Aristoteles, Tomáš Akvinský, Descartes, Hegel* a jiní.

V posledních dvou položkách (da, db) se dále otevírá prostor pro autory, kteří sice k potvrzení existence Boha předkládají racionální argumenty (z pozice exaktních věd či filosofie), ale nepovažují je za absolutně spolehlivé. Nárokují pro ně jen určitý stupeň *pravděpodobnosti*.



Přečti si následující citát a uveď, který postoj k řešení problému existence Boha prezentuje.

„Tento překrásný systém slunce, planet a komet se nemůže přisoudit nějaké slepé metafyzické nutnosti, nýbrž mohl vzejít jedině z úradku a plánování inteligentní a mocné Bytosti, která vládne všem věcem, a to nikoli jako duše světa, ale jako Pán nade vším.“

**Které z uvedených postojů jsou obhajitelné a proč?**

Pro hlubší pochopení jednotlivých postojů je ale třeba odhalit důvody, které motivují jednotlivé zastánce k jejich přijímání. Tyto důvody jsou *metodické povahy*. *Metodou se rozumí způsob, jakým lze v dané vědě dosáhnout daného výsledku.*

Z jakých předpokladů tedy postoje vycházejí, čím svoje vývody ospravedlňují? Zjistit to je naším bezprostředním úkolem.

Ad a) Kladení a pozitivní řešení problému Boha je *pseudoprobém*.

Obhájci této teze poukazují na to, že moderní a současná věda se definitivně s každou hypotézou existence Boha rozloučily. Tvrdí, že věda a víra v Boha jsou absolutně neslučitelné. Věda je ze své povahy *ateistická*, připsuštění existence Boha i v pouhé hypotetické rovině by znamenalo opuštění požadavků vědecké racionality. O pravé povaze skutečnosti nás zpravují jen taková odvětví, jejichž striktní metody vedou ke stále detailnějšímu průniku do tajů empirických dat.

Sebevědomá rétorika strážců vědecké racionality je velmi ostrá. Všimněme si ale, že přitom těží z předpokladů, kterých si ve většině případů *vůbec nejsou vědomi, a proto je ani kriticky nereflektují*. Jejich prvním předpokladem je, že tzv. exaktní vědec (matematik, fyzik, biolog, genetik atd.) je kompetentní k posouzení toho, co je vědecké a co vědecké není. V úvodních kapitolách jsme ale už nahlédli, že tento předpoklad je *mylný*! Neboť téma *vědeckosti* zjevně přesahuje domény výzkumu jednotlivých věd (každá je jen specifickou realizací kvality vědeckosti). Biolog se může nanejvýš vyjádřit, co je vědecké z hlediska biologie, ne co je vědecké z hlediska matematiky. Žádné specializované odvětví nemá adekvátní metodické prostředky ani k postižení kritérií vědeckosti jiných specializovaných disciplín, ani kritérií vědeckosti v obecném a všechny vědy přesahujícím smyslu slova. Z toho plyne, že eliminace problému Boha jako nevědeckého pseudoprobému, které se mnozí vědci skutečně dopouštějí, je *nekritická a předsudečná*.

Další argument vyplývá ze širší záběru reality, která je vlastní jednotlivým vědám. Aristoteles se o speciálních (exaktních) vědách vyjadřoval jako o vědách *partikulárních* (částečných). Tím naznačoval, že úzce specializovaná odvětví zkoumají jen určitou část (pars) reality, ne realitu v její celistvosti. A poněvadž jim celek skutečnosti uniká, nemohou nárokovat ani stoprocentní *jistotu* pro své závěry.

Dané úvahy prokazují, že žádná specializovaná věda není kompetentní ke kladení a řešení námi diskutovaného problému. Navzdory tomu řada významných vědců otevřeně prohlašuje, že je jejich výzkum přivádí k odhalení existence Boha. Kromě výše uvedených můžeme jmenovat např. R. A. Millikana, nositele Nobelovy ceny za fyziku, H. Spemanna, nositele Nobelovy ceny za fyziologii, E. Rutherforda a H. Staudingera, oba nositelé Nobelovy ceny za chemii a mnoho jiných.

Uvedené argumenty dávají také odpověď na postoj da) Problém existence Boha je pozitivně řešitelný prostředky exaktní vědy.

Ad b) Problém existence Boha není řešitelný ani pozitivně, ani negativně.

Z teorie poznání (noetiky) víme, že skepse jakožto poslední slovo o lidském poznání je nekonzistentní. Kdyby chtěl skeptik uplatnit svoji skepsi ne ve vztahu k lidskému poznání obecně, nýbrž pouze ve vztahu k poznání existence Boha, stále by předpokládal, že člověk nemá schopnost tak těžké téma s jistotou zvládnout.

Jenže pokud by to chtěl dokázat, musel by nakonec negovat možnost metafyziky, v jejímž rámci se tradičně o problému Boha filosoficky diskutovalo.

Platón a Aristoteles považovali metafyziku za možnou a kdo se s jejich filosofií hlouběji seznámí, uvědomí si, že si nemůžeme tak snadný odsudek dovolit. Oba jmenovaní myslitelé *věděli*, že člověk je schopen poznat *skutečnost jako celek*. Třebaže se to zdá přehnané, měli pro to tito filosofové jasné důvody. Uvědomovali si totiž, že kdo by člověku tuto schopnost upíral, musel by nutně počítat s tím, že *existuje něco*, co nijak nepoznáváme. Uvedený názor je ale vnitřně rozporný, protože na jedné straně se v něm tvrdí, že *jsou nějaké* skutečnosti, které absolutně nepoznáváme, na straně druhé se nekriticky předpokládá, že tyto nám zcela neznámé skutečnosti (alespoň hypoteticky) *existují* a že mají svoji *totožnost*. Odpůrci otevřenosti lidského myšlení k celku skutečnosti ve své samotné negaci nepovšimnutě přiznávají, že i oni myšlenkově uchopují ony údajně nepoznatelné skutečnosti v aspektu jejich existence a obecně pojaté identity. Metafyzika v původním smyslu slova ale není ničím jiným než *filosofickou teorií skutečnosti jako celku*. Metafyzikem proto není jen myslitel, který hovoří o Bohu, ale třeba i materialista, který učí, že vše je jen materie. I on se totiž vyjadřuje k *celku* jsoucího. Jelikož je bod (b) motivován skeptickou rezignací na možnost metafyziky, není pro kriticky myslícího člověka přijatelný.

Ad c) Problém existence Boha je problémem náboženským.

Uznání teoretické a praktické autonomie problému existence Boha jde i v tomto případě ruku v ruce s přesvědčením o nemožnosti řešení otázky cestou rozvinutí

konzistentní, vědecké, metafyzické racionality. Proto nemůže jít o poslední odpověď na náš problém.

Ad db) Problém existence Boha je *pozitivně řešitelný filosoficky*.

Alternativa (db) je jediná, která se po kritickém přezkoumání ukazuje jako průchodná. Pouze *filosofie (metafyzika)* může problém existence Boha úspěšně řešit. *Vyvstává okamžitě otázka, jak se vlastně tento problém do filosofie dostal? Odkud se vynořil? Jak na něj filosofie narazila? Je-li filosofie (a metafyzika) vědou (popření vědeckosti filosofie je rozporné, poněvadž je samo filosofické), neměla by se bez tématu Boha spíše obejít? Nemí filosofie mluví o Bohu jen převlečeným náboženstvím?*

Obtíž se nám vyjasní, když se podíváme již na prvopočátek filosofie. Podle oficiální historiografie byl prvním západním filosofem **Thalés z Milétu**. Na něj později navazovali ostatní filosofové Anaximenes, Anaximandros, Empedoklés, Parmenides, Herakleitos, Leukipos, Démokritos atd. Víme, že se na rozdíl od mytologické interpretace skutečnosti snažili předložit její interpretaci *vědeckou*. Vědou samozřejmě nemínili to, co vědou myslí člověk dneška, avšak to neznamená, že by jejich nárok na vědeckost nebyl opodstatněný. V jejich vizi se vědecké poznávání světa pojilo s kvalitami *nezvratitelné pravdivosti*. Všichni zmínění filosofové byli metafyzikové, poněvadž se jejich teorie týkaly *skutečnosti jako celku*. Thalés měl za to, že skutečnost jako celek povstává z vody a zase se do tohoto svého základu navrácí. Démokritos vysvětloval celek skutečnosti prostřednictvím teorie atomů a podobně postupovali i ostatní. Všichni byli přesvědčeni o tom, že jsou schopni tento celek reality v jeho struktuře pravdivě poznat a vyjádřit. A v tomto předpokladu se nemýlili, protože kdo by ho zpochybnil, vyvrátil by sám sebe. Každý člověk nutně alespoň implicitně (ne-reflektovaně) poznává vše jsoucí – používá ve svém myšlení pojmy *skutečnost, realita...*, kterými myšlenkově kontaktuje celek jsoucího. Řekneme-li, že pero je nástroj na psaní, myslíme tím, že jde o *skutečnost* zhotovenou k určité činnosti. V tomto zachycení ho vymezujeme vůči *všemu* ostatnímu, které tudíž v každém myšlenkovém aktu nereflektovaně spolumyslíme. Navzdory velkým rozdílům, které existují mezi jednotlivými vysvětleními struktury světa ze strany prvních filosofů, se všichni shodují v jednom: skutečnost, kterou poznáváme pomocí našich smyslů, je nutně myšlenkově překročit směrem k jejímu *základu* (arché), *principu, příčině*. K tomuto přesvědčení byli přivedeni uvažováním o fenoménu změny. Změna nebyla v jejich očích možná, pokud nevycházela z nějakého základu-příčiny, která už sama změnám nepodléhala. Tento **neměnný, trvalý, věčný pramen proměnné skutečnosti**

považovali za něco božského. Proto mají jimi uváděné principy (voda, vzduch, oheň apod.) jen symbolickou hodnotu, poněvadž pokud by při jejich kladení mysleli opravdu jen na tyto přírodní prvky, ničeho by svým počinem nedosáhli, neboť jde o prvky podléhající změnám. Co je samo vystaveno změně, nemůže sloužit jako vysvětlení změny, což byl naopak jejich úmysl.



První filosofové tak založili západní tradici problému existence a povahy **božské skutečnosti**. Ať o této realitě pozdější myslitelé uvažovali jakkoli, měli vždy na mysli něco, co existuje způsobem **nezávislým (absolutním), neměnným, trvalým, věčným** a co leží v základech všeho existujícího. To platí i pro filosofy, kteří onen základ ztotožnili s neustálou proměnnou všeho jsoucího: změna už se sama nemění, je stále změnou a v tom se projevuje její neměnná, trvalá a věčná dimenze (viz Herakleitos, Hegel).

Dokazování existence Boha ve filosofii

V předcházející kapitole jsme vyzvedli legitimitu nároku prvních filosofů na *nezvratitelnou pravdivost* filosofického důkazu existence božské skutečnosti. Není ale tento nárok přehnaný, ba přímo směšný? Nedokazují samotné dějiny filosofie jeho mylnost? Vždyť pozdější objevy ukázaly, že celek skutečnosti není nesen vodou, vzduchem, ohněm apod. jako svým neměnným fundamentem. Požadavek kritičnosti nám nicméně velí nepodlehnout příliš zjednodušeným pohledům na filosofii a její dějiny. Ono totiž vůbec nejde o to, zda se jednotliví filosofové mýlili při stanovování povahy absolutní, neměnné, věčné skutečnosti, nýbrž o to, zda lze vůbec nějakou takovou skutečnost *vědecky, pravdivě, nezvratitelně* důkazně odhalit?

Důkaz existence první Příčiny ze změny

Jeden z nejzajímavějších a historicky nejfrekventovanějších důkazů pochází od Aristotela. Stejně jako jeho předchůdci se zamýšlí nad nutnými podmínkami realizace změn ve světě a tvrdí, že **bez existence první Příčiny, kterou nazývá Bohem, by se žádná změna ve světě nekonala**. Ve shodě s většinou svých předchůdců poukazuje Aristoteles na *existenci změny* ve skutečnosti a analyzuje ji ve světle filosoficky uchopitelných principů. Těžiště důkazu leží v nahlédnutí, že v každé, byť velmi nepatrné změně vždy vzniká něco absolutně nového, něco, co zde ve své

individuální originalitě ještě v celých dějinách vesmíru nikdy nebylo (tato poloha, tato velikost, tato barva tělesa apod.). Udání empiricky dostupných příčin tohoto faktu ho vysvětluje jen částečně, neboť empiricky konstatovatelná rovina věcí a jejich působností nevyčerpává všechny jejich dimenze. Po důkazu principu, který tvrdí, že z *ničeho nic nevzniká*, se otevírá cesta směrem k závěru o existenci skutečnosti, která změny ve světě vyvolává, která je tzv. první Příčinou, která není empiricky přístupná, není proměnná, existuje mimo čas i prostor, je věčná atd.



Problém změny v realitě má nejenom historickou, ale aktuální teoretickou hodnotu. Připomeňme si metodické limity, do nichž je uzavřena moderní experimentální věda. Např. současná fyzika jistě k faktu změny (energetické transformace) mnoho říká, k filosofickému pohledu na změnu se ale propracovat nemůže. Moderní věda hledá zákony (či statistické vztahy), které regulují poměr mezi určitými jevy. Tyto zákony či statistické hodnoty se vyznačují buď tím, že jsou stejné, invariantní (platnost stále stejného zákona pro stejný typ transformací), anebo uvádějí interval, v němž se určité děje odehrávají. Pokaždé jde o zachycení něčeho stejného – zákona či statistického „prostoru výskytu“. Tento interpretační přístup se zásadně liší od přístupu filosofického.

Přehled dalších důkazů

Aristotelův přístup není samozřejmě jediným možným způsobem dokazování existence Boha. Filosofická tradice obsahuje další typy argumentací. Některé z nich mají povahu tzv. *apriorní*, jiné tzv. *aposteriorní*.

Apriorní důkazy vycházejí z definice *absolutně dokonalé skutečnosti*, jejíž pojem je odhalován jako nutně přítomný v myšlení člověka (poukazuje se např. na jeho vrozenost), z čehož se následně vyvozuje reálná existence takové skutečnosti. V různých obměnách přicházejí s tímto argumentem Anselm z Canterbury, Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel a dnes i četní analytičtí filosofové. Tyto důkazy jsou většinou tzv. analytické, tzn. jde v nich o striktní logickou analýzu pojmu „absolutně dokonalé skutečnosti“, a proto se vymykají jakékoli konkrétní představitelnosti.

Aposteriorní skupina důkazů se vždy odvíjí od nějaké zkušenostně zachytitelné skutečnosti, která je interpretována ve světle nějakého racionálního principu. Příkladem je námi načrtnutý důkaz ze změny, který figuruje jako první cesta mezi tzv. **pěti**

cestami Tomáše Akvinského. Pět cest (*quinque viae*) nepředstavuje jeho osobní objevy, ale argumenty formulované již dávno před ním. Tomáš je jen syntetizuje a ve zkratce prezentuje bez nároku na jejich důkladné a podrobné vypracování.

Někteří filosofové se v dalších dějinách snažili a snaží tyto důkazy lépe promyslet a ukázat jejich platnost (program rigorizace důkazů). První a druhá cesta mají za východisko existenci změny (lokální, kvantitativní, kvalitativní), třetí cesta analyzuje radikální druh změny nazývanou změna substanciální (ne již pouze případkový, ale podstatný vznik a zánik jsoucna – např. narození a smrt), čtvrtá cesta reflektuje bytostné stupně reality (anorganická, rostlinná, živočišná a antropologická sféra), pátá cesta argumentuje na základě účelnosti v přírodě.

Abychom tuto poněkud abstraktní kvalifikaci pěti cest Tomáše Akvinského dnešním studentům více přiblížili, je možné je ve značně zjednodušené a populární podobě představit i následně:

Opírají se o filosofické úvahy, které zjednodušeně můžeme znázornit takto: lidé empiricky zažívají svět, zemi, hvězdy, vesmír. Diví se, ptají se a říkají: jak to, že to všechno je? Stejně dobře by přece nic z toho existovat nemuselo. Jak to, že to všechno tedy existuje? (Důkaz kontingence.) – V tomto světě existuje život a pohyb, změna, vznikání a zanikání. Všechno, co se pohybuje, muselo být nejdříve nějakou silou do pohybu uvedeno. Kdo to všechno tedy uvedl do pohybu? (Důkaz příčinný.) – A konečně: ať se podíváme na cokoli: na přírodu, na stavbu rostlin, na chování zvířat, všude rozeznáváme tolik plánování, inteligence a rozumu, že prostě musíme předpokládat inteligentního Stvořitele-Ducha. (Teologický důkaz Boha.).

Příroda jako Boží stopa

Na procházce, na širém moři nebo pod hvězdnou oblohou se může stát, že pocítíme cosi z nekonečnosti, jež nás obklopuje. Pak se objevují otázky a údiv: kde se bere ten zázračný řád a ta krása v nejmenším výhonku trávy, v kapce vody, v atomu i ve vesmíru? Nutně se vynořuje otázka: nemusí za tím vším být nějaká vyšší inteligence? Náhoda ještě nikde harmonii nevytvořila (srovnejme na filosofické rovině teologický důkaz Boha)!

Uveďme dva takové příklady: lidské oko se tvoří v temnotě matčina těla. Tady ještě nemá žádný účel – k vidění chybí světlo. Přesto je k tomuto úkolu předem vytvořeno. Jen z hlediska tohoto cíle – moci později vidět – lze vysvětlit celou podivuhodnou konstrukci oka. Ale cíl a smysl předpokládají takové pojmy jako myslící duch, který plánuje a vyvíjí.

Tento neznámý rozum nazýváme v naší západní tradici Bohem. Tak velmi mohou být řádem a zákonitostmi přírody a vesmíru vnitřně dotčeni bezpochyby i přírodovědci, přece jim jejich výzkumy a poznatky ztěžují z této pozice dospět k Bohu. Čím dál víc jevů lze vysvětlit, popsat, vymodelovat. Co ještě včera bylo nevysvětlitelné, byť i to, co ještě dnes považujeme za zázračné, může být už zítra chladnokrevně dešifrováno. Mnozí se již cítí být na dosah „světového vzorce“, jediného, univerzálního zákona, který by mohl objasnit všechny jevy.

Nemálo vědců se naopak odvažuje opačného závěru: žádný bůh nemůže existovat. V probádaném světě už není pro boha žádná skulinka. Tento závěr je však mylný a metodicky přesahuje hranice vědy: ta může vždy jen popsat to, co je a jak to vzniklo; odkud to přichází a jakými zákony se to řídí. Avšak nedokáže dát odpověď na otázku po posledním ODKUD a PROČ.

(Text je převzat z <http://www.buh.cz/Lze-Boha-dokazat>)

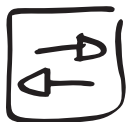
Všechny cesty ústí do závěru o existenci Boha a ve svém celku vytvářejí organickou jednotu. Tomáš zná ještě jinou možnost dokazování jdoucí přes analýzu nutných podmínek mnohosti jsoucen. Ve své argumentaci ukazuje, že skutečnosti, které jsou složené (komplexní), a které ve svém souboru vytvářejí mnohost existujících věcí, závisí na něčem, co už složené není, co je jednoduché. Jednoduchost skutečnosti, na níž složené a mnohé reality závisí, není možné myslet ve smyslu elementárnosti, nýbrž ve smyslu jednoduché plnosti, tj. nesložené dokonalosti.

Mezi aposteriorní demonstrace náleží i ta, která vychází z všeobecně rozšířené víry v Boha (*ex consensu gentium*) jak ve smyslu synchronním (u různých národů v současnosti), tak ve smyslu diachronním (v různých dobách). Rovněž úvahy nad přítomností tzv. *věčných pravd* v lidském myšlení se staly příležitostí k odhalování Boží existence (viz Augustin z Hippa, Leibniz). Podle svatého Augustina se v našem myšlení nacházejí pravdy, které jsou trvalé – např. výrok „člověk je živočich“ je trvale pravdivý nezávisle na existenci konkrétního člověka. I kdyby žádný člověk nikdy neexistoval, bylo by stále pravda, že být člověkem znamená být živočichem. Augustin se ptá, jak je možné, že v našem myšlení, které vzniklo, mohou existovat pravdy, které ani vzniku, ani zániku nepodléhají. Vysvětluje to existencí věčné Pravdy, kterou nazývá Bohem. Aposteriorní důkazy předpokládají *realistické* filosofické smýšlení, v němž se nerezignuje na objektivní poznávání skutečnosti.

Po Descartově filosofickém počínání, který znamenal zásadní myšlenkový zlom hodnotitelný jako *subjektivizace* lidského poznání, pojali mnozí filosofové **nedů-**

věru v aposteriorní způsob dokazování. Typickým výrazem takového postoje je Immanuel Kant ve svém „kritickém“ období – přijímá existenci Boha jen jako postulát praktického rozumu, tj. jako pojistku mravnosti. Vzdává se však nezvratitelné teoretické zajištělosti tohoto teologického předpokladu. V předkritickém období Kant zformuloval důkaz existence Boha vyplývající z objektivního pojmu *možnosti*. Po Kantovi ovládli scénu absolutní idealisté – celek reality je ztotožněn s vědomím, vůči němuž neexistuje nic přesazného (Fichte, Schelling, Hegel). Bůh je nahlížen ne jako transcendentní příčina světa, nýbrž jako vědomí, které přes různé etapy přichází k postupnému sebezpřehlednění, kterýžto proces vrcholí v sebeuvědomování člověka. Posthegelovská filosofie svrhne idealistickou dialektiku „z nebe na zem“ (z vědomí do hmoty) – božské (absolutní) se usidluje uvnitř historie světa, tentokrát interpretované marxisticky jako dialektický vývoj směrem ke svému vrcholu (společnost osvobozená od třídních, národnostních, sexuálních a jiných rozdílností). Absolutno ztrácí svoji přesaznost a plně se imanentizuje (*manere in* = zůstávat v) v konkrétním světě naší zkušenosti. Neomarxistická ideologie dnes veřejným kultem adoruje svého boha vyžadováním bezpodmínečné poslušnosti vůči hlavním příkázáním postmoderního pluralismu a relativismu.

Problém podstatných vlastností (atributů) Boha



1. Setkali jste se s tvrzením typu: **Bůh je dokonalý, věčný, nekonečně dobrý? Co si pod ním představujete?**
2. Je podle vašeho mínění slučitelný pojem Boha jako **nekonečného dobra s existencí zla ve světě?**

V dlouhých dějinách filosofie se o těchto důkazech samozřejmě mnoho diskutovalo a živá debata o nich trvá až do dnešních dnů. Není třeba připomínat, že tábor filosofů se rozpadl a rozpadá na jejich zastánce a jejich odpůrce. Ti, kteří nějaký důkaz přijali a ještě hlouběji rozvinuli, pátrali i po tom, **co konkrétnějšího o transcendentní Skutečnosti ještě můžeme odhalit.** Otevřeli tak kapitolu s tématem tzv. *atributů* Boha.

Aristoteles považuje první Příčinu (Boha) za vědomou a sebe si uvědomující Bytost vybavenou **atributem poznání (myšlení).**

Pozdější filosofové rozlišovali různé druhy atributů, tj. určení, která Příčině nutně náležejí a která zkonkréťují její zpočátku velmi obrysou podobu. Její označení

za Boha se tím pádem stává stále více přesvědčivější, neboť v attributech se manifestuje její personální charakter.

Filosofové prokázali tzv. atributy *entitativní* (nezahrnující ve svém pojmovém obsahu činnost jako **jednoduchost, dokonalost, nekonečnost, věčnost a bonitu** Boha) a *operativní* (zahrnující činnost jako např. Boží **poznání, vševědoucnost, chtění, všemohoucnost, prozřetelnost, životní plnost** aj.).

Ve všech případech se museli a musí konfrontovat s více či méně závažnými námitkami, mezi kterými zaujímá zvláštní místo poukaz na **přítomnost zla ve světě**. Pro některé myslitele je zlo ve světě důvodem k odmítnutí existence Boha, pro jiné k vyloučení atributu bonity (dobrotu) z jeho povahy, pro další zase k negaci jeho všemohoucnosti. Existencialističtí ateisté zase považují atribut univerzální působnosti (kreativity) Boha za neslučitelný s lidskou svobodou (Sartre).



Přečtěte si následující text. Který z uvedených atributů Boha lze z textu odvodit?

„Čím dál víc částí lidského organismu se dá nahradit. To je skvělé! Jsem nadšen vědeckým pokrokem, ale vím a pevně věřím, že jednu část člověka nenahradíme nikdy. Je to právě duch. My sami bychom neuměli vybudovat vesmír, v kterém bychom mohli žít. Bůh je doopravdy skvělý inženýr...“ (Astronaut E. A. Cernan o Bohu, <http://www.vira.cz/Texty/Knihovna/Astronaut-E-A-Cernan-o-Bohu.html>)

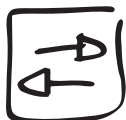
Na jakém základě obhajují četní teističtí filosofové **personální povahu první Příčiny (Boha)**? Vycházejí z důkazně podloženého závěru o odlišnosti světa a Boha (třebaže svět k Bohu díky jeho dokonalosti nic nepřidává a Bůh plus svět nejsou numericky sčitatelní). Mezi těmito póly musí být proto nějaký *vztah*. Jaký? Kdyby existovalo něco odlišného od první Příčiny, co by nemělo svůj původ v ní, existovalo by více původních/absolutních realit, což je rozporné (argumentováno v důkazu z mnohosti jsoucen). Vše konečné má původ v první Příčině. Lze tento původ vysvětlit tzv. emanací, jak to činí např. novoplatonikové? Ti znázorňují vycházení světa z první Příčiny na způsob přirozeného vyzařování světla ze svého původního zdroje. Kreacionističtí filosofové namítají, že kdyby byl svět jen přirozeným prodloužením Boha, existoval by se stejnou, tj. s absolutní nutností jako on. Jenže svět obsahuje např. změnu, která je prokazatelně něčím závislým, a tedy nepůvodním a nahodilým. Svět proto neexistuje s absolutní nutností a není přirozenou emanací Boha. Vychází

ze svého Zdroje *nenutně*, tj. *nemusel by být*. Nenutné derivaci může být rozuměno buď ve smyslu náhody, nebo ve smyslu svobodného kladení. Náhoda nepřichází v úvahu, neboť co je náhodné, odehrává se mimo nutný řád, zatímco mezi světem a první Příčinou není nutný poměr (ze strany první Příčiny). Nic z ní proto nemůže vyplynout „mimo nutný řád“. Zbývá tudíž plynutí světa na základě *svobodného kladení*. Svoboda ale nutně implikuje chtění a chtění zase poznání.



První Příčina je tedy v souladu s naznačenou argumentací osobní Bytost nadaná poznáním a chtěním a lze se na ni dívat jako na Tvůrce (Stvořitele).

Problém vztahu víry a rozumu



Je podle vás slučitelná víra a rozumové poznání?

Podaří-li se filosofii prokázat kreativní, personální povahu Boha, předstupuje před ní nový problém. Může člověk s takovým Bohem nějak *komunikovat*? V našem západním okruhu se setkáváme s křesťanským náboženstvím, které nabízí poselství o tom, že Bůh zasahoval do lidských dějin, že se člověku v určitém čase zvláštním způsobem sebe-odhalil (zjevil). Jak se má filosofie postavit k takovému nároku? Projde-li námi výše naznačenou argumentační cestou, musí uznat, že zjevení Boha v dějinách *je možné*. Za jakých podmínek? Načtrhneme je v krátkosti.

Jestliže je bytí Boha personální, má svoji intimitu, která je druhým dostupná jen tehdy, když jim ji svobodně otevře. Pokud by to Bůh učinil na adresu člověka, musel by respektovat jeho přirozenost, k níž patří i lidská racionalita. Jeho zjevení by nesmělo být v sobě absurdní (rozporné), poněvadž pak by nemohlo být prostředkem k odhalení jeho podoby a jeho plánu se stvořeným světem. Např. luterská teze o absolutní zkaženosti lidské přirozenosti upírá našemu rozumu kapacitu zodpovědného rozumového zkoumání přijatelnosti nároku zjevení – věřit znamená racionálně kapitulovat, což s sebou kromě jiného nese, že vlastně nemáme *žádný závazný důvod* k přijímání jakéhokoli zjevení, ba dokonce ani k přijímání prosté existence Boha. Obezřetnějším postupem se však můžeme propracovat k poznání, dle něhož by hypotetické zjevení Boha v dějinách bylo nutně pravdivé. Proč? Je-li Bůh jednoduchý

a je-li nadán poznáním (filosoficky prokazatelné atributy), pak v něm tvoří poznání a bytí syntetickou jednotu a jednota bytí a poznání je *Pravda*. Sebeodhalení Pravdy by nemohlo být mylné. Problém by samozřejmě nastal s *interpretací* nutně pravdivého zjevení. Ta by mohla být svěřena buď subjektivnímu vědomí člověka (protestantismus), anebo nějaké instituci apelující na svou zajištěnost ze strany Autora vykládaného zjevení (katolický učitelský úřad).

Teologie je *dílo víry a rozumu* (opus fidei et rationis). Nezřejmé pravdy víry by ze strany člověka byly uchopovány přirozenými racionálními prostředky a zkoumány na různých úrovních. První na řadě by byla kontrola bezrozpornosti obsahů případného zjevení. Křesťanští teologové například předkládají argumenty, které ukazují, že víra v trojjediného Boha není absurdní, poněvadž neimplikuje rozpor. Za druhé by se hledaly analogie, které by mohly více osvětlit vírou předkládaná tvrzení. Někteří teologové by mohli filosofickou cestou ukázat, že člověk dospívá ke své poslední identitě jen vztahem k jiným (skrze přátelství a lásku) a dát tento přirozeně dokazatelný poznatek do souvislosti se specifickými nároky přijímaného zjevení.

Pokud by se poselství případného sebesdělení Boha týkalo skutečnosti jako celku (původu a cíle světa a člověka), pak by jediným adekvátním nástrojem pro přirozený racionální pohyb v tomto prostoru byla disciplína kompetentně tematizující stejně obsáhlou realitu, třebaže s nižší intenzitou průniku, než jakou by se vyznačovalo ono Boží sebesdělení. A takovou disciplínou, jak víme, je *filosofie*.

Filosofický pohled do dějin i současnosti člověka vidí to, co se dává poznat každému – nároky na lidskou víru zaznívající ze strany různých skupin a institucí odvolávajících se na Boží provenienci předkládaných poselství. Jen pohled filosofie přivádí k uvědomění, že nároky, které z principu odmítají racionální diskuzi o sobě samých, nemohou být autentickými, lidmi prostředkovanými sebesděleními Boha. Při strážení práv rozumu však hrozí i opačné nebezpečí. Nejedna dnešní, moderní vědou ovlivněný člověk se ve svém vztahu k různým vírám iluzorně domnívá, že stojí na pozicích kritické racionality. Na předchozích stránkách jsme měli dobrou příležitost pochopit, že tomu tak vůbec být nemusí a příliš často bohužel ani není.

V krátkosti shrnuto:

Filosofické důkazy ukazují, že Bůh existuje jako od našeho světa reálně rozdílná bytost, která s námi může komunikovat. Filosofie zde zkoumá, za jakých podmínek je takový vzájemný vztah smysluplný. Pokud by nám chtěl Bůh něco sdělit, musel by se na nás obrátit naším jazykem a musel by respektovat způsob našeho chápání. Toto

sdělení by muselo být přístupné kritickému zkoumání z naší strany, neboť snaha o kritickou zajištěnost a oprávněnost důležitých nároků na náš život patří k naší rozumové přirozenosti. Z filosofie ale víme, že Bůh je vůči našemu chápání značně přesažný, takže bychom se při zkoumání obsahů hypotetického zjevení měli vyhýbat i opačnému extrému – jejich redukci na to, co je naším rozumem zcela pochopitelné. Případné zjevení by v sobě vždy skrývalo roviny, které našemu chápání unikají, avšak které nás v souladu s naší přirozeností neustále ponoukají k jejich racionální asimilaci. Právě o tom byla a je křesťanská teologie, v níž se setkává rozum s tím, co ho stále přesahuje a rozšiřuje možnosti jeho činnosti v oblasti, která sice není zcela jasná, avšak z ní k nám zaznívá požadavek, abychom se o její projasnění neustále pokoušeli.



Jak lze vyvrátit argument: *Dnes už rozumný člověk v existenci Boha věřit nemůže?*

Literatura

Víra, či nevíra v České republice? In: <http://www.katyd.cz/index.php?cmd=page&type=11&article=6653>

Co je to vytváření vazeb? In: http://www.vira.cz/knihovna/index3.php?sel_kap=18.

DÍOGENÉS LAERTIOS: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, Nová tiskárna Pelhřimov, 1995.

ARISTOTELES: *Fyzika*, Praha : Rezek, 2010.

ARISTOTELES: *Metafyzika*, Praha : Rezek, 2003.

TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Teologická suma*. In: <http://summa.op.cz/sth.php>.

FUCHS, J.: *Bůh filosofů (theodicea)*, Praha : Krystal OP, 1997.

GRYGAR, J.: *O vědě a víře*, Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2001.

IX. KÝM JE ČLOVĚK

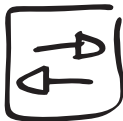
Čemu byste měli rozumět a co byste měli vědět po této lekci?

- vysvětlit, čím se zabývá filosofická antropologie
- definovat člověka z filosofického pohledu a přitom správně aplikovat pravidla na tvorbu definice pojmu
- vysvětlit, co tvoří základní – ontologickou totožnost člověka
- ozřejmit význam správné definice člověka a ukázat dopad nesprávného uchopení podstaty člověka na příkladu totalitních režimů
- charakterizovat na příkladu vybraných osobností základní způsoby uchopení problematiky člověka ve filosofii 19. a 20. století

Člověk v pohledu filosofie

„Člověk je bytost schopná rozumu a poznání.“ (Ciceró)

Člověk jako myslící bytost o svém životě a o sobě samém přirozeně přemýšlí. Když přitom neustrne u zajišťování každodenních potřeb či kariéry, klade si občas i obecnější otázky o člověku jako takovém a o podstatě lidského života. Tehdy říkáme, že filosofuje a vzápětí často dodáváme: „*Hluboké otázky nech koňovi a jdi radši dělat něco pořádného!*“ V úvaze o filosofii jsme ovšem viděli, že takový praktikismus je také jen výsledkem nějakého filosofování; zřejmě dost povrchního.



- 1. Jaké odpovědi se vám rýsují, když se ptáte „*Kým je vlastně člověk?*“ „*Kvůli čemu na světě existuji?*“**
- 2. Pokládáte tyto otázky za zbytečné?**
- 3. Myslíte si, že si je každý může zodpovědět jen pro sebe? Jen subjektivně, nikoli s objektivní platností?**
- 4. Jste se svými případnými odpověďmi na uvedené otázky spokojeni?**
- 5. Jste si jisti?**

Filosof se ptá na lidské bytí soustředěně, nejen občas. Ptá se na podstatu člověka a života, protože se snaží porozumět, jak se to vlastně s lidskou existencí má. Mnozí filosofové jsou přesvědčeni, že podstata člověka a smysl jeho života jsou hlavními otázkami filosofie. Pokud „hlavní otázkou“ myslíme cílový bod veškerého filosofického zkoumání, pak je možné s nimi souhlasit. Z hlediska logického řazení témat je naproti tomu hlavní/výchozí otázkou filosofie pravda. Proč? Protože tvoří základní předpoklad veškerého zkoumání. Filosofická představa o pravdě zakládá obsahy a určuje způsob i šíři záběru celého filosofického myšlení.



Filosofická antropologie nezkoumá ani mozková centra, ani záhyby nevědomí, ani rozdíly kultur či civilizací. Zajímá ji člověk jako takový. Filosof se ptá na celkovou strukturu lidské reality: v čem spočívá a čím je dána. Je přitom kritický k různým zjednodušujícím modelům, v nichž bývá lidská realita redukována na libovolné souhrny nápadných fenoménů (vlastností, činností, vztahů). V tomto bodě také vzniká určité napětí mezi filosofickou antropologií a různými obory empirické (biologické, sociální, kulturní...) antropologie. Specialisté totiž mívají sklon povyšovat své poznání dílčích aspektů lidského života na podstatně definující výpovědi o člověku. Takové ambice jsou však nepřiměřené, neodpovídají možnostem empirických věd.

Empirické vědy totiž, jak už víme, zkoumají jen určité stránky lidské reality. Přitom se neptají na to, v čem spočívá totožnost člověka jako takového, ani na to, čím je dána celková struktura reality lidského jedince. Takové otázky jsou za hranicemi jejich metod. Proto žádná empirická věda, ani jejich souhrn nemůže poskytnout podstatnou definici člověka, která vyjadřuje jeho základní lidskou totožnost – kým člověk je.

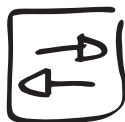


Když tedy např. někteří sociobiologové (např. E. Wilson) říkají, že biologie je klíčem k lidské přirozenosti, a když se přitom např. snaží vysvětlovat původ myšlení a svobodného jednání z mozku, pak je zřejmé, že se přitom neopírají o svou vědeckou odbornost. Ve skutečnosti tu mluví jen jako materialističtí filosofové převlečení za přírodovědce.

Materialistický výklad světa a člověka je však velice sporný. Kdyby byl totiž pravdivý, nemohlo by existovat poznání pravdy, ani svoboda. Neboť bychom byli ke svým myš-

lenkám a činům determinováni našimi mozky. Obě tyto vrcholné kvality lidského života však materialisté sami nutně předpokládají a bezstarostně užívají. Proto se svým výkladem vyvracejí. Krom toho je materialistické pojetí skutečnosti zcela dogmatické, ustrnulo na úrovni počáteční hypotézy; nestojí za ním žádný důkaz. Proto jsme u materialistů spíše svědky ideologického zneužívání vědy.

Otázka totožnosti lidského jedince



V jakém významu a v jakých souvislostech jste se setkali s pojmem lidská totožnost nebo identita? Co si pod ním představujete?

Lidská skutečnost se nejnapadněji ukazuje ve dvou fenoménech: **v tělesnosti a v životním dynamismu.**

Naše prvotní zkušenost s lidstvím je dána smyslovým vnímáním tělesnosti (naši i jiných lidí) a životních proměn. Tato zkušenost nás také orientuje po celou dobu naší pozemské existence. *Prožíváme svou tělesnost i ustavičné změny svých přání, obav, radostí, smutků či představ. Vnímáme změny situací i tok událostí, navazujeme vztahy, reagujeme na měnící se potřeby a tlaky společnosti. Konečně chápeme i své nevyhnutelné začlenění do dějin. Patříme do určité historické epochy v rámci nějaké konkrétní kultury, jsme závislí na minulosti a otevření budoucnosti.*

Mnozí filosofové, jak uvidíme níže, povýšili tuto primární zkušenost na jediný zdroj vědění o člověku. Často tím reagovali na takové filosofické představy o lidském bytí (např. Platónovy či Descartovy), které v něm zdůrazňovaly nevímánímatelné nebo neměnné principy, např. duši či stálou lidskou přirozenost. Takové metafyzické představy se jim z různých důvodů zdály nepřijatelné. Podle těchto „filosofů prvotní zkušenosti“ tedy člověk není nic jiného než:

- a) organismus;
- b) život pochopený jako souvislý tok bio-psycho-socio jevů a změn lidského jedince (dynamická představa lidského bytí).

Redukce člověka na organismus definuje antropologii materialistů (P. H. D. Holbach, D. Diderot, L. Feuerbach, K. Marx, S. Hawking, R. Dawkins). Ti prohlásili tělo za člověka a naopak. Půdu jim připravovali empirici (J. Locke, D. Hume) a různí pozitivisté (A. Comte, J. S. Mill, R. Carnap, W. Quine, P. Rorty).

Feuerbach např. chápal člověka jako bytost veskrze přírodní, a tedy materiální. Ve výkladu lidského poznání byl senzualistou, neúměrně v něm zdůraznil smyslovost. Také *Marx* byl přesvědčen o tom, že podstata člověka je materiální. V ní pak neúměrně zdůraznil ideu historického pokroku (což vytvořilo prostor utopím) a ekonomiku jako princip, který determinuje kulturu a politiku.

Dynamická představa lidského bytí pochází v moderním myšlení od Hegela. Je filosoficky aktivnější a zakládá tradici filosofů historismu (K. Marx, F. Nietzsche, M. Heidegger, J. P. Sartre, H.-G. Gadamer, Frankfurtská škola, M. Foucault, R. Rorty, J. Habermas).

Podle Hegela je člověk řadou činů. „*Co člověk jest, je jeho čin, je řada činů, to, čím se učinil.*“ V rámci tohoto modelu pak filosofové zdůrazňují v „bytí“ člověka různé konstelace životních aktů. Pro *Sartre* je např. člověk tím, co ze sebe udělá. Dobře tuto dynamickou tendenci čili představu „tekoucí lidské reality“ vyjadřuje E. Lévinas:

„Právě s Heideggerem se probudila jeho (bytí) 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.“

Soustředěná, noetickými omyly nezatížená reflexe lidského bytí však nezůstává u empirických jevů. **Kromě nesporných změn odhaluje také stále funkční zaměření člověka k určitým činnostem (vnímání, myšlení, rozhodování).** V proudu životních změn, které tvoří vývoj jedince, pak zaznamenáváme podivuhodnou skutečnost: lidský jedinec, osoba, zůstává ve svých životních proměnách stále týmž jedincem, touž osobou. **Osoba se ve svých rozmanitých životních aktech mění, ale přesto zůstává sama v sobě totožná; sama v sobě se nemění.**



Václav Havel prožil např. rané mládí v buržoazním prostředí, dospívání v komunistickém temnu, dospělost zčásti jako disident, zčásti jako prezident, a nic z těchto jeho bouřlivých životních proměn neodvážlo jeho základní/ontologickou identitu: pořád byl a je toutéž osobou – a právě proto se také mohl uskutečnit jeho neobyčejný životní příběh.

Tuto **skutečnost osobní totožnosti jedince** musí vzít filosof vážně.

Stejně vážně musí vzít i **stále zaměření jedince k různým specifickým životním činnostem.** Tímto konstantním zaměřením je totiž principiálně určena

a dána jednota právě takového, tj. lidského života. **Lidský život je lidský právě proto, že obsahuje jednotu právě takových tělesně-duchovních aktů** (myšlení, rozhodování, cítění, fyziologických procesů...)

Základní totožnost jedince (Já jsem tím, čím jsem), která v záplavě životních změn trvá, tedy vylučuje, že by samotný život obsahoval celou realitu lidského jedince. Neboť životní akty (organické procesy, emoce, skutky) v průběhu existence téhož jedince vznikají a zanikají. Proto nemohou tvořit jeho základní identitu. **To, co tvoří identitu jedince, mu totiž musí být stále přítomné.**

Krom toho vznikající a zanikající životní akty existují jako měnlivé projevy téhož lidského jedince. Předpokládají tedy jeho existenci i jeho základní totožnost. Proto ji nemohou teprve tvořit. **Co tvoří základní identitu jedince, nemůže záviset na měnlivých životních jevech, které samy závisejí na totožném jedinci.** V průběhu života samozřejmě získáváme i druhotné identity (sociální, kulturní, profesní, mravní), ale nikoli tu základní – ontologickou. **Díky své ontologické identitě je tento člověk právě tímto člověkem – touto nezaměnitelnou osobou. A tato identita je také podmínkou jeho druhotných identit. Protože je Václav Havel právě tímto člověkem, mohl pak být dramatikem, disidentem, prezidentem...**



Kdyby se osoba/já v průběhu své existence sama v sobě (ontologicky) měnila, přestala by být sama sebou. Pak by ale akty jednoho lidského života nemohly patřit téže osobě. Tím by se ale také rozpadla i předpokládaná jednota téhož individuálního lidského života.

Pro lepší představu uvedeme příklad:

Po třech letech vypadají naše kalhoty jinak, než když jsme je kupovali. Jsou už odřené, občasným praním sražené a vybledlé. Přesto víme, že to jsou tytéž kalhoty. Je to jako s lidmi: vlastnosti se mění, „podstata“ zůstává stejná. Je tu tedy ještě něco jiného než vlastnosti, které tvoří vnější vzhled věcí i lidí. Věci i lidi jsou do určité míry měnlivé, ale mají i jakési jádro, které tvoří jejich vlastní totožnost. Díky němu jsou tím, čím jsou, jsou samy sebou. My je pak můžeme v jejich identitě aspoň částečně poznat a odlišit od všeho ostatního. U člověka se v průběhu jeho života mění biochemický materiál, ale jeho základní totožnosti se to netýká. Na měnlivých prvcích či vlastnostech identita osob nezávisí.



Co tedy tvoří základní – ontologickou identitu člověka?

Lidská přirozenost

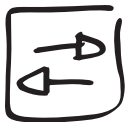
Základní zkušenost s osobním vývojem lidských jedinců tedy prozrazuje podvojný (duální) charakter lidské reality. Životní dynamismus ji nemůže zcela pohlcovat. Kromě různých vrstev a řádů životních jevů proto musí být ve struktuře lidské reality uznána ještě předchůdná skutečnost:

- a) *identické osoby – já;*
- b) *diferencované zaměření čili základních sklonů člověka k životním činnostem a jejich hodnotám; např. zaměření rozumu k pravdivému myšlení.*



Souhrnně chápeme osobu a její základní zaměření/základní sklony k životním činnostem (myšlení, rozhodování, plazení...) jako lidskou přirozenost. Pojem lidské přirozenosti takto vyjadřuje to, co je pro člověka nutné, bez čeho nemůže být. Proto se také týká každého člověka (je obecný). Protože lidská přirozenost obsahuje to, co je pro člověka nutné, představuje také neměnnou, základní složku lidské reality – ontologickou identitu člověka. Co je totiž v rámci existence lidského jedince nutné, nemůže se měnit. Lidská přirozenost je tedy základní neměnnou strukturou každého člověka. Je souhrnem principů – zdrojem jeho životního dynamismu. Obsahem lidské přirozenosti je tedy osoba/já a její vrozené sklony ke všem životním činnostem. V rámci lidské přirozenosti pak filosofická analýza rozpoznává i lidskou duši.

Definice člověka



1. Jak byste definovali člověka?
2. Ověřte si, jestli váš pokus odpovídá pravidlům správné definice.

Správná definice člověka musí ve svém rozsahu zahrnout všechny lidi a jen lidi. Obsahem správné definice člověka je lidská přirozenost. Jelikož je lid-

ská přirozenost souborem nutných určení člověka, může taková definice, která ji vyjadřuje, splnit **první podmínku správné definice člověka – její obecnost**. Když totiž vyjadřuje nutné znaky člověka, pak se musí týkat všech lidí; nikdo z jejího rozsahu neuniká.

Kdybychom naproti tomu definovali člověka nějakým ne-nutným/nahodilým znakem, nebyla by definice obecná. Vypadli by z jejího rozsahu lidé, kteří tu nahodilost nemají. Taková chyba se vyskytuje v *úzké definici*.

Např. definice „Člověk je živočich rozumový, bílé pleti“ zahrnuje jen bělochy. Lidmi ale nejsou jen běloši.

Druhá podmínka správné definice zde vyžaduje, aby vyjadřovala jen lidi, vyžaduje tedy přesnou specifikaci člověka. To znamená, že musíme najít takové nutné znaky člověka, které ho odlišují od všech jsoucen, která nejsou lidmi.



Traduje se, že když Platón přišel s pokusem definovat člověka: „živočich dvounohý neopeřený“, objevil se Diogenés s oškubanou slepicí a s vítězoslavným pokřikem: „Hle, Platónův člověk“. V tomto případě se tedy Platónovi specifikace člověka nepovedla.

Ale problém správného definování se nevyčerpává v zábavných logických hříčkách. Všude, kde se kladou závažné problémy lidského života, a kde se o člověku vypovídá něco zásadního, je ve hře definice člověka. **Adekvátní definice člověka je proto nutnou podmínkou pravdivého pojetí člověka, dobré životní orientace i zdařilého řešení celé řady praktických problémů.**



Např. otázky obecně lidských práv, tzv. práv menšin, vzniku lidského jedince, potažmo mravní přijatelnosti umělých potratů, vzniku lidského druhu, eutanazie, liberalistických či socialistických koncepcí člověka, pacifismu, trestu smrti, ekologismu... to vše závisí na tom, jak definujeme člověka. Absence adekvátní definice bývá v takových otázkách dostatečným důvodem dramaticky mylných odpovědí.

V klasickém myšlení se ustálila definice člověka jako *živočicha rozumového*. Když si uvědomíme, že přesná definice má být stručná a výstižná, můžeme se snáze vyhnout četným nedorozuměním, která nad touto definicí vznikají. Protože vyjadřuje

ve zkratce výsledky rozsáhlého zkoumání, vyžaduje tato definice odpovídající vysvětlení. Předně je v ní myšleno, že člověk je subjektem svého animálně-rozumového života i příslušného vybavení/sklonů k životním činnostem.

„Rozumovost“ v roli specifické difference, tj. znaku, který má odlišit člověka od ostatních živočichů, znamená především základní schopnost myslet. Tu má i člověk, jemuž např. organické poruchy znemožňují aktuální myšlení. Kde ale zůstaly takové výsostné hodnoty lidského života, jakými jsou svoboda, nezištná láska, kultura, civilizace? Copak je rozumné, abychom s klasiky zredukovali lidský život na pouhou racionalitu? Filosofická analýza ale ukazuje, že všechny tyto hodnoty vycházejí právě z toho, že člověk je bytostí schopnou myšlení. **Proto je možné chápat definiční znak „rozumovosti“ tak, že obsahuje (implikuje) také ony zmíněné hodnoty, i když nejsou v definici výslovně vyjádřeny.**



Správná definice člověka vyjadřuje jeho základní lidskou totožnost, nakolik je ovšem našemu poznání dostupná. Je nám dostupná právě na úrovni lidské přirozenosti. V ní je tedy zahrnut lidský jedinec/osoba se svými sklony k životním činnostem. Člověka tedy adekvátně myslíme jako subjekt životního potenciálu k organickému, psychickému a duchovnímu životu.

Aplikace definice člověka na poměr jedince a státu

Nakonec ukážeme význam otázky definování člověka na problému, který hýbal dějinami dvacátého století. Totalitní režimy (nacistický a komunistický) byly přes své okázalé proklamace o pokroku lidstva skutečnou pohromou pro humanitu. Jejich zločinná povaha a praktická nelidskost vycházely z teorií, v nichž se výkladově deformovala lidská přirozenost; vycházely z nepochopení podstaty člověka. V souvislosti s definicí člověka jako rozumového živočicha můžeme toto nepochopení poněkud objasnit.

Viděli jsme, že v klasické definici je člověk primárně pochopen jako nositel a vlastník svého života – jeho život patří výlučně jemu. To znamená, že i jeho základní schopnosti k životním činnostem představují zaměření k hodnotám, v jejichž uskutečňování spočívá osobní zralost člověka. **Lidský život má tedy primárně vnitřní finalitu – jeho cílem a smyslem je moudrá a spravedlivá osobnost.** Tato vnitřní zákonitost života přitom nevyklučuje starost o dobro společnosti, naopak ji obsahuje. Spravedlivý, moudrý člověk je přece požehnáním pro své okolí.

Teorie (empirismus, agnosticismus, jednostranný dynamismus, kolektivistický monismus), které připravily půdu totalitarismu, však ve výkladu člověka potlačily tuto osobnostní/personální složku a jednostranně zdůraznily jevový či přímo sociální aspekt lidské existence. Člověk už v nich není chápán jako vlastník svého života. Je degradován na pouhou část vyššího Celku (Přírody, Kosmu, Absolutna, Dějin, Státu). Lidský jedinec je tudíž beze zbytku podřazen Celku; je jeho nepatrným zlomkem, je až příliš snadno nahraditelný. Smysl jeho existence se vyčerpává fungováním v rámci nadřazeného Celku. Individuální životní příběh je pak jen bezvýznamnou epizodou ve vývoji Dějin. Zájmy a potřeby jedince podléhají zájmům a potřebám společenského Celku. Člověk tu obvykle bývá definován jako určitý souhrn sociálních vztahů (Marx). Ztrácí svou osobní svébytnost, autonomii i vnitřní finalitu/zaměření života, život je tu naopak zcela zvnějšněn (exteriorizován).

Když se takové odosobňující pojetí člověka uplatňuje v úvahách o poměru občana a státu, vychází z toho **kolektivistická dominance státu** (Hegel). Stát je podle kolektivistických, Hegelem poučených politologů jednoznačně nadřazen svým občanům. Ti prý mají žít jen pro stát. Stát může své občany vychovávat podle svých potřeb. Může jim neomezeně zasahovat do soukromí. Může jim diktovat světonázorovou orientaci, počet dětí i nadšené oslavy mocenských zvráceností. Jestliže má stát navíc oporu v nějaké utopické ideologii (jako byl komunismus), pak je vše, co k utopickým cílům vede, hodnoceno jako dobré. Tyto cíle ospravedlňují jakékoli prostředky; třeba i organizované vraždění. To, co se nám z hlediska osobní morálky jeví jako zločinné, je naopak z hlediska „vyšší“ kolektivistické morálky legitimní.

Takový je tedy teoretický kontext totalitní praxe. A takový význam má otázka adekvátní definice člověka.



1. Napište esej na téma: *Kým jsem a proč vlastně existuji.*
2. Hledejte příklady literárních děl (literárních postav) z české i světové literatury, které hledají odpovědi na základní otázky lidské identity.



1. Proč je zodpovězení otázek: „Kdo je člověk?“ „Kdo jsem?“ pro člověka tak důležité?
2. Jak na tuto otázku odpovídají různé filosofické směry? Zkuste formulovat vlastní odpověď na otázku „Kdo je člověk?“ a použijte přitom nějaké filosofické východisko.

3. Přečtěte si úryvek. Jaké filosofické představy o totožnosti člověka odzrcadluje?

„Identita člověka je v soudobé (post-)moderní společnosti poněkud obtížně definovatelná. Dokonce se můžeme vážně domnívat, že si nevíme se sebeidentifikací často rady. Není neobvyklé svěřovat se s problémem, že ‚hledáme sami sebe‘ nebo si někdy myslet, že ‚nevíme, kam patříme‘. Někdo nám tvrdí, že ‚zůstává stále tím člověkem, kterým byl před dvaceti lety‘, o druhém naopak víme, že je úplně někým jiným než včera‘. Někdo zase ‚ztratí svou tvář‘, někdy ‚nejíme ve své kůži‘, někdy se dokonce ani ‚nepoznáváme – jako bych to dnes ani nebyl já‘. Radíme se s okolím, pozorujeme druhé a doufáme, že jednou najdeme odpověď na otázku ‚kdo jsem‘, ‚kým už nejsem‘, ‚kým jsem dnes‘, ‚kým budu asi zítra‘. Jak být sám sebou? Jedno se zdá být jisté. Uvažujeme o sobě jako o měnící se bytosti, ale přitom toužíme být někým, kdo je popsateľný, definovateľný a sdělitelný. Pochopitelný a srozumitelný sám sobě i ostatním. Toužíme zachytit sebe sama v proměnlivosti vlastního bytí (Roubal, O.: *Identita – více příběhů jednoho života*, s. 2).“

4. Zdá se vám, že je z filosofického pohledu (myšleno ontologicky) přijatelný výrok: „Petr změnil svoji totožnost?“

5. Čím se liší filosofická antropologie od jiných antropologií, např. od antropologie lékařské nebo biologické?

Literatura

HEGEL, G. W. F.: *Filosofie umění a náboženství*, Praha : Jan Laichter, 1943.

LÉVINAS, E.: *Etika a nekonečno*, Praha : Oikymenh, 1994.

ROUBAL, O.: *Identita – více příběhů jednoho života*, s. 2. In: sociologie1.wz.cz/download/ZSO/identitaOR.doc.

WILSON, E. O.: *O lidské přirozenosti*, Praha : NLN, 1993.

FUCHS, J.: *Problém duše*, Praha : Krystal OP, 1999.

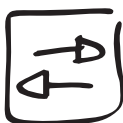
X.

SMYSL LIDSKÉHO ŽIVOTA

Čemu byste měli rozumět a co byste měli vědět po této lekci?

- vysvětlit, čím se odlišuje člověk od ostatních živočichů
- ozřejmit, v čem spočívá skutečně šťastný lidský život
- charakterizovat filosofická východiska problému svobody (svoboda jako volba, vztah svobody a odpovědnosti), rozlišovat mezi vnitřní a vnější svobodou člověka
- rozlišit mezi ctností a neřestí
- vnímat mravnost jako hlavní obsah životního smyslu
- znát způsob argumentace ve prospěch osobního života po smrti

Jednota tělesného a duchovního života



1. Čím se podle vás liší člověk od zvířete?

2. Domníváte se, že hodnoty tělesného a duchovního života mají v celku lidského života stejný význam? Svůj názor zdůvodněte.

Filosofickou úvahu o lidském životě můžeme navázat na definici člověka jako rozumového živočicha.

Živočich = rod

Rozumovost = druhový rozdíl

Rodový znak „živočich“ vyjadřuje celý biologický a smyslový život, který má člověk v podstatě společný s ostatními živočichy.

Specifická difference „rozumový“ naproti tomu vyjadřuje to, čím se člověk od ostatních živočichů odlišuje. Jen člověk má abstraktní a obecné myšlení, které je nezbytným základem pro možnost vědeckého zkoumání. Jen člověk reflektuje

a hodnotí sám sebe, rozvažuje možnosti svobodného jednání, domýšlí jeho následky a cítí za něj ve svědomí odpovědnost. Jen člověk organizuje na základě svého rozumu volní vybavení svůj osobní i společenský život ve své životní filosofii a v politických, právních, pedagogických, ekonomických, medicínských, náboženských či uměleckých formách a kategoriích.

Rozumový život tedy zahrnuje oblast vědecké, mravní i civilizačně kulturní tvořivosti. V protějšku k tělesně-animálnímu tu mluvíme o *životě* (v širším smyslu) *duchovním*. (V užším smyslu se jako duchovní chápe život náboženský).

Termínem „*duchovní*“ **je vyjádřena určitá nezávislost myšlení a rozhodování na organických podmínkách.**

Zkušenost učí, že v zdravém těle vždycky nebývá zdravý duch – a naopak: mnozí lidé chatrného zdraví udivují intelektuálními výkony či mravní vyspělostí. Mezi stavem organismu a stavem charakteru prostě není přímá úměrnost. Tato relativní nezávislost duchovních činností a kvalit na tělesných podmínkách naznačuje jejich specifickou odlišnost od pouhých fyziologických procesů. V předchozí úvaze o podstatě člověka jsme viděli, že ustálená materialistická představa o odvozenosti myšlení a jednání z hmotných prvků obsahuje rozpory.

Těžiště lidského života spočívá v oblasti ducha. Neboť život představuje pro osobu (bytost, která o sobě přemýšlí) výzvu. K čemu? Osoba si má vytvořit vnitřní řád a má přispět i k řádu mimo sebe. Proč? Protože je k tomu přirozeně určena výbavou duchovních schopností a sil. Řád lidského života se totiž uskutečňuje pochopením a svobodným respektováním zákonů myšlení i dobrého jednání. Díky své duchovní povaze a výbavě je tedy osoba samostatným, tvůrčím subjektem, nikoli pouze pasivním objektem přírodní zákonitosti. Člověk jako duchovní bytost nutně nepodléhá přírodním determinacím (např. instinktivním). V tom také spočívá podstatný rozdíl animálního a duchovního života.

Ráz života je u poznávající bytosti určen druhem jejího poznání. Pouhý **živočich se orientuje podle smyslového vnímání**. To ho zcela váže na sled přítomných okamžiků v úzce vymezeném prostředí (osvětí). **Chování živočicha je** pak v reakcích na poznané objekty **řízeno instinkty**. Animální výbava vřazuje pouhého živočicha zcela do proudu přírodních determinací – zde a nyní. Podrobuje ho jednosměrné zákonitosti přírodního dění, které se živočich automaticky, nevědomky podřizuje.

Lidský rozum ale prolamuje toto přírodní omezení. Jako schopnost obecných pravd a sebereflexe staví celý lidský život na kvalitativně vyšší, osobní úrovni.

Poznáním pravdy člověk proniká za hranice své tělesné, časoprostorové situovanosti „zde a nyní“. Poznává dalekou minulost a je otevřen pro budoucnost. Rozvrhuje ji, plánuje a svobodně volí z mnoha možností, které rozum předkládá. Není fixován na přítomnost jako pouhý živočich.



1. Zamyslete se, co vyjadřuje známé přísloví: „Každý svého štěstí strůjcem“.

2. V čem podle vás tkví opravdové štěstí člověka? Jak by měl člověk žít, aby toho štěstí dosáhl?

3. Hledejte odpovědi na tyto otázky také pomocí ankety mezi spolužáky, kamarády nebo známými.

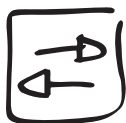
Člověk se na základě myšlení také sám svobodně určuje; stává se tak režisérem a pánem svého života. Záleží v posledku na něm, co z něj vytvoří, a jaký charakter si vypěstuje. Ani organické podmínky jeho tělesnosti, ale ani společensko-kulturní prostředí, v němž žije, a dokonce ani přízeň štěstěny či rány osudu v podstatě nerozhodují o mravním charakteru člověka. Člověk může v nepřízní osudu charakterově vyvrátat a v přívalech pomíjivého štěstí naopak „ztratit duši“. **Skutčné štěstí člověka spočívá v dosažení a v prožívání té dokonalosti, která odpovídá jeho přirozenému určení.** A tou odpovídající dokonalostí je dobrý charakter; jím se osoba stává dobrým člověkem. Taková míra osobní nezávislosti je údělem, ale i rizikem svobodných bytostí.

Z reflexe vlastního jednání se rodí svědomí. Z hlubšího porozumění lidskému životu zase vzniká obdiv, úcta, vděčnost, chvála, soucit, odpuštění, věrnost, smysl pro pravdu a pro spravedlnost, nezištnost, přejícnost, nesobecká radost z dobra druhých. Takové kvality, z nichž je utkván plnější lidský život, nejsou obsaženy v animalitě. Živočišné schopnosti, síly, potřeby či hodnoty (fantazie, emoce, sebezáchovný instinkt, jídlo, pohodlí, zdraví) mají proto v celku lidského života postavení pouze předběžných, materiálních podmínek; jsou v něm přirozeně podřízené. Neměly by tedy mít v lidském životě hlavní slovo, neměly by být v centru pozornosti, člověk by se k nim neměl bezmezně upínat.

Je-li člověk přednostně zaujatý uspokojováním svých animálních potřeb, stává se jeho život povrchním, lidsky vyprázdněným. Však si také lidé vždycky vážili těch, kdo se dokázali nasadit pro dobrou věc, kdo uměli obětovat vlastní pohodlí a lákavé příjemnosti zájmům spravedlnosti a potřebám druhých. Sebestřední požitkáři naopak budí v lepším případě soucit, v horším opovržení.

Ve struktuře lidské dynamiky je tedy zakódováno určité napětí, které bývá vyjadřováno jako **konflikt ducha a těla**. Soulad pudově/emoční (instinkty a smyslová afektivita) a volní složky není u člověka vůbec automatický. *Máme snadno dostupnou, až banální zkušenost s tím, že lidé sice vědí, co je správné, ale „nemohou si pomoci“.* Představa skvělého užití zesílí touhu po vlastním zisku do té míry, že dojde ke krádeži, k loupeži, k promyšlené vraždě. *Také zesílená potřeba sexuálního uspokojení vede často k činům, které mají k spravedlivému jednání daleko.*

Harmonické vedení života tedy vyžaduje značné úsilí o sjednocení živočišných a duchovních sil či potřeb. Taková jednota je však možná jen na základě podřízení animálních tužeb a potřeb zájmům duchovním. Když tedy člověk dává přednost uspokojování animálních tužeb, pak nutně ztrácí lidský vzhled (např. smysl pro spravedlnost) a snáze vypadává z řádu dobrého lidského života.



1. Uveďte další příklady z vaší každodenní reality, které dobře vyjadřují konflikt duchovní a tělesné stránky v člověku.
2. V čem může být pro člověka nebezpečné, když nadradí uspokojování svých tělesných potřeb potřebám duchovním? Ozřejmíte to na konkrétním příkladu.



Člověk není pasivním místem přírodních determinací, není objektem, nýbrž subjektem a činitelem vlastního života. Je tvůrcem jeho hodnoty a strůjcem svého štěstí. Štěstím tu rozumíme prožití té dokonalosti, k níž je člověk přirozeně určen a jejíž dosažení je naplněním smyslu života.

Svoboda



1. Co vás napadne na téma: *Člověk je svobodná bytost?* Všechny své myšlenky si zaznamenejte pomocí metody volného psaní.

2. Myslíte, že otrok či vězeň mohou být ve svém obtížném společenském postavení zároveň svobodnými lidmi?
3. Jsme opravdu svobodní? Nebo si to jen myslíme, ale ve skutečnosti jsme různými vnitřními či vnějšími silami nuceni k tomu, abychom jednali tak, jak právě jednáme?
4. Jsou lidé, kteří propadli drogové závislosti či různým vášním, svobodní?

Svoboda patří k základním pojmům, jimiž rozumíme svému životu. Vyjadřuje skutečnost, že jsme to my sami a nic jiného, kdo jedná. V běžných situacích máme průběžné vědomí – před rozhodnutím, při něm i po něm – že **jsme aktéry svého jednání**, že jsme mohli jednat jinak, že jsme v něm zkrátka svobodní. Proto také celkem snadno chápeme, že jsme za své jednání odpovědní.



Na tomto vědomí svobody v činech se zakládá celá lidská praxe (pedagogická, politická, právní, terapeutická, vědecká, umělecká, morální...). Bylo by např. protismyslné, abychom vychovávali či trestali, kdyby osoby nejednaly svobodně, nýbrž byly k činům principiálně nuceny nějakými socio-bio-psychickými determinantami.

Ve filosofickém pojetí se svoboda zpřesňuje. V pojmu svobody je obsažena výchozí neurčenost. Díky ní **můžeme svobodně volit z různých možností**. Rozum předkládá v určité situaci vůli (schopnosti chtění) různé možnosti volby. *Mohu jít ráno do školy, nebo se toulat po městě, v druhém případě to pak mohu večer rodičům přiznat, nebo zapřít.*

Rozhodnutím pak člověk realizuje určitou možnost jednání. Svobodné rozhodnutí a z něho vyplývající jednání je zároveň nějakou seberealizací člověka. Proto můžeme chápat svobodnou vůli jako schopnost sebeurčení.



Člověk se sám určuje, když volí z různých možností určitý způsob jednání a nějaké dobro (skutečné či zdánlivé), kterého jím chce dosáhnout. Jeho rozhodnutí mají totiž kromě vnějších následků také vnitřní účinky; posilují nebo oslabují jeho vůli. Svobodným jednáním proto člověk staví svůj (dobrý či špatný) charakter. Tato základní lidská svoboda je pak podmínkou různých vnějších svobod (občanských, politických, náboženských, uměleckých).



Je ale právě vysvětlená vnitřní svoboda opravdu skutečností našich životů?



Deterministé (H. Rohrer, E. Wilson) tvrdí, že svoboda je jen sebeklamem. Vynikají v tom zvláště materialističtí experti, kteří jsou přesvědčeni, že se nám jednání děje podobně jako třeba stárnutí. Pak se jim zdá, že mohou řešit i otázky mravnosti biologicky, na základě znalosti mozku.

Deterministé si ale podobně jako radikální skeptici neuvědomují, že popíráním svobody popírají i možnost rozlišovat pravdivé a mylné výroky; tuto možnost však nutně předpokládají; proto se vyvracejí.

Vezměme tedy deterministu za slovo a ptejme se, proč právě teď tvrdí, že svoboda není.

Logicky důsledná odpověď (a jiná nás nezajímá) zní: *proto, že mě k tomu zrovna donutila nějaká hmotná (či jiná) determinanta.*

Stejně by ale na tom byl i jeho oponent, a dokonce i ten, kdo by je chtěl rozsoudit; byl by také k verdiktu donucen. Všechny myšlenkové postoje by tedy byly jen výsledkem přírodních determinací. Pak by ale bylo nemožné mezi nimi rozlišovat, které jsou pravdivé, a které mylné. Determinista to však bezstarostně rozlišuje. Naivním tedy není ten, kdo počítá se svobodou, ale ten, kdo ji popírá.

Svobodná vůle může chtít vše, co se z nějakého hlediska zdá být dobré, co odpovídá nějaké potřebě. Zloděj má např. silnou potřebu získat vytouženou věc. Ta je pro něj tak dobrá, že ji neváhá ukrást. Získal tedy nějaké dobro a je na cestě stát se profesionálním zlodějem. Představme si, že se mu bude dařit a že si bude nespravedlivého zisku náležitě užívat. Nazveme ho proto dobrým člověkem?

V lidském životě je ještě jiné dobro, které nespočívá v bohatství, moci, slávě, rozkoších či v pravidelných, sytých dávkách sebeuspokojování. Mluvíme o **mravní hodnotě, která odpovídá přirozenému životnímu určení každého člověka.**

Přirozené určení člověka nevychází z jeho dílčích potřeb. Odpovídá člověku jako člověku, tj. člověku uváženému vcelku. Člověk získává „lidskou tvář“, když ve svém životě preferuje mravní motivaci; když např. statečně vzdoruje nespravedlivé státní moci. Mravní hodnota (např. ctnost statečnosti) (spolu)konstituuje dobrého člověka.

Svobodná vůle je k této hodnotě zaměřena jako k vlastnímu dobru, k tomu, co zdokonaluje člověka v jeho lidství.



Dobrý charakter je cílem života, k němuž má člověk svobodně dospět; je vpravdě lidskou podobou, do níž má člověk vyzrát. V tom spočívá jeho životní úkol, kvůli tomu existuje.

Jsou činy, jimiž se člověk udržuje ve směru svého přirozeného určení, a jsou činy, které ho z tohoto směru vychylují. Opakovanými činy určitého druhu a hodnoty získává člověk určitou pravidelnost, návyk jednat podobně. **Dobré činy tedy vytvářejí dobré návyky/ctnosti, špatné činy vytvářejí špatné návyky/neřesti.**

Ctnosti a neřesti jsou bezprostředními principy mravní dynamiky a zápasu o charakter; **jsou stavebními kameny charakteru.** Vzhledem k nim pak říkáme, že vůle je silná, svobodná v mravním smyslu, nebo slabá, zotročená nerozumnými ambicemi, závislostmi a choutkami. V druhém případě mluvíme o tom, že člověk ztrácí (etickou) svobodu. Neboť je iracionalitou vášní strháván ze směru k sobě vlastnímu dobru, k němuž je vůlí přirozeně zaměřen. Přestává být svým pánem, přestává být svobodným pro své přiměřené zdokonalení. Dnes je taková tragická existence dobře patrná na drogově závislých. Ale také člověk nadmíru zaujatý sám sebou, lhostejný k druhým, závislý na „ego-droze“ ztratil etickou svobodu.



Sestavte seznam pěti osobností, které lze podle vás považovat za ctnostné lidi. Může jít o známé osobnosti, ale také lidi z vašeho okolí, veřejně neznámé lidi. Podle jakých kritérií jste osobnosti vybírali?



V mravním smyslu tedy mluvíme o svobodě tehdy, když je spojená s mravní odpovědností. Takto svobodný člověk se snaží žít podle mravních norem. Jestliže je ale svoboda chápána jen jako prostá možnost dělat si, co chci, pak mluvíme o zneužití svobody. V přirozeném kontextu je svoboda spojena s požadavky mravního zákona. Tzv. emancipace svobody (tj. svoboda bez zákona či svoboda jako jediný zdroj zákona) je v tomto ohledu nepřirozená, destruktivní.

Smysl života



1. **Přečtěte si ukázkou životního příběhu *Kdo je Tomáš Slavata* (<http://www.tomasslavata.cz>, kde jsou uvedeny i další články).**

2. **Diskutujte o tom, jaký smysl dal svému životu. Lze podle vás hodnotit způsob jeho života jako smysluplně naplněný?**

Protože je lidský život pohyb a smysl pohybu se vždy odvozuje z jeho cíle, můžeme říct, že **smyslem lidského života je být dobrým člověkem**. Nikoli dobrým manažerem, zpěvákem, hokejistou či lékařem, nýbrž mravně zralou osobností. Dnešní doba ale oslavuje úspěch a vysoko si cení fyzickou či profesní výkonnost; lidem v ní často splývá hmotná hodnota s hodnotou reálnou. Proto dnes musí nad takovým (mravním) výkladem životního smyslu a lidské zralosti vzniknout silná pochybnost. Představa, že by mravnost byla v životě tím nejdůležitějším, neodpovídá naší zkušenosti, ani našemu životnímu pocitu. Mravní rétorika nám sice občas zní ještě vznešeně, ale realita, kterou vyjadřuje, nám už připadá jako z jiného světa. A na nějaké „moralizování“ jsme dnes obzvlášť citliví.

Soudobé pochybování o **mravnosti jako hlavním obsahu životního smyslu** ale především vychází z obrazu světa a člověka, který dnes převládá. V něm se totiž člověk jeví jako pouhý organismus, jehož život končí rozpadem těla. Jestliže ale lidský život končí smrtí, pak není možné, abychom zároveň logicky uznali mravní hodnotu za nejvyšší, a celoživotní mravní úsilí za smysluplné. Proč?



Aby mohl být celek lidského života smysluplný, musí mít pozitivní vyústění. Jeho cílem musí být nějaká dokonalost; např. charakter jako soubor kvalit/ctností, které člověka uschopňují k dobrému jednání. Vzhledem k této dokonalosti pak můžeme rozlišovat činy, které k ní vedou, a které nikoli. Ty první jsou smysluplné, druhé jsou protismyslné.

Jestliže však osobní život končí smrtí, je poslední cíl negativní. Vzhledem k němu už ale nemůžeme rozlišovat činy smysluplné a nesmyslné – dobré a zlé; konečná nicota je hodnotově neutralizuje, zestejňuje. To znamená, že lidský život jako celek nemá žádný smysl – ani mravní. Schází tu **pozitivní cíl jako jedině možný princip**

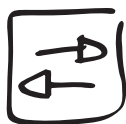
životního smyslu a kritérium rozlišování smysluplného a nesmyslného vedení života. Pak už můžeme osmyslňovat lidské aktivity jen dílčími cíli a rozlišovat v lidském jednání dobré od zlého na základě pouhých konvencí.

Takové výkladové znehodnocení mravnosti vychází najevo i v prosté intuici. Když vidíme, že spravedliví končí stejně jako nespravedliví, že spravedlnost se v lidských životech v posledku neuskutečňuje, je to eticky demotivující. Neboť tím získáváme přesvědčení, že spravedlnost s životem v podstatě nesouvisí, že není zákonem samotného života. Mravní ideál se v kontextu takové životní filosofie jeví jako nerealistický, neodpovídající skutečnému lidskému životu. Pak je pochopitelné, že se právníci, politici, podnikatelé, umělci, obchodníci atd. zdráhají podřizovat svou profesní činnost mravním normám, které ji omezují, komplikují. Pak také nepřekvapuje, že považují bezohledný, dravý pragmatismus či chytrácké sebeprosazování za ctnost.

Materialistický obraz světa a člověka sice bývá prezentován jako vědecký, ale je dobré vědět, že za ním ve skutečnosti nestojí ani přírodovědná, ani filosofická racionalita; není solidně argumentovaný. Spíše mu prospěl souběh novověkých omylů, na který jsme poukazovali při výkladu pravdy.

Jeden z nejvlivnějších filosofů novověku, Immanuel Kant, velmi dobře chápal klíčovou souvislost, kterou jsme právě sledovali. Věděl, že mravní hodnota může mít v celku lidského života smysl a výsadní postavení jen tehdy, když se opírá o předpoklad posmrtného života jedince. Bohužel pokládal osobní nesmrtelnost za filosoficky nedokazatelnou. Proč? Protože vyložil lidské myšlení tak nešťastně, že ho v rozhodujících otázkách lidského života prohlásil za neschopné dospět k jednoznačným závěrům. Jenže Kantův výklad myšlení je hodně problematický.

Problém posmrtného života byl ale (také pod vlivem Kantova agnostického verdiktu) postupně (prakticky) posunut do falešné perspektivy: buď ho řešíme vědecky/racionálně, a pak musíme tvrdit zánik osoby smrtí; nebo nábožensky, a pak pouze věříme v nějakou posmrtnou existenci. Dospělý člověk dá pochopitelně přednost racionálnímu řešení. Je-li člověk pouhé tělo, pak rozpadem končí a není co řešit. Ale je opravdu pouhým tělem? A může být myšlenka osobní nesmrtelnosti vždycky jen pouhou vírou?



1. Jaký je váš postoj k existenci života po smrti? Jak jste dospěli k danému postoji?
2. Co byste si přáli, aby z vašeho života přetrvalo navěky?

Viděli jsme, že materialistický výklad nejvyšších činností lidského života (myšlení a svobodného jednání) končí v rozporech. Ptejme se proto nakonec, zda právě tyto rozhodující duchovní činnosti neukazují za hranice pozemské existence. O povaze a dimenzích života totiž svědčí nejlépe jeho duchovní schopnosti a hodnoty. N značme tedy argument ve prospěch osobního života po smrti.

Člověk si myšlením a jednáním osvojuje hodnoty, které svou povahou trvají. Pravda se časem nemění v omyl; je trvale platná. **Skutečná, nezištná láska** chce milovanému dobro také trvale – ne do Vánoc. Člověk je k těmto hodnotám přirozeně zaměřen. Jsou to cílové dokonalosti jeho života. Hodnoty pravdy a lásky přitom nemají ve své povaze zakódovaný žádný časový limit, žádnou dočasnost; jsou svou povahou určeny k trvalé kvalifikaci svého nositele (kvalifikovat = uschopnit k dobrému výkonu, k dobré činnosti).

Jedinec pochopitelně může tyto nejlepší síly života z různých důvodů ztratit. Kdybychom ale řekli, že je nakonec musí ztratit, protože prostě zemře, pak bychom v tom už předpokládali to, co má v průběhu argumentace zůstat otevřeno, o čem se má teprve odůvodněně rozhodnout: jestli totiž lidský život opravdu končí smrtí.

Pro filosofickou argumentaci je pak rozhodující, že **člověk je k pravdě (nikoli jen banální) a k nezištné lásce přirozeně zaměřen jako k hodnotám, které ho mají trvale kvalifikovat, a které si má proto i trvale osvojit**. Bylo by tedy nepřirozené, kdyby byl ustrojen k jejich pouze dočasnému vlastnění. Také by odporovalo hierarchické struktuře lidské přirozenosti, aby byla lidská existence podstatně určena tělesnou zákonitostí pomíjivého dosahování pomíjivých organických hodnot. Přirozené zaměření k nepomíjivým hodnotám a zánik osoby smrtí se vylučují. Zaniká-li osoba smrtí, pak člověk je i není zaměřen k nepomíjivým hodnotám. Takový rozpor se však v lidském bytí nemůže realizovat.



1. Můj životní příběh. Hledejte příklady lidí (případové studie) ve svém okolí nebo lidí, o kterých jste četli, slyšeli, jimž se podle vás povedlo vést naplněný život. Zdokumentujte jejich životní příběh v rámci e-learningových studijních opor.

2. O tom, jak lze smysluplně naplnit svůj život starostí o druhé, vypráví skutečný příběh *Zrození šampióna* režiséra John Lee Hancocka oceněný Oscarem (2010) se Sandrou Bullock v hlavní roli. Rodina se zásluhou matky ujme bezprizorného teenagera Michaela a svojí péčí a láskou mu

dopomůže k vzestupu fotbalové hvězdy, ale hlavně k nalezení rodinného zázemí a štěstí. Podívejte se na film v rámci mediální výchovy a diskutujte o hlavním poselství filmu.



1. S kterým z uvedených citátů souhlasíte?

„Jsem tu na světě proto, abych činil dobro druhým.“ (Neznámý autor)

„Můj život má cenu, jenom když si ho především skutečně užiju.“ (Neznámý autor)

2. Jaké životní motto (které by dalo odpověď na otázku, proč jsem tady) byste si zvolili vy a proč?

Literatura

ANZENBACHER, A.: *Úvod do etiky*, Praha : Zvon, 1994.

WILSON, E. O.: *O lidské přirozenosti*, Praha : NLN, 1993.

Proč není užívání si smyslem života. In: <http://zlomenymec.pise.cz/142858-proc-neni-uzivani-si-smyslem-zivota-dle-mecouna.html>.

FUCHS, J.: *Předpoklady nerativizované etiky*, Praha : Krystal OP, 2007.

ROUBALOVÁ, K.: *Kdo je Tomáš Slavata*. In: <http://www.tomasslavata.cz>.

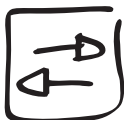
XI.

SOKRATOVA OSOBNOST A JEJÍ VÝZNAM PRO ZÁPADNÍ FILOSOFICKÉ MYŠLENÍ

Čemu byste měli rozumět a co byste měli vědět po této lekci?

- zhodnotit význam „sókratovského obratu“ v dosavadním kladení filosofických otázek (to je cíl z RVP)
- vysvětlit, jak Sokrates pojímal člověka
- zhodnotit, v čem Sokrates viděl naplnění lidského života
- zhodnotit význam Sokratova poselství o lidské svobodě pro současného člověka
- pochopit, v čem spočívá sokratovská dialogická metoda

Sokratův věhlas



1. V jaké souvislosti jste se setkali se Sokratovým jménem?
2. Četli jste něco o největším Platónově učiteli?
3. Jakým způsobem byl ve vámi čteném textu Sokrates představen a hodnocen?

Málokterý z filosofů se zapsal tak hluboce do obecného povědomí celých generací jako starořecký myslitel Sokrates. Jak je možné, že lidé žijící více než 2000 let po Sokratovi znají jeho jméno, aniž by se jeho osobou vůbec zabývali? Jak to, že naši současníci, neznají Sokratova životního příběhu, hodnotí tohoto antického člověka veskrze pozitivně? Třebaže v antice žilo mnoho význačných jedinců, žádný z nich nedosáhl tak osobitého věhlasu jako největší Platónův učitel.

Nezapomenutelnost Sokrata je vázána především na způsob jeho myšlení a způsob jeho života. Snad každý ví, že **mistrně ovládal umění dialogu**, kterým útočil na zavilé dogmatismy a zpochybňoval falešné jistoty domnělých znalců. Proto se stal

ztělesněním **kritického uvažování**. Sokrates ale nebyl jen akademickým činovníkem, u něhož jsou dobře rozlišitelné život veřejný, věnovaný výuce, a život soukromý, orientovaný na jiné zájmy. U Sokrata narážíme na **nerozlučitelnou jednotu života a jeho učení. Život je pro něj filosofickým hledáním a filosofické hledání životem**. A právě proto, že svůj život důsledně přizpůsoboval racionálně uchopitelným požadavkům, dostal se nakonec do situace, kdy ho musel tváří v tvář nespravedlivé moci obětovat. Sokratova osobnost proto do sebe soustřeďuje vícero kvalit, které mnoho pozdějších filosofů (a nejen filosofů) vysoce ocenilo – **kritičnost, mravní sílu a integritu, heroičnost, vyrovnanost a myšlenkovou jasnost i v osudové hodině ohrožení života**.



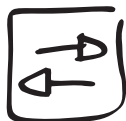
1. Je vám známo, proč se Sokrates ocitl před aténským soudem? Víte, z čeho byl obviněn?
2. Jak zněl konečný rozsudek?
3. Jakým způsobem byl vykonán? Pokud odpovědi nevíte, zkuste informace dohledat v různých informačních zdrojích.

Vše, co víme o osobě Sokrata, čerpáme z tzv. nepřímých zdrojů, tj. od jiných autorů, kteří nás o Sokratově životě a učení zpravují. O Sokratově osobě v karikované podobě pojednává ve své komedii *Oblaka* Aristofanes, Platón pak ve svých dialozích popisuje Sokrata jako myslitele a autentického vychovatele mládeže. O Sokratově osobnosti pojednává i Xenofontes ve spise *Memorabilia* a také Aristoteles. Sokrates po sobě nezanechal žádný vlastní spis. Ne že by neměl co napsat. Jeho učení bylo velmi bohaté. Nepřikročil k sepsání svého poselství záměrně, poněvadž nepovažoval psaný text za přiměřený prostředek pro hledání a sdílení důležitých poznatků o životě člověka. Raději preferoval ústní rozpravu, v níž mohl situačně reagovat na vědomostní a mravní stav svého partnera.

Přestože příslušné prameny nám o Sokratovi podávají vzájemně neslučitelné údaje, výzkum ohledně jeho historické osobnosti již pokročil natolik, že dnes už přesně víme, jak mimořádná Sokratova osobnost vlastně byla a jak výrazný stimul evropské vzdělanosti udělila. Od momentu, kdy Sokrates v Aténách vystoupil, došlo k významnému ohlasu této události v tehdejších i pozdějších literárních pramenech, takže lze hovořit o nové kulturní vlně, která se poté šířila přes antiku, středověk, renesanci, novověk až po naši současnost.

Co nového tedy Sokrates přinesl *filosofickému myšlení*?

Sokrates a zvrát způsobu filosofického myšlení



Jak byste charakterizovali humanistu?

Středem Sokratova myšlenkového zaměření je **člověk** a zvláště **etický rozměr jeho života**. Tím se také liší od předchozích filosofů, kteří řešili problémy povahy převážně kosmologické (hledání zákonů změny, vzniku a zániku přírodních jsoucen atd.). Na rozdíl od svých kolegů zaměřil Sokrates svůj zájem **výlučně na otázky etické správy lidské existence**. Z toho samozřejmě neplyne, že by se jeho předchůdci o mravní problémy vůbec nezajímali. Určitou část zlomků, které se ze spisů před Sokratovských autorů zachovaly, tvoří různé etické maximy (zásady), jimiž by se měl člověk ve svém životě řídit.

Třebaže v první fázi svého života věnoval svou energii přírodovědným zkoumáním, v určitém momentě se od nich odvrátil a zaměřil pozornost na problém člověka. Nebyl tedy kosmologem, nýbrž vyznavačem *humanismu*. V tom se shodoval se sofisty, kteří dokonce stáli u zrodu tohoto nového humanistického trendu v antické kultuře. Jeho přístup k člověku byl ale radikálně odlišný od toho, který naopak uplatňovali jeho sofističtí protivníci. Ti se totiž důsledně neptali po *přirozenosti člověka*, takže vlastně ani nemohli správně určit, kdo člověk je a jakým způsobem má žít, aby svoji totožnost nezradil. Šlo jim hlavně o nalezení efektivních prostředků pro prosazení se člověka ve veřejných, politických funkcích.



V jakém stylu Sokrates chápe lidskou bytost?

Nemá-li pro nás člověk zůstat jen slovem bez konkrétnějšího významu, musíme se společně se Sokratem zeptat, v čem spočívá jeho pravá totožnost. Na tuto otázku existovalo již v Sokratově době vícero odpovědí. Sokrates přijímá pouze tu, která stojí na konci dlouhodobého kritického prověřování.

Člověk podle Sokrata není ve své nejposlednější identitě tím, co je na něm nejvíce nápadné, co je na něm smyslově vnímatelné (co na něm lze vidět, slyšet, hmatat, cítit a chutnat), nýbrž tím, co je našim smyslům nedostupné. Sokrates tvrdí, že **člověk je především duší**. To se jeví současnému člověku buď jako nepřipustná redukce (člověk není jen duší), anebo jako úplná dezinterpretace (člověk nemá žádnou duši). Musíme si však vyslechnout důvody, které Sokrata k této pozici přivedly. Ty nejvý-

razněji zaznívají v Platónově dialogu *Fedón*. Sokrates si uvědomuje, že hmotná skutečnost včetně lidského těla je zásadně proměnná. Chápe tělo téměř jako šat, který je po čase obměňován, zatímco identita lidského jedince se nemění. Metabolismus vede k tomu, že je naše původní tělesnost postupně nahrazena jeho obnovenou verzí. To, co se děje v rovině těla, není specificky lidské, poněvadž v tom se nijak zvlášť nelišíme od zvířat. Specificky lidské schopnosti jsou naopak jiného řádu a patří k nim rozum se svobodnou vůlí. Rozum je svou povahou zaměřen k tomu, co je nutné a trvalé. Sokrates má za to, že schopnost chápat něco nutného předpokládá *homogenitu* (stejnorodost) obou členů vztahu: rozumu a poznávané skutečnosti. Kdyby rozum sám nebyl trvalý, neměnný a nutný, nemohl by myslet nic trvalého, neměnného a nutného. Avšak vše, co je trvalé a nutné, nemůže zaniknout. Proto ani člověk díky svému rozumu nezaniká (je nesmrtelný). K zániku je odsouzeno pouze jeho tělo.



1. Přečtěte si v antologii ukázkou č. 1 včetně komentáře a diskutujte o argumentech, které lze vyčíst pro platnost teze o duševní podstatě člověka, resp. lidské nesmrtelnosti.

2. Proč člověk nemůže být pojímán jenom jako pouhý produkt přírody vzniklý formací hmoty? Co byste namítali zastáncům teorie materialistického pohledu na člověka?

3. Které umělecké dílo (literární, filmové...) pojednává o tématu lidské nesmrtelnosti? Okomentujte, jakým způsobem. Jaké poselství přináší pro člověka o tomto tématu? Ztotožňujete se s ním?

Podle Sokratova učení člověk ve své nejhlubší podstatě **přesahuje řád hmotného univerza – díky své duši** a jejím specifickým schopnostem **rozumu a vůle**, které nejsou hmotné. Tím se vymaňuje z diktátu všech přírodních zákonů. Lidský život není pasivní výslednicí cizích sil, nýbrž **výsledkem vnitřní, svobodné samosprávy života jednotlivce**. Proto se Sokrates nezajímá o přírodní a matematické vědy, ale rozvíjí své úsilí na poli etiky. **Etika je totiž vědní disciplínou, která odhaluje, jak má člověk úspěšně prožít svůj život, co má učinit pro to, aby svoji existenci nepromarnil.**



Úsilí o pochopení, kdo je člověk, se pro Sokrata stalo centrálním a nejvíce naléhavým problémem. Komu není jasné, kdo je člověk, ten nemůže mít přiměřený vztah ani k přírodovědným objevům, ani k politice, ani k oblasti, která člověka

přesahuje. Technika a politika tu jsou pro člověka, jenž nevíme-li, kdo jsme, nevíme vlastně, jak s technikou a politickou mocí naložit. Stejně tak nám zůstává neznámo, zda je naše životní role omezena jen na viditelnou scénu pozemského bytí, anebo zda pokračuje i za kulisami smrti.



Co podle Sokrata znamená nepromarnit svůj život?

Odpověď na tuto otázku vyžaduje vyřešit problém, **k čemu je vlastně člověk svým bytím rozvržen?** K čemu směřuje, když je evidentní, že mu nestačí nasycení hmotnými dobry? (Člověk jako bytost obdařená rozumovou duší pociťuje po nasycení své hmotné potřeby dokonce ještě silněji intelektuálně-mravní „žízeň“). Takovou otázku si Sokrates neustále kladl a pátral po ní po celý svůj život. Z jeho vlastní sebezkusebnosti se mu ukazuje, že člověk je ve svém specifickém (autenticky lidském) rozměru charakterizován hledáním, nespokojeností, neúplností, směřováním. Je těžko popíratelné, že každý člověk **touží po svém plném sebeuskutečnění**. Jakou cestou se však za ním mají lidé vydat?

Sokratova analýza situace člověka se v mnohém blíží analýzám, které vykonali moderní existencialisté. I oni nahlíží, že člověk nezadržitelně směřuje nade všechno, co se bezprostředně nabízí k uspokojení jeho potřeb. Z toho je snadné vyvodit, že plná realizace našeho lidství je buď jen neuskutečnitelným snem, tedy projektem odsouzeným již dopředu k neúspěchu (Sartre), anebo úlohou a příslibem, které lze sice velmi nesnadno, ale přece jenom splnit a dosáhnout (Sokrates).

Aby se každý z lidí realizoval, aby se stal tím, čím má být (viz Pindarův výrok „staň se tím, čím jsi“), **musí dospět na nejvyšší vrchol svých specificky lidských schopností** (rozumu a vůle). Sokrates tento vrchol označuje jako **ctnost** (areté, virtus, zdatnost). Ctnostný člověk je takový, který ve svém nitru vystoupil až na samý strop svých možností.

V dosažení ctností také Sokrates spatřoval poslední cíl lidského života. Realitu ctností lze přeložit do termínů **výrazných lidských dokonalostí**. Člověk je komplexní, dynamická bytost, která nemůže žít nekontrolovatelným samospádem. Kdo nechá volný průchod všem svým tužbám a žádostem, ztratí vládu sám nad sebou.



Řekové rádi přirovnávali realitu člověka k lyře: aby tento hudební nástroj splnil svoji funkci, aby se na ní dala zahrát dobrá skladba, musí být vhodně naladěna, její struny musí

být patřičně vypnuty. Podobně se to má i s člověkem. Aby mohl žít vyrovnaný a harmonický život, musí být složky jeho nitra náležitě uspořádány. Žádná z jeho četných vášní a žádostí nesmí potlačit legitimní nároky vycházející z jeho jiných schopností. Smyslová žádostivost nesmí přehlušit požadavky rozumu a vyšší tužby vůle, stejně jako nesmí nastat opačný extrém tyranské vlády rozumu a přehnaně asketické vůle. Jinak dochází k převrácení vnitřního řádu, v němž jediném může člověk nalézt sám sebe.



Prostřednictvím jakých ctností (hodnot) lze podle Sokrata smysluplně naplnit lidský život?

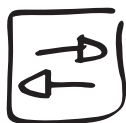
Tak jako mnoho našich současníků si i většina lidí v době Sokratově i dávno před ní mysleli, že celkového naplnění lidského života se dosahuje prostřednictvím určitých hodnot, které byly soustředěny do obecně sdíleného kánonu. Mezi nejžádanější dobra tělesná byla a jsou počítány **zdraví, krása a síla**, k oněm duševním pak **bohatství, moc a sláva**. K přesvědčení o obecné uznávanosti tohoto kánonu nebylo potřeba žádného otevřeného vyznání většiny lidí. Stačilo se rozhlédnout okolo sebe a bylo zřejmé, že převážná část Sokratových vrstevníků vynakládala většinu své energie v honbě za těmito hodnotami. Pro Platónova učitele je příznačné, že jmenované hodnoty nezavrhuje. Na rozdíl od výrazně asketických tradic pytagorismu a orfismu je považuje za hodnotově neutrální. Podle něj nejsou o sobě ani dobré, ani špatné. Tyto kvality jim nepřísluší proto, **že je nahlíží jako pouhé prostředky k dosahování posledního cíle lidského života. Pokud je člověk využije k realizaci dobrého cíle, stávají se i ony dobrými. Pokud z nich však učiní cílové hodnoty, mění se rázem v něco špatného. Proto je lepší nechat je ležet ladem, než s nimi naložit špatně. Je preferovatelnější být např. chudým, ale mravně dobrým člověkem, než člověkem bohatým a mravně zkaženým.**

Tady přichází Sokrates s revoluční tezí. Má za samozřejmé to, co bylo v jeho době naprosto nemyslitelné – posledního cíle lidské existence je možné dosáhnout i tehdy, když se člověku tradičně uctívaných hodnot nedostává, tedy když je nemocný, ošklivý, slabý, chudý, bezmocný a pohrdaný. Tato Sokratova hodnotová revoluce má svoji logiku, neboť pouhé prostředky nikdy nemohou rozhodnout definitivní osud člověka (srov. Platón, *Euthydémos*).

Ctnosti, neboli dokonalosti, které harmonizují a sjednocují komplexní vitální dynamismy člověka, jsou podle Sokrata v zásadě **čtyři: moudrost, statečnost,**

umírněnost a spravedlnost (tzv. kardinální ctnosti v pozdějším etickém myšlení). Nejdůležitější z nich je moudrost, neboť jen ona prostředkuje vědění o posledním smyслу lidského života a zobsažňuje ho zcela určitým způsobem. **Moudrost (sofia)** je vědění, díky kterému jsme zpraveni o tom, kdo jsme, odkud přicházíme a k čemu směřujeme jako k poslednímu vrcholu naší životní pouti. Sokrates v jistých náznacích přisuzuje moudrému člověku schopnost racionálního poznání existence Boha a vlastní nesmrtelnosti.

Člověk podle tohoto jen opatrně nastíněného pojetí existuje proto, aby měl trvalou účast na hodnotách, které jsou svou povahou rovněž trvalé a které nedovolí, aby se v nich svobodně zakotvené lidské bytí propadlo v nicotu.



1. V čem podle Sokrata spočívá nehotovost lidské existence? Jde o nehotovost osudovou a definitivní, anebo je člověk povolán k jejímu překonání? Jakým způsobem by mělo k tomuto překonání dojít?

2. V čem se liší pojmání hodnot zdraví, krásy a síly, bohatství, moci a slávy jako prostředků (postoj Sokrata) k dosažení posledního cíle lidského života od jejich pojmání jako cílů samých o sobě (postoje některých současných lidí). Charakterizuj, jak se liší způsob života lidí, kteří uplatňují tyto rozdílné životní filosofie.

3. V čem spočívala Sokratova revoluční teze o posledním cíli lidské existence ve vztahu k tradičně uctívaným hodnotám?

4. Přečtěte si ukázkou textu č. 8 antologie. Zhodnoťte rozdíl v pojmání ctnosti Sokrata a Kalikla.

5. Uveďte příklady dalších lidských ctností mimo těch, které jsou uvedeny v textu. Můžete si pomoci přístupy dalších filosofů. Které z ctností považujete za nejdůležitější pro váš život a proč?



V rámci projektového úkolu hledejte ve svém okolí příklady lidí, kteří se způsobem svého života „proslavili“ jako ctnostní lidé. Mohou vynikat svým celkovým životem nebo nějakou speciální ctností (statečností, spravedlností...). Zdokumentujte případy (např. natočte interview s osobou na video) v rámci e-learningových studijních opor.



Sokratovská vize lidské reality je charakterizována znakem dynamičnosti, která se odvíjí od počáteční nenaplněnosti a směřuje v podobě svobodného, během života stále nerozhodnutého etického zápasu buď ke konečnému naplnění v případě vítězství, anebo ke konečné zkáze v případě prohry.

Sokratovo pojetí lidské svobody

Ctnostný člověk si cení jen toho, co nezaniká a v čem se jako osoba naplno realizuje. Nevstupuje do soutěže o pomíjivá dobra, nedere se o podíl na moci, slávě a bohatství. Neboť kdo se tak chová, prozrazuje svoji vnitřní chudobu a prázdnotu. Tím se stává nezávislým, **svébytným**, autonomním. Jeho pudy nejsou rozjitřené a neženou ho nezvládatenou silou za dočasným nasycením, které se po čase opět promění v šířavou touhu po novém a novém ukojení. Protože nahlédl, že jeho nejhlubší totožnost není tělesná, nýbrž duchovní, orientuje se na skutečnosti, které mají mnohem trvalejší hodnotu. Rozumem poznaná pravda a vůlí obejmuté dobro zůstávají v člověku a nemají tak nestabilní povahu jako tělesná potrava, jež musí být do našich útrob znovu a znovu dodávána. Sokratem vyznávaná svébytnost je vlastně sebevládou a **pravou svobodou**. Svoboda značí nezávislost, avšak je nutné dobře vědět, na čem má být člověk nezávislý. Nezbytnou podmínkou takového vědění je pochopení vlastní totožnosti.

Před Sokratem bylo svobodě rozuměno jako něčemu vnějšímu, jako hodnotě právní a politické. Někteří myslitelé se snažili jít ještě dále a ukázat, že **svoboda** není jen vnější rámec neutlačované existence, ale to, díky čemu je člověk skutečně jen sám sebou (Hippias).



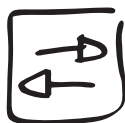
Jaké poselství míní Sokrates svým učením o svobodě předat?

Sokrates chce upozornit na to, že **sami sebe nalezneme nikoli v nezávislosti umožněné vnější technikou** (viz Hippiova technická autarchie), **ale v nezávislosti**, v níž si uvědomujeme, že musíme **vždy jednat nezastupitelně sami za sebe**. Kdo míní dosáhnout posledního smyslu života, nemá zapotřebí přílišné vnější zajištěnosti. Vše, co člověk k autentické existenci potřebuje, je na dosah jeho ruky. V posledním důsledku stačí jen dobrá vůle, zatímco vnější podmínky života mohou být třeba i krajně nepříznivé. Jak Sokrates deklaroval na konci své obhajoby před aténskými soudci, dobrému (ctnostnému) nikdy nic neuškodí, poněvadž

na tomto světě neexistuje žádná moc a síla, která by dokázala člověka oddělit od jeho posledního cíle, jestliže k tomu on sám neudělí svůj vnitřní souhlas.

Sokratova svoboda požaduje **uvolnění vazeb, které člověka poutají k tomu, co nemá nutný vztah k jeho poslední totožnosti a v čem nikdy nenalezne sám sebe**. To je základní charakteristika svobody, která ovšem není samoúčelná. Neboť podaří-li se člověku osvobodit se od nezdravých pout (má-li tzv. svobodu od...), nabízejí se mu k zisku nové hodnoty (svoboda k...). Takto pojímaná svoboda pak obsahuje další neméně důležitý znak – znak **závislosti** (v správně chápaném smyslu). Hodnoty, jejichž respekt Sokrates vyžaduje (mohli bychom říct, na kterých má být člověk závislý), totiž nevrhají člověka do otroctví.

Jelikož jde o **hodnoty nadané trvalou samostatností a odpovídající nejhlubším lidským tužbám, získává v nich naopak každý, kdo se jim otevře, svoji finální svébytnost**. Sokrates v tomto směru jen opatrně naznačuje. Orientuje myšlení svých přátel za hranici smrti, jejímž překročením se člověk ocitá v nové situaci. Vše pomíjivé je opuštěno a člověk se svým rozumem a vůlí napojuje na mnohem vydatnější a stabilnější zdroje života. Pramenem všech člověka plně uskutečňujících hodnot je podle Sokrata Bůh.



1. Aplikujte poselství Sokrata o lidské svobodě pro současného moderního člověka. Je stále aktuální?

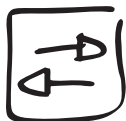
2. Proč se Sokrates cítil být svobodný i ve stavu vězení (vnějšího omezení)?

3. V čem podle vás spočívá lidská svoboda? Existují nějaké trvalé hodnoty, které by měly být v našich životech svobodně uskutečněny? Je názor o pomíjivosti všeho kriticky udržitelný?



Jen ten, kdo nežije v područí nízkých vášní, zvládá sám sebe natolik, že dokáže věnovat mnoho času studiu závažných otázek života i pomoci druhým lidem. Disponuje plně sám sebou, a proto je schopen dát se plně k dispozici. V tom se Sokratem obhajovaná svoboda zásadně liší od pojetí svobody, s níž přišla pozdější filosofie. Kynikové, epikurejci, stoikové, ale např. i mnoho postdescartovských myslitelů hrdě bránili autonomii lidského jedince, avšak už se nedostali k tomu, aby mu ukázali vyšší hodnoty, účastí na nichž se jeho vnitřní prázdnota může proměnit v opravdovou slavnost hojností oplývajícího života.

Sokratovská dialogická metoda



Přečtěte si v antologii text č. 5 včetně komentáře. Shrňte podstatné informace, které jste se dozvěděli o způsobu vedení dialogu Sokrata se svými protivníky.

Sokrates se vyznačoval **mimořádným mistrovstvím při vedení ústních rozprav**. Novost, s níž na tomto poli přichází, je dána samotným **zavedením metody dialogu**. Staví ji do protikladu ke způsobu výkladu, který uplatňovali sofisté. Sofisté své znalosti předávali formou dlouhého monologu. Oproti sofistům Sokrates předkládá krátký diskurz, spočívající především ve stručně nastíněných problematizacích a otázkách. V jeho didaktické metodě lze rozlišit dva hlavní aspekty:

- 1) Aspekt negativní.** Sokrates se často stavěl s předstíraným obdivem (ironií) k vědění s ním diskutujících osob a postupnými zpochybňujícími otázkami rozkrýval, že jejich vědění je ve skutečnosti pouze zdánlivé. Tímto způsobem – nezdánlivě za dramatických okolností – dokázal rozbít přesvědčení mnoha obecně uznávaných autorit. Smyslem podobné, pro účastníky hovoru ne vždy příjemné kritiky, bylo očistit vědomí o svém vědění neoprávněně přesvědčených lidí od omylů a předsudků. Sokrates se správně domníval, že kdo je obětí předsudků, nedokáže hledat a nalézat pravdivá řešení. Pokud se tato první, terapeutická fáze dialogu zdařila, tj. pokud se kritizovaný neurazil a nezablokoval se ještě více ve svém mylném přesvědčení, nastal čas pro rozvinutí druhé etapy dialogu, která už byla kladná.
- 2) Pozitivní aspekt** byl jejím samotným autorem označován jako **porodnické umění** (maieutika). Smyslem této metody bylo „vytahovat“ neboli „rodit poznatky“ z mysli svých žáků, které, jak Sokrates věřil, v jejich nitru dřímají a které v sobě nosí.



Sokratovými „porodními nástroji“ byly umně kladené otázky, které dotazovaného přiváděly k postupnému uvědomování si správného řešení diskutovaného problému. V této souvislosti je třeba připomenout tzv. maieutický experiment, který Sokrates provedl na nevzdělaném otroku. Aniž by se tento otrok kdy zabýval studiem matematiky a geometrie, dokázal jen na základě

Sokratem kladených otázek vyřešit poměrně obtížný příklad z tohoto oboru (viz Platón, Menón).



Sokratem praktikovaný dialog nebyl v pozdějších dějinách vždy správně chápán. Nemálo následných filosofů se domnívalo, že smyslem sokratovského dialogu bylo pouhé rozbíjení a zpochybňování jistot. Přehlíželi při tom, že se dialog ve skutečnosti odvíjel ve dvou etapách a že směřoval k odhalení pozitivních závěrů. I za přispění moderní hermeneutiky však již dnes dokázat, že sokratovská pochybnost je pouze prostředek – je jenom předstupněm pozitivního a jistého poznání smyslu lidského života, k němuž se Sokrates po celý svůj život snažil promyslet.



1. Přečtěte si v antologii text č. 9 (ukázkou sokratovské dialogické metody) včetně komentáře.
2. Analyzujte ho a rozlište pozitivní a negativní aspekty dialogické Sokratovy metody.
3. Jaký byl zamýšlený cíl Sokrata při vedení rozhovoru s Lysidem? Lze ho označit za pozitivní, nebo nikoli? Uveďte ho do souladu se Sokratovou koncepcí člověka.
4. Je problém, který je předmětem rozhovoru filosofa s Lysidem, aktuální i pro současného mladého člověka? V čem pro něj může být jeho poselství přínosem?
5. Přečtěte si výrok Mahátmy Gándhího: „*Ctnostný člověk nežije ctnostně proto, že je mu to k užitku, ale proto, že je to zákonem a životodárnou mízou jeho bytí.*“ Zkuste vyložit jeho význam v souvislosti s učením Sokrata.

Literatura

Sbírka citátů. In: <http://rvrabel.web.cz/misc/citaty.htm>.

REALE, G.: *Storia della filosofia antica*, vol. I, Dalle origini a Socrate. Milano : Vita e Pensiero, 1994.

PLATÓN: *Euthydémos, Menón*, Praha : Oikoymenh, 2000.

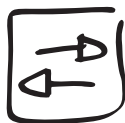
XII.

PROBLÉM LIDSKÝCH PRÁV – LIDSKÁ DŮSTOJNOST. KONZERVATIVNÍ A LIBERÁLNÍ KONCEPCE

Čemu byste měli rozumět a co byste měli vědět po této lekci?

- vysvětlit pojem lidská důstojnost a ozřejmit, proč přináleží stejným způsobem každému člověku
- zdůvodnit, proč relativismus a obhajoba lidských práv a důstojnosti člověka nejsou slučitelné
- ozřejmit, jaký důsledek pro člověka i společnost může mít relativistické vnímání lidské důstojnosti a zneuznání nezcizitelných lidských práv
- zhodnotit politické ideologie socialismus, komunismus, nacismus, liberalismus, konzervatismus a anarchismus podle jejich přístupu k člověku, respektování jeho lidské důstojnosti a lidských práv; vysvětlit, které přístupy jsou pozitivní a které naopak problematické, a zdůvodnit proč

Lidská práva jako důsledek lidské důstojnosti



1. Udělejte anketu mezi spolužáky z vaší třídy nebo školy, co si představují pod pojmem lidská důstojnost. K čemu jste dospěli? Dokázali spolužáci pojem vymezit?
2. V jaké souvislosti jste se setkali s pojmem lidská důstojnost?

O lidské důstojnosti slyšíme poměrně často v různých souvislostech. Ve vztahu k pracovní činnosti se mluví o právu na *důstojné* pracovní podmínky, v oblasti zdravotnictví o nutnosti *důstojného* zacházení s pacienty apod. Proto téměř každému připadá samozřejmé, že člověku důstojnost náleží. Když je však někdo přímo dotazován na význam tohoto termínu, je zřejmé, že ho nedokáže nějak přesněji vymezit.

Nebo nám snad nepřipadá, že důstojnost je něčím velmi těžko uchopitelným, něčím neurčitým?

Více či méně jasně vnímáme, že otázka lidské důstojnosti náleží do oblasti etické a ta je mnoha dnešními lidmi považována za onu dimenzi života, v níž po právu panuje pluralita, protikladnost názorů, jedním slovem **relativismus**. Pokud bychom tedy dali za pravdu relativistům, měli bychom připustit, že jsou oprávněné názory, které lidskou důstojnost a z něj odvozená lidská práva z různých důvodů zpochybňují. Je takový postoj obhajitelný?

Pro zodpovězení otázky je žádoucí, abychom se v otázce lidské důstojnosti dobře zorientovali. Původ slova pochází z latiny (dignitas = důstojnost). V latině se termín **dignitas** používal pro označení funkce či úřadu, ale znamenal též **hodnotu a vznešenost**. V aplikaci na člověka přicházejí v úvahu poslední dva jmenované významy. **Náleží-li člověku důstojnost, pak to znamená, že má určitou hodnotu a že mu je vlastní i jistá vznešenost.** O jakou hodnotu a o jakou vznešenost se jedná, k tomu musíme teprve dospět postupnými úvahami.

Přitom je třeba se zeptat...



Jaké důvody nás vedou k přisuzování lidské důstojnosti člověku?

Při pozornějším zamyšlení dospějeme ne k jednomu, nýbrž hned k několika důvodům.

1. *Prvním důvodem pro přisouzení důstojnosti člověku je bezesporu jeho **přirozenost**.*

Jak už víte z předchozích témat a řečeno v aristotelském žargonu: lidská přirozenost (jeho bytostná konstituce) představuje tzv. *vnitřní příčinu člověka*.

Vnitřní příčinou se myslí způsob, jakým je daná skutečnost v sobě (interně) strukturována. Tato interní strukturace neboli přirozenost rozhoduje o tom, co ta která realita je a jakým způsobem může jednat.

K přirozenosti člověka patří nejen jeho živočišnost, nýbrž také jeho specifické schopnosti rozumu a vůle. Právě díky nim lze člověku důstojnost přisuzovat. Neboť bytost nadaná rozumem a vůlí má vlastnosti, které ji pozdvihují nade vše, co takové kapacity postrádá (viz jmenovaná vznešenost). Rozum a vůle člověku dovolují, aby ze svého života svobodně učinil něco hodnotného a žádoucího anebo něco zavrženíhodného. U kořene těchto možností stojí právě lidská přirozenost.

2. Při objasňování důvodů přisuzování důstojnosti člověku vstupuje do hry také otázka **původu člověka**.

Jelikož původ vzniklých skutečností leží mimo ně samé, hovoří se ve filosofii o jejich tzv. *vnějších příčinách*.

Původ člověka má s problémem důstojnosti mnoho do činění, neboť je-li člověk pouhým náhodným výtvořem slepé evoluce, nemělo by smysl mluvit o lidské důstojnosti. Náhoda ruší všechny rozdíly, nedává prostor žádné hodnotě, vše, co ji má ve svých základech, je lhostejné vůči svému bytí a nebytí. Naopak pokud se analýzou lidské přirozenosti dospěje k přesvědčení, že v člověku je něco, co zásadně přesahuje zákonitosti vzniku a zániku hmotných jsoucen, bude třeba hledat jeho původ (i cíl) jinde než v tomto empiricky vykazatelném světě. Skutečnosti odsouzené k definitivnímu zániku totiž ztrácí se svou existencí naprosto vše – i svou údajnou důstojnost. Nicota je negací všeho pozitivního. A je vlastně jedno, zda člověk skončí svoji životní pouť nyní anebo o něco později, samovolně anebo násilně. Smrt nám vezme úplně vše a pošle nás navždy tam, odkud jsme přišli – do nebytí. Naše smrtelnost nám však již nyní připomíná, že nám ani za života nic nezczitelného nenáleží.



Uveďte konkrétní příklad materialistické teorie původu člověka a objasněte ji.

Materialistický výklad původu člověka a jeho přirozenosti s sebou přináší porušování lidské důstojnosti a lidských práv. Víc se problémem budeme zabývat v další části této kapitoly.



Důkazem je společenská realita v zemích, kde se prosazují politické ideologie založené na materialistickém výkladu původu člověka – komunismu, socialismu. Známé jsou zločiny proti lidskosti v Rusku, Číně, Kambodži... Dokazuje to např. novinový článek z iDNES (Times). Trest smrti, vyřkl soudce před stovkami dětí. Pak Číňany odvedli na popravu (z 2. listopadu 2010). Zdroj: http://zpravy.idnes.cz/trest-smrti-vyrkl-soudce-pred-stovkami-deti-pak-cinany-odvedli-na-popravu-15a-/zahranicni.asp?c=A101102_191746_zahranicni_stf.

Na základě spolehlivého důkazu vylučujícího materialistické vysvětlení původu lidského bytí víme, že člověk jako bytost svobodná a sebeurčující žije v atmosféře mravnosti. **V průběhu svého života je člověk povolán k etické práci na sobě samém.** Každý skutek v nás zanechává určité stopy, které se časem stabilizují a které klasická etika nazývá ctnostmi a neřestmi. Ctnosti a neřesti, jak už dobře víme, jsou kvality, jež zvyšují či snižují hladinu lidského uskutečnění. Lidský život může nabrat kurz postupné degradace, anebo naopak stoupá směrem k neměnnému ideálu lidství. Vydobyté mravní kvality činí člověka lepším a svobodnějším, povznášejí ho nad šedý pod-průměr kolektivního standardu. **Nobilita, ušlechtilost v myšlenkách, slovech i činech je zvláštním projevem svobodně vybojované lidské důstojnosti.**

3. Z předcházejících úvah můžeme nahlédnout, že důvodem pro přisuzování důstojnosti člověku je rovněž **cíl neboli smysl lidského života.**

Ne nicota a neodvolatelný pád do nebytí ve smrti, nýbrž konečné a trvalé dosažení výsledků celoživotního sebeutváření je nezbytným předpokladem smysluplnosti přisouzení skutečné hodnoty lidským bytostem. Na ní si můžeme bez klamných iluzí zakládat, jen když náš život smrtí nekončí. Problém nesmrtnosti nebyl v dějinách vnímán jen optikou náboženství, nýbrž byl vždy neodmyslitelnou součástí racionálního, *filosofického* hledání. Moderní myšlení v nás sice vyvolává pochyby ohledně možností rozumu zvládnout spolehlivě toto náročné téma, nicméně nepředpojatý člověk má naprosto reálnou šanci pochopit pravdu o své nezníčitelné zakotvenosti v řádu bytí (viz další kapitoly).



Důstojnost je kvalitou určitého subjektu nadaného schopností myslet a svobodně chtít. Tak jako lidskou přirozenost přisuzujeme každému člověku stejným způsobem, rovněž lidská důstojnost, která z ní vychází, náleží každému člověku stejným způsobem. Speciálním projevem lidské důstojnosti je mravní vznešenost člověka.

Pojem lidská důstojnost se často vymezuje **ve vztahu k lidským právům.** Už jste možná slyšeli výrok: Jestliže má každý člověk jakási práva, pak mu z téhož titulu náleží i důstojnost.

V úvodu jsme měli možnost zaznamenat, že někdy jsou pojmy práva a důstojnost užívány v jednom spojení, a to tehdy, když se například hovoří o „právu na důstojné zacházení“, „právu na důstojné pracovní podmínky“, „právu na důstojnou smrt“ apod.

Pokud pochopíme, že **lidská důstojnost souvisí s právy člověka, začne nám být jasné, že relativizace tohoto pojmu a jeho zneurčitění jsou problematické.** Proč? Protože stále ještě máme za to, že **lidská práva jsou obecná, nezcizitelná, nezadatelná, nedotknutelná, nemanipulovatelná** atd. Viz např. Všeobecnou deklaraci lidských práv (1948). To jsou hodně silné, kategorické přívlastky, které se ale nehodí do světa postmoderního relativismu.



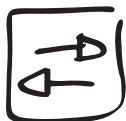
Tzv. kulturní relativisté vystupují proti pojetí lidských práv jakožto přirozených a univerzálně platných. Jako vyznavači etického relativismu a v duchu uznání kulturní rozmanitosti pak obhajují a tolerují některé násilné a drastické kulturní praktiky (jako např. provádění ženské obřízky v islámu a v některých afrických společnostech).

V praxi se ale často setkáváme s paradoxem. Nejedna moderní relativista se o vybraných právech člověka navzdory svým principům vyjadřuje s razantní jistotou a staví se do pozice jejich nekompromisních obhájců. Například se v praxi setkáme s obhajobou *práva člověka na svobodný rozvrh existence, svobodné názory, soukromý majetek.*

V tom si ale protiřečí, poněvadž zásady relativismu, jak už víme, nepřipouští žádné pevné a nezpochybnitelné jistoty. **Být relativistou a bojovníkem za práva a důstojnost člověka je to samé jako být obětavým hasičem a žhářem zároveň.** Relativistický zastánce práv a důstojnosti člověka by měl v souladu se svým přesvědčením uznat jako oprávněné protikladné názory. Třeba ty, které některým lidem základní práva a svobody upírají (např. vzpomínané právo na svobodu, soukromý majetek či vlastní názor na věc). Jinak zrazuje svůj relativismus a přistupuje na myšlenkové pozice, které s ním nemají vůbec nic společného. **Relativismus a obhajoba práv a důstojnosti člověka tedy nejsou slučitelné.**

Na základě toho, jak jsme přistoupili k tématu lidské důstojnosti, můžeme vidět, že tzv. **lidská práva nejsou příčinou lidské důstojnosti**, ale naopak **jejím důsledkem**. Neboť pouze tehdy, když má lidská přirozenost zcela určitou podobu (např. když není materialisticky redukovatelná) a když není původ a cíl lidského života tožný s původem a cílem nahodilých hmotných jsovců (rostliny, živočichové), má

smysl považovat člověka za vybaveného důstojností a lidskými právy. Jestliže by totiž byly smrt a definitivní konec zapsané v přirozenosti člověka, pak v takovém zázemí nelze ukotvit žádnou hodnotu, která by byla trvale nedotknutelná a vždy respektuhodná. Všechny námitky, všechna „ale“, které obhájce práv a důstojnosti člověka může vznést, by neobstály před nicotou, do níž by se časem proměnily. Za tisíc let bude úplně jedno, zda člověk A pošlapal „důstojnost“ člověka B. Z A i z B zůstane jen prach. A když to bude jedno za tisíc let, proč by to nemělo být jedno už nyní? Má naše nynější existence nějakou hodnotu, zbude-li z ní brzy jen hrstka popela? Není tento popel jen v čase vyjevená, pravá a poslední povaha toho, co vlastně ve skutečnosti jsme? Kdo by však měl brát ohled na nějaký vesmírný prach? Není-li člověk nesmrtelný, nemá ani smysl dělat rozruch okolo lidské důstojnosti a lidských práv.



1. Slyšeli jste o požadování zákonného uznání „práva na důstojnou smrt“ anebo eutanazie či dobrovolné smrti na přání? Jaký je váš názor na eutanazii? Je takovéto právo slučitelné s lidskou důstojností?

2. Myslíte si, že existují nějaká nedotknutelná (nezcizitelná) práva člověka, která navíc náleží každému člověku? Jestliže ano, která to jsou? Proč nemůže relativista tuto otázku zodpovědět kladně?

Kvalita důstojnosti představuje tedy mimořádnou hodnotu lidské bytosti. **Se žádnou osobou proto nemůže být nikdy naloženo jako s pouhým prostředkem, neboť to odporuje její povaze (důstojnosti). Osoba je vždy nutně cílovou hodnotou.** To platí i pro poznání. Vědecký výzkum je zde pro člověka, ne naopak. „Zkoušet“, „testovat“ vědecké poznatky na člověku kvůli pokroku vědy a ne respektovat přitom hodnotu lidského života, cíl jeho bytí, je zvrácené.

Věda je praktikovaná člověkem v jeho vlastním zájmu. Pokud však vědecké poznání začne člověku škodit, je tento původní zájem opuštěn. Hodnota vědění přímo souvisí s hodnotou člověka. Nemá-li člověk patřičnou hodnotu, nemají ho ani jeho produkty – tedy ani jeho věda. Cennost vědy tedy předpokládá hodnotu člověka a v momentě, kdy je použita k negaci lidské hodnotnosti, ztrácí nutnou podmínku své přijatelnosti.



Uveďte konkrétní příklady z dějin, kdy se s člověkem zacházelo jako s „prostředkem“, a ne jako s cílem?

Lidská práva a lidská důstojnost z pohledu politických ideologií



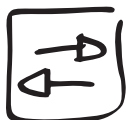
S lidskou důstojností se setkáváme v rámci studia četných vědních oborů v souvislosti s **hodnotou lidského života**. V různých **společenských vědách** se můžeme dozvědět, **jak by se s člověkem mělo a nemělo zacházet** (viz např. pedagogika, psychologie, psychiatrie atd.), **anebo jaké podmínky by měly a neměly být na rozmanitých úrovních společnosti uskutečněny**. Přitom se vždy bere zřetel k tomu, **aby byla co nejlépe naplněna práva člověka a aby nedocházelo k jejich krácení**.

Nejširší situační rámec všech vědních oborů a praktických modelů jednání člověka tvoří **politická věda**. Politická věda se zabývá problémem politického života člověka. Ten zahrnuje problémy fungování soužití lidí ve společnosti. Teprve když je člověk nahlížen ve vztahu k prostředí a k druhým lidem, vynořují se naléhavě témata jeho důstojnosti, hodnoty, práv a povinností.

O tom, jak se máme chovat k druhým lidem, slyšíme již od dětství od našich rodičů, příbuzných, přátel, ale i ve škole. Nejvyšší autorita, která práva člověka garantuje a ochraňuje, však není autorita rodičů a školy, nýbrž **autorita politická** – neboli stát. Politická autorita používá i nejzazší donucovací prostředky pro prosazení určitých typů jednání občanů.

Právní řád daného státu zároveň obsahuje i pravidla ošetřující tzv. legální nároky, které mohou lidé vznášet. Jde vlastně o systém práv, která můžeme před našimi spoluobčany vyžadovat a která si můžeme vymoci i soudní cestou, jsou-li nám z nějakých důvodů upírána.

I když nižší instituce, jako jsou již zmíněné rodina a škola, uplatňují autoritu – mohou stanovovat jistá pravidla, uvalovat určité sankce –, je jejich postup v posledku regulován politickými rozhodnutími. Pokud např. nějaká politická autorita deklaruje práva dítěte, je tím automaticky vymezen a omezen prostor pro působení rodičů, vychovatelů a učitelů. Nikdo z nich nemůže beztrestně tato práva nerespektovat.



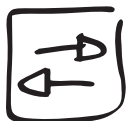
1. Uveď příklad práv, která stát garantuje občanům, a lze je tedy legitimně nárokovat.
2. Uveď příklad donucovacích prostředků, které používá politická autorita v rámci garantování a ochrany práv svých občanů.

Zásadním problémem, na nějž nelze v této souvislosti neupozornit, je možnost **zneužitelnosti politické autority**. Na jedné straně je pochopitelné, že lidský jedinec není schopen uhájit své nároky jen vlastními silami a potřebuje se opřít o ochranné instituce, jejichž činnost musí být kontrolována a usměrňována z těch nejvyšších míst (stát). Na straně druhé nedávná historie ukázala, že stát může v této své funkci naprosto selhat a že se může proměnit v kriminální organizaci, která beztrestně páchá ty nejstrašnější zločiny (viz např. totalitní režimy 20. století).



Úloha státu v životě člověka tedy není žádným samozřejmým předpokladem, nýbrž stále otevřeným problémem. Existují různé politické teorie, které nahlízejí poměr člověka a státu pokaždé jiným způsobem. Každá z těchto teorií má ve svém základě zabudováno určité přesvědčení o hodnotě lidského života. O něm se většinou vyjadřuje poukazem k cílům, jichž by lidé měli ve svém životě dosáhnout, a na jejichž dosažení mají tím pádem i právo. Vzhledem k těmto cílům se určuje i důstojnost lidské existence.

Socialismus



1. Co víte z dějin o ideologii socialismu?
2. Jaká základní práva byla člověku žijícímu v socialistickém státním zřízení upírána. Uveďte na příkladu případové studie – osobního svědectví člověka žijícího v té době.

Pro **socialismus** je cílem existence člověka jeho účast na životě společnosti. Zdůrazňuje se v něm společenská zprostředkovanost všech dober, která život člověka zajišťují a rozvíjejí. Pro zastánce socialismu není lidský jedinec v žádném směru svébytný, nýbrž má vůči společnosti (a státu) celoživotní nesmazatelný dluh, který musí stále splácet. Společnost zajistila lidem nutné podmínky pro jejich narození, pro jejich výchovu, vzdělání a práci. **Stát je vlastně velkým pečovatelem o dobro člověka.** Na oplátku za svou starost může od jedince vyžadovat různé oběti ve prospěch společenského celku. Může lidem odebrat jejich majetek a přerozdělit ho podle svého uvážení, poněvadž vše, co lidé vlastní, mají díky podmínkám, za jejichž vznikem a trváním stojí stát. Pravým vlastníkem všeho majetku je tedy stát, ne jedinci.

Stát může omezit svobodu a práva lidí, neboť pouze za předpokladu existence státu má smysl o občanské svobodě a právech hovořit. Autor svobod a práv (stát) má samozřejmý nárok na jejich úpravu podle svých momentálních potřeb. Mezi hlavní zastánce socialismu patří myslitelé jako Robert Owen, Henri de Saint-Simon, Karl Marx, Michail Alexandrovič Bakunin, Pierre-Joseph Proudhon aj.



V optice socialismu neexistuje žádná stabilní lidská přirozenost, na níž by lidé mohli založit svoje nároky proti vlivu a požadavkům státních institucí. Za hlavního činitele v dějinách nejsou považováni jedinci, nýbrž kolektiv (rasa, třída, lidé poučení tzv. historickým vědomím atd.).

Socialisté hovoří o lidské důstojnosti tehdy, když poukazují na nutnost osvobození člověka z poměrů, které považují za nepřijatelné. **Jelikož neuznávají existenci nemanipulovatelné lidské přirozenosti, neuznávají ani existenci předem daných a na ustanovení společnosti nezávislých práv člověka.** Socialistická politická agenda se tak může stát nástrojem pro prosazování značně libovolných požadavků různých kolektivů (menšin, etnik).

Nacismus a komunismus

Ve 20. století se na politické půdě mnoha států prosadila dvě extrémní socialistická hnutí – **nacismus a komunismus**. Nacismus je socialismem národním, komunismus socialismem třídním. V nacismu je základem společnosti národ (Nation – odtud označení „nacismus“), chápaný prostřednictvím biologických kategorií jako *rasa*.

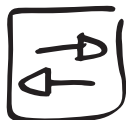
Německý nacismus považoval tzv. árijskou neboli nordickou rasu za nadřazenou nad rasami (národy) jinými. Vycházel přitom z Darwinovy evoluční teorie, podle níž k mechanismu vývoje patří i boj o přežití. Lidé, kteří žili v těžkých, severských podmínkách (nordická rasa), museli bojovat více s nepřízní klimatu, a to je evolučně katapultovalo do nejvyšších pozic. Součástí nacistické ideologie je i víra v základní měřítko kulturnosti člověka. Tou je schopnost vytvářet stát. Jelikož Židé v době nacismu stát neměli, vyhodnotili to nacisté jako důkaz jejich evoluční zaostalosti a parazitického způsobu jejich existence v lůně jiných národů a států.

Komunismus byl socialistickým hnutím širšího rozsahu. Neomezoval své základy jen na jednu rasu, ale opíral se o mezinárodně organizovanou dělnickou třídu. Hlavním ideovým zdrojem třídního socialismu byl *marxismus*. Marxismus vidí skutečnost jako dialektický, tj. bojem protikladů vyjádřitelný proces. V rovině společenské proti sobě stojí třídy dělnická proti třídám vykořisťovatelů (vlastníci výrobních prostředků). Zákon dějin (dialektika) velí tyto třídy odstranit a nastolit beztřídní společnost. Komunismus a jeho strana jsou stejně zločinné jako nacismus s jeho stranickou aparaturou. Obě hnutí považují násilí za dovolený prostředek k uchopení politické moci a k organizaci společnosti, třebaže to dnešní komunisté ze strategických důvodů zamlčují.



Ani nacismus ani komunismus nepřisuzují jednotlivcům nějakou nedotknutelnou hodnotu, poněvadž jsou oba kolektivistickými ideologiemi. Zájem kolektivu (rasy, třídy) překrývá zájmy jedinců. Proto je možné likvidovat jedince, kteří ideologicky vymezený cíl společenského celku ohrožují. Zabíjení lidí je v obou případech jen určitou formou organizace a reorganizace hmotné skutečnosti. Člověk je pro nacistu i komunistu pouhou organickou formací hmoty, na níž není nic nedotknutelného. Zbaví-li se někteří lidé života, vtiskne se tím určité části hmoty jiný řád. Z lidských bytostí se stávají neorganické struktury. Na tomto anonymním a v zásadě přirozeném procesu nelze shledat nic eticky závadného. Boj o přežití (nacismus) anebo dialektický střet zneprátelených tříd (komunismus) jsou výrazem přirozeného zákona reality a jestliže tedy plodí smrt, jde vlastně o zdravou, očištnou společenskou proceduru.

Liberalismus



1. Přečtěte si úryvek č. 3 z antologie a charakterizujte hlavní znaky liberalismu.

2. Interpretujte výrok liberalismu: „Moje svoboda končí tam, kde začíná svoboda druhého.“

Jinou politickou teorií je **liberalismus**. Oproti socialismu je liberalismus antikolektivistický. Lidský jedinec zde není pro společnost a stát, nýbrž naopak, stát je zde pro to, aby garantoval a chránil práva jednotlivých občanů. Hlavním činitelem v dějinách nejsou kolektivy, ale konkrétní jedinci. Ti také stojí u zrodu společnosti a státu – ustavují je svou svobodnou iniciativou (vzájemnou smlouvou). K zastáncům liberalismu se např. řadí myslitelé jako John Locke, David Hume, Immanuel Kant, Charles Louis Montesquieu, Friedrich August von Hayek aj.



Liberalismus vyznává krédo, podle něhož má každý člověk nedotknutelnou hodnotu, která se projevuje v jeho svobodě a v jeho právech. Práva nemají kolektivy, menšiny či různé skupiny lidí, ale vždy a pouze jedinci. Stát nemá zasahovat do života jedinců a diktovat, co mají činit, protože tím by omezil jejich svobodu (tj. jejich základní právo). Starost státu se omezuje pouze na to, aby výkon svobody jednoho člověka nerušil výkon svobody druhého člověka.

K právům jedinců patří především:

- právo na život;
- právo na svobodný projev a svobodný rozvrh existence;
- právo na soukromý majetek a na plnou disponibilitu s ním (žádné anebo jen minimální daně) atd.

Liberalismus je svou povahou optimistický – předpokládá, že ve vzájemném střetu názorů, tendencí a sil nakonec zvítězí to, co je nejlepší. Proto nemá problém s nerovností ve společnosti. Jelikož se na různých úrovních uplatní jen ti nejlepší, je pochopitelné, že rubem úspěchu jedněch je neúspěch těch druhých.

Hlavní liberální zásada se vyjadřuje jako laissez-faire: tento obrat znamená doslova „nechte činit“. **Stát by měl nechat občany jednat svobodně a zasahovat jen tehdy, kdy jednání jednoho zasahuje do svobod a práv druhého.** Stejně jako socialismus má i liberalismus mnoho podob, kterými se zde nebudeme zabývat.

Právě díky mnohotvárnosti liberalismu je těžké k němu zaujmout jednoznačný hodnotící postoj. Jeho extrémní podoby, v nichž se nehledí na nic jiného než na svobody a práva jedinců, jsou oprávněně kritizovatelné. Nicméně na umírněnějších formách liberalismu je oproti protikladným kolektivizujícím tendencím socialismu nutné ocenit jejich důraz na nezbytnost respektu nedotknutelných hodnot svobody a autonomie lidských jedinců. Z dějin liberalismu je také patrné, že mnozí jeho uznávaní obhájci nepatří k příliš kvalitním filosofům. **Proto se liberalismus lehce zvrhává v myšlenkový a praktický životní styl, v němž ve jménu svobody pro sebe každý požaduje nějaká práva, aniž by to byl schopen zodpovědně zdůvodnit. Apel na svobodu je nedostatečný, neboť svoboda sama o sobě neospravedlňuje jakékoli „právo“.**

Konzervatismus

Jiný přístup k člověku a společnosti uplatňuje **konzervatismus**. Konzervativní postoj byl formulován v reakci na neslýchané zločiny spáchané pod praporem Velké francouzské revoluce (Edmund Burke). Konzervativní myslitelé jsou zastánci:

- společenské kontinuity;
- zachování (konzervování) historicky osvědčených zásad vzájemného soužití lidí (převážně zvykové právo).

Zvykové právo nepovstává rozhodnutím politické autority, nýbrž je souborem obecně uznávaných pravidel jednání, která se dlouhodobě v daném společenství osvědčila. Toto právo například nijak neatakuje stávající strukturu společnosti – řada rozdílů v ní není nespravedlivá, nýbrž naprosto přirozená (závislost lidí méně schopných na těch schopnějších, právo některých vládnout a povinnost jiných podřídit se politické autoritě, majetkové, mravní a vzdělanostní rozdíly s jejich přirozenými společenskými důsledky atd.).



Proti konzervatismu se často namítá, že má zpátečnickou povahu, poněvadž brání stávající politický a společenský řád. Na to je třeba odpovědět, že i konzervativní myslitelé mají

smysl pro spravedlnost a zásadně odmítají vše, co koliduje s přirozeným právem člověka (co nerespektuje požadavky, které vycházejí z toho, co člověk je – právo na svobodný rozvrh existence, na soukromý majetek, na vzdělání atd.). Staví se však skepticky ke společenskému inženýrství, tedy k projektům, které chtějí modelovat společnost podle právě převažující ideologie. Podle nich je nejlepším důkazem vhodnosti různých modelů lidského soužití zkouška času. Co dlouho přetrvává a co evidentně není v protikladu se základními právy lidí, to také dokazuje svoji vhodnost (např. cechovní systém, správa určitých oblastí života církví, soukromé vzdělávání atd.).

Konzervativci se zříkají všeho utopismu. Neočekávají realizaci nějakého ideálního politického zřízení. Snahy o ni považují za předem neúspěšné (viz historická zkušenost).

Jsou zastánci pokroku na pozadí něčeho stálého. Pohled do dějin nám ukazuje, že se lidé vždy spontánně sdružovali do různých uskupení – rodin, obcí, spolků, církví atd. To je znamením, že jde o přirozené společenské formace, na jejichž existenci a základních principech fungování by žádná politická autorita neměla nic měnit. Jen v nich může člověk důstojně prožít svůj život.

Anarchismus

Vůči oněm výše uvedeným nabízí alternativní řešení **anarchismus**. Anarchisté odmítají jakékoli omezení člověka jako nedůstojné. Člověk existuje jako svobodný a svébytný jednatel a všechny vazby, do nichž ve svém životě vstupuje, by měly být navazovány v souladu s jeho nevynuceným uvážením. Pokud to není možné, jako např. v případě rodiny, do níž se bez vlastního přispění rodíme, měly by být vystaveny možnosti svobodného přerušení. **Anarchisté odmítají jakoukoli předem danou autoritu, neuznávají obecně přijímané modely výchovy a vzdělání. Každý jedinec by měl svoji svrchovanou svobodu uplatňovat bez vnějších regulací a nadekretovaných pravidel.** Anarchisté jsou proti existenci státu, církví a ustáleným ekonomickým poměrům. Tyto struktury by podle nich měly být neustále přebudovávány ve shodě s konkrétními požadavky jednotlivých svobodných individuí a pokud se udrží v existenci, pak pouze jako výsledek zcela svobodné souhry jejich vzájemného jednání.

V anarchismu lze rozlišit individualistické a kolektivistické proudy. Různí anarchisté pojmají různě otázku lidské svobody, čímž se mění i jejich pohled na kritéria, která rozhodují o tom, co člověka důstojné je a co ho naopak důstojné není.



Které další ideologie znáš? Jaké je jejich pojetí hodnoty člověka. Jaké koncepce lidské důstojnosti představují?



1. Přečtěte si úryvky ze Všeobecné deklarace lidských práv (1948) a odpovězte na otázky.

„U vědomí toho, že uznání přirozené důstojnosti a rovných a nezcizitelných práv všech členů lidské rodiny je základem svobody, spravedlnosti a míru ve světě, že zneuznání lidských práv a pohrdání jimi vedlo k barbarským činům, urážejícím svědomí lidstva, a že vybudování světa, ve kterém lidé, zbavení strachu a nouze, budou se těšit svobodě projevu a přesvědčení, bylo prohlášeno za nejvyšší cíl lidu, že je nutné, aby lidská práva byla chráněna zákonem, nemá-li být člověk donucen uchylovat se, když vše ostatní selhalo, k odboji proti tyranii a útlaku...“ (Preambule)

„Všichni lidé rodí se svobodní a sobě rovní co do důstojnosti a práv. Jsou nadáni rozumem a svědomím a mají spolu jednat v duchu bratrství.“ (Článek 1)

2. Jaké je pojetí člověka podle čl. 1 deklarace?

3. Charakterizujte lidskou důstojnost. Proč můžeme říct, že lidská důstojnost přináleží stejným způsobem každému člověku? Proč je důležité to uznat?

4. Jaký důsledek pro člověka i společnost může mít relativistické vnímání lidské důstojnosti a zneuznání nezcizitelných lidských práv?

5. Charakterizujte základní znaky socialismu, komunismu, nacismu, liberalismu, konzervatismu a anarchismu. Objasněte, jak pojmají člověka. Jaká práva v nich člověku přináleží? Které pozice lze označit ve vztahu k vnímání člověka a jeho právům jako pozitivní a které jako problémové. Proč?

Literatura

- ŠMÍD, J.: Socialismus – základní teze. In: *Distance*, roč. 12, 2008, č. 2, s. 48–53. http://www.distance.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=6&idc=481&Itemid=57.
- ŠMÍD, J.: Konzervatismus. In: *Distance*, roč. 12, 2008, č. 3, s. 50–55. http://www.distance.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=6&idc=472&Itemid=57.
- ŠMÍD, J.: Klasický liberalismus – základní teze. In: *Distance*, roč. 12, 2008, č. 4, s. 70–78. http://www.distance.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=6&idc=491&Itemid=57.
- ŠMÍD, J.: Anarchismus – základní teze. In: *Distance*, roč. 13, 2009, č. 1, s. 38–47. http://www.distance.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=6&idc=498&Itemid=57.
- TOŠNER, M.: Lidská práva. In: *Antropowebzin*, 2007, č. 2–3, <http://antropologie.zcu.cz/lidska-prava>.
- Usnesení č. DE01/48 Valného shromáždění OSN Všeobecná deklarace lidských práv. Schváleno (Vydáno): 10.12.1948. Účinnost od: 10.12.1948. Uveřejněno v č. 1/1948 Vybraných Deklarací Valného shromáždění OSN. In: <http://specp.prf.cuni.cz/dokument/de01-48.htm>.
- Trest smrti, vyřkl soudce před stovkami dětí. Pak Čínany odvedli na popravu.* In: http://zpravy.idnes.cz/trest-smrti-vyrkl-soudce-pred-stovkami-deti-pak-cinany-odvedli-na-popravu-15a-/zahranicni.asp?c=A101102_191746_zahranicni_stf.

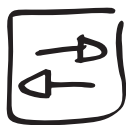
XIII.

HLAVNÍ PROBLÉMY ETIKY

Čemu byste měli rozumět a co byste měli vědět po této lekci?

- ozřejmit význam etiky pro život člověka
- znát základní otázky, které řeší etika
- rozlišit obsah pojmů etika, mravnost, morálka
- vymezit vzájemný vztah etických hodnot a norem
- kriticky zhodnotit argumenty kulturních relativistů, které mluví ve prospěch etického relativismu
- znát důvody pro existenci neměnného a obecně platného mravního zákona
- identifikovat specifická východiska hlavních etických konceptů evropského myšlení: etiky ctnosti, hédonistické a utilitaristické etiky
- kriticky se orientovat ve sporu o postmoralistní hédonismus

Kdo je osobnost?



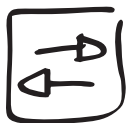
- 1. Řekli byste, že životy slavných osobností jsou životy zdařilé?**
- 2. Chcete být raději slavným sportovcem, umělcem, vědcem, či dobrým člověkem?**

Komu běžně říkáme osobnost? Tomu, kdo vyniká ve svém oboru, kdo se proslavil kvalitou své profesní činnosti. Tak mluvíme o slavném tenistovi, herci, režisérovi, politikovi, právníkovi, vědci. Přitom si nevšímáme toho, že jeden je namyšlený, druhý závistivý, třetí zkorumpovaný... Když ale procitneme z oslnění slávou takových osobností, začneme váhat, zda tu jde skutečně o osobnosti. Cítíme, že k pojmu osobnosti patří něco hlubšího. Zaběhnuté užívání slova „osobnost“ se nám začne jevit jako povrchní. Od člověka obecně čekáme víc než profesní zdatnost. Rádi bychom, aby nebyl arogantní, aby se hned neurážel, nepovyšoval, aby viděl i zájmy druhých, byl vstřícný, poctivý...

Srovnávejme: Zatímco hodnota profesních činností spočívá ve vykonaných dílech, kvalita jednání se jaksí wpisuje do charakteru jednajícího. O skvělých dílech mluvíme s uznáním. Ale člověka dobrého charakteru si vážíme. Povrchní člověk touží být v blízkosti slavných, kvůli odlesku slávy, který snad na něj padne. Moudrý člověk touží po přátelství s dobrými lidmi.

Profesní zdatnost a dobrý charakter se pochopitelně nevylučují, ale také nejsou v nutném spojení. Schopný profesionál může, ale také nemusí být zároveň dobrým člověkem. Vylučování je však na úrovni základních motivací. Jestliže chci být především profesně zdatný, půjdu za tím s použitím všech prostředků. Nebudu váhat s podplácením, zastrašováním, pomlouváním, zatloukáním vlastních chyb... Budu se významně tázat, proč by profesní dynamika, tj. snaha o vyšší výkon a zisk, měla být omezována nějakými moralistními ohledy. Je jasné, že ve společnostech, kde peníze, konzum a příjemné užívání si života jsou „až na prvním místě“, hledá úspěšný pragmatik jen těžko důvod pro přednostní uplatňování mravních hledisek a norem.

Co je etika?



1. Interpretujte následující vyjádření. Vysvětlete, co pod nimi rozumíte: *Chovej se morálně!*

To bylo mravně nepřipustné!

2. Uveďte společenské, životní oblasti člověka, kde všude hraje etika významou roli.

Etika je filosofickou disciplínou, která se zabývá mravními normami a hodnotami lidského jednání. Má poskytnout základní orientaci v lidské praxi. Nikoli ovšem v konkrétních procesech výroby, obchodování či léčby rakoviny. Ani nepřispívá k užitečnosti každodenního obstarávání. Etika si všímá mravní stránky lidského jednání. Co se rozumí slovem „**mravní**“ či „**mravnost**“?

Jednání je výsledkem svobodného rozhodování a může být dobré nebo špatné. Proč? Protože svobodné skutky se vztahují k zákonu dobrého života, a sice tak, že jsou s ním buď ve shodě, nebo mu odporují. A tato vlastnost svobodného jednání, že může být dobré nebo špatné (že je měřitelné zákonem), je mravností. Jednání má tedy mravní rozměr proto, že vychází ze svobody a podléhá zákonu dobrého života. V běžném vyjadřování se pak slovo **mravnost** užívá v užším smyslu; tehdy má význam „**dobrého jednání**“. Když řekneme „*Petr jednal mravně*“, myslíme tím, že *jednal dobře*.

Příbuzný termín „**morální**“ se užívá v různých významech. Někdy jako pouhé synonymum mravnosti. Když ale řekneme, že člověk či nějaká komunita mají svou **morálku**, pak tím myslíme **soubor přesvědčení o mravních hodnotách, o tom, co je mravně dobré a špatné. Mravní hodnota je především kvalitou skutků, které odpovídají nějaké mravní normě. Mravní norma je pokyn, jak má jedinec jednat, aby se stal dobrým člověkem – skutečnou osobností (např. nelhat, nepomlouvat, nekrást apod.).**

Etika tedy pojednává o dobrých a špatných skutecích, o tom, proč jsou jedny mravně dobré a jiné zlé. Stavba dálnice je prospěšná, je to dobrá věc; nikoli však ve smyslu mravním. Jestliže se ale při ní podvádělo, kradlo či naopak čelilo korupci, jestliže se při ní jednalo skromně či arogantně, pak jsme ve světě mravním.

Etika je tedy vědou praktickou. Je racionálním zdrojem morálky jako souboru názorů o mravně dobrém a špatném. V řádu filosofického myšlení je etika **disciplínou cílovou**. Neboť filosofie není samoučelná. Protože je schopná racionálně poznávat i neempirické aspekty a podstatné struktury lidské reality, má filosofie především za úkol hledat podmínky, obsahy a normy zdařilého života. Pokud je najde, může lidským životům poskytnout velice potřebnou ochranu před viry běžné či ideologické iracionality. Proto se také v etice cíleně sbíhají potřebné závěry teoretických disciplín (noetiky, ontologie, antropologie).

Právě etika je spojovacím článkem teoretické filosofie s lidskou praxí. Podle toho, jak filosof řeší podstatné problémy noetiky, ontologie a antropologie, vypadá i jeho etika. Je-li např. agnostikem, bude se nejspíš klonit k utilitarismu. Důsledný materialista zase v etice preferuje hédonistický program příjemného užívání si života.



Praktičnost filosofie se nápadně projevuje v aplikované etice. Problémy v různých oborech daly vzniknout např. lékařské etice, etice výchovy, práva, podnikání, médií...

Základní otázky etiky jsou soustředěny v problému odůvodnění mravních norem a hodnot. Nejprve se klade otázka, **zda vůbec existuje nějaký mravní zákon a jeho normy**. Druhá otázka se potom ptá na to, **jaký je, co obsahuje**. První otázka se zdá být divná, vždyť přece všichni vědí, že nějaké normy jednání existují. Ano, existují různé mravy různých kultur a existují také právní normy různých společností. Ale to ještě není **mravní zákon, tj. takový zákon dobrého života, který by nebyl produktem společensko-kulturního života, ale naopak**

jeho absolutním měřítkem. Relativisté jsou přesvědčeni, že nic takového neexistuje. První otázku etiky je tedy možné formulovat takto:

- *Existuje mravní zákon, který by byl takovou předem danou součástí obecného lidství, jakou je třeba zákonitost vývoje organismu? Nebo jsou naopak všechny platné normy jednání pouhým výsledkem svobodného ustanovení lidských autorit? Je lidská svoboda podřízena přirozenému mravnímu zákonu, nebo naopak vládne nad všemi normami jednání jako jejich autor?*

Problém relativismu

V antropologických lekcích o podstatě člověka a smyslu lidského života jsme se dotkli některých předpokladů etického myšlení. Mravní hodnoty v nich byly předběžně dávány do souvislosti s přirozeností člověka a s životním smyslem. Všechno v antropologickém výkladu směřovalo k tomu:

- *že existuje v podstatě jeden základní systém mravních norem pro všechny lidi všech dob a kultur;*
- *že tento systém je objektivně poznatelný jako zákon dobrého lidského života;*
- *že jednání podle tohoto přirozeného mravního zákona je to nejlepší, co může člověk vykonat;*
- *že mravní realizace naplňuje smysl života;*
- *že tedy dějiny, kultury, společnosti, tradice, úhrnem lidská praxe mravní zákon netvoří, ale naopak mu celá podléhá.*

Takové pojetí mravnosti zřejmě odpovídá i běžnému chápání. Lidé si, kam až historická paměť sahá, vždycky ošklivili nespravedlivé zacházení s člověkem. Křivé nařčení, nespravedlivé trestání, loupež, zrada, vražda byly vždy považovány za činy špatné, nelidské. Jako by odporovaly nějakému mravnímu instinktu, který je zakódován ve všech lidech. Naproti tomu spravedlivého člověka si lidé vždycky vážili a mravní ušlechtilost považovali za životní ideál.



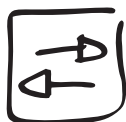
1. Hledejte příklady z dějin (ve vybraných historických etapách), jak byla chápána mravní ušlechtilost, a které činy byly naopak považovány za mravně špatné.

2. Shodují se tato osvědčená pravidla s dnešním pojetím? Souhlasíte s uvedenými pravidly mravní ušlechtilosti? Objasněte základní pravidla mravnosti, podle kterých se řídíte ve vlastním životě?

3. Pokuste se popsat, jak si představujete mravně dobrého člověka.

Víme ale, že se filosofické myšlení běžným chápáním neřídí. Mnohým myslitelům se naopak zdá, že tradiční představa objektivní, obecně platné mravnosti je překonaná; odezněla prý s vlivem náboženství. Dnes už přece nehledáme nějaký ideální mravní obraz pro všechny. Obecné zákony máme v přírodovědě, nikoli v etice. Jestliže by znělo dost divně, kdybychom říkali: „*Nevnucuj mi svou fyziku!*“, vnímáme už naopak jako samozřejmé, když slyšíme: „*Nevnucuj mi svou morálku!*“

Takový posun směrem k relativizaci mravnosti bývá často vysvětlován tím, že dnes už toho o člověku víme víc než v jiných dobách. V mnoha ohledech je to jistě pravda. Ale opravdu toho víme také víc o člověku jako o mravní bytosti? Etická znalost mravnosti je filosofická. V dosavadních výkladech jsme ale viděli (a také ještě uvidíme), že nejnovější filosofické směry vůbec nemusejí být ty nejlepší. Jestliže v empirických vědách naše znalosti plynule narůstají, pak ve filosofii není čas vůbec žádným kritériem pravdivosti. **A měřítkem přijatelnosti nějakého směru také není to, zda odpovídá životnímu pocitu své doby. Rozumným důvodem přijatelnosti může být jen jeho pravdivost.**



V čem je relativismus problematický? Aplikujte poznatky z předchozích kapitol.

Jenže kulturní relativisté přicházejí s objevem, který mluví ve prospěch etického relativismu. Lidé od nepaměti hodnotili jiné kultury z hlediska své vlastní kultury. V mravním hodnocení pak beze všeho předpokládali, že kritéria, která platí v jejich kultuře, mohou klidně použít i k posuzování mravních zvyklostí a norem jiných kultur. V tom se prý ale fatálně mýlili. Neboť podle kulturních relativistů si každá kultura tvoří své mravní názory, standardy a normy. Proto prý nemůžeme nadsazovat své mravní představy do role univerzálních měřítek a posuzovat jimi jiné kultury jako eticky horší.

Tehdy bychom se prý dopouštěli hanebného etnocentrismu, v němž podle nich vynikala hlavně kultura Západu. Tu je prý třeba naučit smyslu pro hodnotovou ekvivalenci (rovnost) kultur a léčit ji takovou tolerancí k jiným kulturám, která obsahuje i zákaz kritizovat je.

Idea kulturního relativismu působí sympaticky. Zdá se, že vede k uskomnění, k pokornému uznání našeho omezení vlastní kulturou a k toleranci. Krom toho vychází z nepopíratelného faktu naší dějinně-kulturní podmíněnosti. **Člověk skutečně žije v nějakém socio-kulturním prostředí, jehož vlivy formují mravní zvyky a názory.** Jiné prostředí pak produkuje jiné názory a jiné zvyky. **Různé dějinně-kulturní podmínky jsou proto relativisty interpretovány jako relativizující faktory mravnosti: normy platné v jednom kulturním okruhu už v jiném neplatí.**



Je lidská mravnost podmíněná dobou a kulturou, v níž člověk žije?

Filosofický problém tohoto druhu relativismu spočívá v tom, zda je člověk v mravním ohledu skutečně zajatcem své doby a kultury. Zda je odkázán jen na dílčí, omezené platné hodnoty a normy své kultury. Zda je nesporné socio-kulturní zprostředkování mravnosti pro její platnost tak zásadní, jak předpokládají relativisté; jestli ji tak definitivně určuje a omezuje. Je tedy kultura opravdu zdrojem mravnosti?

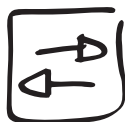
Co když je člověk schopný prolomit dobově-kulturní limity a postihovat obecnou zákonitost lidství?

Co když správně chápe, že existují takové mravní hodnoty a normy, které odpovídají samotnému lidství, a které jsou proto vyžádány samotnou lidskou přirozeností, takže platí pro všechny lidi všech dob a kultur?

Potom by zavazovaly a mohly kultivovat každého lidského jedince, protože je člověkem. Pak už bychom nebyli vrženi do víru morálky v množném čísle, kde každá má své nepřekročitelné oprávnění. Měli bychom naopak oporu **v jedné, vpravdě všelidské morálce.**

Ve prospěch takové **morálky s velkým M** mluví fakt, že přece máme k dispozici **obecný pojem člověka**. Všichni, kdo jakkoli přemýšlejí o lidských věcech, ho samozřejmě užívají. I relativisté bezstarostně spoléhají na to, že pojmem „svobodně jednající člověk“ myslí všechny lidi všech dob a kultur. O všech např. pravdivě soudí, že žijí v nějaké době. Proč tedy lidským životům ordinují v mravním řádu tak drastické, dobově kulturní omezení? Proč je fixují na regionální mravy? Opravdu je např. zásada úcty k druhému člověku na úrovni folklóru či místních specialit typu plzeňské pivo či olomoucké syrečky?

Když např. lékař na základě obecné znalosti lidského organismu chápe, co mu v zásadě škodí a co prospívá, proč by nemohl etik na základě obecné znalosti lidství rozpoznat, které svobodné činy individuálnímu i společenskému životu obecně prospívají a které mu škodí?



1. Lze za tolerantní postoj považovat také kritiku názorů druhého člověka? V jakých případech?

2. Vysvětlete, jak vnímáte výrok: „Tolerance je mravní hodnotou mezikulturního soužití.“

Podívejme se však na nauku kulturních relativistů jinak, z hlediska její logiky. Všechny normy jsou podle ní kulturně podmíněné. Proto nemůžeme kritizovat etické obsahy a mravní praxi jiných kultur. Je prý tedy nutné, abychom v mezikulturních kontaktech pěstovali vzájemnou toleranci. Tolerance je (jak uvidíme v následující lekci) velice potřebnou hodnotou, je požadavkem spravedlnosti. Normálně **tolerancí rozumíme takové respektování či snášení partnera, které nevyklučuje kritiku jeho omylů**. Relativisté však z povahy svého výkladu takovou kritiku vylučují. Neboť bychom prý při ní neoprávněně povyšovali svá kritéria na obecně platná.



Relativisté tedy přicházejí s novými mravními imperativy: Uznej rovnost všech kultur a podle toho i jednej! Nekritizuj etické obsahy jiných kultur!

To je ale zvláštní. **Kulturní relativisté vycházejí z popření obecných norem a končí stanovením obecných norem**. Co jim tedy máme věřit? *Jsou obecné normy, nebo nejsou?* Musí ale tito relativisté pokládat normy své horoucí tolerance za obecné? Bohužel pro ně musí. Neboť se domnívají, že pochopili obecně, jak se to má se všemi kulturami: jsou prý eticky zcela svébytné. Každá je zdrojem svých hodnot a norem. Proto byly v každé době (obecně) hodnotově rovnocenné, nesouměřitelné; vzájemnou etickou kritiku vylučují ze své podstaty.

Jiný rozpor kulturních relativistů spočívá v tom, že **tolerance v jejich pojetí je prý velkou mravní hodnotou mezikulturního soužití**. Její přítomnost tedy zvyšuje a její absence snižuje mravní úroveň té které kultury. Kultura, která tuto skvělou hodnotu uznává a praktikuje, je tedy v tomto ohledu lepší než kultura, která ji nezná. Anebo jinak. Není snad etický názor kulturních relativistů také jen

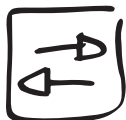
daný jejich kulturní příslušností (k Západu)? Nedělají pak prosazováním svého pojetí mezikulturní tolerance totéž, co vytýkají svým předchůdcům? Nevnučují tím svou morálku všem kulturám?

Do pasti stejných rozporů upadají i **multikulturalisté, kteří uvádějí teorii kulturního relativismu do politické praxe**. V pluralitní společnosti má prý být respektována kulturní identita (náboženství, eticko-právní obsahy) menšin. Co když ale některá (fundamentalistická) kultura obsahuje i násilné vnucování svých představ a zvyků všem občanům dané společnosti? Z hlediska liberální ústavy by neměla být taková kultura tolerována. Jenže z hlediska své nekritizovatelné kulturní identity má být podle ideologů multikulturalismu tolerována.

Jestliže tedy trváme na daných předpokladech multikulturalistů (přehnaná tolerance k jinakosti i ústavně chráněná svoboda svědomí), pak stojíme s multikulturalisty před logicky neřešitelným problémem: fundamentalisty musíme v jejich fundamentalismu zároveň respektovat i odmítat.

Ostatně multikulturalisté také nejsou důslednými relativisty. Skrytě totiž předpokládají, že právě jejich mravní představy (vtělené do ústavy) mají obecnou platnost. Nezní zrovna moc přesvědčivě, když tito přesvědčení relativisté např. kritizují rasismus či koloniální násilí bílého muže v historii. Podle svého relativistického přesvědčení by přece neměli najednou předpokládat nějakou obecnou mravní normu, která zakazuje vždy a všude nespravedlivé násilí.

Přirozený mravní zákon



Je mravní zákon v nás, nebo nám ho jen někdo ukládá?

Řešením problémů, které přináší koncepce mravního relativismu, je obrat k lidské přirozenosti. V úvaze o podstatě člověka jsme viděli, že se proti tomuto pojmu soustředilo mnoho omylů z oblasti teorie poznání (agnosticismus) a ontologie (absolutní pohyb/vývoj). Přitom právě pojem lidské přirozenosti teoreticky znemožňuje totalitní ideologie, které člověka zcela podrobují všestrannému diktátu státu, a tím i mocenské zvůli, proti níž už není odvolání k vyšší instanci mravního zákona. Takové nesnesitelné společenské poměry ale umožňují vedle empiriků i re-

lativisté. Protože totiž odmítají skutečný, lidmi nestanovený mravní zákon, povyšují také vůli mocných na hlavní zdroj zákona, který určuje, jak mají lidé jednat.

Představa, že jsou všechny normy jednání pouhými lidskými výtvary, sice vypadá jako uznání lidské dospělosti a autonomie. Ale skrývá jisté úskalí: lidské životy jsou vydány napospas vůli mocných. A ta bývá často pod vlivem omylů a vášní. Dovede být ideologicky fanatická a nelidsky krutá. V takovém pojetí to tedy nevypadá se svobodou člověka nejlépe. Skutečný, tj. lidsky nestanovený mravní zákon se sice na první pohled jeví jako nežádoucí omezování svobody. Ve skutečnosti jí však v osobním i společenském životě slouží. Neboť ji chrání před zotročením vnitřní i vnější iracionalitou. Je totiž na straně toho, co je lidsky přiměřené, přirozené, rozumné.



Zákon? To jsou (jen) ty dva řádky nad mým podpisem, říkal Saddám Husajn.

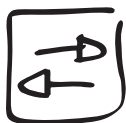
Relativisté vycházejí z oblíbené nauky historismu, která je od dob Hegela, Marxe a Nietzscheho aktuální dodnes. Hlavní slovo v ní má představa tekoucí reality. Všechny struktury a řády jsou prý absorbovány její naprostou, absolutní dynamikou. Lidská přirozenost jako antropologická konstanta se pak do takového výkladového modelu nevejde. **Podle historismu existují jen lidské situace, které se v čase od základu mění. O tom, co je v lidském životě dobré, proto rozhodují dějinně proměnlivé socio-kulturní kontexty.**

Víme však, že existují dobré důvody, abychom v lidské realitě uznali nutné, změnam nepodléhající, a proto i obecně platné principy, prvky a struktury; i oponenti s nimi ve svém pojmu „člověk“ počítají. Mezi těmito konstantami lidství pak etik nachází i mravní zákon. Jeho různé normy (*Jednej s druhým spravedlivě! Ovládej své vášně!* ...) slouží vývoji charakteru a jsou také přirozeně nadřazené lidskému zákonodárství. Na přirozeném mravním zákonu je založena **etika ctností**. Legislativa, která odporuje obecně lidské spravedlnosti, je principiálně špatná; nemůže být závazná. Pojem mravního zákona patří k hlavním pojmům etiky; vyložíme ho v následující kapitole.



Normy mravního zákona jsou definovány jako nikoli dohodnuté, lidsky ustanovené, ale jako dané samotným lidstvím, a proto univerzálně platné.

Problém egoismu



1. Kdo je to egoista a kdo hédonik? Vytvořte o nich co nejvíc (popisných) definic.
2. Proč být či nebýt v životě egoistou? Uveďte co nejvíc argumentů. Ke které verzi (pro nebo proti) se přikláníte?

Druhý hlavní problém etiky přinášejí koncepce, které ve výkladu mravní motivace preferují různé druhy sebeuspokojení. **Jestliže se ve sporu s relativismem řeší otázka, zda vůbec existuje nějaký obecně lidský zákon dobrého života, pak se ve sporu s hédonismem řeší, jaký obsah takový zákon má.** Dává našim životům lidský vzhled motivace egoistická, či neegoistická?

V druhé polovině dvacátého století se v západních společnostech prosadila **koncepce tzv. minimální etiky (G. Lipovetsky)**. V protějšku k tradičním představám, které zdůrazňovaly ideál povinností (Kant) a etiku ctností (Platón, Aristoteles, Tomáš Akvinský), je tato etika chápána jako **postmoralistní – etika po povinnosti a ctnosti**. Vytváří individualisticky sebestřednou kulturu. V ní se **rehabilitují egoistické vášně, vyhláší právo na jejich okamžité uspokojování, na individuální štěstí podle choutek jedince a také právo na lhostejnost k druhým**. Světonázorovým pozadím postmoralistní, minimální etiky, která je v podstatě hédonisticko-utilitaristická, je materialismus. Teoretickou oporu nachází tato minimální etika v empirismu.

Hédonici vždycky kladli na první místo pocit libosti, požitek, slast. V antice vypracoval nejdůmyslnější strategii umění slastného života Epikúros. V moderní době přispěl k teoretické obnově hédonismu empirik David Hume. Ten přenesl novověký empirismus do etického myšlení. V tradici britského empirismu navázal na tuto humeovskou inspiraci Jeremy Bentham, který přišel se „základní moudrostí“ o lidském životě: *radost těší, bolest bolí*. To se stalo hlavní pravdou etiky a životní filosofie. Bentham a jeho následovníci (J. S. Mill, H. Sigdwick) však neustrnuli u individualistického (egoistického) hédonismu. Zakomponovali hédonický ideál maximalizované slasti do systému utilitarismu, v němž má jít o „*co možná největší štěstí co možná největšího počtu lidí*“. Utilitarismus tím jakoby získal „lidskou tvář“.

Původ v empirismu je také Achillovou patou utilitaristické etiky. Neboť empirismus neumožňuje, abychom v etickém myšlení pracovali s neempirickým (metafyzic-

kým) pojmem lidské přirozenosti. Proto v utilitarismu schází přirozený mravní zákon jako hlavní kritérium, podle něhož rozlišujeme dobré a špatné skutky. Utilitaristům zbylo jen kritérium užitečnosti výsledků jednání; to je však nedostatečné. Ve výkladu utilitaristické etiky tím došlo ke zploštění mravnosti.



V první fázi etického myšlení moderních materialistů převládala kolektivistická morálka. V ní byl ještě prostor pro maximalistická kázání o povinnosti ke Státu či Straně, o oběti a odříkání. Postupem času však vyjevovaly kolektivistické ideologie svou utopičnost a najednou přestávalo být srozumitelné, proč by se měl člověk obětovat pro zářné zítřky Společnosti. Nastal tedy pochopitelný posun od disciplinované socializace kolektivistů k individualismu. Rétoriku povinnosti vystřídala euforie z ega a jeho příjemných emocí. Podle postmoralistů tím dochází k personalizaci života; ten v ní prý nachází odpovídající obsah. Jaký?

Materialistickému pojetí člověka odpovídá hédonický styl života. Proč?

Je-li svět souborem hmotných objektů a člověk jen souborem hmotných potřeb, pak je jejich uspokojování podstatnou součástí životní náplně. Životní motivace musí být k takovému uspokojování primárně zaměřena. **Uspokojování hmotných potřeb je však přirozeně egocentrické.** Jako podstatná součást ideálu života tedy odpovídá životní filosofii hédoniků. V ní je, jak víme, hlavní hodnotou pocit libosti. Dlouhý, pohodový život, přeplněný příjemným užíváním je ideálem hédonika. Vše, co vede k maximalizaci slasti a k minimalizaci trápení, je proto rozumné, mravně správné. **Druhého pak např. oprávněně vnímám jako pouhý prostředek mého dobrého rozpoložení.**

Kritici ale poukazují na to, že hédonikova představa zdařilého života je pokleslá. Také v rámci minulého tématu jsme nahlédli, proč nemůže být sebeuspokojování hlavním motivem zdařilého života. Degraduje totiž lidský život na živočišnou úroveň. A pokud je hédonismus důsledkem materialistického obrazu člověka, je tento obraz evidentně falešný.

Materialista by ale namítl, že přece každý materialista není hédonikem, a má pravdu. Jenže kritik nic takového netvrdí. Tvrdí jen, že každý **důsledný materialista je hédonikem**, že tedy **logika materialismu vede k hédonickému způsobu života**. Kromě věcné analýzy může kritik také poukázat na nesporný

historický vývoj moderního materialismu k hédonickému způsobu života. Jestliže známý materialistický psycholog Erich Fromm v polovině minulého století ještě ostře odmítal hédonickou sebestřednost, pak v druhé půli téhož století se už logika materialistického vyznání v etice bezpečně prosadila.

Dnešní hédonici ovšem vědí, že blahobytná společnost vytváří příjemnému užívání života vhodné prostředí. Taková společnost však není myslitelná bez určitého právního omezení. Proto postmoralisté preferují zodpovědný individualismus; nezodpovědný odmítají.

Tím se ale dostávají do podobných problémů, jaké jsme zaznamenali u relativistických multikulturalistů.



Idea společensky zodpovědných egoistů je totiž rozporná. Obsahuje výzvy, které se vzájemně vylučují. Podněcování egoistických vášní a výzvy k hédonistickému užívání popírají u člověka zodpovědnost a s ní spojené sebeomezení – a také naopak: zodpovědné sebeomezování popírá egoistický způsob života.

Postmoralisté tedy stimulují protikladné síly. A zase teď nejde o praxi nedůsledných egoistů. V situaci, kdy má důsledný egoista vyhlídku na beztrestné sebezvýhodnění, překročí logicky všechny omezující předpisy. Neboť vlastní uspokojení je přece pro něj nejvyšším principem, cílem a motivem. Kdyby jednal jinak, nejednal by jako egoista, nebyl by důsledný. *Jestliže mám jako egoista skvělou příležitost ukrást s nulovým rizikem značnou sumu peněz, byl bych podle svého přesvědčení blázen, kdybych ji nevyužil.*

Podíváme-li se ale na lidský život optikou dnešní zkušenosti, (realisticky), není už zřejmé, proč by s ním měl být hédonismus v rozporu. *Proč ostatně nebýt egoistou?*

Existuje řada důvodů proč tuto hlavní etickou alternativu odmítnout. Předně praktický. *Chtěli byste mít za partnera egoistu?*

Teoretické důvody pak poukazují na **kolizi egoistické etiky s lidskou přirozeností**. V ní je totiž zakódováno, že život má být rozvinutím přirozeného potenciálu. S tím by souhlasil i egoista, i když by si přirozený potenciál vykládal po svém. Jenže tu je také společenský rámec jeho životní realizace, a ten už egoista ignoruje.

Egoista nedomyslel, že **člověk je přirozeně odkázán na pomoc druhých**. Rozvoj individuálního života totiž předpokládá elementární vstřícnost, solidaritu

druhých. Harmonické soužití je proto požadavkem přirozeného rozvoje osobního života. Lidská přirozenost je tedy společenská a ukládá povinnost respektovat druhého, mít ohled na jeho přirozená práva. Právo na život, na svobodnou volbu životní orientace, na spravedlivý majetek – to jsou hlavní obsahy zákona spravedlnosti. Egoista ho z principu (nakolik je egoistou) porušuje. Jeho životní postoj je tedy hluboce nespravedlivý, a proto i nepřirozený, nelidský. Egoismus je krom toho obecným zdrojem mravní zloby. Neboť všechny špatné činy jsou špatné právě proto, že v nich člověk dává přednost sobě (své libovůli) před mravním zákonem. Naproti tomu etika ctností vede ke skutečné realizaci dobrého života, protože je zároveň etikou nepodmíněného mravního zákona.



1. Co znamená chovat se eticky správně?

Představte koncepcce etiky ctnosti, hédonistické, utilitaristické a postmoralistní, minimální etiky. Která z nich představuje skutečně pravý plán dobrého života pro člověka a proč?

2. Posuďte z mravního hlediska počínání nacistů ve 2. světové válce (pronásledování a „vyhlazování“ Židů, Romů). Zastávejte přitom střídavě pozici stoupenců platnosti přirozeného mravního zákona a pozici kulturních relativistů. Používejte argumenty obou stran. K jakým názorovým shodám nebo rozporům jste dospěli? Je možné přijmout jedno univerzálně platné řešení problému?

Literatura

ANZENBACHER, A.: *Úvod do etiky*, Praha : Zvon, 1994.

LIPOVETSKY, G.: *Soumrak povinnosti*, Praha : Prostor, 1999.

FUCHS, J.: *Problém osobnosti*, Praha : Krystal OP, 2002.

XIV.

HLAVNÍ POJMY ETIKY

Čemu byste měli rozumět a co byste měli vědět po této lekci?

- *definovat mravní zákon a uvést jeho základní vlastnosti*
- *uvést obsah mravního zákona*
- *zdůvodnit existenci neměnného a obecně platného mravního zákona a obecnou platnost jeho obsahu*
- *uvést důvody, proč je důležité chovat se v životě morálně dobře*
- *charakterizovat úlohu svědomí v lidském rozhodování a jednání*
- *ilustrovat na konkrétních příkladech porozumění pojmu viny, zhodnotit význam odpuštění a účinné lítosti pro morálně hodnotný život člověka*
- *poznat teoretické východisko pro rozlišování skutků dobrých od zlých*
- *vysvětlit význam ctností pro lidský život, speciálně čtyř základních ctností (rozumnosti, spravedlnosti, statečnosti, uměřenosti) a pokory v protikladu k pýše*

Mravní zákon jako plán dobrého života



Uved'te příklad souhrnu mravních zásad (norem) naší společnosti, který znáte.

Slovo zákon nemá v běžném vnímání dobrý zvuk. Ohlašují se v něm příkazy a zákazy, které jsou nám už od dětství protivné. Pociťujeme je jako nepříjemná omezení, která nám kdosi zvnějšku ukládá, aby nás proti naší vůli někam směřoval, aby s námi manipuloval. Pod tímto dojmem se nám zákon jeví jako něco, co stojí proti nám, proti naší svobodě.

Na druhé straně chápeme nezbytnost právního uspořádání společnosti, které nám prostřednictvím psaného zákona poskytuje určitou ochranu před zločinem

a společenským rozvratem. S právními normami se více či méně ochotně smiřujeme. Ale jak se máme stavět **k normám nepsaného, mravního zákona**, který tradice dokonce nadřazovala právnímu řádu? Nejsou to jen zkosnatělé mravy z nižších stupňů vývoje lidstva, které se zvykem povýšily na absolutní, pro všechny lidi závaznou morálku? Proč se jimi nechat omezovat?

Filosofové posledních dvou století (zvláště stoupenci empirismu a historismu) provedli důkladnou demontáž takové univerzální morálky. V intelektuálním světě se díky tomu mluví o osvobozování z pout přísné a životu nepřející morálky, o emancipačním procesu a **dospělosti moderního člověka, který si už sám rozhoduje o tom, co je a není správné**. Poměr zákona a svobody se tím obrátil. Dříve se zdálo, že veškerý svobodný život podléhá mravnímu zákonu. Dnes jsme si spíše jisti, že veškeré normy správného jednání jsou jen relativními produkty lidské svobody. O dobru a zlu ale potom rozhodují mocní.

V předchozích lekcích jsme viděli, že **etický spor o existenci obecně platného, člověkem nevytvořeného, a tedy nikoli jen relativního mravního zákona se rozhoduje ve sporu o lidskou přirozenost**. Kdo je přesvědčen, že neexistuje obecně lidská, neměnná přirozenost, musí logicky tvrdit, že neexistuje ani obecný mravní zákon. Stejně tak je ale logicky nepochopitelné, když někdo popírá neměnnou lidskou přirozenost, a přitom ve svých antropologických výkladech (nutně) užívá obecný pojem „člověk“. Vždyť o tomto pojmu nutně předpokládá, že nějak vyjadřuje neměnnou přirozenost všech lidí.

Tím se ovšem karta obrací. **Jestliže totiž existuje lidská přirozenost, pak musí existovat i obecný mravní zákon**. Proč? Protože je její součástí. Pak je ale pravdou, že **člověk mravní zákon svobodně netvoří**; netvoří přece lidskou přirozenost. To, že je člověk subjektem tělesně duchovních životních sil, nevymyslel žádný člověk. V této perspektivě se pak prohlubuje pohled na mravní zákon. Už nemusí být vnímán jako člověku cizorodý, zvnějšku uložený chomout pro naši svobodu. Je to naopak zákon vnitřního růstu osoby; je jí vlastní, slouží jí. Jestliže tedy odmítáme tento přirozený kontext mravního zákona, podporujeme tím dětinskou představu mravního zákona jako nějaké životu nepřátelské instance.



Jak ale máme rozumět tomu, že zákon dobrého života je složkou lidské přirozenosti?

Člověk je díky své přirozenosti zaměřen k hodnotám, které ho zdokonalují. Rozum je např. **nutnou** kvalitou člověka a jako schopnost myšlení je **nutně** zaměřen k pravdě. Podle tohoto vzoru můžeme uvažovat i **svobodnou vůli jako schopnost jednání**; je také nutně zaměřena k zdokonalení člověka. Člověka ale nezdokonalují všechny činy. Egoistická rozhodnutí tvář jeho lidství naopak deformují. Jestliže ale u něho převládnu neegoistická rozhodnutí, staví z nich člověk **mravní osobnost**; **ta je také cílovou hodnotou dobrého života.**

A mravní zákon? Ten právě vyjadřuje směr zaměření vůle k tomuto cíli. Rýsuje různé dráhy různých druhů skutků, které k němu vedou; **je plánem dobrého života.** Na této linii přirozeného volního zaměření k vlastnímu dobru člověka se tedy nachází mravní zákon. Je proto součástí lidské přirozenosti. Vůle je totiž nutnou složkou přirozenosti a je nutně zaměřena k tomu, aby člověk ne-nutně, svobodně vyrostl v osobnost. V kontextu těchto přirozených skutečností je pak zasazen i mravní zákon. V něm také získává své charakteristické vlastnosti:

1. **Obsahy zákona jsou nutné.** Vyjadřují právě takové pokyny, které vedou svobodně jednání k vlastní dokonalosti člověka. To znamená, že rozdíly mezi dobrými a zlými skutky nemohou být jiné, než jsou. Nejsou relativizovány socio-kulturními podmínkami.

2. **Jeho obsahy jsou neměnné;** kdyby se v dějinách měnily, nemohly by být nutné.

3. **Jeho obsahy jsou obecně platné.** Orientují k mravnímu dobru každého člověka, protože je člověkem. Jsou totiž součástí jeho přirozenosti.

Konkrétně zmíníme **obsahy mravního zákona v úvaze o ctnostech.**

Mravní zákon tedy můžeme chápat jako plán a mapu dobrého života, které jsou obsažené v lidské přirozenosti. **Mravní zákon je osou mravnosti.** Jeho výkladová deformace proto znehodnocuje celou mravnost. Vede k jejímu zásadnímu nepochopení a také k praktické mravní dezorientaci. Naproti tomu jeho přesné pojetí mimo jiné uschopňuje k pochopení dalších etických pojmů.

Povinnost

Mravní zákon ukládá naší svobodě, abychom jednali určitým způsobem – ne jakkoli. *Vyžaduje, abychom například měli úctu k rodičům nebo abychom nejednali s lidmi podle povrchních antipatií.* Říkáme, že nás k tomu mravní

zákon zavazuje. Tuto závaznost vyjadřujeme v termínech „**musíš/nesmíš**“, „**měl bys/neměl bys**“ takhle jednat. Stejnou nutnost slyšíme i ve slově *povinnost*. Otec je povinen starat se o své děti. Může je fakticky zanedbávat, ale pak jedná špatně.

Povinnost tedy obsahuje a zvyšlovňuje vztah mravních norem ke svobodě. Je to nutnost, která svobodu neruší (*může děti fakticky zanedbávat*), **ale zavazuje jednat ve směru jejího přirozeného určení – cíle** (*ale neměl by*). Odkud pochází tato mravní (nikoli fyzická) nutnost, která je obsahem povinnosti? Řekneme-li, že z hloubky lidské přirozenosti, není to fráze.



Člověk je přirozeně určen k tomu, aby rozvinul svůj život. Jak? Tím, že v něm uskuteční hodnoty, které ho zdokonalují jako osobu. Osobu nezdokonaluje to, co se jí děje v žaludku, v nevědomí, ve fantazii či ve společnosti. Má své lidství svobodně rozvinout, nikoli zmařit; má si vypěstovat „lidský vzhled“. To znamená, že má jednat dobře, že má dávat přednost mravnímu dobru před zlem; má vyžrát v mravní osobnost. Taková je základní povinnost člověka. Na ni pak navazují ostatní povinnosti, které vyplývají z jednotlivých mravních a nakonec i (spravedlivých) právních norem.

Svědomy



1. Přečtete si uvedený článek. Popište, jaké morální dilema má osoba, která ho napsala. Proč se cítila vinna? Máte podobné zkušenosti jako ona? Jak byste se zachovali v jejím případě?
2. Považujete popsanou situaci neplacení daně státu za morální problém? Souhlasíte s jejím postojem, nebo se vám zdá, že svým přístupem „přehání“? Myslíte si, že existuje jednotné morálně správné řešení problému? Jaké je a proč je zrovna takové?
3. Zkuste popsat, jak rozumíte výroku, že měla „výčitky svědomí“.
4. Co byste jí odpověděli na otázku v závěru: „*Nepodporujeme tím zlo, které dělají*“?
5. Zkuste uvést podobné příklady morálních dilemat, s kterými se setkáváte ve svém životě, a hledejte jejich eticky správné řešení.
6. Co znamená dnes „jít proti proudu“ ve věcech morálky a proč je to těžké? Zkuste uvést příklady.

Moje morální dilema

Znáte to – kupujete si různé věci tu i tam, ale nedostanete pokladní bločky. Když si je vyžádáte, především v malých stáncích rychlého občerstvení (čest výjimkám), dívají se na vás jako na podivína. Nejde mi o bločky kvůli reklamaci, ale kvůli tomu, aby byly řádně odvedené daně. Vždyť kdo nemá živnost, a prodává, nebo kdo má živnost, prodává a nedává bločky, okrádá stát. Nebo se pletu? Mám s tím hodně zkušeností, ale v poslední době se mi zdá, že mám jaksi přecitlivělou duši, a ne citlivého ducha, zdá se mi, že to přeháním. A možná ne, možná jenom musím jít proti proudu a je to těžké. A nedaří se mi to. Oč tedy jde? Snažím se, aby mi bločky byly dané, ale někdy se cítím už tak trapně, že si o ně neřeknu, a pak mám výčitky svědomí. Nebo jako minule, chtěla jsem si koupit malé umělecké předměty. Sehnala jsem si kontakt na autora, na zprostředkovatele a domluvili jsme si místo a čas setkání. Už když jsem se dovolala, začala jsem přemýšlet, jestli má autor živnost, jestli mi dá bloček atd. (pomalu jako posedlost, nebo ne?). Když jsem se setkala s osobou, která nákup zprostředkovala, řekla (jen tak mezi řečí), že autor nemá živnost, je na mateřské, tak ať si aspoň takhle přivydělá. Ach, zlá situace, a zareagovala jsem, podle mne, úplně nevhodně. Předměty jsem si koupila. Nebyla to žádná závratná suma (něco více než 400 Kč), ale o peníze přece nejde, jde o princip. Neplatit daně státu je špatné, dokonce trestné (z hlediska práva). Víím, že člověk může vydělat určitou sumu bez toho, aby z ní odvedl daně a odvody. Jaká je to suma? Víím, že když obchodníci bločky nedávají, je to jejich problém, ale také můj, když chci od nich něco koupit. Nebo také domácí švadlena nebo domácí kutilové, kteří živnost ani nic podobného nemají a platíme za jejich služby... Kde je hranice? Nepodporujeme tím zlo, které dělají? (Vím, že mnozí z nich takhle nepřemýšlejí). Jsem z toho už taková zmagořená, že nad tím nedokáži přemýšlet s jasnou hlavou, proto prosím o pomoc. Petka (<http://www.redemptoristi.sk/archiv/modules.php?name=News&file=article&sid=606>, upraveno, kráceno)

Aby mohl být zákon vodítkem jednání, musí být poznáný. Chtění a rozhodování totiž vychází z poznání; nikoli ovšem teoretického, ale praktického. Filozofové proto mluví o praktickém rozumu. **Praktický rozum je zaměřen na jednání.** Předkládá našemu chtění různé předměty, různé možnosti volby, ale hlavně řídí jednání; ukazuje svobodné vůli, jak by měla jednat. Měří zamýšlené či vykonané skutky zákonem, a to je funkcí svědomí.

Svědomy je tedy aktem praktického rozumu, nikoli pouhým pocitem. **Obsahuje vědomí závaznosti mravního zákona a hodnotí mravní úroveň**

našich skutků podle toho, zda odpovídají požadavkům mravního zákona, nebo ne. Svědomí tedy zpřítomňuje povinnost tak a tak jednat/nejdnat. Mělo by být hlavním motivem jednání. Vzhledem k roli, kterou svědomí v mravním životě osoby má, je jasné, že zasluhuje jistou péči.

Komu není lhostejná kvalita vlastního osobního života, tomu nemůže být jedno, v jakém stavu je jeho svědomí: zda je zanedbané a otupělé, nebo kultivované, pohotové a citlivé. Kdo např. rozšiřuje znalost mravního zákona, tomu se pochopitelně rozšiřuje i rejstřík možností, jak dobře jednat. Kdo naopak stagnuje u několika málo mravních zásad, tomu se repertoár dobrých činů zužuje. Ostatně jedna norma mravního zákona říká: **Jednej tak, abys dobře poznal, jak máš v životě jednat!** To odpovídá základní povinnosti člověka: **Jednej dobře!**



1. Slyšeli jste o zlatém pravidle morálky?
2. Jak zní? Aplikujte ho na nějakou vaši reálnou situaci.
3. Hledejte různé formy zlatého pravidla, které se vyskytují v mnoha kulturách. Využijte přitom internet nebo další informační zdroje.
4. Jak si představujete otupělé svědomí? Uveďte konkrétní příklad.

Odpovědnost a vina

„Rozhodl jsem se, že se přestanu zabývat studiem neživé přírody a pokusím se pochopit, jak je to možné, že člověk sice ví, co je dobré, ale dělá to, co je zlé.“
(Sokrates)

Proč vůbec rozlišujeme v lidském životě nějakou mravní *dimenzi*?

Na základě jaké skutečnosti mají řeči o mravnosti vůbec nějaký smysl?

Důvodem toho, že existuje nějaká mravnost, je fakt lidského jednání. Jednotkou jednání je uvážený, svobodný čin. Jednání je výsledkem souhry nejvyšších, specificky lidských činností: myšlení a svobodného rozhodování. Proto je jednání ve vlastním či silném smyslu lidskou činností – na rozdíl od spontánních hnutí, instinktivních reakcí či třeba prožívání.

V jednání jde tedy v podstatě o to, jak se člověk svobodně postaví k požadavku mravního zákona. **Skutek tím pak nabývá kladnou či zápornou vlastnost –**

je mravně dobrý nebo špatný. Odpovědný člověk bere zákon vážně. **Protože je člověk sám příčinou svých činů, má také odpovědnost za jejich následky.** Obvykle přitom myslíme na nějakou škodu druhému, kterou jednatel zavinil. Ale činy mají i vnitřní následky, vepisují se do charakteru jednatel; ty dobré ho posilují, zlé oslabují. V této souvislosti pak mluvíme o tom, že **člověk je zodpovědný i za svůj charakter, za mravní úroveň svého života.**

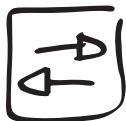
S uznáním vlastní viny a s odpovídající nápravou měli lidé vždycky potíže. Takové uznání je totiž svým způsobem ponižující. Krom toho je samotné vědomí viny spojeno s nepříjemným pocitem, který se vrací, tíží, pálí. Člověk se mu snaží vyhnout nejen prakticky, ale v poslední době stále častěji i teoreticky, což je velice účinné. Strategie přitom bývá v obou případech stejná: **změkčit mravní normy, zpochybnit je.** Výsledky jsou také stejné: normy se bagatelizují, viny banalizují.

V teorii je dnes tato strategie úspěšná. Proč? Jestliže už umíme s relativisty či empiriky popřít obecný mravní zákon, pak už si s pouze lidskými, všelijak podmíněnými předpisy nemusíme dělat velkou hlavu. Pokud se snad svědomí přece jen ozývá, zasáhnou teoreticky podobně orientovaní psychiatři. Ti mají přece na starosti, abychom se především cítili dobře. Abstrahují tedy od mravní podstaty života a pocity viny nám zdařile rozmlouvají: „*Dřív lidi drtily maximalistické mravní nároky, ale dnes už přece víme...*“



Jak se člověk s pocitem viny může vyrovnat účinně ve smyslu vedení morálně hodnotného života?

Jestliže bývá uznání vlastní viny pocíťováno jako ponižující, pak je na druhé straně také osvobozující. Člověk se jím a následnou lítostí nad vlastním poklesem jaksi vrací do řádu. Znovu nachází klid svědomí, vnitřní rovnováhu i ztracenou sebeúctu. Také okolí vítá lítost viníka; vnímá ji jako zásadní krok k obnovení spravedlnosti a dobrých vztahů. Naopak člověk, který „zatlouká“ či svádí vinu na vše možné, jen ne na sebe, se snadno stává terčem opovržení. Přirozenou, odpovídající reakcí okolí na přiznání viny a lítost je **odpuštění**. K němu by měl být každý člověk pohotový, už jenom z toho důvodu, že sám také potřebuje, aby mu druzí mnohé odpustili. *Chcete-li, aby vám lidé odpouštěli, musíte být sami schopni odpouštět*, říká tzv. zlaté pravidlo.



1. Byli jste už v situaci, kdy jste se cítili za něco vinni? Popište, o jakou situaci šlo? Jak jste se s daným pocitem vyrovnali?
2. Uveďte příklady nějakých dobrých skutků, které u vás v poslední době vzbudily pozornost. Vysvětlíte proč.

Mravní dobro a ctnosti

Dobrým nazýváme jídlo, sportovní výkon, umělecký zážitek, lékaře, učitele... Rozsah použití slova dobrý je široký. Zahrnuje všechny případy, kdy jde o nějakou žádoucí kvalitu. Dobro je atraktivní, přitažlivé. Vyvolává naše touhy, přání, podobně jako zlo vyvolává strach. Dosažení žádoucího dobra přináší naplnění tužeb, které prožíváme jako požitky, potěšení, uspokojení.

Máme-li ale do této kategorie dobra a jemu odpovídajících emocí zařadit i **mravní dobro**, jsme v rozpacích. Neodpovídá to zrovna naší běžné zkušenosti. Dobře se najíst, pobavit, uvést ve společnosti, tomu rozumíme. Přijde-li ale řeč na morálku, je po pohodě. Nebo se snad těšíme z těch omezení, která našim spontánním touhám ukládá mravní zákon? Prahne snad po důsledném plnění povinností? Morálka, zákon, povinnost vyvolávají spíše odpor a obavu z moralizování. A staromódní pojem ctnosti? Ten už je spíše jen příležitostí k ironizování.

Jenže v lidském jednání přece právem **rozlišujeme skutky dobré od zlých**. Za tímto mravním rozlišováním stojí všelidská zkušenost. Někteří radikálnější empirici a relativisté ho sice „překonávají“, pokládají diferenci mravního dobra a zla za iluzorní. Ale tento mravní nihilismus je (jak už jsme viděli) jen důsledkem jejich teoretických omylů o poznání a o lidské přirozenosti.



Mravní rozdíly v činech vyplývají z prokazatelné existence přirozeného mravního zákona. Ty, které se s jeho požadavky shodují, jsou dobré, ty, které jim odporují, jsou zlé.

Doprovodné emoce dobrého a zlého se pochopitelně vyskytují i při jednání.

Neodpuzuje nás snad podle jednání? Neděsí nás nespravedlivé, kruté zacházení s člověkem? Na druhé straně chceme, abychom žili v lidsky snesitelných, spravedlivých poměrech, přejeme si, aby s námi lidé jednali slušně, ohleduplně, přátelsky. A případy nezištné ušlechtilosti nás vyloženě těší, máme z nich radost.

Jestliže tedy u lidí vítáme dobré jednání, pak musíme tím spíš oceňovat ctnosti. Proč? Protože **ctnost je kvalita, kterou člověk získává právě častým konáním dobrých činů**. Kvalita ctnosti pak spočívá v tom, že **člověka uschopňuje k tomu, aby jednal pravidelně dobře, aby se upevnil v dobrém jednání. Ctnost tedy v člověku vytváří pohotovost jednat v souladu s mravním zákonem – uvádí ho důsledně do praxe**. Je to vypěstovaná životní síla zaměřená k dobru, přičemž je sama dobrem svého nositele. Kdo tedy pohrdá ctnostmi, pohrdá i dobrým jednáním. Jak pak ale sám chce žít a jaké jednání čeká od druhých?

Jednota ctností ustavuje dobrý charakter. Jestliže tak snadno mluvíme o osobnostech díky jejich profesní zdatnosti, pak musíme nazývat člověka dobrého charakteru osobností ve vlastním smyslu. Dobrý herec může být zbabělý, dobrý lékař může být nepoctivý, politik arogantní; mravní osobnost nikoli. Opravdu jsou tedy ctnosti něčím přežilým, něčím, co nepatří do našeho světa, z čeho už jsme vyrostli? To je dost zvrácený názor.

Podívejme se na problém významu ctnosti z opačného konce.

Ptejme se, jaké asi prostředky budou lidé závislí na droze jménem – moc – bohatství – sláva – rozkoš – sebeúchvat, tedy lidé bez ctností, ochotni použít, aby si svou drogu obstarali a zachovali?

Odpověď dává velice uspokojivé vysvětlení, proč je ve společnostech a v mezilidských vztazích tolik zla.

Protože jsou ctnosti vystupňovanou realizací mravní správnosti, kterou určuje přirozený zákon, můžeme říct, že jsou jeho obsahy dobře čitelné právě v systému ctností. Naznačme tedy spojitost **čtyř základních ctností (rozumnosti, spravedlnosti, statečnosti, uměřenosti) s lidskou přirozeností**.

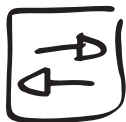
Lidská přirozenost především vyžaduje, aby člověk jednal podle mravního zákona. To znamená, aby v jednotlivých situacích, v nichž se jednání uskutečňuje, hledal jeho správnou aplikaci. Tu však nenajde, jestliže nedá při rozhodování prostor rozvaze, jestliže jedná neuváženě, zbrkle, pod vlivem vášně. Při jednání se totiž musí kromě požadavků mravního zákona zvažovat i konkrétní motivy, okolnosti, prostředky, následky zamýšleného skutku. Toto umění vtělit zákon do praxe je obsahem **ctnosti rozumnosti či praktické moudrosti**, která má kultivovat každé dobré jednání. Příkaz „**jednej rozumně, moudře!**“ je tedy přirozený. Vyplyvá z přirozené závislosti jednání na praktickém rozumu, na svědomí.

Ctnost spravedlnosti je pevnou vůlí dát každému, co mu náleží. Spočívá především v důsledném respektování přirozených práv všech lidí bez rozdílu. Lidská přirozenost ji tak přímo vyžaduje. Spravedlivý člověk si oškliví každý druh bezpráví jako protipřirozený. Jedním z **projevů spravedlnosti je i ochota odpustit**; zvláště, když viník svého činu lituje. Neboť (jak už bylo řečeno) my také nejsme zcela nevinní a jsme vděční, když nám někdo odpustí. Na smyslu pro spravedlnost se zakládají i občanské ctnosti, jakými jsou starost o společné dobro, o spravedlivé poměry ve společnosti, tolerance, loajalita k legitimní vládě či ochota bránit vlast.

Nasazení pro spravedlnost často vyžaduje **osobní statečnost**, s níž se člověk staví proti zlu. Riskuje tím ztrátu pohodlí, mrzutosti a někdy i větší újmu. Je úkolem praktické moudrosti, aby v tomto druhu jednání nacházela střed mezi extrémy zbabělosti a nerozumné smělosti. Protože je lidská vůle přirozeně zaměřena k dobru a funkcí statečnosti je čelit zlu, je zřejmé, že ctnost statečnosti je také požadavkem lidské přirozenosti: Člověk má být statečný.

Z hierarchické struktury lidské přirozenosti konečně vyplývá i **ctnost uměřenosti**. V jednání má dominovat rozumná motivace. Ta totiž zpřítomňuje požadavky mravního zákona. Taková preference rozumu ovšem vyžaduje ovládnutí emocí a vášní, z nichž často vycházejí konkurenční motivy jednání. Jestliže jim člověk dává volný průchod, ztrácí nejen svůj střed, ale v jistém smyslu i svobodu. Stává se otrokem svých pudů, hnutí, nerozumných závislostí a fixací; není už svobodný pro skutečné hodnoty života.

Ctnost uměřenosti tedy vychází z určité sebekázně a zjednává svému nositeli vnitřní řád. V něm je člověk skutečným autorem, pánem svých činů. A tím má také z titulu své svobodné vůle být. Bez této ctnosti viditelně směřuje k rozkladu osobnosti. Z toho je vidět, že **svoboda a ctnosti se rýmují**. Opak tvrdí exaltovaní propagátoři svobody bez „zbytečného“ mravního omezování. Co tím asi do lidských životů vnášejí?



1. Uveďte konkrétní příklady, jak můžete žít v dnešní době ctnosti rozumnosti, spravedlnosti, statečnosti, uměřenosti.
2. Co přesně rozumíte pojmem tolerance?

Jedním z důležitých projevů ctnosti spravedlnosti je i **tolerance**. Je to jistá trpělivost s druhým, jehož názory či postoje nesdílíme, ale přesto je snášíme. O toleranci se dnes sice hodně mluví, ale ne vždy se jí dobře rozumí. V předchozí lekci jsme viděli,

že ji relativisté extrémně přetěžují. Také běžný mediální provoz přispívá k povrchovému užívání a k nadužívání termínu „tolerance“.

Petr: Víš, že je Karel slávista?

Pavel: No a co, nadávat mu kvůli tomu nebudu. Já jsem totiž tolerantní.

Petr: Vadí ti, když je někdo slávista?

Pavel: Nevadí, vždyť říkám, že jsem tolerantní.

Petr: No, když ti to nevadí, pak nejsi k slávistům tolerantní.

Pavel: Jak to? To jsem k nim snad netolerantní?

Petr: To taky ne.

Pavel: Tak co tedy? Buď jsem k nim tolerantní, nebo netolerantní, ne?

Petr: Tolerovat můžeš jenom něco, s čím nesouhlasíš. Jestliže je ti to ale jedno a nestavíš se proti tomu, pak nemůžeš svůj postoj vydávat za toleranci. To by bylo moc jednoduché a také by to samotnou toleranci znehodnotilo.

Skutečná tolerance tedy stojí námahu sebeovládání. Tolerantní člověk s určitými názory, postoji či způsoby života nesouhlasí, může je i kritizovat, ale přesto jejich nositele toleruje. To znamená, že vůči němu nedává průchod spontánním emocím (antipatiím), ale uznává, že protivník má právo na to, aby byla respektována jeho svoboda takové názory či postoje zastávat. Aby ho tedy kvůli nim neurážel, nenapadal, nediskriminoval. Jde samozřejmě o názory a postoje, které nejsou zločinné.

Je tedy velkým nedorozuměním, když se lidé chlubí svou tolerancí k něčemu, s čím sami souhlasí či dokonce sympatizují. Taková „tolerance“ je nic nestojí. Skutečná tolerance tedy nevylučuje kritiku názorů, které tolerovaná osoba zastává. Proto se mýlí multikulturalisté, když díky svému relativismu přetěžují pojem tolerance tím, že vyžadují nekritizovatelnost názorů či chování tolerovaných osob. Pak neprávem obviňují tolerantní kritiky z netolerance, z extremismu, z rasismu, z xenofobie atd.

Viděli jsme, že o klíčových pojmech etiky – počínaje samotnou mravností, přes zákon, povinnost, vinu až k ctnostem – panuje mnoho nejasností a předsudků. Krystalickou podobu mají tato nedorozumění v minimální etice postmoralistů. Ti dokážou najít lidskou hodnotu i v narcistickém sebeshlížení. V takovém kontextu pochopitelně upadla do hlubokého opovržení i **ctnost pokory**. Uvažujme nakonec o pokoře z hlediska jejího opaku. Opakem pokory je **neřest pýchy**. Vykresleme tedy **profil pyšného člověka**.

Pyšný člověk je nadměrně zaujatý sám sebou; činí se pupkem světa. Vše se točí kolem jeho velikosti a důležitosti. Pýcha tedy zasahuje člověka v nejcitlivějším bodě jeho mravní existence – v sebepojetí; pýcha je poruchou sebepojetí. Pyšný člověk trpí zvýšeným vědomím sebe sama a přehnanou sebeúctou. V ní se prožívá jako dokonalejší a významnější, než ve skutečnosti je. Tím se ovšem rozchází s pravdou o sobě samém. Vytvořil si virtuální realitu nadneseného ega a podle toho jedná i s ostatními. Má zesílenou potřebu sebeprosazování.

Společensky vzato je pyšný člověk dost obtížný. Ustavičně strhává pozornost na sebe. Mluví většinou o sobě a výlučně kladně; úspěchy zveličuje, nezdary zamlčuje. Druzí jsou tu jen od toho, aby ho obdivovali, aby mu pravidelně tleskali. Přes zdánlivou soběstačnost je pýchou stížený jedinec nesmírně závislý na uznání. Nedostává-li se mu ho v očekávané míře, stává se snadno zatrpklým, nesnášenlivým, arogantním, nepřátelským. Proto se rád obklopuje subalterními lidmi. V jejich prostředí si může dovolit pěstovat mýtus své neomylnosti a úžasnosti. Samostatnější, inteligentnější partnery upřímně nesnáší. Vnímá je jako konkurenty vlastní velikosti. Snaží se je znecitit či shodit intrikami, pomlouvami či zavilou kritikou.

Protože tedy pyšný člověk degraduje druhé na rezonátory své velikosti, nemůže k nim najít opravdový vztah; přátele nemá. K potřebám či starostem jiných je lhostejný, přezíravý. Důležitý je přece jen on sám; on je vždy „až na prvním místě“. Z tohoto principiálního ne-vztahu také vyplývá, že pyšnému není žádná nespravedlnost dost špatná, může-li sloužit hybridní potřebě jeho sebeoslavy.



- 1. Přečtěte si profil pyšného člověka a podtrhněte všechny charakteristiky, které vás zaujaly. Diskutujte o nich.**
- 2. Vytvořte profil pokorného člověka. Diskutujte o něm.**

Pýcha je tedy mocným zdrojem nespravedlivého jednání, které její nositel produkuje ve velkém. Je to zhoubný nádor duše, který se odstraňuje jen jejím protikladem: **pokorou**. Léčivá síla pokory totiž vychází z pravdy o sobě. Přes všechna nedorozumění je proto pokora důležitou součástí etického realismu.



- 1. Interpretujte, co vyjadřuje mravní imperativ: „Jednej podle nejlepšího vědomí (vědění) a svědomí.“ Uveďte důvody, proč je důležité chovat se v životě morálně dobře.**

2. Vysvětlete význam ctností pro lidský život, speciálně ctností rozumnosti, spravedlnosti, statečnosti, uměřenosti a ctnosti pokory v protikladu k pýše.
3. Vyvráťte nebo potvrďte tezi: *Obsahy mravního zákona jsou obecně platné.*

Literatura

ANZENBACHER, A.: *Úvod do etiky*, Praha : Zvon, 1994.

TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Otázky o ctnostech I, III*, Praha: Krystal OP, 2012, 2014.

KREEFT, P.: *Návrat ke ctnostem*, Praha : Krystal OP, 2013.

XV.

AKTUÁLNOST ANTICKÉHO FILOSOFICKÉHO MYŠLENÍ

Čemu byste měli rozumět a co byste měli vědět po této lekci?

- uvědomit si a zdůvodnit aktuálnost antického filosofického myšlení pro vědecké poznání i život člověka
- uvědomit si důležitost objektivitu lidského poznání a jeho důsledků pro život člověka
- vysvětlit rozdíl mezi prvním a druhým uskutečněním člověka podle Aristotela
- popsat podstatu optimálního lidského života podle Aristotela

Překonaná minulost?



1. Znáte některé odborné výrazy, které jsou řeckého původu?
2. Dokážete vyjmenovat disciplíny, u jejichž zrodu stál Aristoteles?
3. Jakými vědami se v antice zabývali Euklides, Galén a Hypokratés?
4. Existují nějaké pojmy, které tyto myslitelé užívali a které tvoří součást i dnešní odborné terminologie?

Jednou z nejcharakterističtějších kategorií moderní doby je *kategorie dějinnosti*. Zatímco se většina lidí v antice i středověku domnívala, že skutečnost je ve svých základech něco stabilního a neměnného, současná mentalita se s takovým přesvědčením zásadně rozchází. Dnes si totiž většina z nás myslí, že neexistuje nic stálého a fixního, neboť máme za to, že vše prochází změnou a vývojem. Co platilo dříve, to neplatí dnes, a co platí dnes, nebude platit zítra. Vývoj s sebou přináší zánik starého a povstání nového, a to ve všech oblastech lidského života a reality vůbec.

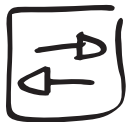
Pokud naznačený názor bez námitek přijmeme, budeme se dívat na minulost jako na něco již definitivně překonaného. V žádném případě nedokážeme pochopit, jak by bylo možné zastávat aktuálnost filosofických postojů, které byly formulovány mnoho století před námi. Z jiných textů v této učebnici však víme, jaké slabiny v sobě skrývá moderní kult dějinnosti (historismus) a jak ošidné je sázet na platnost módních a v daném okamžiku nejuznávanějších myšlenkových směrů.

Pozornější student si může lehce všimnout, že řada oborů, které se v moderní době prudce rozvinuly, byla založena v antickém Řecku. O tom kromě jiného svědčí i jejich jména, která jsou často řeckého původu. Logika, fyzika, biologie, antropologie, psychologie atd. jsou řecká slova pro disciplíny, jimiž se antičtí filosofové vydatně zabývali. Nás ale bude zajímat filosofie, bez níž jsou nemyslitelné nejen dějiny antiky, nýbrž i dějiny celé postantické éry (středověk, novověk, současnost).

Ve všech dobách se filosofové orientovali na tři hlavní problémové oblasti, které můžeme označit jako **svět, člověk a Bůh**. Vzhledem ke komplexitě světa bylo již řeckým myslitelům jasné, že se pro naše poznání stává přístupným skrze mnoho vědních oborů. Neživou přírodu lze zkoumat prostřednictvím fyziky, geologie, mineralogie..., živou přírodu prostřednictvím botaniky, zoologie apod. Člověk budí zájem antropologů, psychologů, etiků a mnoha jiných vědců. Otázka po existenci Boha se klade ve filosofickém oboru zvaném metafyzika.

Zaměřme naši pozornost na některé z nastíněných oblastí a *zamysleme se nad hodnotou poselství, které k nám z této dávné doby zaznívá.*

Problém lidského poznání světa



Příklady teorií poznání vybraných filosofů.

Antičtí filosofové si uvědomovali, že skutečnost se nám dává poznat díky tomu, že jsme vybaveni poznávacími schopnostmi. Kdybychom tyto schopnosti neměli, byli bychom na tom stejně jako entity neživé přírody (nerosty) anebo rostliny – nevěděli bychom nic o světě kolem nás a my samotní bychom byli sami sobě neznámí. Jelikož jsme však bytosti nadané smysly a rozumem, víme o světě a o sobě samých a neustále do těchto oblastí hlouběji pronikáme. Podle všeobecně rozšířeného předsudku žili lidé antiky v dětské víře v objektivitu jejich poznání.

Poté, co jsme se na jiných místech zamýšleli nad tehdejšími formami skepse – nad sofistickým a skeptickým hnutím, nad metodou pochybnosti u Sokrata, Platóna a Aristotela – je nám jasné, že u nich o nějakém nekritickém, naivním realismu nemůže být vůbec řeč. Zvláště sokratovská metoda pochybnosti, převzatá a rozvinutá velkými Sokratovými následníky, je přiváděla až na samotnou mez poznání. Ani jeden z nich neuhnul před ostrou námitkou zosobněnou následnými otázkami:

Proč bychom se nemohli zcela a naprosto mýlit?

Co nás vede k přesvědčení o spolehlivosti obsahů, které vstupují do našich myslí?

Nejsme v naší víře v objektivitu obětí fatální iluze?

Vyslovení těchto námitek se ukázalo být rozhodující pro kvalitu filosofického myšlení jmenovaných autorů. Tím, že je nepotlačili, nýbrž otevřeně vyjádřili, museli hledat uspokojivou odpověď. Jak již víme z jiných textů, řešení obtíže našli v tom, že **ukázali na nemožnost, a tedy myšlenkovou neprůchodnost zásadní nedůvěry (skepse) v objektivní hodnotu lidského poznání. Radikální skeptik se totiž dostává do rozporu sám se sebou. Svým údajně nespolehlivým myšlením odhaluje, že jeho myšlení je nespolehlivé, což samozřejmě předpokládá spolehlivost tohoto skeptického závěru.**

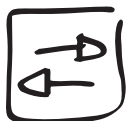
Aktuálnost uvedeného momentu antické filosofie spočívá nejen v kriticky jistěném kladení závěru o realistické povaze lidského myšlení, ale především v nastolení jeho samotného předpokladu – ve vyjádření pochybnosti o spolehlivosti našeho poznání. Neboť kdo se takto neptá, kdo uvedeným způsobem nepochybuje, ten se ke kriticky založenému řešení nikdy nemůže dopracovat.

Aristoteles správně poznamenal, že znamením dobrého filosofa není jen jeho schopnost nalézání správných řešení filosofických problémů, nýbrž především jeho smysl pro pochybnost. Není totiž vůbec samozřejmé, že s pochybností nakládáme dobře. Pochybnost má být univerzální, v našem myšlenkovém světě by nemělo být nic, co neprošlo zkouškou pochybnosti. Pochybovat dobře znamená vystavit skepsi každý obsah našeho myšlení, ba dokonce samotné myšlení v celém jeho rozsahu.

Když se však podíváme na velké novověké filosofy, kteří se proslavili svou skepsí vůči našemu poznání, zjistíme, že tomuto požadavku antických filosofů bohužel nedostáli. Navzdory tomu, že *Descartes, Locke, Hume, Kant, Husserl, Sartre* a další pro své myšlenkové výkony sebevědomě nárokuje kritičnost, jimi **uplatněná pochyb-**

nost (skepse) je defektní, protože nedostatečná, částečná a selektivní. Jinými slovy, **není dostatečně univerzální**. Nikdo z jmenovaných autorů nevztáhl pochybnost na svůj specifický filosofický postup, v němž se vyjadřuje k hodnotě lidského myšlení. Obecné argumentační schéma, které platí pro všechny z nich, je toto – nejprve zkoumají, jak se to má s lidským poznáním a na základě určitých objevů tvrdí, že je nutné omezit (redukovat) jeho dosah a spolehlivost.

Descartes, Kant a Husserl zakazují našemu myšlení překročit práh subjektivity, Locke a Hume zase práh zkušenosti. Přitom jim ale uniká, že celý jejich výzkum spočívá na nepřiznaném a nepovšimnutém předpokladu objektivního a meta-zkušenostního dosahu jejich poznání. Proto jsou jejich filosofie nekritické a redukcionistické (neoprávněně redukují, omezují lidské poznání jen na určitou sféru jsoucího – subjektivita, empirie). Tváří v tvář tomuto filosofickému nezdaru, který bohužel nedokázal zamezit lavinovitému rozšíření přesvědčení o kritických základech moderní filosofie, nelze přehlédnout atraktivitu a aktuálnost toho typu pochybnosti a zdravé skepse, která je součástí platónsko-aristotelské filosofie. **I Platón a Aristoteles se samozřejmě dopustili mnoha chyb a omylů, nicméně jejich filosofická metoda hledání vystavená neustálému tlaku pochybností (tj. otázkám po možnosti platnosti opačného názoru) je jedinou cestou, která může vyústit v dosažení autentického poznání.**



Dokázali byste uvést rozdíl, který odlišuje pochybnost (skepsi) metodickou (tj. skepsi jakožto metodu zkoumání) od skepse finální (tj. skepse jako výsledku zkoumání, která je typická pro skeptické filosofie)?

Problém povahy světa

Dojde-li ve filosofii k výše naznačené redukcí v rovině lidského poznání, nezůstane to bez důsledku v rovině našeho pojetí skutečnosti. **Kdo přijme za svou tzv. empiristickou filosofii, tj. přesvědčení o tom, že pouze smyslově vnímatelná realita je pro nás kognitivně dostupná, ten se vystavuje silnému pokušení vtěsnat skutečnost právě do hranic smyslově poznatelného. Co leží za oblastí smyslově poznatelného, je v takové optice navzdory své existenci považováno buď za zásadně nepoznatelné, anebo je ona nepoznatelnost prohlášena za signál neexistence meta-empirické skutečnosti. V prvním**

případě ústí tento postoj v **metafyzický agnosticismus** (o případně jsoucích neempirických jsoucnech nemůžeme nic vědět), v druhém případě přímo do **materialismu** (svět je pouze bohatě strukturovanou materiální entitou). Subjektivizace poznání zase vede k tomu, že člověk je uzavřen do svého vědomí a vše, co do něj vstupuje, nese pečeť jeho subjektivní, nesdělitelné povahy. Každý člověk vidí realitu svým způsobem, žádné nad-subjektivní, objektivní hledisko nelze z principu zaujmout.

Materialismus, který je redukcionistickým pohledem na jsoucí realitu, může sám podléhat dalším druhům redukcí. V moderní době jsme svědky toho, že **redukcionismus jde ruku v ruce s požadavkem preciznosti (přesnosti)**. Latinské slovo *praecisio* znamená oddělení, odlišení. Je pochopitelné, že vědecké poznání musí být precizní, tj. musí spočívat na nezbytných rozlišeních. Opakem preciznosti je konfuznost. Konfuzní myšlení splétá dohromady to, co je naopak nutné myšlenkově oddělit. Důraz na preciznost, který je jistě žádoucí a legitimní, s sebou ovšem přináší i jistá rizika. Názorným příkladem podlehnutí tomuto nebezpečí je Descartovo (a obecně mechanistické) pojetí hmotné přírody.



Podle Descarta nesestává hmotný svět z ničeho jiného než z kvantity a vztahů. Proto je také plně poznatelný vědou, která je svou povahou kvantitativně-relacionální: matematikou. Odtud také vyplývá další, naprosto logický důsledek – co ve hmotném světě není uchopitelné prostřednictvím matematiky, to neexistuje. Co nelze změřit, zvážit, vyjádřit matematickou formulí, to kritickou, vědeckou mysl nemůže zajímat. Descartes sám nebyl materialistou. V pozdějším vývoji filosofie se ale materialismus i díky jeho přispění velmi výrazně prosadil.

Přitom se stále více apelovalo na nutnost zavádění co nejpreciznějších metod výzkumu skutečnosti. Jako ideální nástroj se k tomu hodila matematika. **Materialistické krédo a matematizace věd nechaly pochopitelně za svým obzorem to, o čem v našem každodenním životě běžně mluvíme – lásku, přátelství, naději, statečnost, moudrost, umírněnost atd.** Tyto skutečnosti nelze přepsat do matematických vzorců, takže je mnozí považují za něco, co není součástí objektivně zkoumatelného světa. Pokud jim nějaké místo ve skutečnosti náleží, pak jen v niterné subjektivitě jednoho každého člověka. Věda však před takovými „realitami“ stojí zcela bezradně.



Vymyslete příklady dalších skutečností, které nelze změřit, a tím pádem ani vyjádřit pomocí matematických vzorců.

Aristotelovo pojetí hmotné skutečnosti

Podíváme-li se zpět do antické filosofie, vidíme, že např. Aristotelův pohled na hmotnou skutečnost je ve srovnání s oním moderním mnohem diferencovanější. Hmotná příroda podle něj není jen kvantitou a systémem vztahů mezi kvantitativně vymezenými entitami, nýbrž něco mnohem více. Kvantita a vztah nejsou v jeho vízi nejposlednějšími a nejhlubšími dimenzemi hmotné skutečnosti. Tou je naopak „rozměr“, který nazývá substancí (ousia, neboli to, co je v nejsilnějším smyslu slova). Vedle kvantity a vztahů se hmotné reality vyznačují i dalšími vlastnostmi – kvalitami, činnostmi, možnostmi. Žádný z těchto momentů neboli, jak by Aristoteles řekl, kategorií, není zredukovatelný ani na kvantitu ani na matematicky operabilní vztahy. Právě proto, že Aristoteles považuje hmotnou skutečnost za kategoriálně komplexnější než moderní vědec, dívá se na její existenci a její chování jiným způsobem. Matematika je pro něj toliko partikulární (částečnou), sektorovou vědou, neboť zkoumá jen určitou část (pars) reality. Její využití při myšlenkovém pronikání do povahy skutečnosti má tudíž své jasné meze. To se projevuje například v antickém a moderním přístupu k problému změny.

Pro exaktního, matematické nástroje užívajícího vědce je relevantní jen taková změna (pohyb, energetická transformace atd.), která je přesně kvantifikovatelná a měřitelná. Co když ale existují i jiné druhy změn či spíše aktivit jsoucen? Lze se vědecky zabývat např. tzv. „myšlenkovým“ či „volným dynamismem“ u člověka? Pokud klademe tuto otázku z pozice vědy, která spatřuje svoji hlavní míru v empirii a v matematice, může nás přivést do určitých rozpaků. Je lidské myšlení dostupné ve zkušenosti a je matematizovatelné?

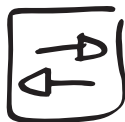
Někteří moderní autoři se snaží ukázat, že **s myšlením není třeba zacházet jinak než s jakýmkoli jiným zkušenostním a matematizovatelným údajem**. Tvrdí, že lidské myšlení se nám dává k nahlédnutí v jazyce a užívání jazyka lze precizovat podle požadavků matematiky (matematická logika).



Např. současná analytická filosofie se ve svých výzkumech soustředí právě na jazyk, s nímž pracuje jako s látkou uspořádatelnou ve shodě s jednoznačně vymezenými logicko-

-matematickými kritérii. Moderní, empiricko-matematická racionalita se tedy prosazuje i při výzkumu ohledně lidské mysli. Jiní vědci se zase pokoušejí vysvětlit proces našeho rozumového poznání prostřednictvím neurofyzilogických kategorií. Domnívají se, že tak zůstávají věrni vědeckému požadavku, který zakazuje přechod do neempirických, zkušenostně netestovatelných oblastí. Podobně se přistupuje i k problému lidského jednání (k volnímu dynamismu člověka). Existuje nemálo vědců, kteří ho vysvětlují jako vycházející z empiricky odhalitelných zdrojů – z určité, biologicky klasifikovatelné struktury mozku, z genů atd.

Klasická, v antickém odkazu založená filosofie zde ale přichází s několika zásadními a kritickými námitkami. Není naznačený postoj moderních vědců nesen jejich přesvědčením o tom, že se realita přírody včetně člověka zcela vyčerpává v tom, co je zkušenostně vykazatelné? Z předchozích kapitol již víme, že empiristická redukce vědy je v sobě rozporná. Proto se žádná z hmotných skutečností s jejími projevy nedá plně vysvětlit aplikací metod empirických věd. Tyto postihují jen určitou stránku věcí, ne jejich základní bytostný profil. Vědomí limitů současných exaktních věd je důležité zvláště ve vztahu k interpretaci lidského života.



- 1. Proč má mylné pojetí lidského poznání nevyhnutelné důsledky při poznávání skutečnosti? Vysvětlete, co se míní tzv. redukcionismem.**
- 2. Jak rozumíte obrátům „empirizace“ a „matematizace“ věd?**
- 3. Zkuste vznést kritické námitky proti snahám redukovat (omezovat) lidské poznání na empirii a jím uplatňovanou metodu (formu výzkumu) na matematiku.**
- 4. Proč Platón a Aristoteles lidské vědění neempirizovali?**

Problém povahy člověka

Je-li tedy tzv. moderní vědecké pojetí člověka silně reduktivní, povstává potřeba překonat tyto limity. Můžeme se při tom inspirovat odkazem, který k nám zaznívá z dávných dob antické filosofie. Aristoteles předkládá názor, podle něhož se povaha (esence) člověka manifestuje v jeho činnostech. Tyto činnosti můžeme zkušenostně zachytit a popsat. Člověk je schopen lokálního pohybu a mnoho dějů je výrazem jeho tělesné, organické složky – metabolismus, emotivita apod. Tělesné, organické

děje však nejsou tím, v čem se člověk naplno projevuje a v čem se nám ukazuje jeho poslední, základní, nejhlubší dimenze. Tu Aristoteles společně s mnoha jinými filozofy spatřuje v oněch specifických činnostech, které vycházejí ze schopností rozumu a vůle. Fakt, že člověk myslí a chce, je patrný na fenoménu lidského jazyka a cíleného lidského jednání. Řecký myslitel se ale neomezuje jen na empirický popis zmíněných položek. Snaží se je analyzovat takovým způsobem, který zásadně překračuje možnosti dané empirickým přístupem.



Podle Aristotela a podle dlouhé následné, jím inspirované filosofické tradice, je lidské myšlení objektivní. To znamená, že se v něm manifestuje (odhaluje, ukazuje) realita taková, jaká v sobě je.

V poukazu na jiné kapitoly této knihy můžeme říct, že se toto realistické přesvědčení opírá o nezvratitelné důvody, neboli že se jedná o spolehlivé, solidně dokázané pojetí lidského myšlení. **Každý odpůrce objektivit myšlení ji totiž nevyhnutelně předpokládá, ačkoli v silné antirealistické rétorice tvrdí opak. Není-li naše myšlení objektivní, nemůžeme poznat ani tuto jeho údajnou neobjektivitu.**



Co by znamenalo pro život člověka, kdyby nebyl schopen objektivně poznávat?

Mnohé moderní myslitele vlastnost objektivit odpuzuje a dělají všechno možné, aby ji nekompromisně odstranili. Přitom si ale neuvědomují, jaké dopady má jejich jednání na chápání člověka.

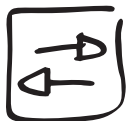
Aristoteles si je dobře vědom toho, že pouze tehdy, je-li lidské myšlení objektivní, je otevřené k jinému od sebe v jeho jinakosti. Pouze bytost nadaná schopností objektivního poznání má dar respektovat jinakost věcí a osob. Jak to? *Kdo rezignuje na objektivitu, tvrdí v různých variacích, že člověku se neodhaluje skutečnost taková, jaká je, ale vždy filtrovaná skrze nějakou strukturu danou povahou jeho poznávacích kapacit (viz Kant), rázem určité dějinné etapy (viz historismus), charakterem konkrétní kultury, do níž se jedinec rodí (viz kulturně podmíněný relativismus) atd.* Z toho ale plyne, že **člověk ve svém poznání nikdy nemůže vyjít ze sebe k jinému od sebe, poněvadž vše, co je od něho jiné, k němu přichází již modifikované jeho vlastní identitou. Jinými slovy, je za všech**

okolností uzavřen sám do sebe. To má pochopitelně nepřehlédnutelné důsledky pro vztahy s jeho okolím. Zamítnutí objektivitý poznání s sebou nese degradaci všech vztahů člověka na pouhé sebevztahy.

Když moderní filosof pranýřující pradávne přesvědčení o objektivitě poznání zdůrazňuje, že nemáme schopnost vidět věci takové, jaké jsou v sobě, nýbrž jen takové, jaké jsou pro nás, pak vlastně tvrdí, že se k nim nemůžeme vztahovat s respektem k jejich jinakosti (ta je pro nás nedostupná). I v případě, že se připustí existence nějaké na našem poznání nezávislé skutečnosti (např. Kantova „věc o sobě“), nemůžeme s ní vstoupit v kontakt bez toho, aniž by se přizpůsobila požadavkům naší osobní či kolektivní egoity (toho, co nazýváme „já“ v individuálním anebo označujeme jako „my“ v kolektivním smyslu). Nejsme-li schopni myšlenkově „vyjít“ mimo sebe, má pro nás vše jiné od nás význam ne nakolik je jiné od nás, nýbrž jen nakolik je schopno repektovat námi uložené požadavky (např. požadavky uložené strukturou našich poznávacích kapacit). Někteří myslitelé se tento důsledek buď neodvažují vyslovit, anebo si ho ani neuvědomují. Proto se dnes na každém kroku setkáváme s razantní ideologií, kterou jsme na jedné straně přesvědčováni o tom, že naše myšlení je relativní, neobjektivní, a na straně druhé jsme nabádáni k tomu, abychom respektovali druhé (jedince, kultury) v jejich jinakosti a vzdali se jejich kritického posuzování podle nám vlastních měřítek. Taková mentalita je dokonale rozporná, a tedy nekonzistentní. Kdo se jí podvolí, či kdo ji dokonce aktivně šíří, ten je buď myšlenkově zaslepený, poněvadž nevidí její nesmyslnost, anebo ideologicky zlovolný, poněvadž chápe, že se mýlí a pracuje na tom, aby se od pravdy interpretované jako zdroj mnohých zel a útlaku osvobodilo co nejvíce lidí. Co je v této souvislosti skutečně zarážející, je agresivita, s jakou je dnes uvedený mentální hybrid na všech úrovních společenského života (v médiích, ve školách atd.) prosazován. Pokud by se někdo odvažil zpochybnit jeho legitimitu, je okamžitě onálepkován těmi nejhoršími přívlastky.

Kritický myslící student by se ovšem neměl dát manipulovat převládajícími a autoritativně vnucovanými názory, nýbrž měl by začít skutečně myslet vlastní hlavou. Antické Sokratovo poselství je v tomto směru nanejvýš výmluvné. První věc, kterou si tedy musíme uvědomit, je tato: má-li vůbec nějaký smysl mluvit o respektu jiných osob případně jiných kultur, je nutné přijmout i nutnou podmínku takového postoje – naši schopnost poznávat tyto osoby a kultury v nich samých, v jejich jinakosti, tedy objektivně. Jinak jsme odsouzeni k manipulaci všeho jiného od nás podle diklátu naší identity (osobní, kulturní) a rétorika respektu se stává doménou hloupých či zlovolných ideologií.

Podle v antice založeného klasického realismu (tj. přesvědčení o objektivitě našeho poznání) tedy nemusíme žít uzavřeni v nás samých, v našich schématech a předsudcích, nýbrž jsme bytostí přirozeně otevřené jinému od nás. Na tento poznatek pak navazuje zcela určitý model lidského jednání a chování. Ke klasickému étosu patří, že **člověk nemá žít jen pro sebe a pro své potřeby, ale též pro jiné a pro jejich potřeby**. Aristoteles vybudoval celou svoji antropologii, etiku a politickou filosofii na právě zmíněném principu, který zásadně oponuje modernímu individualismu a hédonickému egoismu. Zakladatel aténského Lycea je plně srozuměn s pindarovským požadavkem, vyzývám člověka k tomu, aby se stal sám sebou, aby ve svém životě uskutečnil svoji pravou identitu. K základním rysům Aristotelova pojetí člověka patří učení, které ukazuje cestu za dosažením uvedeného životního programu. **Člověk se může stát sám sebou ne lpěním na sobě samém (sebevztahem), ale jen vztahováním se k jinému od sebe, zvláště k jiným lidem a k Bohu. Vyjádřeno ještě jasněji: člověk může přijít sám k sobě pouze za předpokladu, že vyjde ze sebe a žije pro druhé. Jiný způsob, jak se seberealizovat, jak dosáhnout plnosti života a štěstí, podle Aristotela a podle jím inspirované filosofické tradice nexistuje.**



1. Vysvětlíte, proč neobjektivita lidského myšlení znemožňuje respekt jiného, nakolik je jiné.
2. Myslíte si, že v lidském životě existuje možnost uskutečnění autentické lásky, anebo v každém vztahu lidé osudově hledají jen sami sebe a bojují v něm o co největší prostor k sebeprosazení?
3. Vymyslete další příklady, z nichž bude patrné, co by se stalo, kdybychom člověku upřeli schopnost objektivního poznávání skutečnosti. Vycházejte přitom z vaší každodenní zkušenosti.
4. Na příkladech z vám známých případů demonstруйте, jaký dopad pro život člověka (např. v lidském soužití) má přesvědčení o objektivitě našeho poznání.

Životní projekt člověka podle Aristotela

Mnohým našim současníkům se naznačené pojetí lidského života zdá nerealistické a snílkovské. Navíc by mohla zaznít námitka, že vystavení vlastní identity jedince jinému od něj ohrožuje autonomii člověka. Neboť mohl-li se stát sám sebou jen tím, že se otevře druhým lidem, vydává jim svůj vlastní život všanc a ztrácí nad ním

kontrolu. Stávám se velmi zranitelný, protože postoj druhých ke mně nemám v plné režii. Pokud má tedy Aristoteles a na něj navazující filosofická tradice pravdu, pak je člověk v dosti překerní situaci. Nemůže totiž realizovat sám sebe jen vlastními silami a dostává se tím do nebezpečné závislosti na jiných. Moderní individualisté se snaží naopak realizovat životní projekty, které na druhé neberou žádný velký ohled. Pokud v nich druzí lidé mají vůbec nějakou hodnotu, pak jen jako nástroje k realizaci vlastního štěstí. Respektovat jejich jinakost, která by mne vyvedla mimo moji vlastní totožnost, se v takové optice jeví jako sebevražda.

O správnosti koncepce lidského života se musí rozhodnout na poli teoretickém. Základní otázka zní, **co, či lépe kdo člověk vlastně je?** Z antropologických výukových témat už víte, že se ptáme na přirozenost člověka. Někoho může tato otázka popudit. Copak existuje nějaká přirozenost člověka? Soudobé intelektuální autority svorně vyznávají, že člověk nemá žádnou fixní přirozenost, poněvadž v dějinách prochází podstatnými proměnami. Stačí však konzultovat závěry z jiných kapitol této knihy a námitka nepřátel lidské přirozenosti se rozplyne. Aristoteles ukazuje, že k přirozenosti člověka náleží vedle jeho živočišnosti i jeho rozum a vůle. Poněvadž nám rozum umožňuje objektivní poznání reality, můžeme se i naší vůlí vztahovat k objektivně daným skutečnostem. Rozum a vůle mají povahu kapacit neboli operativních schopností – možností (potencí). Když se člověk rodí, je sice schopnostmi rozumu a vůle vybaven, avšak tyto začnou plně pracovat až později. Malé dítě nezná, co bude moci poznat, až patřičně vyzraje. Stejně tak ani nechce a nemiluje to, co se bude moci stát předmětem jeho zájmu a jeho chtění v budoucnosti. Právě uvedený rozdíl mezi schopností něco poznávat a chtít, která je člověku vlastní již při jeho narození, a budoucím skutečným poznáním a chtěním něčeho **vede Aristotela k rozlišení mezi tzv. prvním a druhým uskutečněním člověka.**

Při svém zrodu je již člověk jakožto člověk základně uskutečněn, má přirozenost člověka (rovina prvního uskutečnění). Avšak tato přirozenost disponuje zmíněnými schopnostmi rozumu a vůle, jejichž prostřednictvím do člověka vstoupí něco nového, svobodně získaného – znalosti, ctnosti, neřesti (rovina druhého uskutečnění). První uskutečnění člověka (jeho přirozenost okamžitě po narození) je přirozeně orientováno (finalizováno) k tomu, aby se plně rozvinulo ve svém druhém uskutečnění. Každý z nás má rozum, aby jeho prostřednictvím dosáhl určitého vědění, každý z nás má vůli, aby jejím prostřednictvím přilnul k určitým hodnotám. V momentě, kdy člověk začne existovat, nese v sobě řadu požadavků. Schopnost neboli aristotelsky řečeno potence (dynamis) vyžaduje přejít ve své uskutečnění. Kdyby člověk žil tak, že

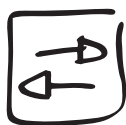
by se nestaral o kultivaci svého rozumu a své vůle, nedostál by požadavkům své přirozenosti (zradil by svoji identitu). **V takto strukturované lidské přirozenosti je tudíž zakotvena řada práv – právo na život (protože jde o elementární žádost vycházející z lidské přirozenosti), na svobodu (vůle chce a přirozeně vyžaduje svůj svobodný pohyb), na majetek (ten je implikací práva na svobodné sebezajištění), na vzdělání atd.**

Vidíme tedy, že myšlení a chtění člověka má své „body zaměření“, že spontánně směřuje k dosažení nějakých skutečností (vědění, hodnot). V návaznosti na výše řečené je důležité si uvědomit, že se v našem specificky lidském vztahování k realitě (jejím poznáváním a chtěním) dostáváme do styku s něčím jiným od nás. A toto něco jiného od nás odpovídá požadavkům přirozenosti jednoho každého z nás. Pokud nás poznávání a chtění jistých realit uspokojuje, prožíváme tento náš kontakt s jiným od nás jako něco dobrého a hodnotného, poněvadž náš vlastní zájem je uspokojován něčím, co nejsme my sami. Klasičtí filosofové říkali, že otevření se jinému v jeho jinakosti nás zdokonaluje, poněvadž přináší do našich životů něco nového, tedy jakési obohacení ve srovnání s tím, co jsme byli před aktualizací zmíněných kognitivních a volních vztahů. Kdybychom se prostřednictvím rozumu a vůle k jinému od nás nevztahovali, naše životy by zůstaly prázdné – stagnovaly by na úrovni pouhého „prvního uskutečnění“, pouhého „vyžadování“, pouhého nenaplněného „očekávání“.

Když člověk něco poznává, toto něco vstupuje ve své jinakosti do poznávajícího a zůstává v něm jako nadhodnota přidružená k základní hodnotě jeho vlastního života. Když člověk něco miluje, touží po sjednocení s milovanou hodnotou a pokud tohoto sjednocení dosáhne, žije svůj život jako valorizovaný získanou kvalitou. *Miluji-li procházky přírodou, pohybuji se v ní jak nejčastěji mohu a reálná přítomnost přírody vnáší do mého života žádanou hodnotu, která můj život obohacuje a osmyslňuje. Bez pohybu přírodou se cítím nenaplněn a zdá se mi, že žiji jen „napl“.* Namísto hodnoty „přírody“ lze dosadit celou škálu jiných hodnot, po nichž lidé touží a jejichž přisvojením zvyšují kvalitu svých životů – sport, studium, umění...

Zcela zvláštní místo v lidském životě vyhrazuje Aristoteles **přátelství**. V přátelství se uskutečňuje intenzivní vztah osob založený ve vzájemném poznání a přijímání. Já člověka, který stojí v přátelském vztahu s druhým člověkem, nalézá samo sebe v jeho ty. Ono ty (přítel) je mé druhé já. V přátelství zakouším sám sebe v jiném od sebe, žiji svůj život v neustálém opouštění sebe a dáváním se druhému. Svobodná ztráta mne samého je kompenzována vstupem osoby druhého na místo mého darovaného

já. Podle Aristotela se člověk v autentickém přátelství dotýká jednoho z vrcholů své lidské existence. Opuštěním sebe přicházím díky přátelství sám k sobě. A nejde jen o svévolný, libovolně nahraditelný způsob existence. Naopak, jde o povinnou cestu pro každého, kdo chce plně uchopit a prožít svůj vlastní život. Egoismus, sebeuzavření jsou totožné s nenaplněním, s nedosažením přirozeného cíle života, s nefalšovanou životní tragédií. Hlavní důvod, který člověku předepisuje načrtnutý rozvrh nesobecké existence, spočívá v potencialitě jeho specifických schopností rozumu a vůle. Co je původně v pouhé možnosti (a rozum a vůle jsou takové), nemůže si udělit své vlastní uskutečnění, ale musí ho přijmout od jiného od sebe. Napůl metaforicky můžeme říci, že čeká na své obdarování. Člověk nemůže být vůbec ani rozumově ani volně činný, pokud se tyto jeho činnosti primárně nevztahují k tomu, co on sám není. Teprve následně dokáže nad svými činnostmi (a tedy sám nad sebou) reflektovat (vrátit se k sobě samému), v čemž musí zároveň rozpoznat, že se k sobě může navrátit jen za přispění jiného od sebe. Tento dluh vůči jinému zůstává nesmazatelný a ukládá člověku, aby ve jménu respektu sebe samého respektoval jiné od sebe (jeho sebeurčení, autodeterminace přichází od něčeho jiného – heterodeterminace).



1. V čem spočívá „první“ a „druhé“ uskutečnění člověka?
2. Z jakého důvodu přicházejí klasičtí filosofové s tímto rozlišením?
3. Jaký vztah má toto rozlišení k požadavku, podle něhož se má člověk stát sám sebou?



Napiš esej „Můj nejlepší přítel“ v aristotelském duchu.



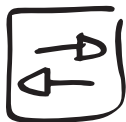
Co znamená štěstí podle Aristotela?

V člověku je poznání pozvednuto až k racionalitě. Rozum se emancipuje od biologického tlaku živočišnosti a na rozdíl od smyslů pohlíží na celek skutečnosti. Kognitivní návrat rozumové činnosti k sobě samé je vědomou autoreflexivitou, umožňující realizaci hodnoty pravdy. V ní člověk nahlíží svůj život jako zakotvený v celku metafyzického univerza a jako určený k poslední autodeterminaci (sebeurčení) vztahem k tomu, co má status nejposlednější a nejdokonalejší skutečnosti. V tom se podle

Aristotela racionální a volní potence dostávají až na samotný strop svých možností. **Dosažení maximální aktualizace specificky lidských operativních potenci nazývá Aristoteles štěstím (životním naplněním). Poslední dokonalost člověka tak spadá v jedno s optimálním užíváním rozumu a vůle.** Pro štěstí člověka není rozhodující pouze to, že se musí vztahovat k jinému od sebe, nýbrž na váze zde nabývá povaha toho, k čemu se vztahuje. Ne vše, co může poznávat a chtít, přispívá stejnou měrou k jeho seberealizaci. Některé skutečnosti, jsou-li člověkem preferovány a investuje-li do nich své úsilí, ho vedou k finální zralosti a naplnění, jiné ho naopak strhávají do propasti sebezmaření (viz další kapitola).

Optimální lidský život

Antičtí filosofové téměř jednoznačně učí, že **existuje optimální rozvrh lidské existence**. Tím se zásadně odlišují od přesvědčení velkého množství dnešních lidí. Naši současníci předpokládají jako naprostou samozřejmost, že žádná podoba lidského života není o sobě upřednostnitelná. Existuje naopak mnoho životních stylů a orientací, které jsou označovány za sobě rovné a stejnohodnotné. Které ze stanovisek je tedy přijatelné a které nikoli?



1. Mýlili se antičtí filosofové, když dávali přednost určitým formám života a když se stavěli kriticky k určitým způsobům chování?

2. A pokud se mýlili, kde leží důvod tohoto jejich omylu?

Na vznesenou otázku jsme již vlastně odpověděli. Filosofové antiky, kteří prováděli kritické volby a preference ve vztahu ke stylům a obsahům lidského života, vycházeli z analýz přirozenosti člověka, s nimiž se už moderní myslitelé rozešli. V rámci těchto analýz odhalovali, že integrální součástí lidské přirozenosti jsou rozum a vůle, a že tyto schopnosti jsou nezávisle na nahodilých přáních člověka předurčeny k dosažení svých cílů. **Jakožto racionální bytost v sobě člověk nese vepsán požadavek poznávat pravdu a odmítat omyl, jakožto bytost nadaná vůlí nachází sám sebe v chtění dobra a ve vyhýbání se zlu.** Vlivní moderní a současní intelektuálové však podobný pohled na člověka nesdílejí. Již podle některých antických a středověkých autorů nejsou rozum a vůle člověka přirozeně orientovány k hodnotám pravdy a dobra, nýbrž zůstávají vůči nim indiferentní. Postmoderní mentalita se pak s pravdou a dobrem definitivně vypořádala – ani pravda ani dobro už nejsou žádoucí.

Pravda, protože je diskriminující (odsuzuje omyly, a tím pádem omylům podléhající lidské bytosti), dobro, protože vede k násilnému potírání těch, kteří ve svých životech příliš dobrého nerealizují. Z pravdy a dobra v jejich objektivním pojetí se v postmoderní propagandě staly nebezpečné idoly, jichž je nutné se co nejradikálněji zbavit.

Na tuto všudypřítomnou antiobjektivistickou vlnu kriticismu si lze rychle zvyknout, zvláště když je patrné, že ve stopách pravdy a dobra jde vždy nekompromisní požadavek jejich respektu. *Komu by se taková neodvolatelná povinnost líbila? Neomezuje snad naši svobodu, na niž má každý nezadatelné právo? Největší antičtí filosofové byli mistři dialogu a argumentace. Jak by se k popsané kritice jejich pozic postavili?* Velmi jednoduše. Začali by zkoumat její udržitelnost. Neměli by žádný velký problém prokázat, že jejich novodobí odpůrci považují své interpretace za *pravdivé* a že hodnotí soulad životů lidí s jimi propagovaným relativistickým krédem za *žádoucí*, a tedy za *dobrý*. Tím však nevědomky znovu potvrzují bezkonkurenčnost klasické teze o přirozené zaměřenosti lidského rozumu a lidské vůle k *pravdě* a *dobru*.



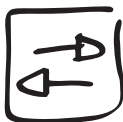
Proto zůstává stále v platnosti, že jen takový život člověka, který je rozvržen v harmonii s těmito objektivními hodnotami, může být zdařilý a šťastný. Kromě toho se prostě musíme smířit s tím, že ohledně zmíněných hodnot bude vždy veden neutuchající boj a spor. Relativista se chce takovým střetům vyhnout, avšak sám předkládá řešení, které k nesouhlasu přímo vybízí. Proto se před ostrou diskuzí neumí uchránit jinak než jejím ideologickým zákazem.

K jednomu z nejdůležitějších odkazů antického myšlení patří názor na důležitost a povahu *dialogu*. Dialog nemá spočívat jen v uctivém naslouchání stanoviskům druhých lidí, kteří se s tím naším mnohdy silně rozcházejí. Neboť pokud by tomu tak bylo, neslo by to s sebou povinnost přijímat a uctívat i názory a životní postoje, které nejsou ani pravdivé, ani dobré. To ale stejně jako relativistický podvod s eliminací pravdy a dobra odporuje lidské přirozenosti. V současné době jsme dospěli tak daleko, že kritika stanovisek, s nimiž nesouhlasíme, se nepřipouští s odůvodněním, že se jedná o *xenofobii* (strach z odlišnosti). Místo pasivnímu podvolení se tomuto teroru relativistů je namíste pátrat po příčinách, které nás do této absurdní a strachem obestřené situace přivedly. Je jich jistě mnoho, avšak jedna z nich spočívá

v interpretaci lidského života, která nemá nijak pevné základy. Jak jsme naznačili výše, ve vývoji moderní filosofie můžeme registrovat tendenci k různým redukcionismům. **Zatímco vrcholní antičtí filosofové uvažovali člověka v jeho nezredukovatelné kategoriální komplexnosti, začali ho moderní myslitelé interpretovat jako soubor činností a vztahů.** Dnes se říká, že člověk není od své činnosti odlišitelný, mimo jeho jednání se už kromě podvědomých motivů neskrývá žádná hlubší rovina jeho bytí (substancialita). Důsledek, který z toho plyne pro posuzování názorů lidí, je nasnadě. Jelikož se má za to, že člověku náleží úcta a respekt a jelikož ho nelze odlišit od jeho činností, nelze ho vlastně ani odlišit od jeho názorů. Útok na přesvědčení někoho se tím pádem stává útokem na jeho samotnou osobu. Pro klasické antické myslitele tomu tak nebylo. Poněvadž dokázali na základě učení o kategoriální dualitě podstaty (substance) a případků (akcidentů) rozlišit názory (případky) od jejich nositelů (osob-substancí), neměli s kritikou žádné potíže. Kritika jistých názorů a životních stylů byla v jejich očích slučitelná s respektem těch, kdo tyto názory měli a kdo žili jinak, než jak to odpovídá požadavkům lidské přirozenosti. Středověká verze této antické vize získala jiný kolorit, avšak v principu šlo o reedici téhož stanoviska v jiných podmínkách. Augustin z Hippa ji výstižně vyjádřil, když napsal: miluj hříšníka, ale nenávid' hřích. V reduktivním přístupu, v němž se člověk stává svou činností, není uvedené rozlišení vůbec možné.

Konečně je třeba připomenout, že mnozí velcí antičtí filosofové se od svých moderních a současných následníků liší i v **pojetí činnosti** samé. My dnes chápeme činnost jako to, co klade vnější efekty a poměřujeme ji efektivitou. Antičtí myslitelé vedle tohoto druhu činnosti dávají prostor i činnostem, které kladou své efekty do nitra činného subjektu. Činnosti, jejichž cílem je produkce něčeho mimo činitele, vyhasínají v momentě, kdy svůj produkt realizují (např. stavění ustane, je-li stavba dokončena). Naopak četné činnosti, které vytvářejí určité kvality v nitru jednajícího, neustávají ani v případě, kdy tuto kvalitu realizují. Když se přede mnou po těžkém výstupu otevře krásný výhled, nepřestanu se dívat jenom proto, že zrak již dosáhl svého předmětu; když konečně pochopím nějakou pravdu, nepřestanu se jí myšlenkově zabývat jenom proto, že ji chápu (naopak u ní stále setrvávám); když dosáhnou nějakého svého cíle (např. přítomnosti jiné osoby), nepřestanu ho milovat jenom proto, že činnost chtění už nemá k čemu směřovat. Aristoteles ukazuje, že tyto činnosti *nesou hodnotu samy v sobě* a že se naše vnitřní činnost má bez přestání obírat právě jimi. Obsah štěstí je prostředkován podobnými aktivitami, jimiž je to, co je původně jiné od nás, přeneseno do sféry naší niternosti. Když k nim přidáme ještě

myšlení a chtění božské reality, je podle mnoha antických filosofů poslední vrchol možností člověka dobyt. Nad uvedeným poselstvím je třeba se zamyslet. V době, která dbá výlučně na efektivitu činností, na vnější působnost, na sílu projevů, se stává více **než žádoucí pohled na člověka, v němž jeho pravá hodnota leží ne vně něj, nýbrž uvnitř, ne ve vnější eficienci, nýbrž ve vnitřním spočinutí, ne v externí síle, nýbrž v hluboké vnitřní kultivaci ducha.**



1. Proč je názor o existenci optimální verze lidského života neporazitelný?

2. Ukažte, jak ho lze argumentačně podložit. Myslíte si, že má skrytý, navenek nijak patrný lidský život nějakou cenu? Pokud si myslíte, že ano, jak tento svůj postoj obhájíte?



1. Vyjádři kritický postoj k filosofii poznání Descarta, Kanta a Husserla.

2. Jaký důsledek má pro naše vnímání světa, přijmeme-li tzv. empiristickou filosofii?

3. V čem se liší Aristotelův a Descartův pohled na hmotnou skutečnost? Jaký důsledek mají tato pojetí pro vědu a lidské myšlení?

4. Proč se žádná z hmotných skutečností s jejími projevy nedá plně vysvětlit aplikací metod empirických věd?

5. Jak lze dosáhnout autentické poznání?

6. Jak lze dosáhnout plnosti života a štěstí podle Aristotela?

Literatura

ARISTOTELES: *Fyzika*, Praha : Rezek, 2010.

ARISTOTELES: *Metafyzika*, Praha : Rezek, 2003.

ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*, Praha : Rezek, 2013.

DESCARTES, R.: *Meditace o první filosofii*, Praha : Oikoymenh, 2010.

LOCKE, J.: *Esej o lidském rozumu*, Praha : Svoboda, 1984.

KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, Praha : Oikoymenh, 2001.

XVI.

ANTICKÉ KOŘENY POLITICKÉ FILOSOFIE

Čemu byste měli rozumět a co byste měli vědět po této lekci?

- ozřejmit hlavní problémy politické filosofie
- vysvětlit, jak chápali politickou činnost člověka antičtí filosofové
- objasnit, co významného objevili sofisté, antičtí filosofové Sokrates, Platón a Aristoteles na poli politické filosofie a co z těchto objevů má cenu pro současného člověka
- vymezit vlastní definici dobrého politika
- kriticky zhodnotit rozdílné představy sofistů, Sokrata, Platóna a Aristotela a dalších filosofů o původu, povaze práva, státu a spravedlnosti ve vztahu k dnešní době
- popsat, jaké společenské zřízení chápali Platón a Aristoteles za vhodné a proč
- rozlišovat mezi zákony přirozenými a pozitivními

Antika a naše doba



Jak podle vás ovlivnila antika naši západní civilizaci a kulturu?

Západní civilizace a kultura se zrodily ve starém Řecku. Dějiny lidstva jsou samozřejmě mnohem starší a před antickými Řeky zde byly ještě mnohem ranější civilizace východní. Řecko však mělo pro další vývoj Západu naprosto zásadní význam a jeho příspěvek do kulturní pokladnice lidstva byl nevídaně štědrý. Hodnota tohoto dědictví je tak velká, že z něj čerpáme dokonce ještě dnes.

Naším úkolem je zamyslet se nad tím, **jak řecké myšlení ovlivnilo pohled na politickou činnost člověka**. Už samotné slovo *politika* má řecký původ. Řekové slovem *polis* označovali obec, tedy určitým způsobem organizované spole-

členství občanů. **V politice pak spatřovali nástroj správy věcí veřejných.** Je zřejmé, že dějinná situace starých Řeků byla velmi odlišná od oné naší. Kdo se však ponoří do studia politického myšlení antických filosofů, záhy pochopí, jak aktuálních otázek se dotýkali, a seznámí se s mnohdy překvapivě hlubokým způsobem, s jakým k těmto problémům přistupovali.

Současná Evropa se snaží nalézt nový způsob soužití národů, které mají každý svou zvláštní historii a svůj osobitý charakter. Vytvoření nové jednoty z původní mnohosti s sebou očividně přináší celou řadu obtíží. Nový politický řád nelze vytvořit na základě rozhodnutí, která by nerespektovala dějinné kořeny jednotlivých členů evropského společenství. Proto **povstává otázka po kulturní identitě Západu.** Existuje nějaká společná kulturní tradice, která evropské národy sbližuje navzdory jejich rozdílnům? Zdá se, že ano a antické Řecko tuto tradici ve velkém stylu odstarovalo. Hledání nové politické jednoty Evropy by k jeho odkazu mělo přihlídnout.



V čem podle vás spočívá kulturní identita Západu? Co ji kromě odkazu antiky tvoří?

Antické Řecko a politická filosofie

Z dějin filosofie víme, že se staří Řekové velmi obšírně zabývali politickými otázkami. Prvními významnými politickými mysliteli byli *sofisté*. Současně s nimi se stejnou problematikou zabývali *Sokrates, Platón a Aristoteles*. V éře Alexandra Velikého už antická polis ztratila svou původní podobu a nakonec se úplně rozpadla. V tzv. helénistické době už v Řecku žádné velké politické myslitele nepotkáváme. Život občanů přestal mít politický rámec v dřívějším smyslu slova a pád předchozích politických formací vedl k uzavření se lidí do jejich soukromých záležitostí. Helénistické filosofie *kynismu, epikureismu a stoicismu* jsou orientovány na jedince vyvázaného z politických vazeb na tradiční obec.

Chceme-li se tedy něco dozvědět o významu antické politické filosofie, musíme se soustředit převážně na výše uvedené myslitele. Jími rozvíjená politická filosofie soustředila svoji pozornost na výzkum ohledně příčin politického života člověka. K jejím tématům patří např. problémy původu státu, suverenity, forem vlády, povahy občanství, metody zakládání a udržování státní správy, poměru občanů k vládě atd.



Co významného objevili Sokrates, Platón, Aristoteles a sofisté na poli politické filosofie a co z těchto objevů má cenu ještě pro současného člověka?

Společnost – jednota v mnohosti

Sokrates, Platón i Aristoteles pozorovali, že lidé, kteří žijí pospolu, vytvářejí mnohost svým bytím (jeden není druhý) i svými názory, zvyky, sklony (každý má na věci jiný náhled, je jinak vychován, má jiné preference).

Existuje zde určité pásmo, v jehož hranicích mnohost lidí vytváří soudržné společenství, zatímco za jeho hranicemi se vztahy mezi lidmi stanou natolik konfliktními, že se daná společnost vnitřně rozpadá. Je tedy jasné, že pouhý výskyt mnoha lidí na určitém území ještě není dostatečnou podmínkou pro vytvoření koherentní a solidární společnosti. Tak jako i v jiných oblastech, i zde **je nutné mnohost nějak zorganizovat, vtisknout jí určitou jednotu neboli stanovit nějaký řád, díky němuž se jednotlivé části (zde jednotliví lidé) nekonfliktně zapojí do určitého celku (zde politicky organizovaná společnost)**. Tím se pro filosofii otevírají nové problémy: *o jaký druh jednoty lidí se má jednat, jakými prostředky ho lze dosáhnout, co mohou občané od státu očekávat a požadovat a co může naopak stát požadovat po občanech atd.*

Dobrý politik by měl být dobrým filosofem

V pojetí Sokrata, Platóna a Aristotela nemůže být dobrým politikem nikdo, kdo by neměl žádné ponětí o tom, kdo je člověk. Avšak bytostnou povahu člověka dokáže odhalit pouze jeho filosofické zkoumání. Proto by měl být politik filosoficky patřičně vzdělán. Jeho vzdělanostní záběr by měl být dostatečně široký, poněvadž v otázce kdo je člověk? se skrývá mnoho dalších důležitých problémů. Při solidnějších analýzách se narazí na následné obtíže:

Jak se to má se spolehlivostí lidského poznání?

V čem spočívá lidská přirozenost?

V jakém poměru stojí člověk k ostatním skutečnostem?

Jakým způsobem má jednat jakožto jedinec a jakožto člen nějakého společenství?

Lze určit, jaký je poslední smysl lidského života?

Je člověk bytost smrtelná, anebo jeho život pokračuje i za hranicí smrti?

Jinými slovy, politicky aktivní člověk by se měl alespoň základně orientovat v teorii poznání, v ontologii (teorie skutečnosti jakožto celku), fi-

losofické antropologii, individuální a společenské etice, ve filosofickém problému Boha apod.

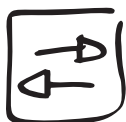
Proč by ale měl politik podstupovat tak velikou námahu? Vidíme, že dnešní politikové to nečiní, a přesto se ve správě věcí veřejných intenzivně angažují.



Kterí světoví nebo čeští politici jsou známí jako filosofové? Zkuste najít jejich výroky, které dokazují jejich filosofický přístup k společenským problémům, které řeší.

Naši antičtí předchůdci by tedy dnešním politikům-nefilosofům namítli:

*Bojujete za stejná práva všech lidí? Ale odkud víte, že lidé si jsou rovni a že mají stejná práva? To je přece velice obtížná filosofická otázka, kterou vůbec nedokážete řešit! Bojujete za svobodu lidí, ale odkud víte, že jsou lidé svobodní? Co když z různých příčin podléhají neúprosným determinacím? To je další těžký filosofický problém, o jehož řešení nemáte ani potuchy! Máte plná ústa lidské důstojnosti a nedotknutelnosti lidských osob. Ale jakou důstojnost mají produkty slepé evoluce, které se tu zcela náhodně objevily a jejichž život nemá žádný smysl? Tyto absurdní výtvary hmoty lze přece bez problému zlikvidovat, bude-li se to zrovna někomu hodit! Snad se nechcete zastávat člověka tváří v tvář evidentní nesmyslnosti života! Poněvadž pro rovnost lidí, pro jejich svobodu a pro nedotknutelnost jejich životů nemáte žádné spolehlivé důvody, pohybujete se v rovině pouhé víry a místo vědění se držíte **ideologie**. Podívejte se ale do historie. Ne všichni politikové sdílí vaše přesvědčení. Existovali a existují politikové, kteří věří, že si lidé nejsou rovni a že svoboda není nic jiného než nepodložený mýtus! Snad si nemyslíte, že vaše demokratické názory jsou lepší než názory brutálních tyranů. Jedna víra je přece stejnohodnotná ve srovnání s jinou vírou! Požadujete svobodu a rovnost lidí a nechcete uzнат rovnost různých názorů. Jak pokrytecké! Proč nálepkujete tzv. extremisty, kteří chtějí upírat svobodu některým lidem, když vaše názory stojí na stejně chatrných základech jako ty jejich! Momentálně jste u moci vy, protože jste silnější, ale může přijít doba, kdy budou silnější oni. A pak bude správná jejich vize světa a člověka. Spravedlnost je totiž právo silnějšího a vaše moc není věčná.*



1. Pozorně si přečtete námítky antických předchůdců politikům-nefilosofům. Shrňte uvedené námítky. Na jaké otázky nemůže politik-nefilosof uspokojivě odpovědět? Souhlasíte s uvedenými námítkami?

2. Myslíte si, že být dobrým odborníkem v oblasti financí, zdravotnictví, školství apod. je totéž jako být dobrým politikem?
3. Čím se liší politika od jiných odborných činností?
4. Jaký by měl být podle vás dobrý politik? Měl by být podle vašeho mínění filosofem?



Kdo se zamyslí nad provokativní výzvou antických filosofů na adresu dnešních technokratů moci (politiků), musí připustit, že jejich pohled na věc není vůbec zastaralý. Krize současné politiky do velké míry skutečně souvisí se ztrátou celkového smyslu, se znetvořením náhledu na člověka, s ideologizací hodnot svobody a rovnosti a s převládnutím nevědeckých pojetí o původu a povaze lidského života.



Renesanční myslitel Niccolò Machiavelli (Vladař) má podstatně jinou představu dobrého politika. Pro Machiavelliho, který zdůrazňoval naprostou svébytnost politické činnosti člověka, se politik nemusí ohlížet na nic jiného než na jistá pravidla obezřetnosti, která mu zajistí zisk co největší moci a její co nejdelší udržení.

Humanistická politika

Sofisté a v návaznosti na ně i Sokrates, Platón a Aristoteles přišli s pojetím tzv. **humanistické politiky**. Co tento obrat znamená? Označuje nový trend v rámci antické filosofie. Před výstupem sofistů se filosofové orientovali převážně na kosmologický výzkum. Počínaje sofisty se zájem myslitelů obrací na člověka samého. **Humanističtí myslitelé se proto soustředí na to, co je skutečně, specificky lidské. Do tohoto nově definovaného prostoru spadá i politická činnost člověka.** Naším současníkům se tento přístup jeví jako zcela samozřejmý, avšak v tehdejší době tomu tak rozhodně nebylo. Sofisté otevřeli jeden problém, který před jejich působením nebyl v žádném případě veřejně diskutován: **problém osvojitelnosti ctnosti.**

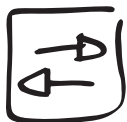
Sofisté byli přesvědčeni, že politická činnost si od člověka žádá určitou odbornou kvalifikaci, že se nedá bez patřičné zdatnosti (ctnosti) přiměřeně vykonávat. Zpochybnili tak do té doby převládající *aristokratické pojetí nároku na moc*, které dávalo politickou kvalifikaci – zdatnost – ctnost do souvislosti s krví a původem.

Aristokraté předpokládali, že mají jaksi automaticky právo na vládu, poněvadž ji vykonávali již jejich předkové. Proč ji celé generace jejich předků vykonávali? Protože byli natolik zdatní a excelentní, že na tuto moc měli přirozené právo. Vládnout přece mají ti *nejlepší* (*aristoi*).

Správný politik není jen ten, kdo je politikem jenom duší (rozumem), ale kdo jím je doslova tělem a duší.

Být aristokratem je velká výhoda, protože kdo jím je, dostává do vínku schopnost vládnout jakožto genetické dědictví od svých předků. Kdo aristokratem není, nikdy tento nedostatek nepřekoná.

Sofisté toto pojetí zpochybnili. Podle nich si lze politickou zdatnost osvojit nezávisle na původu. Tedy i prostý člověk se patřičnou výchovou a formací může dopracovat k tomu, že se stane přiměřeně kvalifikovaným k zastávání politických funkcí. **Souvislost této teze s demokratickým pohledem na politiku je zřejmá. Jelikož se politikem může stát téměř každý, může mít každý podíl na politické moci.**



Myslíte si, že lze politiky geneticky šlechtit jako rostliny či živočichy? Uveďte argumenty na podporu tohoto názoru, ale i zpochybňující námitky.

Spor o nástroj politické formace člověka

Sofisté se prezentovali jako učitelé moudrosti, která byla převážně politické povahy. Tvrdili, že jsou schopni své žáky dobře připravit na zdárnou politickou kariéru.

Hlavní nástroj politické formace spatřovali v rétorice.

Řekové měli velmi bohatou zkušenost s vlivem umného zacházení se slovem. Jen ten, kdo dokázal přesvědčivě mluvit, mohl počítat s patřičnou působností svého politického snažení.

Sokrates, Platón i Aristoteles však brzy pochopili, jaké nebezpečí v sobě skrývá sofistická politická pedagogika, jejíž úspěch neuvěřitelným způsobem sílil. Má-li být totiž politik dobrým réтором a spočívá-li rétorická zdatnost v umění přesvědčovat, pak vzniká otázka, co je vlastně přesvědčivé. Ne každý se dá přesvědčit stejnými argumenty. Lidé jsou náchylní věřit tomu, co si přejí, a přání lidí nejsou vždy zrovna nejvhodnější. **Někteří sofisté se navíc chlubili uměním, díky němuž dokázali přesvědčit posluchače**

o čemkoli. Znakem dobrého rétora byla schopnost přesvědčit adresáty projevu o správnosti určitého postoje a vzápětí o správnosti postoje opačného. Najednou se ukázalo, že se slovo v ústech zdatných sofistických rétorů stalo nebezpečnou zbraní. Neboť jejím prostřednictvím bylo možné přesvědčit dav prakticky o čemkoli. Rozhodující byl zájem a úmysl mluvčího. Dav se stal manipulovatelným prostředkem k naplnění politických ambicí rétorů (demagogů).

Výše jmenovaní antisofističtí autoři namířili svoji kritiku proti onomu pojetí rétoriky, které z ní činilo zcela svébytnou disciplínu odkotvenou od základních logických zákonů myšlení a skutečnosti. **Snažili se ukázat, že lidské slovo nelze v politice používat svévolně, nýbrž vždy s ohledem na povahu lidské reality (na pravdu o člověku a světě, v němž žije).** Pokud by se při této kritice neopírali o svoje širší znalosti z jiných filosofických oborů, byli by proti sofistickým demagogům zcela bezmocní. Požadovali rezignaci nezodpovědné rétoriky a na její místo mínili dosadit filosofické poznání. Právě na tomto místě se ukazuje, v čem a proč jsou jejich filosofické rozborů ještě i dnes aktuální.

Odlišné filosofické základy politických koncepcí v antice i dnes

Sokrates, Platón i Aristoteles si uvědomovali, že do filosofie nelze vstoupit zvenčí. Každý, ať chce nebo nechce, je filosofem, protože má určitá přesvědčení o světě a životě, o nichž se může vyjádřit kompetentně pouze filosofie. Když si někdo myslí, že člověk je svobodný, zastává názor, který dokáže přivést ke zřejmosti jenom filosof. Jde tudíž o stanovisko filosofické povahy. **Není-li tedy možné nebýt filosofem, zbývá jediná alternativa: buď je člověk filosofem dobrým, anebo špatným.** Mnozí sofisté chtěli nahradit filosofii rétorikou, avšak přitom nutně vycházeli z jistých, jim samým často skrytých filosofických východisek.

Jejich odpověď na centrální otázku *kdo je člověk? a jaký je či má být jeho poměr k jiným lidem?* předznamenala i jejich pohled na problém po původu a povaze státu.



V čem jsou rozdílné představy sofistů, antických klasiků a dalších filosofů o původu, povaze práva, státu a spravedlnosti?

Platón nechává ve své *Ústavě* zaznít názor sofisty Trasymacha, který byl efektně rozvinut Glaukonem (Platónovým rodným bratrem). Jaký je podle Trasymacha původ politického společenství? Proč se lidé sdružují dohromady a proč žijí v poslušnosti vůči zákonům a vůči politické autoritě?

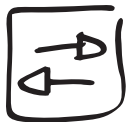
Sofistický **rétor má za to, že spravedlnost není ničím jiným než právem silnějšího**. Co tím má na mysli? Spravedlivé jednání je takové, které je v souladu se zákonem. Spravedlivý občan je bezúhonný a nemá problémy se zákonem, nespravedlivý občan naopak zákonné normy porušuje.

Avšak být dobrým a bezúhonným občanem v demokracii a být dobrým a bezúhonným občanem v totalitním režimu není rozhodně jedno a to samé. To, co je v demokracii žádoucí občanský postoj (např. projevovat veřejně svoje názory, vstupovat do různých politických stran), je trestné v tyranii a naopak. Co je legální v tyranii, je zločinem v demokracii. Co z toho plyne? Pro Trasymacha jednoznačné poučení. **Neexistuje žádná spravedlnost, která by byla stejná v různých historických dobách a v různých politických situacích.** Každá vláda vydává zákony podle svého prospěchu a být dobrým, spravedlivým občanem znamená dodržovat výnosy té které politické autority nezávisle na tom, o jaký druh autority se jedná. Rozhoduje-li totiž o zákonu a právu politická moc z titulu své síly, pak prostě platí zákony, které prosadí nejsilnější skupina ve státě.



Zákony stanovené politickou autoritou se nazývají zákony pozitivními. Od nich odlišujeme ještě tzv. zákony přirozené, které vyplývají z přirozenosti člověka a o jejichž platnosti či neplatnosti nerozhoduje svobodná vůle člověka.

Trasymachos existenci přirozených, obecnou rovnost vyžadujících zákonů neuznává, čímž se řadí po bok tzv. **právním pozitivistům**.



Souhlasíte s názory sofisty Trasymacha o spravedlnosti a politické moci?

Sofistický přístup ke spravedlnosti a státu vychází ze subjektivistické a relativistické filosofie. Jak už dobře víme, sofisté zaútočili na hodnotu objektivitu, hlásali, že neexistují žádné obecně závazné pravdy o člověku a jeho světě, neboť každý člověk, každá doba a každá kultura má vždy své, mnohdy zcela protikladné pohledy na skutečnost.

Jaký dopad má takové relativistické filosofické východisko, které zastávali sofisté a další filosofové pro politickou filosofii?

Jestliže neexistuje nic obecně platného v myslích lidí, je tomu tak proto, že ve skutečnosti jsou věci natolik rozdílné, že vlastně nemají nic společného.

Podíváme-li se tímto pohledem na člověka, znamená to, že člověk primárně existuje jako *jedinec*, který se vymezuje vůči ostatním lidským jedincům. Nikoho nepoutá k druhým lidem žádná přirozená vazba. Naopak. Přirozeným stavem člověka je jeho *izolovaný, atomický, čistě individuální způsob života*. Každý člověk pak spontánně tíhne ke *svému vlastnímu sebeprosazení*, touží po *maximálním sebeuplatnění, po co největší seberealizaci*. K ní ovšem vede cesta maximalizovaného bohatství, cti a slávy. **Člověk je v pojetí sofistů přirozeným egoistou**, který se nechce dělit o dané hodnoty. Proto se přirozeně dívá na druhé jako *na konkurenty v boji o zdroje, jako na nepřátele* v zápase o statky, které jeho život činí kvalitnější, pohodlnější a zajištěnější. Jednotliví lidé sledující každý svůj osobní prospěch na sebe nevyhnutelně naráží a vstupují do konfliktních vztahů.

Nicméně lidé si nemohou beztrestně projevovat nepřátelství a poškozovat se za účelem odstranění konkurence. Jak je to možné? Protože se ukazuje, že vzájemný konkurenční boj s sebou nese neúměrná rizika. Nikdo si v takovém původním, **přirozeném stavu, v němž je každý každému vlkem, nemůže být jist ani vlastním životem, natož pak tím, co se mu podařilo ukořistit na úkor momentálně slabších jedinců. Lidé nakonec přišli na to, že je mnohem lepší se dohodnout a začít spolupracovat, třebaže je to spojeno s nutností nemalého sebeomezení jedné každé osoby.**

Na počátku společenského soužití lidí tedy stojí **tzv. společenská smlouva**. V ní lidé odevzdávají svá původní, přirozená práva nějaké politické autoritě (vládě), čímž se odříkají vzájemné agrese a přijímají legálnost sankcí, které na ně v případě spáchaného násilí na druhých dopadá.

Sofisté tedy přišli s teorií přirozeného stavu a společenské smlouvy. Tyto ideje po nich převzali další političtí myslitelé. Třebaže existuje několik variant teorie přirozeného stavu a společenské smlouvy, všechny činí ze státu něco nepůvodního a jen lidskou vůlí ustanoveného. Z dějin moderní filosofie víme, že na zmíněné pojmy narážíme u *T. Hobbesa, J. Locka, J. J. Rousseaua*. Jiní velcí moderní filosofové do svých děl taktéž zakomponovali odkaz antických filosofů, třebaže ne vždy čerpali ze sofistické tradice. *Kant* v určitém ohledu navázal na stoiky (důrazem na nutnost jednat s lidskou osobou jako s cílem, a ne jako s prostředkem), *Hegel* se inspiroval

u Herakleita díky jeho dynamické, vnitřně protikladné koncepci skutečnosti a díky monistickému ladění jeho myšlení, v *Marxovi* nalézáme stopy kynického názoru o konvečnosti všech lidských ustanovení (pouhá nadstavba na nějakém přirozeném základě), *Mill* měl zalíbení v sofisty protežovaném nominalismu, třebaže si oproti dřívějším liberálním koncepcím uvědomoval důležitost sociálních povinností lidských jedinců.

Podle Trasymacha vydává na každém místě a v každém čase jiná politická autorita soubor zákonů, v souladu s nimiž se společenský život lidí odvíjí a jimiž se všichni členové společnosti musí řídit, chtějí-li uniknout trestu. Spravedlnost spočívá v dodržování těchto zákonů. Jak jsme viděli, jejich původ je dán vzájemnou dohodou občanů. Jak se tato dohoda může uskutečnit?

- **v přímé demokracii by o zákonech rozhodovali prakticky všichni občané;**
- **v demokracii nepřímé stanovují zákony zvolení zástupci lidu;**
- **politická moc však může být delegována i skupinám lidí, kteří nemusí vládnout demokraticky, nýbrž absolutisticky. Někdy vládní posty uchvátí samozvaní uzurpátoři.**

Ve všech nastíněných alternativách však vždy záleží na tom, kdo je v dané době nejsilnější. Může jím být nejpočetnější masa občanů, ale může jím být jen malá skupina lidí, či dokonce jen jeden člověk.

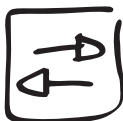


V každém případě je však hodnota spravedlnosti buď něčím vnuceným silnou rukou vládců, anebo povstává dohodou mezi větším počtem občanů, pročez není těžké pochopit, že se v různých dobách a na různých místech vládní moc prosazuje pokaždé různým způsobem. Pojetí práva a spravedlnosti bylo tudíž jiné u různých antických, středověkých, novověkých politických společenství a je opět jiné v mnohých společnostech naší doby.

Kdo by chtěl například odsoudit praxi otroctví v antických společnostech, musel by předpokládat, že existují určitá práva, která náleží všem lidem nezávisle na době a politických režimech, v nichž žijí. To samé platí pro ty, kdo by chtěli protestovat proti likvidačnímu běsnění, které moderní totalitní režimy obrátily vůči obrovskému počtu svých vlastních občanů.



Relativistický postoj antických sofistů a v našem případě postoj Trasymacha či Kalikla lze ilustrovat v souvislosti s vybraným tématem politické filosofie. Z nedávných dějin víme, že v totalitních režimech 20. století (nacismus a komunismus) byly brutálně zavražděny desítky miliónů lidí. Bylo to něco špatného? Většina z nás s upřímným přesvědčením odpoví, že ano. Ale pozor. Trasymachos s Kaliklem se nás zeptají: copak existuje něco objektivně dobrého a něco objektivně zlého? Copak existuje nějaké objektivně platné kritérium, v jehož světle je možné něco odsoudit jako zlé? Podívejte se do vaší vlastní doby, pokračovali by uvedení antičtí myslitelé pozvaní do našeho 21. století, copak na každém kroku nevyznáváte vám tak drahý relativismus, pluralismus a subjektivismus? Když se někdo odváží tvrdit, že je člověk schopen poznávat skutečnost objektivně a že existuje objektivně dobré a špatné jednání, vysmějete se mu jako nepoučenému zpozdilci, který nepochopil, že po Kantovi, Nietzschevi, Rortym a jiných už o žádné obecně platné pravdě a o žádném objektivním dobru a zlu nelze hovořit. Když se ale zmiňujete o obětech zvláště totalitních režimů, teče z vás proud odsudků a rozhořčení nad jakýmsi údajnými zločiny! Jste skutečně komičti! Z nás sofistů děláte hlupáky a přitom máte mnohem méně inteligence, než jsme měli my.



- 1. Shrňte uvedené výčitky antických myslitelů vůči atmosféře dnešní doby. Lze s nimi podle vašeho názoru souhlasit?**
- 2. Proč nelze s relativistickým postojem oprávněně odsoudit totalitní režimy 20. století (nacismus a komunismus)?**

Zamysleme se dál nad fungováním společenského zřízení tak, jak ho prezentují sofisté.

Je-li člověk přirozeně sobecký, pak veškerý systém práva, který tento egoismus omezuje a reguluje, na něj doléhá z vnějšku a pouze přikrývá jeho přirozeně sebestředné tendence. Přirozenost ale není možné zrušit vnějším omezením. Je ale samozřejmé, že zákony a jejich strážcové nedokáží život lidí plně kontrolovat. **Jelikož žádný člověk nedodržuje zákon spontánně a z přesvědčení, nýbrž pouze z právního donucení, velmi rád uvítá příležitost, kdy se jím nemusí řídit.** Každý z nás to už leckdy zažil a zřejmě ještě nejednou zažije. Co se stane, když máme

možnost porušit zákon s vědomím, že na to nikdy nikdo nepřijde? Co když se mi naskytne šance obohatit se nelegálně na úkor mých spoluobčanů defraudací desítek či stovek miliónů? Stačí sestrojít dokonalý plán podvodu, spolehnout se na vlivné přátele, počítat s podplatitelností soudců. Jsou-li všechny tyto pojistky na mé straně, co by mi ještě mohlo zabránit, abych se protizákonně nesebezvýhodnil?

I Platón tuto otázku otevřeně a v elegantním stylu klade. Na podporu **trasmachovské vize spravedlnosti a práva** dodává, že **jen blázen by se za popsání okolností zachoval „pochtivě“**.

Jaký je tedy postoj našich klasiků? Ani Sokrates, ani Platón, ani Aristoteles s Trasmachovým pojetím práva nesouhlasí.



Podle Sokrata, Platóna a Aristotela existují zákony a z nich vycházející práva, která jsou závazná pro jakoukoli politickou autoritu.

Žádný držitel moci, žádná strana, žádný parlament nemůže určité zákony odhlasovat, aniž by se přitom nedopusili zločinu proti člověku. Všichni jmenovaní myslitelé hájí existenci tzv. *přirozených zákonů a přirozeného práva*, které nejsou lidskou silou a svévolí manipulovatelné. Přirozené právo je to, co člověk může za všech okolností nárokovat jako jemu náležející z titulu jeho lidství. K nim patří např. právo na svobodný projev názoru, na svobodné sdružování, na svobodný rozvrh vlastního života.

Takové právo je ovšem udržitelné jen tehdy, dá-li se nepochybně prokázat, že člověk je svobodný a že svoboda je nedotknutelnou hodnotou. **Bez filosofie žádný takový důkaz podat nelze a jak víme z dějin, sofisté nebyli filosoficky zdatní natolik, aby se s naznačeným úkolem uspokojivě vypořádali.**

Velcí odpůrci sofistů, Sokrates, Platón a Aristoteles, jdou ve svých kritikách ke kořenům problému. **Všichni si uvědomují, že jádro sporu se sofisty leží v teorii poznání. Na rozdíl od relativistických pozic potulných učitelů moudrosti stojí na realistických pozicích.**

Každý lidský jedinec je reálně a stejně člověkem, což znamená, že se v mnohosti a odlišnosti lidí uskutečňuje něco totožného. V lidskosti se lidé navzájem neliší, nikdo z nás není více či méně člověkem ve srovnání s ostatními. **Dokázat tento závěr je možné jen v rámci metafyzického poznání. Kdo zavrhne metafyziku jako vědu,**

ztrácí při obhajobě rovnosti lidí pevnou půdu pod nohama. Při omezení se na pouhý empirický popis totiž vychází najevo, že si lidé rovni nejsou, takže pokud má vůbec smysl o rovnosti lidí hovořit, pak je nutné opustit čistě empirickou perspektivu.

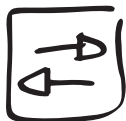
Platón a Aristoteles se k původu státu, práva a spravedlnosti zřetelně vyjádřili. Oba vyšli z dokázaného závěru **o specifické rovnosti lidské přirozenosti v každém člověku a poukázali na nesoběstačnost jedinců při uspokojování jejich základních potřeb. Podle nich politicky organizovaná společnost nevznikla dohodou, která překonala neblahý přirozený stav války všech proti všem, nýbrž naprosto přirozeně z všem vlastní potřeby přežít a žít co nej kvalitnější životem.** Nikdo z lidí není schopen zajistit si v dlouhodobém horizontu dostatek potravin, šatstva a vhodné místo k přebývání jen svým vlastním úsilím. Potřebuje k tomu druhé, neboť jen když se lidé specializují na různá profesní odvětví, jsou s to produkovat zboží v žádoucím množství a kvalitě. **Do lidské přirozenosti je proto od počátku vepsán zákon o vzájemné pomoci a solidaritě, jehož spontánním respektem lidská společnost povstává.**

Konflikty a války společnost nepředcházejí, ale vznikají až následně odbojem proti přirozenosti vyžadovanému řádu harmonického mezilidského soužití. Úloha dohody je přesunuta na jinou úroveň: přirozené predispozice lidí k harmonické společenské spolupráci neurčují, jak konkrétně mají své soužití uspořádat a jaké politické prostředky přitom mají použít. Proto se o tom musí vzájemně dohadovat **v politické diskuzi.** Ta nemá být rejdištěm rétorických manipulátorů, nýbrž prostorem střetu kompetentních názorů.

Platón i Aristoteles rozvinuli filosofii, která dovoluje každému člověku přisoudit určitá základní práva z titulu jeho samotného lidství. Je pravda, že pod vlivem tehdejších historických podmínek k tomuto univerzalizmu ještě nedospěli. Někteří lidé (např. otroci) pro ně nebyli občané s plnými právy. V tom se nicméně zpronevěřili svým vlastním principům a pozdější obhájci lidských práv nemuseli učinit nic jiného, než důsledně aplikovat jejich závěry o identické přirozenosti v každém člověku.

Přirozenost je metafyzickou nutností. K přirozenosti člověka např. patří, že je svobodný, a proto si naši svobodu nemůžeme svobodně zvolit. Je nám dána nutně do vínku. Odmítnutí svobody by opět bylo svobodným rozhodnutím. Proto má smysl zůstat poctivým, i když by se mi podvod momentálně „vyplatil“ a nikdo by na něj nepřišel. Takovým jednáním bych totiž zradil sám sebe. Stejně sebepoškození by si člověk přivodil převlékáním kabátů při změně politických režimů.

Máme právo, a dokonce i povinnost neposlušnosti vůči zákonům, které práva a povinnosti člověka svévolně předdefinovávají a neberou přitom ohled na to, kým člověk ve skutečnosti je.



1. Jak podle vás vzniká společnost?

2. Je člověk přirozeně společenskou bytostí, anebo je naopak přirozeným egoistou, který jen čeká na vhodnou příležitost k porušení zákona?

3. Jak byste argumentovali vy, proč má smysl chovat se za všech okolností poctivě, i kdyby to bylo pro člověka nevýhodné?

Hodnoty rovnosti, svobody a vzdělání ve státě podle Platóna a Aristotela

Antičtí klasikové ve svých dílech *Ústava* (Platón) a *Politika* (Aristoteles) řešili i problém základních hodnot uplatňujících se v rámci fungujících společenských zřízení.

K stále aktuálnímu poselství Platóna a Aristotela patří, že **rovnost a vzájemný respekt občanů lze politicky realizovat jen v případě dobré výchovy a vzdělání těch, kteří mají politický mandát, stejně jako těch, kteří jim ho svěřují**. Ve svých dílech varují před rovnostářskými tendencemi, v nichž se ze společnosti ve jménu svobody odstraňují všechny rozdíly jako údajně diskriminační.

Platón mluví o seberozkladu svobody u nezodpovědných a nevzdělaných demokratických občanů. Podle něho svoboda neusměřňovaná pracně vydobytým vzděláním občanů nakonec pohltní sebe samu a otevře brány tyranii.

Ve svých názorech přitom vychází ze zkušenosti z dob minulých, v nichž byli u moci elitářští oligarchové. Ti využili nevzdělanosti lidu pro své obohacení. Ochuzená populace pomocí revoluce oligarchický režim zvrátila, ujala se vlády a nastolila demokracii. Platón demokratickou vládu nevzdělaných lidí, či vládu úzce specializovaných expertů neschvaluje, podle něj nemůže vést k ničemu uspokojivému. **Proto od demokracie neočekává nic dobrého.**

Demokraté podle Platóna hájí bezbřehou svobodu slova. Každý může vyjádřit svůj názor a jelikož panuje ideologie rovnosti, každý názor musí být respektován, byť by byl sebehloupější. Všude vládne atraktivní pluralita a rozmanitost životních stylů a orientací. Každý se domáhá svých práv, ale o povinnostech nechce ani slyšet. Demokraté jsou ušlechtilí

humanisté – poučeně zasvěcují nepoučené, že pravda a omyl, dobro a zlo jsou jen relativní a nepředstavují žádné absolutně platné hodnoty. Proto nelze připustit, že by se šlo dopustit něčeho objektivně zlého. To má za následek, že tresty jsou tzv. humanizovány. Mnohdy se stane, že se zločinci mají lépe než bezúhonní občané. Pobyt za mřížemi se stává lehčí a příjemnější než tvrdý život poctivě pracujících lidí. Za těchto okolností se nelze divit, že respekt vůči zákonům a autoritám mizí. Každý hájí svá práva a nemíní se sebeuskromnit. Z této anarchie, v níž končí společnost rozmazlených bojovníků za ty nejabsurdnější nároky, vede jen jedna cesta – **cesta tvrdé diktatury tyрана**, která na sebe nenechá dlouho čekat.

Aristotelova politická filosofie je projevem umírněného realismu. Neinterpretuje hodnotu rovnosti rovnostářsky, nýbrž dokazuje, že je možné dostát jejím nárokům i tehdy, když je společnost hierarchicky rozvrstvená. Odmítá předložit teorii tzv. optimálního politického režimu. Je si přitom vědom, že politik musí brát ohled nejen na to, kdo je člověk, ale i na konkrétní historické a ekonomické podmínky dané země. Proto v určitých případech neváhá podpořit zavedení politických režimů, které sice považuje za úpadkové, ale které jsou vzhledem ke konkrétní situaci země momentálně nejlépe realizovatelné a poškozují občany méně než režimy jiného typu.

V každém případě však zdůrazňuje, že jakákoli legitimní vláda by měla tihnout k nastolení spravedlivých poměrů ve společnosti. **Spravedlnost definuje obecně jako vládu ve prospěch všech občanů a neváže její uskutečnění jen na jeden druh režimu.**

Demokraty např. varuje před myšlenkou, aby demokracii považovali za jediný možný způsob spravedlivé vlády, poněvadž takový výlučný postoj se často zvrhává v úzkoprsý fanatismus, který je slepý ke zjevným nedostatkům „vlády lidu“.

Podle Aristotela mohou být spravedlivé monarchie, aristokracie i tzv. politea. Předpokladem spravedlivé správy věcí veřejných je, že se děje ve prospěch všech.

Zakladatel Lycea preferuje osobně ono politické zřízení, které nazývá **politeia**. Považuje ho za smíšenou politickou formaci, která do sebe **soustředí výhody oligarchie a demokracie a vylučuje jejich vady.**

Z oligarchie přebírá důraz na hospodářskou činnost jakožto prostředek k osamostatnění lidí. Podle Aristotela by vláda měla dbát o to, aby se ekonomický standard co nejširších vrstev obyvatel patřičně zvýšil, čímž by se eliminoval rozdíl mezi příliš chudými a příliš bohatými občany. Základem státu je proto pro Aristotela

tzv. *střední stav*. Lidé, kteří žijí v ekonomicky špatných podmínkách by neměli být státem podporováni systematicky vyplácenými sociálními dávkami, nýbrž jednorázovou finanční injekcí vzatou z veřejných fondů, která jim umožní rozjet vlastní podnikatelskou činnost a osvobodit se tak z nedůstojné závislosti na cizí pomoci.

Z demokracie do sebe politea přebírá prvek lidovosti. Výhody realizovatelné politickými prostředky by měly být přivlastnitelné co nejširšímu počtu občanů.



Sokrates, Platón i Aristoteles se dlouze pozastavují u problému výchovy a vzdělání člověka. Dobrá politická atmosféra může podle nich vládnout jen tam, kde je úroveň teoretického a praktického (etického) vzdělání patřičně vysoká. Filosofie a liberální disciplíny (např. umění) hraje při formaci člověka zvláštní úlohu. Mezi dobrou politikou a kvalitou občanů panuje poměr vzájemné podmíněnosti: dobře připravení občané používají zodpovědně svoji svobodu a drží sféru politiky v rozumných mezích služby všem, zatímco rozumná, rozumnými bytostmi kontrolovaná politika vytváří zpětně dobré podmínky pro celkovou kultivaci občanů.



1. Prostudujte si texty č. 1, 6, 8 v antologii včetně komentářů.
2. Zahrejte si rovolou hru. Vytvořte dvě skupiny (v jedné budou zastánci pozice Kalikla, Glaukona a Trasymacha a v druhé Sokrata, resp. Platóna).
3. Následně diskutujte o tématech: spravedlnost a politická autorita, jaký je člověk, přirozené chování člověka ve státě tak, jak je prezentovali uvedení filosofové. Používejte přitom argumenty obou soupeřících pozic z textů, s nimiž jste se seznámili během výuky. Můžete přitom použít i vlastní poznatky nebo zkušenosti.
4. V závěru argumenty zhodnoťte a podle svého uvážení podpořte jednu nebo druhou stranu. Pro kterou jste se rozhodli a proč?

Literatura

- ARISTOTELES: *Politika*, Praha : Rezek, 2009.
 PLATÓN: *Gorgias*, Praha : Oikoymenh, 1992.
 PLATÓN: *Ústava*, Praha : Oikoymenh, 2005.

ANTOLOGIE TEXTŮ S KOMENTÁŘI

TEXT č. 1

Dnes už všudypřítomný termín „společnost vědění“, používaný jako charakteristika přítomnosti, by mohl být důvodem k hrdosti a radosti. Společnost, která sama sebe definuje skrze „vědění“, by se dala chápat jako společnost, v níž rozum, úsudek, rozvaha, prozíravost, dlouhodobé myšlení, chytré zvažování, vědecká zvědavost a kritická sebereflexe, shromažďování argumentů a zkoumání hypotéz konečně převážily nad iracionalitou, ideologií, pověřivostí, domýšlivostí, chtivostí a bezduchostí. Pohled na jakýkoli segment stávající společnosti však ukazuje, že vědění této společnosti nemá nic společného s tím, co se od antických dob asociuje s takovými ctnostmi, jako je rozum, úsudek, praktický důvtip a konečně moudrost.

Společnost vědění není nijak chytrá společnost. Omyly a chyby, které se v jejím rámci dějí, krátkozrakost a agresivita, které ji ovládají, nejsou o nic menší než v jiných společnostech, a je velmi sporné, zda je alespoň všeobecný stav vzdělání vyšší. Cílem společnosti vědění není ani moudrost, ani sebepoznání ve smyslu řecké *gnóthi seauton*, dokonce jím není ani duchovní prozkoumání světa, abychom jeho zákonům lépe porozuměli. Patří k paradoxům společnosti vědění, že nemůže dosáhnout cíle veškerého poznání, tedy pravdy nebo přinejmenším závazného pochopení. V této společnosti se už nikdo neučí proto, aby něco věděl, nýbrž jen kvůli učení samotnému. Neboť veškeré vědění, jak zní krédo právě společnosti vědění, rychle zastarává a ztrácí hodnotu.

Neustálé úsilí o získání vzdělání nahrazuje cíl, jak už mimochodem diagnostikoval ve čtyřicátých letech 20. století Günter Anders: Důležité je „celoživotní učení, ne vědění, nebo dokonce moudrost“. Pokud však nejde společnosti vědění ani o moudrost, ani o poznání, ani o porozumění jakožto ústřední indikátory toho, co drží společnost pohromadě, oč jí tedy jde – kromě simulace permanentní ochoty se učit?

Vědění, jak zní obvyklá definice, je informace nesoucí význam. Relativně bezstarostně se proto i v politické rétorice ztotožňují pojmy společnost vědění a informační společnost. Zpravidla se více zdůrazňuje informační společnost, protože informace se zdají být bezprostředněji spjaté s digitálními médii, které novou společnost vědění

udržují v běhu. Oblíbené tezi, že už žijeme v informační společnosti, a tudíž i ve společnosti vědění, lze z dobrých důvodů oponovat tezí, že žijeme v „dezinformační společnosti“.

Jak formuloval Hegel, to, co je známé, „proto, že je *známé*, není *poznané*“. Informace nemají ještě s věděním a poznáním nic společného. Z četných definicí informace je možná nejvýstižnější definice amerického teoretika systémů Gregoryho Batesona: Informace je „nějaký rozdíl, který se při pozdější události jako rozdíl projevív“.

Při takovém vymezení pojmu je okamžitě jasné, proč je termín dezinformační společnost pro popis naší společnosti mnohem výstižnější než pojem informační společnost. Nárůst informačních a komunikačních možností, množství vjemů, zvuků, čísel, obrazů kamuflovaných jako informace, které se dnes valí na každého průměrného obyvatele města, znamená, že se rozdíly nejdříve rozplývají, a pokud jsou přece jen patrné, neovlivní nijak pozdější události, protože je lze z kapacitních důvodů vnímat jen okrajově a zpravidla je také okamžitě zapomenout.

Prověříme-li nesčetné takzvané informace, které moderní člověk zkonzumuje v průběhu jednoho dne – včetně „zpráv“ oficiálně tak zvaných – z hlediska toho, zda dojde k jednání, které by bez nějaké zprávy nenastalo, je okamžitě jasné, že většina takzvaných zpráv nejsou zprávy, a že zprávy, které obsahují nějakou odlišnost, tedy skutečně něco sdělují, jsou vzácné a ze záplavy informací se musejí zpravidla namáhavě odfiltrovat. Co se týká každodenních večerních televizních zpráv, jen jedna jejich součást skutečně zprostředkovává informace, které pro blízkou budoucnost téměř každého diváka znamenají rozdíl, a tudíž mají význam, a tou je předpověď počasí. Všechno ostatní, ať je jakkoli vážné, je zpravidla zábava.

Vědění je více než informace. Vědění umožňuje nejen odfiltrovat z množství dat ta, která mají informační hodnotu, vědění je celkovou formou prozkoumávání světa – jeho poznávání, chápání, porozumění. Na rozdíl od informace, jejíž význam spočívá v odlišném jednání v budoucnosti, není vědění jednoznačně účelově orientováno. Vědět lze mnoho, a zda je takové vědění užitečné, se nikdy nerozhoduje v okamžiku jeho vzniku nebo osvojení. Na rozdíl od informace, která představuje interpretaci dat s ohledem na budoucí jednání, lze vědění popsat jako interpretaci dat s ohledem na jejich kauzální souvislosti a vnitřní konzistenci.

Lze také užít staromódní formulaci: Vědění existuje tam, kde je možné něco vysvětlit nebo pochopit. Vědění se vztahuje k poznání, hledání pravdy je základním předpokladem vědění. Od antických dob se tak otázka po vědění ze systémových důvodů právem odděluje od otázky užitečnosti informací. Zda se vědění využije, není nikdy otázkou vědění, nýbrž situace, v níž se člověk ocitne. Bývaly doby – a není to

vůbec tak dávno – kdy se orientalistika považovala za natolik výlučný obor, že ho mnozí plánovači vzdělání považovali za zcela zbytečný. Po 11. září 2001 bylo všechno rázem jinak a znalosti arabštiny a dějin Blízkého východu se staly velmi žádanou kompetencí.

Ovšem vzhledem k tomu, co všechno lze vědět, protože někde toto vědění existuje, vedou jakkoli pojaté nároky na vědění k zoufalství. Schwanitzův sugestivní podtitul *všechno, co musíte vědět* sliboval úspěch v situaci, kdy má každý tvář v tvář záplavě dat a nabídce informací pocit nedostatečnosti. Vzhledem ke zrušení hierarchie vědění a pojetí vědění jako sítě, kterou lze libovolně variovat a rozšiřovat, se zdá, že už žádná podoba vědění není přesvědčivá. A protože je potenciální vědění nekonečné a kdykoli přístupné, jsme my všichni, ať chceme či nechceme, fakticky nevědoucí. Ještě nikdy sice nebylo tak snadné se o nějaké otázce, oboru nebo fenoménu více či méně obsáhle informovat. Téměř všechny vědecké disciplíny se už tematizují v populárních časopisech a z internetu si lze stáhnout vše, jednoduchými lexikálními hesly počínaje až po komplexní pojednání. Nicméně se nelze ubránit dojmu, že kvantitativní možnosti vědění jsou nepřímo úměrné tomu, co lidé skutečně vědí. Je možné, že právě tento snadný přístup k vědění sabotuje vzdělání. Bez promyšlení, porozumění a osvojení je většina informací prostě jen vnějšková. Nejen studenti rostoucí měrou zaměňují mechanické okopírování seminární práce z internetu za samostatné vypracování.

Patří ke stereotypům diskuze o celoživotním vzdělávání, že ve společnosti vědění jsou už dávno minulostí časy, kdy byla jedna fáze života určená vzdělávání a jiná fáze výdělečné činnosti. Jenže takhle rozdělené to nebylo nikdy. Aristoteles začíná *Metafyziku* větou, která patří k okřídleným: „Všichni lidé od přírody usilují o vědění.“ Nikdy se to nechápalo tak, že by se takové vědění mělo výhradně získat v určité fázi života. Spíše naopak. Právě antický pojem moudrosti – *sophia* – se vnímal jako rezultat získaných vědomostí, schopností, znalostí a zkušeností, který lze teprve po dlouhém životě sloučit ve skutečnou jednotu.

Konrad Paul LIESSMANN, *Teorie nevzdělanosti*

KOMENTÁŘ

Autor analýzy vědomostního stavu dnešní společnosti líčí její obraz záměrně na pozadí klasického antického ideálu lidského vědění. Rozdíl mezi oběma srovnávanými položkami je propastný. Naše společnost se sice definuje jako „společnost vědění“, avšak programově rezignuje na hodnoty, které každé autentické vědění doprovázejí – na jeho pravdu, jistotu a stabilitu. Trajektorie vzdělání už nesměruje ke kulmináčnímu bodu moudrosti, který po staletí motivoval velké myslitele. Neboť po takové

dráze se může pohybovat pouze myšlení, které se neomezuje na částečné, specializované sondy do různých problémových oblastí. Jen když člověk dokáže prostřednictvím obecných pojmů získat orientaci ve skutečnosti jako celku, tj. jen když se nevzdá filosofie, může po celý život pracovat na několika zásadních problémech, jejichž řešení se nakonec sbíhají v harmonickou jednotu. Stabilita a nenahraditelnost určitých poznatků o světě a člověku má v naznačeném přístupu dopad i na způsob jejich osvojování. Víme-li, že se zabýváme něčím trvalým, něčím, co neplatí jen dnes a co brzy odnese čas, máme nejlepší předpoklady k tomu, abychom si takového poznání náležitě vážili. Co není jen momentální záležitostí, to si žádá být trvale osvojeno. Klasický důraz na memorizaci poznání je z uvedeného hlediska naprosto pochopitelný. Filozofové antiky nám jsou v tomto směru dobrým příkladem.

Důležité je nepřehlédnout odlišnost mezi *informací* a *věděním*. Být informován a vědět není jedno a to samé. Řada studentů, i když jich je menšina, je např. vcelku dobře informována o základních etapách vývoje filosofie v dějinách, o filosofii jako takové ale vlastně neví nic. Podobně jsou na tom bohužel i mnozí učitelé. Proč jsme se dnes dostali do podobného stavu? Protože výuka ve škole se dnes studentům předává převážně proto, aby se dostali na vysokou školu, aby se v životě uplatnili, aby... Studentům se předkládají užitečné informace. Ale autentické vědění není pouhou informací. Má hodnotu samo v sobě bez ohledu na kariérní úspěch jeho nositele. Antická filosofie je toho výmluvným dokladem – uplatnění v životě spočívá hlavně na schopnosti přizpůsobovat se novým poměrům. Filosofie naopak podtrhuje nutnost nepřizpůsobivosti a nekonformity v některých důležitých oblastech poznání a jednání. Proto na sebe bere vědomě vyhnání z centra aktuálního dění.

TEXT č. 2

Technika je... stejné podstaty jako věda a věda neexistuje tam, kde není zájem o ni samu a pro ni samotnou. Tento zájem není možný, ztratí-li lidé své nadšení pro všeobecné kulturní principy. Pokud tento zápal upadne, a zdá se, že k tomu dochází, může ho technika přežít jen o chvíli, jen po dobu dozrívání kulturního impulsu, jenž ji stvořil. Žijeme v době techniky, ale ne zásluhou techniky. Technika neživí sama sebe ani nedýchá, není *causa sui*, je užitečným, praktickým škraloupem na povrchu nadbytečných, nepraktických výzkumů.

Při troše obezřetnosti tedy můžeme pozorovat, že dnešní zájem o techniku nezaručuje nic a nejméně ze všeho samotný pokrok nebo trvání techniky. Technicismus je správné pokládat jen za jeden z charakteristických rysů „moderní kultury“, tj. kul-

tury, která obsahuje vědu s hmotně užitečnými efekty. Proto, shrneme-li nejnovější tvářnost života zavedeného XIX. stoletím, máme před sebou pouze dvě stránky: liberální demokracii a techniku. Ale znovu opakuji, že mě překvapuje lehkovážnost, s níž se při diskuzi o technice zapomíná, že jejím srdcem je čistá věda a že předpokladem jejího trvání jsou podmínky umožňující čisté vědecké výzkumy. Pomyslel někdo na to, čemu se v lidských duších nesmí bránit žít, aby se i nadále mohli vyskytovat praví „lidé vědy“? Nebo snad lidé vážně věří, že pokud budou *dolary*, potrvá i věda? Tahle myšlenka, která mnohé naplňuje klidem, je jen dalším důkazem primitivnosti.

... Otázka by měla být zkoumána do základů a měly by být přesně vymezeny historické životní předpoklady experimentální vědy, a tudíž i techniky. Ovšem ať nikdo nečeká, že by se po objasnění této věci davový člověk poučil! Davový člověk nečeká na odůvodňování, ten se učí jen na vlastní kůži.

Mé iluze o účelnosti takových kázání, která by nutně byla nejen racionální, ale i velmi subtilní, zahání jedno pozorování. Není snad zcela absurdní, že za daných okolností průměrný člověk necítí spontánně a bez poučování svrchované nadšení pro fyzikálně-chemické vědy a jim blízké vědy biologické? Všimněme si, v čem spočívá dnešní situace: zatímco všechny ostatní kulturní záležitosti – politika, umění, společenské normy a sama mravnost – se staly očividně problematickými, jedna z nich dokazuje každý den svou zázračnou efektivnost, a to způsobem nejnepopíratelnějším a nejlépe schopným působit na davového člověka: je to empirická věda. Neuplyne ani den, aby nepřinesla nějaký nový objev, který využije průměrný člověk. Není dne, aby nestvořila nový prostředek proti bolesti nebo nové očkovací sérum, které prospějí průměrnému člověku. Kdekdo ví, že pokud vědecká inspirace zůstane na výši a ztrojnásobí se nebo zdesateronásobí laboratoře, automaticky vzroste bohatství, pohodlí, zdraví, blaho. Lze vymyslet skvělejší a pádnější propagandu ve prospěch určitých životních zásad? Jak je však přitom možné, že davům ani nenapadne obětovat trochu peněz a pozornosti a lépe vědu vybavit? A je to dokonce ještě horší – poválečná doba změnila člověka vědy na nového společenského pari. Nutno poznamenat, že mluvím o fyzicích, chemicích a biologích, nikoli o filosofech. Filosofie nepotřebuje ani ochranu, ani pozornost, ani lásku davu. Chrání si svou povahu dokonalé neužitečnosti (srov. Aristoteles, *Metafyzika*, 893 a 10) a tím se zbavuje vši poddanosti vůči průměrnému člověku. Ví o sobě... a ochotně přijímá svůj svobodný úděl božího ptactva, které nepožaduje, aby se na ně někdo ohlížel, nevnučuje se, nebrání se. Když někomu v něčem upřímně prospěje, raduje se z toho z prosté lidské sympatie. Z tohoto prospívání jiným však nežije, nemá je za cíl a nečeká na ně.

José Ortega y GASSET, *Vzpouira davů*

KOMENTÁŘ

Žijeme v době techniky, ale ne zásluhou techniky. Toto Gassetovo tvrzení stojí za zvážení. Dnešní člověk se domnívá, že moderní věda a technika ovládly svět díky zatlačení obškurtních filosoficko-náboženských pověr, které ovládaly mysli lidí po dlouhá staletí od starověku až po úsvit nové doby. Ve skutečnosti se věci mají zcela jinak. Moderní věda a technika se zrodily *díky* filosofii a náboženství starého kontinentu. Bez řecké filosofie, bez židovství a křesťanství by svět zůstal zahalen auroou božské nedotknutelnosti a neodstranitelné nesrozumitelnosti. Řecká filosofie, židovství i křesťanství představovaly významné momenty západního kulturního života, které stimulovaly stále intenzivnější výzkum světa a povstávání nových objevů. A nejde jen o záležitost minulosti. Tento problém není jen problémem časovým, historickým, ale především principiálním. Filosofická racionalita a náboženský pohled na svět, který legitimizuje jeho zkoumání a rozumné ovládnutí, zůstávají i nadále pramenem, z něhož vyvěrá i ta nejmodernější současná technologie. Ortega y Gasset varuje před neporozuměním této souvislosti. Proto se ukazuje být nanejvýš aktuální vrátit se ke studiu filosofie a k jejím původním zdrojům. Bez znalosti myšlení antických filosofů si znemožňujeme pochopení jednoho z hlavních motivů, z něhož se naše civilizace a kultura zrodily a z něhož i nadále čerpá svoji životodárnou mizu. Taková myšlenková konverze není samozřejmě lehká. Záleží na tom, zda jsme v našem nitru jen tuctovými, davovými lidmi bez hlubší inteligence, kteří aplaudují jen tomu, co živí jejich blahobyt, anebo zda jsme schopni prolomit bariéru zdání a promyslet se až k příčinám naší situace.

TEXT č. 3

Když se ještě všichni domnívali, že lidské poznání je se vším všudy na té nejlepší a nejsprávnější cestě vědění, pravdy, morálky a moudrosti, uvedl Edmund Husserl obsáhlé dílo pojednávající o krizi evropských věd (*Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*). Přednášky věnované tomuto tématu nazýval ne náhodou „Krise evropských věd a psychologie“. Sám si klade otázku, zda existuje krize věd při jejich stálých úspěších. Ihned odpovídá, že krize vědy znamená přinejmenším tolik, že se stala spornou její vědeckost a celý způsob vytyčených úkolů s odpovídající metodologií poznání. Uvádí, že by to mohlo docela dobře platit pro filosofii ohroženou skepsí, iracionalismem a mysticismem. Uvádí, že totéž by mohlo platit pro psychologii, pokud ta ještě má zbytky filosofických nároků a pokud se ještě nechce stát jednou z pozitivních věd. Vědy jsou bezesporu úspěšné a účinné. Zvláštnost krize

(zejména psychologie, která krizí trpí po staletí) spatřuje v tom, že se projevují zcela zvláštní, záhadné a neřešitelné nesrozumitelnosti v moderních vědách, dokonce i v matematice, v souvislosti s tím se objevuje zvláštní druh záhad týkající se světa. Něco takového dřívejší doby antiky a středověku ještě neznaly! Dodává, že všechny takovéto záhady se právě *redukují* na záhadu subjektivity, jsou nerozlučně spjaty se záhadou psychologické tematiky a metody.

Jak tyto závažné pochybnosti Husserl zdůvodňuje a v čem je vůbec spatřuje, když všechny technologie jsou tolik svůdné a zdárné? Ideál vědy máme jaksi vždy nějak předem před sebou. Vědecká objektivní pravda je metodologickým snažením se o zjišťování vzhledem k faktickému světu, ať už je to svět fyzický či svět duchovní. Nyní se Husserl zeptá: „Může však svět i lidský život v něm mít nějaký smysl, když vědy uznávají za pravdivé jen to, co je takto objektivně zjistitelné, když dějiny nedávají jiné poučení, než že veškeré duchovní útvary duchovního světa, všechny duchovní svazky, ideály a normy, jež kdy byly oporou lidem, se tvoří a opět rozplývají jako prchavé vlny, že tomu tak vždycky bylo a bude, že se opět a opět z rozumu musí stát nerozum a z dobrého skutku soužení a trápení. Můžeme se tím uspokojit a žít v takovém světě, jehož historické dění není nic jiného než nepřetržitý řetěz marných vzepětí a trpkých zklamání?“

Husserl je upoután motivem nezdaru filosofie vůči pozitivním vědám, jejichž úspěšnost a účinnost je nesrovnatelná s tím, jaké pochopení by bývala mohla nabízet metafyzika. Neujasněné motivy vědění působily, že vědci pozitivních věd se stále více přeměňovali v nefilosofické odborníky. Pozitivní vědění se jevilo, třeba i jen zdánlivě, jako nezranitelné. Do pozadí vědecké pozornosti ustupovalo to, že problém a možnosti metafyziky zahrnoval však *eo ipso* i problém možnosti věd, které svůj smysl ve svých pravdách čerpaly pro specifické oblasti jsoucna pouze ze vztahu k nerozlučné jednotě filosofie. Husserl se pak zeptá: „Lze rozum a jsoucno oddělit, když tím, kdo určuje, co je jsoucno, je poznávající rozum?“ Vzhledem k této otázce charakterizuje Husserl celý dějinný proces vědeckého poznání v jeho podivuhodné podobě, která se ukáže a zviditelní až teprve výkladem nejvnitřnější skryté motivace: „... *hladký vývoj, kontinuální růst trvalých výtěžků nebo proměna duchovních útvarů, pojmů, teorií a systémů nejsou vysvětlitelné nahodilými historickými situacemi.*“ Předem je vždy určitý ideál založení univerzální filosofie. Jenže tento ideál se nikdy neuskutečnil, ba se rozpadl, a to od Husserlovy doby ještě nesrovnatelně více až po smrt metafyziky a konec filosofie. Husserl tím rozpadem vysvětluje novotvary a revolty proti pokračování v ideálu vědění: „*Skepse popírající možnost metafyziky stejně jako zhroucení víry v univerzální filosofii jako vůdkyni nového člověka není*

nic jiného než zhroucení víry v ‚rozum‘, chápaný tak, jak antika stavěla EPISTÉMÉ proti DOXA.“ Je to selhání přesahující několik století. Lidé současnosti se pak ocitají v krajním nebezpečí, že utonou v záplavě skepse a redukci, že se vzdají osobní odpovědnosti za hledání pravdy.

Krise vědění je Husserlem charakterizována jako pozitivistická redukce ideje vědy na pouhou ideu o faktech... Opuštění metafyzického tázání spolu s pozitivistickým zúžením vidění světa, doprovázené nebývale úspěšnou a účinnou technologizací všeho a tím danou prosperitou, mělo a má za následek lehkovážné odvrácení od otázek, které jsou pro pravé lidství rozhodující. Od tohoto Husserlova postřehu se situace jenom vyostřila. Řeceno Husserlovými slovy vytvářejí vědy o faktech lidi vidoucí jen fakta. *Ve všech rozhodujících životních otázkách a problémech, ve všech lidských úzkostech, v každém lidském štěstí, ve všem lidském naplňování života nám věda strohých faktů nemá co říci, neposkytuje ani životní moudrost ani ochranu před zlem.* Ztráta lidství dostavující se z prosperity se stává neprůhlednou. Perspektivy případného technologického úspěchu lidstva jsou na jedné straně nedozírné, na straně druhé nedávají šanci na přeptávání se po tom nejzákladnějším a nejniternějším člověka a jsoucna. Je to neprůhlednost v perspektivě stejně jako neprůhlednost v přítomném. Proto v krizi vědy chybí další otázky. Vzhledem k nadějším technologické manipulovatelnosti ve všem a vším přestává být možné si ještě něco přát. Vzhledem k neprůhlednosti přestává být možné se na něco životodárného ještě ptát. To je civilizační krize, která je duchovní. *Vymizely otázky, které člověka od nepaměti provázely.*

Jiří SYROVÁTKA, *Proměny obrazu světa a pojmy*

KOMENTÁŘ

Autor nám klade před oči zlomek analýzy krize současných věd z pera zakladatele fenomenologie Edmunda Husserla. Tím nám dává příležitost uvědomit si, že jedna z cest, které vedou z naší situace zpět k antickému filosofickému dědictví, může začínat právě podtržením omezenosti a reduktivnosti toho typu poznání, z něhož vyrůstají moderní vědy a technologie. Že je takový návrat žádoucí, plyne ze samotného závěru citace. Současné vědy, byť jakkoli úspěšné, mlčí o tom, co je pro lidský život podstatné. A o tomto svém mlčení ani nevědí a vědět nemohou. Kdyby o něm něco věděly, kdyby se odvážily prohlásit své výsledky za relevantní či irelevantní pro samotnou podstatu člověka, vkročily by neoprávněně na půdu filosofie bez patřičného mandátu. Filosofický mandát může mít totiž jen disciplína, která ví, co je to pravda, jistota, jsoucno. Žádná z pozitivních věd to ale kvůli své metodické limitovanosti neví.

Autor správně naznačuje, že věda má svoji nezrušitelnou vazbu na metafyziku, třebaže se to často popírá. Neboť každá věda zkoumá určitý sektor skutečnosti a bez kritického prověření předpokládá, že nějaká skutečnost existuje a že je přístupná zkoumání v podobě zjišťování různých souvislostí. To je ale problém sám o sobě a nikdo jiný než filosof se k němu nedokáže odpovědně vyjádřit. Když se v textu tvrdí, že *„Do pozadí vědecké pozornosti ustupovalo to, že problém a možnosti metafyziky zahrnoval... eo ipso i problém možnosti věd, které svůj smysl ve svých pravdách čerpaly pro specifické oblasti jsoucna pouze ze vztahu k nerozlučné jednotě filosofie“*, pak nám k prosvícení tohoto pozadí může silně napomoci znalost metodických úvah Platóna a Aristotela o možnosti metafyziky, které mnohdy bohužel neznají ani profesní filosofové. Rovněž zmíněný rozdíl mezi věděním a zdáním (epistémé versus doxa) je klasickým filosofickým tématem, k němuž nám antická filosofie sděluje mnoho podnětného.

Husserl se nemýlil, když na popsanou situaci krize upozornil. Bohužel však na ni nedokázal adekvátně reagovat a ve svém pokusu o radikální založení lidského vědění (viz fenomenologie jako rigorózní věda) upadl do závažných omylů. Kde tyto omyly spočívají a jak by bylo možné z krize absolutizovaného pozitivního poznávání světa vybřednout, to už je otázka filosofická, která ty zvědavější z nás může k vážnému studiu filosofie přitáhnout.

TEXT č. 4

Nejrůznější prostředky, zařízení a stroje nejsou substancemi, jsou to nevlastní jsoucna. Stroje jsou konstruovány z přizpůsobených substancí. Nikdo nepochybuje o tom, že prostředky, nástroje, zařízení a stroje jsou výtvořiny člověka, že jsou člověkem způsobené, přizpůsobené a že jsou na člověku závislé. Bez údržby by se dříve nebo později staly nepoužitelnými, nefunkčními, rozpadly by se. Nemají svůj samostatně svébytný počátek. Nikdo nepochybuje o tom, že jsou umně sestaveny, konstruovány, přizpůsobeny, udělány, nastaveny, seřizeny, upraveny. Jsou umělé, jsou mnohonásobným přizpůsobením toho, co ve svém počátku bylo substancí. Jejich povaha je nesubstanční. Jsou to funkčně skladebná seskupení. K těmto počátečním substancím jsou vztaženy. Substance jsou závislé na svém vzniku, počátku, stvoření. Umělosti jsou závislé na tvůrci a vztažené k substancím. Závislost na tvůrci a vztaženost k počátečním substancím je základní ontologickou charakteristikou umělostí, kterou nelze vyřadit. Nelze opomenout i takovou působnost jsoucen, jako že třeba bobra staví hráze, kvasinky produkují líh, pavouk tká pavučiny, včely staví plástve,

ptáci ovládají navigaci. I zde se jedná o způsoby přizpůsobení. Lidská tvořivost je vědomá a cílevědomá.

Jakýkoli stroj je konstruován v nějakém plánu, záměru s vynaložením práce a pomocí nepřirozených procesů, nikdy nemůže vzniknout samovolně. Stroj proto není stvořením.

Filosof, který vykládá jsoucno jako jsoucno, pozoruje na přirozeném dění mezi reálnými jsoucný totéž, co pozoruje fyzik. Oba se shodují v tom, že pozorované dění mezi jsoucný je v diferenci přirozené a nepřirozené působnosti. Každý má pro tuto diferenci jiné důvody. Pro fyzika je toto rozlišení zásadní vzhledem k termodynamickým zákonům a mezi nimi k druhé větě termodynamické zvlášť. Pro metafyzický realismus je toto rozlišení zásadní vzhledem k ontologické ustavenosti jsoucna jako jsoucna. V tomto je možnost setkání metafyzického realismu s fyzikou.

Z hlediska logiky, informatiky a matematiky bude povaha stroje specifická. A. M. Turing se vyjadřuje o počítačové strojovosti: „Pokud předpokládáme, že stroj nikdy nechyluje, pak tento stroj nemůže být zároveň inteligentní. Kurt Gödel počítačovou strojovost vyjádřil v následující formulaci neúplnosti: „Nelze vyloučit možnost, že by mohl existovat (a dokonce být empiricky objeven) stroj dokazující matematické věty, což je ve skutečnosti ekvivalentní matematické intuici. Nelze však dokázat, že tomu tak je, ani dokázat, že by vytvářel pouze správné věty v konečné číselné teorii.“ Turing-Gödelovy formulace jsou námitkou proti comutacionalismu a proti funkcionalismu v podobě zaměnitelnosti stroje za vlastní jsoucno. Matematické algoritmy jsou třeba správné, ale nikdy nelze mít definitivní jistotu o jejich správnosti vůbec. Turingova námitka staví argumentaci na požadavku správnosti, Gödelova námitka staví argumentaci na požadavku rozpoznatelnosti. Nikdy nechylující stroj je vždy správný, a proto nemá inteligenci. Nikdy nelze rozpoznat, zda stroj dokazující věty, dokazuje pouze správné věty v konečné číselné teorii a že dokazování vět je samo sebou ekvivalencí matematické intuice, což je také povahou matematické inteligence. Penrose k tomu obojímu ukazuje, že jakmile se lze o nějaké algoritmické proceduře pro dokazování pravdivosti p_1 -vět (věty o nikdy nekončících výpočtech) přesvědčit, že je správná, potom se k ní vždy vztahuje nějaké jiné nepotvrditelné hledisko. Můžeme totiž v určité oblasti používat vhodnou algoritmickou proceduru s úspěchem, aniž bychom mohli mít jistotu o její všeobecné správnosti. Takový algoritmus u živých bytostí by byl dán v jejich substančnosti. Mít matematiku totiž zdaleka přesahuje potřebu nasvačit se. Mít matematiku je obdařeností substance, která má být taková, že může mít matematiku, že člověk je myslící duchovní bytost. Matematické porozumění není obsaženo vně v povaze výpočtů a algoritmů, ale je

přímo v substančnosti bytosti s možností matematického myšlení. U strojů by takový algoritmus musel být uměle vytvořen. V tom je předpoklad možnosti umělé inteligence. Stroj nemá porozumění tomu, co vykonává přesně, dokonale a bez chyby, třeba v nekonečném chodu operací. Vědomí myslí není jednoduše redukovatelné na algoritmus. Bytost a stroj nejsou na sebe jednoduše převoditelné.

Člověk nemůže být zaměňován za biologický počítač už vzhledem k povaze původu. Člověk, vzniklý spontánně a samovolně, přirozenými procesy, je stvořením. Člověk je substance. Stroj, třeba i ve smyslu počítače, je vždy vytvořen podle plánu a záměru, vynaložením práce, prostřednictvím nepřirozených procesů, z přizpůsobených substancí, je vynucen, nevzniká samovolně, je substanční konfigurací a není sám sebou substancí.

Absolutně dokonalý ideální počítač je představou, která může ilustrativně zpřístupnit problém difference člověka a stroje. Absolutně dokonalý ideální počítač je vysněnou představou počítačícího „stroje“, který dokáže sám vyhledávat logicky platné matematické věty a dokazovat je, který dokáže konstruovat věty a důkazy vyčerpávajícím způsobem až po věty, které nejsou ani dokazatelné ani vyvrátitelné. Představa takového absolutně dokonalého počítače předčí člověka v tom, co člověk nemůže vykonat, včetně potřeby nekonečných operací, rychlých operací, operací nad mnohostí operandů v neomezenosti patřičně náležejících operátorů. Počítač svým operačním výkonem získávání, zpracování a uchovávání informací, ve způsobu vytváření a dokazování vět člověka předčí. Přesto nastane problém.

Problém absolutně dokonalého počítače je především v tom, že je tak absolutně dokonalý. Vytvoří vyčerpávajícím způsobem všechny dokazatelné věty s jejich důkazy, i nedokazatelné a nevyvrátitelné věty. Takovýto počítač ve srovnání s člověkem nebude inteligentní! Bude mu něco důležitého chybět, něco tak důležitého, pro co mu není možno přiznat inteligenci. Jen na první pohled by tím nedostatkem, který činí dokonalý počítač neinteligentní, mohla být chybovost, která provází myšlení člověka. To by však pro počítačové programátory nebyl vůbec žádný problém, aby nějakou chybovost a omylnost na počítači simulovali. Pro počítačové programátory by ani nebyl problém simulovat na počítači sebereflexi toho, co vykonává za operace a co si pamatuje. Nakonec se nějak dá simulovat i emoční reakce. To vše v simulaci nestačí z dokonalého počítače udělat inteligentní počítač, přestože se běžně mluví o umělé inteligenci. Problém inteligence nespočívá jenom v počítači. Inteligence je ve schopnosti člověka žít v pravdě. Žít v pravdě, získávat pravdu, obětovat se pro pravdu v životní orientaci, to je projev lidské inteligence. Intellectus je pojem odvozovaný od schopnosti číst uvnitř, *intus legere*, od rozumové schopnosti nahlížet, *intuere* esenci věci.

Rozum poznává inteligibilní obsahy, které jako takové nejsou smyslově uchopitelné, které obsahují vůči smyslově danému ještě něco navíc, co je pouze rozumově pochopitelné. Rozum má totiž svůj předmět poznání. Jsoucno je nějak pochopitelné, rozumu přístupné ve způsobu rozumění... Kdyby kůň nebyl alespoň nějak pochopitelný v tom, co že to je, nikdy bychom nebyli schopni pochopit koně i kdybychom se na něj dívali. Smyslové názory jsou jen a jen smyslové názory. Bytí, život a poznání; esse, vivere, intelligere (být, žít, načítat uvnitř) je to, co není programovatelné. Bytí, vědění a svědomitost, důkladnost, pečlivost; esse, vivere, diligere (být, žít, mít rád) je tím, co nelze naprogramovat. Člověk je bytost diligens veritatem, bytost milující pravdu. Schopnost žít v pravdě je podmínkou přiznání inteligence člověku a odmítnutí inteligence stroji. V hledisku metafyzického realismu nemůže být stroj inteligentní a nelze člověka redukovat na stroj, byť by ten stroj byl sebetvořivější a sebedokonalejší. Inteligentní člověk žije ve svobodě své vůle a svojí inteligencí je s to rozumět dobru a zlu, je schopen rozlišit a předvídat konání dobra a zla, je schopen rozumět morálnímu řádu, který se ohlašuje ze skutečnosti před člověkem. Člověk žije pravdou. Člověk je bytost položená v pravdě. Na tom všem nemůže změnit nic ono soudobé hluboké neporozumění a rozrušení této široké tematiky. Nepochopení není důkazem. Početní převaha nějakého názoru není důkazem pravdy. Pravdu nelze odhlasovat. Člověk je vlastní jsoucno, stroj je nevlastní jsoucno a tento rozdíl nelze setřít ani zamlčet. Stroj sám sebou nespočívá v pravdě, protože není substancí, je funkčním skladebným konstruktem a jako takový je přirozeně možný z přizpůsobení mnohých substančních jsoucen. Přirozená možnost umělostí je novodobým a dostatečně nereflektovaným tématem... Rozdíl mezi člověkem a sebedokonalejší „umělou inteligencí“ je v pravdě bytostný.

Jiří SYROVÁTKA, *Entropie, informace a život*

KOMENTÁŘ

Jak tento text souvisí s antickou filosofií? Vždyť se v něm o ní vůbec nemluví! Odkaz pasáže k antické filosofii je čitelný pro toho, kdo pochopí, které pojmy jsou pro autorův výklad centrální. Pojmy *substance*, *vlastní jsoucno*, *nevlastní jsoucno*, *přirozenost*, *umělost*, *intelligence* atd. byly poprvé do hloubky reflektovány mysliteli antiky a bez znalosti jejich analýz jsme odsouzeni k jejich neporozumění. Nezačneme-li se zajímat o antické filosofické dědictví, náš myšlenkový horizont se zásadně zúží, u většiny našich současníků patrně jen na novověkou éru. Ale v novověku získaly uvedené pojmy velmi rozdílný význam ve srovnání s významem, který v něm odkryli antičtí metafyzičtí realisté. Jejich novověké předefinování či dokonce opuštění s sebou přineslo řadu neblahých následků. Jedním z nich je snaha redukovat člověka

na „inteligentní stroj“ a upřít mu jeho přirozenou substancialitu, a tím pádem i ne-manipulovatelnost. Neboť je-li člověk strojem, lze ho neustále vylepšovat a vhodněji programovat, jak po stránce individuální, tak po stránce společenské. Kritický přístup k tomuto problému nás však staví do situace, z níž můžeme vidět nemožnost podobné redukce. Matematika je disciplína, v níž novověk spatřoval prototyp spolehlivého vědění. Jenže byla to jen otázka času, aby se ukázalo, že matematická jistota spočívá na čistě hypotetických základech. Dokázat absolutní spolehlivost matematických axiomů není možné (viz slavné Gödelovy teorémy). K přirozenosti člověka však patří rozum, který je díky filosofii schopen dospívat k absolutně zajištěným, nezvratným jistotám. Z toho plyne, že v přirozenosti člověka je něco, co není interpretované optikou matematických algoritmů. Platón i Aristoteles si byli plně vědomi naprosté specifity lidského bytí, které se z principu nepokoušeli vykládat podle vzorců dobové technické umělosti.

Kromě toho nesmíme přehlédnout, že celá novoplatónská filosofie je vybudována na triádě určení *bytí, život, poznání* v jejich vzájemných vztazích. Právě k těmto klasickým tématům nás citovaná pasáž odkazuje. Živoucí bytí člověka uvědomujícího si pravdu o světě a o sobě samém tvoří privilegovaný námět filosofie, která je sice antická svým původem, nicméně stále aktuální svou povahou.

TEXT č. 5

„Činnosti, jež mají mez, nejsou sobě cílem, nýbrž jsou jen prostředkem k cíli, jako jest například při odtučňování cílem zhubnutí, kdežto pochod odtučňování záleží v přiměřeném pohybu, aniž jest sám tím, pro co se pohyb děje. Proto takový pochod nemůže být činností, alespoň ne ukončenou; neboť není koncem a cílem. Činností jest spíše jenom onen pohyb, v němž jest cíl. Například, řekneme-li: vidí, ale také již uviděl, uvažuje a uvážil, myslí a myslil; ale ne učí se a naučil se, uzdravuje se a uzdravil se. Jinak zase: žije dobře a žil dobře, jest šťasten a byl šťasten. Jinak by děj musel někdy přestat jako při hubnutí. Ale není tomu tak, nýbrž žije a žil. Z těchto činností a pochodů jedny jest třeba nazvati pohybem, druhé uskutečněním. Neboť každý pohyb jest nezavršený, tedy hubnutí, učení, chození, stavění – to jsou změny, a sice neukončené. Neboť nikdo zároveň nechodí a neprošel, ani nestaví a nevystavěl, ani nevzniká a nevznikl, nebo neplatí zároveň: pohybuje se a pohyboval se, nýbrž něco jiného jest pohybuje a pohnul. Avšak totéž jest: uviděl a zároveň vidí, myslí a myslil. Takové úkony tedy nazýváme uskutečněním, kdežto ony změnou (pohybem).

ARISTOTELES, *Metafyzika*

KOMENTÁŘ

Změna – pohyb – uskutečňování je v citaci ilustrována těmi akty, které definují dietu. Chci-li zhubnout, musím dodržovat jistou životosprávu. Celý tento komplex činností „není sám tím, pro co se děje“, tj. není finálním stavem (např. jistá tělesná váha a proporce), k němuž teprve na způsob prostředku směřuje. Až tohoto cíle bude dosaženo, prostředková činnost zanikne, či bude alespoň výrazně modifikována. Bylo by protismyslné klást poslední cíl do takového způsobu chování – jeho dokonalost se situuje vně něj samého, což ospravedlňuje i jeho konečné odložení (obdobné pak platí i pro jiné uvedené příklady operací – učení, uzdravování, chození, stavění, které nemají svůj cíl v sobě). Opravdové uskutečnění se oproti tomu vyznačuje kontinuitou – neustálé pozorování jednoho (estetická a filosofická kontemplace) není přechodem od neviděného/neuvažovaného k viděnému/uvažovanému, což právě definuje změnu, nýbrž invariantní, přitom však vrcholně aktivní setrvání v příslušném emotivně-kognitivním stavu. Protože se cíl (to, pro něž se aktivita „děje“) nenachází mimo tyto akty, neexistuje žádný v nich přítomný důvod, proč by měly přestat, proč by měly být opuštěny. Do jejich esence je zapsána trvalost. Minulost a budoucnost je vůči nim něco akcidentálního. Princip a termín jsou u činností tranzitivních nesoučasné, u činností imanentních simultánní. Nesoučasnost principu a termínu činnosti je dána tím, že se mezi ně vkládá potencialita (pasivní možnost). Termín aktu ještě není, ale může být – činnost k jeho realizaci směřuje a to se neobejde bez jeho posloupné aktualizace. Intervence potenciality také vysvětluje vnější situovanost termínu (realizovaného určení) ve srovnání s principem činnosti (tj. tranzitivitu děje). Takový děj nemá žádnou stabilitu, orientuje se mimo momentálně již dosažený stav, není uskutečněním, nýbrž uskutečňováním (změnou). V případě činností vpravdě imanentních posloupnost mizí. Potentialita a tím pádem přerušení aktuální dimenze činnosti jejím nasměrováním k jinému od ní uvolňuje místo na sebe orientovanému uskutečnění či uskutečnění, jehož „hybnost“ je sice uchopením něčeho jiného od něj, ovšem přeneseného do jeho aktuální intimity. Posledně jmenovaná varianta se vztahuje na kognitivní (poznávací) akty, které jsou ve svých obsazích závislé na jiném od sebe. Nicméně vlastní přítomnost poznatého obsahu je vůči aktu imanentní, třebaže ho zároveň neprocesuálně orientuje mimo sebe (reprezentativní hodnota intencionálního poznání). Pro hlubší proniknutí do tohoto centrálního problému aristotelské metafyziky uvažujme následnou pasáž francouzského filosofa Yvese Simona: „Když dosáhne subjekt tranzitivní činnosti svého cíle, náleží činnost minulosti. Nepracuje se než na něčem, co ještě není hotovo... a proto práce předznamenává budoucí dílo. Tranzitivní činnost se

tak jeví jako akt nedokonalého jsoucna, nakolik je nedokonalé: a to je definice změny. Imanentní činnost je svou esencí mimo jakoukoli mobilitu. Pochopíme-li nějakou pravdu, naše inteligence se jí nepřestane zabývat, tak jako dělník ustane pracovat, když dokončí své dílo; když dosáhneme kýženého cíle, nepřestaneme ho milovat. Kontemplace a radost přesahují čas, poněvadž nepodléhají změně... V rozumovém životě člověka se bezpochyby vyskytuje diskurz a v životě touhy snaha; avšak diskurz rozumu a snaha vůle, což jsou jisté obrazy duchovní mobility, čerpají svůj charakter změny z nedokonalosti našich duchovních kapacit, a ne ze své povahy imanentních aktů. Jestliže je imanentní činnost dotčena změnou, jde vůči ní o něco naprosto případkového; postupujeme v myšlení, poněvadž nepoznáváme dostatečně, toužíme po něčem, protože to plně nevlastníme. Je-li zbaveno svých akcidentálních omezení, je myšlení uskutečněním (v tomto ohledu) dokonalého subjektu a to samé platí pro lásku. Avšak materialistický sklon inteligence, jejímž prvním předmětem je hmotná realita, působí, že jen málo lidí dokáže uchopit tuto úžasnou ideu nehybné aktivity koincidující se spočinutím, která není ničím jiným než permanentní dokonalostí (skrze ni) dokonalého jsoucna a která neustále vychází z tohoto jsoucna ne proto, aby pokaždé vyplňovala nedostatky inteligence, nýbrž aby zajistila trvání vlastního rozvinutí (pour assurer la durée d'un épanouissement). V myšlení neschopném překročit sugesci představivosti je pojem činnosti výlučně spojen se změnou, takže v životě ducha se pak propadá pokušení preferovat to, co se co nejvíce podobá tanci atomů či plynutí vod. V tom případě se nerozlišuje činnost a práce, spočinutí a pasivita (inertie); neuzná se jiné uspokojení než nedokonalé uspokojení neustálé snahy; spočinutí v kontemplaci a citová stabilita vztahem k stejnému se ohodnotí jako prázdnota, nuda, smrt. Pravdě bez hledání se upřednostní hledání bez pravdy, štěstí vytěsni velikost, lůno Abrahámovo pozemská konzumace (komentář je vzat z Roman CARDAL, *Čtyři milníky politické filosofie*). Z právě uvedené pasáže je patrné, jaký je rozdíl mezi činnostmi, které nás orientují mimo nás či pouze na naši tělesnost, a činnostmi, které vytvářejí „svůj produkt“ v naší niternosti. Ten nás může zdokonalovat, obohacovat, anebo degradovat a ochuzovat. Pravá kultura není otázkou vnějších efektů, nýbrž otázkou vnitřní kultivace ducha.

TEXT č. 6

Co znamená pro středověk poznání a jeho výtěžek, teorie?

Opět zde má rozhodující význam, že mimo všechny dané jevy světa a nad nimi existuje absolutní opěrný bod: zjevení. Je formulováno církví v dogmatech a přijímáno jednotlivcem ve víře. Autorita, církev, znamená vázanost; na druhé straně však zá-

roven umožňuje výstup nad svět i nad vlastní já a volnost nazírání, která by jinak nebyla možná. Zjevené pravdy jsou meditovány a rozvíjeny prostředky analytické a syntetické logiky v jedinou velkou souvislost, v teologický systém.

Vědecké zkoumání světa v novověkém smyslu slova středověk zřejmě nezná. I tady je mu východiskem autorita, totiž antická literatura, především dílo Aristotela. Vztah středověku k antice je velice živý, má však jiný ráz než obdobný poměr renesance. Ten je reflektovaný a revoluční; příklon k antice potřebuje jako prostředek odpoutání od tradice a osvobození od církevní autority. Vztah středověku k antice je naproti tomu naivní a konstruktivní. Vidí v antické literatuře přímé vyjádření přirozených pravd, rozvádí a domýšlí jejich myšlenky. Rozpory mezi ní a zjevením jsou pocítovány koncem dvanáctého a počátkem třináctého století ještě dost silně, po vyprchání počáteční nedůvěry se však v učení starověkých filozofů vidí cosi prostě „daného“. Je jakoby přirozeným služebníkem zjevení, jakousi přírodou druhého stupně. Nazývá-li Dante Krista „sommo Giove“ (nejvyšší Zeus), činí totéž, jako když v něm liturgie vidí „sol salutis“ (slunce spásy) – tedy něco zcela jiného, než když renesanční spisovatel dává křesťanským postavám jména antické mytologie. To první je výrazem vědomí, že svět je vlastnictvím těch, kteří věří v jeho stvořitele; to druhé příznakem nedostatečné schopnosti rozlišování nebo vnitřní skepse. Nesoulad mezi jednotlivými projevy antiky, jakož i mezi nimi a zjevením je urovnán harmonizujícími interpretacemi.

To vše se obráží v syntézách středověké poznávací činnosti, v summách, v nichž splývá teologie s filosofií, učení o společnosti s životním ponaučením. Vytvářejí mohutné konstrukce, které na novověkého ducha působí cize – dokud nepochopí, co vlastně chtějí: nikoli empiricky prozkoumávat, co je ve světě neznámé, či racionálně objasňovat jevy, nýbrž budovat „svět“ na základě výpovědí zjevení na jedné straně a na základě principů a poznatků antické filosofie na straně druhé. Obsahují svět vybudovaný z myšlenek; celek, jehož nekonečnou diferencovanost a velkolepou jednotu lze přirovnat k představě katedrály, v níž má všechno kromě svého vlastního smyslu ještě symbolický ráz a umožňuje člověku náboženský vhled a prožitek.

Tyto formulace jsou ovšem vyhroceny z hlediska našich úvah, a je třeba je tak i chápat, aby nedošlo k nedorozumění. Neznamená to, že středověk pracoval jen s cizími myšlenkami, či dokonce že mu nešlo o opravdové poznání. Jednak sám antický světový názor obsahuje množství pravdivých poznatků, jejichž osvojení samo o sobě již znamená skutečné poznání a jež jsou pak samostatně domýšleny a nově vykládány, a jednak je středověký myslitel při svém uvažování konfrontován s jednotlivými fenomény, které mu zprostředkovává zkušenost s věcmi i přemýšlení o je-

jich podstatě, okamžitá situace i celkový životní kontext. Dospívá proto k mnohým podnes platným poznatkům. Středověká antropologie ve svých základech i jako celek převyšuje novověkou. Etika a životní filosofie středověku mají na zřeteli plnější bytí a vedou k vyšším formám seberealizace člověka.

Romano GUARDINI, *Konec novověku*

KOMENTÁŘ

Ptáme-li se na vztah naší přítomnosti k antickému dědictví, můžeme se poohlédnout do historie a promýšlet, jak se k antice stavěli lidé žijící v různých dějinných obdobích. Výše citovaná pasáž nás zpravuje o tom, jak na antiku hleděl středověk. Tato otázka je jistě velmi komplexní a intelektuální bohatost středověku nedovoluje, aby se problém redukoval pouze na nějaké jedno protežované hledisko. Nicméně řada významných středověkých myslitelů, kteří měli díky svému křesťanskému přesvědčení mnoho důvodů pro kritiku názorů antických filosofů, dokázala pochopit, že staré Řecko skýtá i pro tehdejšího člověka hluboké inspirační zdroje. Každá epocha se snaží kriticky vymezit vůči své minulosti, avšak každá kritičnost musí být kritická též sama k sobě. Neměla by se v ní ideologicky přehlížet pozitivita a aktuálnost myšlení našich předků, byť by nás od nich dělily propasti celých staletí.

TEXT č. 7

Ve vývoji české vzdělanosti stalo se trojhvězdí pravda, krása a dobro východiskem i cílem filosofickému myšlení *Františka Palackého* (1798–1876), vyučenému kriticismem Kantovým, ale dávajícímu namnoze větší úlohu citu než rozumu. Do toho myšlení účinně zasvítíl idealismus Platónův, ale většinou jen z odrazů ve filosofické a estetické literatuře novodobé.

S úctou a obdivem se zastavuje mladý Palacký v *Přehledu dějin krásovědy a její literatury* (vydaném v Kroku 1823) u „božského“ Platóna, „největšího ze všech filosofů co do šíře, hloubi a ostrovtipu“. V této stati je obsaženo správné poznání, že Platónova filosofie byla „filosofie životní, nejen zkoumavá, nýbrž i konavá“. Poznámka, že Platón, boje se nedorozumění, svěřil svou soustavu jen ústně svým žákům, kdežto ve spisech ji projevil jen neúplně, ukazuje, že byl Palacký poučen o Platónově spisovatelské činnosti v duchu Tennemannovy domněnky o esoterickém učení Platónově, a ne podle Schleiermacherova názoru na tuto věc. Zcela správně vidí v nesoustavnosti Platónovy filosofie a v dialogické formě jeho spisů příčinu, že se jeho myšlenkám o kráse dobře nerozumělo a že se neujaly tak, jak by bylo bývalo žádoucí; sám soudí,

že estetika byla Platónovi vrcholem všeho lidského vědění a zkoumání, maje za to, že „v ideálu svrchované krásy bytuje mu původně a volně pravda i dobro“. Zde se dal zřejmě svést svým zájmem o estetiku a neuvědomil si, že ne idea krásy, nýbrž idea dobra je nejvyšší jsooucnou Platónovo.

... Mnoho platonismu je v 8. kapitole II. knihy *Krásovědy*, nadepsané „O roznětu pokrásném“ (entuziasmu). Platónský je zde již sám pojem „roznětu“, ona *mania*, projevující se podle Platónova *Faidra* ve věštění, v mystice, v básnictví i v lásce. Platónská je i myšlenka, že úplně může chápat „nepomíjející bytosti“, tj. ideje, jenom ten, kdo cítí, že je s nimi příbuzný... Nejpatrnějším projevem nepochybného a přímého styku Palackého s Platónem je ovšem jeho překlad části dialogu *Faidra*, vypracovaný roku 1823 a uveřejněný v časopise českého musea roku 1828. Palacký uvedl Platóna do českého filosofického myšlení 19. století jako zakladatele estetiky.

V Platónově myšlení našel autoritativní výraz svých vlastních názorů a snah český myslitel, který více než kdo jiný dovedl vtělit své ideály do osobitého díla národně vychovatelského. Byl to *Miroslav Tyrš* (1832–1884). Je dostatečně známo, co znamenalo pro ducha Sokola, že Tyrš pojal úkol mužné výchovy národa jako spojení tělocviku s vychováním a šlechtěním mravním. I to je známo, čím byla Tyršovi při jeho díle vzdělanost starověkého Řecka, do níž ho uvedlo klasické gymnasium a jejíž myšlenky dostaly nový život kulturním hnutím novorenesančním. Ale výslovně je třeba poukázat na to, že vynikajícím představitelem té vzdělanosti byl Tyršovi Platón. Platónovu filosofii Tyrš znal a leckdy se dovolává jejich myšlenek. Pro souvislost ideálu, který určil Sokolstvu, jsou velmi významná jeho slova, kterými poukazuje na Platóna ve svém *Hodu olympickém*: „onen přední obhájce a oslavovatel souměrného vývoje všech vloh a nadání“. S Platónem se Tyrš shoduje v některých názorech na demokracii, v zásadě, že řád je podmínkou svobody a že se má vládnout mocí ducha; s Platónem má společnou víru ve výchovu nového člověka, víru v moc rozumu a oddané uctívání krásy. Duší Tyršova díla je platónský idealismus...

Bertrand Russell (1872–1970) se zcela výslovně hlásí k Platónovi jako svému předchůdci, když vykládá své názory o obecninách, za které pokládá vztahy, nikoli kvality. „Takové věci jako vztahy,“ píše, „mají zřejmě jsooucnost. Problém jsooucnosti všech vztahů je velmi starý, byl zaveden do filosofie Platónem. Platónova nauka o ideách je pokus právě ten problém řešit, a to podle mého mínění jeden z nejšťastnějších, co byly dosud podniknuty. Teorie dále zastupovaná je z největší části platónská, jen s těmi obměnami, které se během času ukázaly nutnými.“ Relace není závislá na myšlení, nýbrž náleží světu na myšlení nezávislému, který je jím chápán, ne tvořen. Takto vzniká Russellovi dualismus světa obecnin a světa časové existence.

„Svět obecnin,“ vykládá o tomto dualismu, „může být popsán jako svět bytí. Svět bytí je neměnný, pevný, přesný, lákavý pro matematika, logika, tvůrce metafyzických soustav a pro všechny, kdo milují dokonalost více než život. Svět jsoucna je plynulý, neurčitý, bez ostrých hranic, bez jasného plánu a pořádku; ale obsahuje všechny myšlenky a city, všechny smyslové danosti a všechny tělesné předměty, všechno, co nám může působit dobro nebo hoře, všechno, co působí nějaký rozdíl pro hodnotu života a světa. Podle svého založení budeme dávat přednost pozorování jednoho nebo druhého světa. Ten jeden svět, kterému nedáváme přednost, bude se nám pravděpodobně zdát bleďým stínem druhého, kterému byla dána přednost, a sotva hodným, abychom se na něj dívali v některém smyslu jako na skutečný. Ale vpravdě mají oba tentýž nárok na naši nestrannou pozornost, oba jsou skutečné a pro metafyzika důležité. Vskutku, jakmile jsme oba tyto světy rozlišili, bude pro nás důležité upřít pozornost na jejich vztah.“

Tyto Russellovy myšlenky můžeme pokládat za moderní apologii Platónovy dvojice světů, dvojice, která také již u Platóna je rozlišena a smířena.

Pojímáním skutečnosti a důsledky z toho plynoucími se od Platóna zásadně liší myslitelé anglosaského novorealismu, jako *Samuel Alexander*, *Alfred North Whitehead*, ... *R. B. Perry*. A přece i u nich se uznává Platónova velikost. Tak se vyjádřil Whitehead: „Nejjistější obecná charakteristika evropské filosofické tradice je to, že záleží z řady poznámek k Platónovi“...

S pozitivismem se v některých svých názorech sblíží a v jiných zase daleko rozchází *Tomáš Garrigue Masaryk* (1850–1937). Složitý je také jeho poměr k Platónovi, složitější, než by se zdálo z jeho vlastních výroků, v nichž se opět a opět hlásí k Platónovi jako k svému hlavnímu učiteli a v nichž se nazývá platonikem. Platóna poznal a zamiloval si již jako gymnazista; zabýval se jím za svých univerzitních studií a pro svou doktorskou disertaci si zvolil téma o podstatě duše u Platóna. Roku 1877 uveřejnil v almanachu moravských studentů *Zora* pojednání *Plato jako vlastenec...* obsahující samostatné bystré postřehy a svérázný zájem o souvislosti Platónova myšlení s evropskou vzdělaností nové doby. Platónské téma měla i jeho habilitační přednáška roku 1879: „Geneze platónského učení o anamnezi“; jako docent pak přednášel „Soustavu filosofie Platónovy“ a také po svém přechodu do Prahy ohlásil hned pro zimní semestr 1883–1884 kolegium o Platónovi. Odborné studium Platóna pak opustil pro vědecké a literární zájmy jiné, ale lásku k Platónovi si zachoval.

Jak se Masaryk sám přiznává, Hume v něm korigoval platonika. Protiklad mezi mýtem a vědou se mu stal výrazem pro dvojí různý světový názor. Platónův názor mu sice není zcela mytický, ale přece nalézá v jeho filosofii mnoho mytických složek, mo-

dernímu mysliteli nepřijatelných, jako je učení o duši světa, o duši vůbec, vysvětlení státu podle obdoby individua, zejména pak sám základ Platónovy filosofie, dualismus světa smyslového a světa idejí. Avšak přitom se sám nakonec bez jistého uznávání idejí neobejde a vyznává: „Jsem platonikem potud, že v kosmu hledám ideje, že v tom, co pomíjí, hledám to, co trvá a je věčné.“ A jindy u něho ideje dostávají podstatu metafyzickou a jsou pojímány – podobně jako většinou ve filosofii křesťanské – jako ideje Tvůrcovy. Když odmítá strohý Platónův dualismus poznání rozumového a poznání smyslového, nehledí k tomu, že Platón sám jeho strohost časem značně zmírnil, a když ze všeho myšlení Platónova příliš staví do popředí takzvanou nauku o anamnézi (rozpomínání), kterou nazývá „noetickou mystikou“, neuvědomuje si – jako si to neuvědomují jiní vykladatelé Platóna – že ta domnělá nauka není podstatnou ani trvalou složkou Platónovy noetiky.

Proti Platónovi nalézá Masaryk podstatu člověka více v citu a vůli než v rozumnosti, a proto nemůže přijmout rozumový výklad Platónovy etiky; ale s Platónem se shoduje v uznání absolutního mravního zákona i v tom, že není jiná mravnost pro jednotlivce a jiná pro stát. Stejně jako Platón tak i Masaryk neuznává absolutní rovnost mezi lidmi a schopnost myslet přičítá jednotlivému člověku, a ne mase. Svým hodnocením demokracie se různí jen zdánlivě od aristokratismu Platónova, neboť Platónova „vláda nejlepších“ má velmi mnoho znaků společných s Masarykovou demokracií, jež mu není pouhou ústavní formou, nýbrž určitým světovým názorem. Platónovu *Ústavu* pokládá za vážné dílo, i když s leckterým z jejích řádů nemůže souhlasit; a když ve *Světové revoluci* ukazuje, jak nesmírně důležité je pochopit, kam národ a stát podle svého a světového vývoje směřuje, a podle toho určit směr politické správy, shoduje se podivuhodně s požadavkem Platónových *Zákonů*, aby sbor, kterému má být svěřena péče o zákonitý chod státního života, dobře znal především politický cíl státu. Platónovu politickému idealismu dává Masaryk krásné dostiučnění, když ve svém pokročilém věku a po nejvyšší praktické zkoušce svého života vyznává, že v politice „nakonec mívají takzvaní idealisté vždycky pravdu a udělají pro stát, pro národ a lidstvo víc než ti politikové, jak se jim říká, reální a chytří“ (viz Karel Čapek, *Hovory s T. G. Masarykem*, Praha 1937, str. 281).

Jako se u Platóna i u Masaryka zakládá politika na mravnosti, tak je u obou těchto myslitelů i posuzování estetické hodnoty nerozlučně spojeno s hodnocením etickým. Masaryk si uvědomil, že následuje Platóna, když soudí, že literatura i hudba i umění výtvarné má význam výchovný a vzdělávací. Sám nebyl básník, ale v Platónovi básníka poznal a správně soudil, že Platónova filosofie musí být pojímána nejen jako vědecká soustava, nýbrž také jako velkolepé umělecké dílo.

S Platónem se Masaryk shoduje i v úsudku o náboženství, že to není věc jen soukromá a že také v něm je rozhodujícím zřetelem mravnost. Nesprávně však myslí o Platónovi, že se i prakticky pokusil zavést své učení na místo národního náboženství; ve skutečnosti Platón ono národní náboženství očišťoval, ale neodmítal... Ostatně náboženské názory Masarykovy nejsou zcela důsledné, jeho teismus není v pevném souladu s jeho antropismem. S teismem u něho souvisí přijetí víry v existenci duše a v její nesmrtelnost; a právě v uznání nesmrtelnosti se dovolává Platóna, jako se dovolává Ježíše stran lásky k bližnímu.

František NOVOTNÝ, *O Platónovi, IV. Druhý život*

KOMENTÁŘ

Novotného text nám pomáhá pochopit vliv antického filosofického myšlení, zvláště toho Platónova, v moderní době a ukazuje nám, že ani naše české prostředí nezůstalo tohoto vlivu ušetřeno. Cennost Novotného svědectví spočívá v odhalení, že se anti-kou a jeho výrazným představitelem Platónem nezabývali jen akademičtí teoretici, nýbrž rovněž i osobnosti, které se vyznačovaly významnou praktickou orientací. Palacký a Masaryk byli zdatní politikové a ani Tyršův výchovný ideál rozhodně nezůstal jen na papíře. Prostřednictvím tělovýchovné organizace *Sokol* měl dlouhodobé konkrétní důsledky pro formaci širokých vrstev občanů.

V souvislosti s Palackého zájmem o Platóna Novotný poznamenává, že tomuto českému vzdělanci neunikly dva podstatné rozměry Platónova učení – ono veřejné, psané a ono skryté, vyhrazené ústnímu podání v rámci aténské Akademie. Z dnešního pohledu můžeme vidět, že uvedené rozlišení je nejen důležité, nýbrž přímo stěžejní pro pochopení Platóna jakožto jednoho ze zakladatelů evropské filosofické tradice. Romantický filosof Schleiermacher, o němž se text zmiňuje, přenesl Lutherovu zásadu *sola scriptura* na Platónovy psané dialogy a také je v jejím světle interpretoval. Schleiermacher sám byl protestanským pastorem a v souladu se svou mentalitou k Platónovu dílu také přistoupil. Podle jím uplatněného interpretačního kánonu stačí k plnému pochopení Platóna detailní znalost jeho psané filosofie, tak jako obdobně pro pochopení poselství Bible stačí dobrá znalost jejího textu bez nutnosti odkazů k nějaké ústní tradici a církevnímu magisteriu. V první polovině 20. století se však Schleiermacherovo výkladové paradigma dostalo do vážné krize, poněvadž prokazatelně kolidovalo se samotnými Platónovými spisy. V nich totiž řecký filosof opakovaně zdůrazňuje, že to nejpodstatnější ze svého filosofického vědění do psané podoby nikdy záměrně nevtělil a uvádí pro tuto zvláštní strategii komunikace svých filosofických myšlenek zcela konkrétní důvody (v *Sedmém listě* a v dialogu *Faidros*). Proto se po-

stupně prosadil jiný typ Platónovy interpretace, zosobněný především zástupci tzv. tübingské a milánské školy. Vzdělanci z tohoto okruhu ukazují, že bez znalosti tzv. nepsaných Platónových učení nelze jeho filosofii vůbec pochopit. Proto se usilovně věnují snaze rekonstruovat toto učení (Platónovo ústní magisterium) z nepřímých zdrojů, což se jim překvapivě velmi úspěšně daří. Obraz Platónovy filosofie tak dostává v jejich dílech novou, velmi prohloubenou podobu. Tato nová hermeneutická vlna kromě jiného působí, že zájem o antické filosofické myšlení i v dnešní době nebývále vzrůstá. Palackého tušení tohoto problému vychází z jeho znalosti obsahu dialogu *Faidros*, jehož část, jak jsme právě četli, přeložil a pro české čtenáře také publikoval.

Nemálo myslitelů, kteří se i v moderní době zabývali Platónem, ke svému údivu zjistilo, s jak významově bohatým pojmem *krásy* Platón pracuje. Pro Řeky obecně byla krása syntetickou kvalitou, která v sobě obsahuje nejen to, co esteticky oblažuje, ale i momenty dobra a pravdy. Co není dobré a pravdivé, to pro ně nemůže být ani krásné. V dialogu *Ion*, v němž Platón představuje svoji koncepci umění, se dočítáme, že ho chápe jako lidskou činnost vycházející z božské inspirace působící mimo lidskou racionalitu (božská mánie). Proto má sám k umění velkou úctu, avšak upozorňuje na to, že v sobě skrývá jistá nebezpečí, je-li bez patřičné obezřetnosti aplikováno jako výchovný prostředek. Ve výchově se totiž vedle rozměru estetického mají kultivovat i lidské kvality mravní (volní) a rozumové, což je nad síly umělecké aktivity jako takové. Platón se nesnaží vnést světlo rozumu a sílu mravně dobré vůle do umění, poněvadž tím by znásilnil jeho povahu, nýbrž naopak přichází s uměleckými prostředky na pole filosofie a etiky. Tím se jeho filosofické podání stává značně přitažlivé pro myslitele různých dob a různých zaměření, neboť v sobě spojuje prvky, které postupný vývoj od sebe oddělil (abstraktnost teorií, dobrotu jednání a krásu vnímaného). I moderní čtenář tudíž může nad Platónovými dialogy zakusit zvláštní uspokojení v jeho vícevrstvé působnosti – intelektuální, mravní i estetické. Právě tím Platón dokáže fascinovat a přitahovat k sobě pozornost i takových moderních lidí, které by čistě školská, informativní prezentace jeho názorů spíše odpuzovala. K takové ne zrovna zdařilé prezentaci patří i zdůrazňování v Novotného příspěvku zmíněného dualismu Platónova pojetí světa. Dualismem se míní pojetí skutečnosti rozpadlé do dvou sfér, zde do sféry hmotné, smyslově postižitelné a sféry ideální, jen rozumu dostupné. Platón je ale mnohdy chytřejší než jeho interpreti. Navzdory stále rozšířeným výkladům by mu vůbec nepřišlo na mysl, že svět idejí je něčím, co existuje *mimo* tuto naši konkrétní skutečnost. Neboť kdyby tomu tak bylo, pak by svět idejí musel být hmotný, protože „existovat mimo“ znamená zaujímat určitou prostorovou pozici, což pro ideální struktury nepřipadá v úvahu. Když se proto na základě seriózního přístupu

předsudky o Platónově myšlení rozplynou, objeví se před námi filosofie, která ještě i dnes prokazuje svoji nečekanou aktuálnost a atraktivitu, o níž se již po řadu staletí přesvědčují logikové, matematikové, přírodovědci, filosofové i politikové.

TEXT č. 8

Otázka, z níž se zrodila řecká filosofie a kterou se zaobírala až do svého konce, se týká veškerenstva věcí, celé skutečnosti, anebo, máme-li to říct technickým obratem, reality v její integritě.

Avšak co se míní takovou otázkou?

Celek skutečnosti a veškerá realita neznamenaají *soubor* všech jednotlivých věcí a částečných momentů, v tom smyslu, že celek není pouhým součtem částí. Otázka po celku skutečnosti neimplikuje *kvantitativní* přístup k realitě, nýbrž zvláštní optiku, která má specifický *kvalitativní* charakter, totiž pohled, v němž je přítomná snaha vidět všechny věci ve vztahu k jednomu principu či k vícero prvním principům, z nichž pocházejí, a proto z nich v globálním smyslu slova činí signifikantní celek.

Následkem toho je jasné, že význam tvrzení „filosof se pokouší poznat všechny věci, nakolik je to možné“ (Aristoteles, *Metafyzika* I,2) je Aristotelem dobře vysvětlen, když nám sděluje jeho pravý význam: poznávat všechny věci znamená poznat „obecninu“, pod níž všechny věci spadají. A uvedenou obecninou se nemíní *obecnina typu logického*, která je pojmovou abstrakcí, nýbrž první a nejvyšší Princip, na němž závisí všechny věci, jímž jsou nesený a k němuž směřují.

Proto otázka po celku skutečnosti spadá v jedno s otázkou po zakládajícím Principu nemajícím již žádný jiný původ mimo sebe sama, díky němuž je skutečnost něčím jednotným. Můžeme také říct, že otázka po celku skutečnosti se neliší od pátrání po *posledním proč* všech věcí, neboť právě toto *poslední proč*, v míře, v jaké vysvětluje všechny reality, tvoří horizont poznání těchto samých realit.

Je zřejmé, že postoj filosofie ke skutečnosti je antitetický ve srovnání s postojem tzv. *partikulárních věd*. S nimi se to má tak, že si stanovují za předmět svého výzkumu pouze *určitou specifickou část* skutečnosti. Proto se filosofie staví do jistého protikladu s těmito vědami, či spíše staví se hierarchicky nad ně, a to se stejnou logikou, jako se vůči sobě hierarchicky vymezují celek a části.

Toto je základní rys, v němž spočívá vskutku charakteristický *metafyzický* rozměr řeckého myšlení. Jak je známo, vyjádřil Aristoteles tento pojem paradigmatickým způsobem: „Existuje věda, která uvažuje skutečnost, nakolik je skutečností (= celek) a vlastnosti, které jí jako takové náleží. Tato věda není shodná s žádnou tzv. částeč-

nou vědou: neboť žádná z jiných věd neuvažuje skutečnost, nakolik je skutečností v jejím celém rozsahu, nýbrž poté, co se zaměří jen na její určitou část, zkoumá jen vlastnosti této části skutečnosti“ (*Metafyzika*, IV,1).

Celá řecká filosofie, před i po Aristotelovi, zdůrazňovala po celých dvanáct století tento obecný pojem: filosof je filosofem pouze tehdy, když umí hledět na celek skutečnosti. Platón dokonce ještě silněji tvrdí, že filosof musí mít mysl „kontemplující veškerou skutečnost v každém čase“ (*Ústava*, VI, 486 A).

Giovanni REALE, *Filosofia antica*

KOMENTÁŘ

I dnes je potřeba vidět synopticky, překonat reduktivní specializace a nahlédnout celek. Odkaz antické filosofie je v tomto směru nepřehlédnutelný. K dosažení tohoto cíle je ale nutné aplikovat přiměřenou metodu. Podle velkých antických myslitelů nelze dospět k holistickému pojetí skutečnosti pouhým součtem výsledků speciálních vědních disciplín, protože celek skutečnosti není pouhým součtem svých částí. Je třeba zaujmout jiný, kvalitativně nový pohled, který nám umožňuje pouze filosofie. Avšak za filosofii se může vydávat prakticky cokoli, zvláště v dnešní, myšlenkově rozvolněné době. Platón a Aristoteles, kteří nejenom tvrdí, ale též argumentují, nás upozorňují, že pohled na celek skutečnosti nesmí přivodit ztrátu vědeckosti tohoto pohledu. Vyzývají nás tedy spojit to, co dnešní člověk považuje namnoze za nespojitelné – přehled o celku jsoucího s jeho vědeckým založením. Pozorné studium jejich myšlení nám k řešení zmíněné úlohy může zprostředkovat dosti přesný návod.

TEXT č. 9

V nové německé beletrii – abychom uvedli aspoň jeden, ale za to velmi význačný doklad – dal Platónovi významnou úlohu pražský filosofický romanopisec Max Brod (1884–1968) ve svém románu *Stefan Rott oder das Jahr der Entscheidung* (1931). Jeho hrdina, sedmnáctiletý septimán pražského gymnasia, sběratel „krásných míst“ z četby, hudby i životní zkušenosti, trpí rozporem mezi dvěma směry života. Na jedné straně je zaujat ideály svého katechety profesora Werdera, náboženského askety, popírajícího cenu smyslového světa a věřícího, že pánem tohoto světa je ďábel, na druhé straně lne ke svému spolužákovi a příteli, socialistickému materialistovi Antonu Liesegangovi, jehož matka je jeho první, vášnivou láskou. Werder má ve své knihovně dvě řady svazků Platóna, řecké a německé vydání. Při jedné návštěvě poukazuje svému mladému příteli na Platónův obraz jeskyně, mluví o Platónovi jako o mudrci,

„kterému se ve vizi zmateně a sladce ohlásilo celé křesťanství“, a se slzami v očích mu čte místo z *Faidra* o vznešenosti „nadnebeských míst“. Proti tomuto místu staví myšlenku z *Theaiteta* o zlu sídlícím na tomto světě a o nutnosti „utéci odsud onam co nejrychleji“; jen tento útěk a odříkání je připodobňování Bohu. Werder, citel a vykladatel svatého Tomáše Akvinského, nesouhlasí s tímto velikým scholastikem, že chtěl křesťanství napojit z Aristotela, a ne, jak učinil svatý Augustin, z Platóna. „Zdá se mi,“ praví, „že spíše platónství je myšlení křesťanské, jež spatřuje ve všedním světě nás obklopujícím jen kalný, nesmyslný zmatek, a teprve daleko za ním věčné ideje v jejich nesmrtelném smyslu a lesku; kdežto podle Aristotela jednotliviny sice také nejsou pravda, ale přece ji v sobě nosí potencionálně, jako v zárodku, a proto musí být brány vážně *již jako jednotliviny*. To jsou dva velké protiklady, mezi nimiž kolísá církev a s ní veškerá lidská vzdělanost. Aristotelovo stanovisko vede totiž v dalším důsledku k tomu, že člověk zakládá onen svět na zkušenostech tohoto světa – avšak platonik tuto cestu ruší, neboť on má zde na tomto světě jedinou zkušenost a její formuli jsem Vám právě předčítal: nedostatečnost, a proto útěk, a toliko ten je *homoiósis theó* (podoběn Bohu).“ Stefan je tímto výkladem tak zaujat pro Platóna, že si už představuje, jak příště vyplní na svém „nacionále“ rubriku „náboženství“ slovem „platónské“. Katecheta se mu dále přiznává, že kdyby směl psát, co by chtěl, byla by to kniha „Platonismus v církvi“, v níž by přešel od Platóna k Filonovi s jeho pojetím logu a pak k Plotinovi, odtud přes církevní otce a přes scholastiku až k Pascalovi a Kierkegaardovi. „Ukázal bych, jak poznání o nedokonalosti a vině našeho pozemského života a o *zcela jiné* povaze vyššího světa, ať jej jmenujeme světem idejí nebo logem nebo Bohem, vzestupně rostlo – s nutností silného, živoucího stromu. Platoniky bych však ostře lišil netoliko od aristoteliků, kteří zůstávají poplatni věcem jevů, nýbrž také ode všech bezuzdných romantiků, kteří sice *jeden* krok jdou s námi společně, když se jako my rozhodně vzpírají uznávat všední okolí v jeho celé ubohosti jakožto něco posledního; ale již při druhém kroku bloudí – neboť čím dělají výpad proti všednosti? Nepořádkem a blouzněním, nocí a smrtí a bezuzdnými pudry, rozkladem pocházejícím z podsvětí – ale my platonikové máme nadsvět, vyšší řád, čistý, věčný, nepohnutý smysl; v jeho prospěch, pro něj rozpouštíme věci tohoto světa v jejich pochybné nic... pro vyšší, objektivní pravdu, kterou zachycujeme ve víře v Boha, nikoli ze subjektivní libovůle a z blouznění... Proti tomuto růstu platónského poznání, že člověk a Bůh jsou dvě v základu úplně různé bytosti, jak se právě jinak nepatří pro jsoucno konečné a nekonečné, proti tomuto pochopení věčné odtazitosti a vlastní transcendence Boha... bych postavil nepravý judaismus a jeho aristotelské příbuzenství.“ Na otázku, proč pracuje na svatém Tomáši, a ne na Platónovi, od-

povídá Werder, že Platónovi rozumí, kdežto svatému Tomáši ne, proto ne, že jsou u něho samé rozpory.

Podle vzoru katechetova zřídil si také Stefan ve svém pokoji „Platónský koutek“. Na stěně měl zavěšenu reprodukcí Platónovy busty a pod ní svazky Platónových děl. Ale v Platónovi našel něco jiného než jeho učitel, ne výzvu k útěku ze života, nýbrž něco, co bylo příbuzné jeho osobnímu tajemství, jeho tušenému vůdcovství, ke kterému se chystal, cítil se dosti silným, aby pomáhal celému světu. Jakou úlohu bude mít Platón v jeho životním rozhodnutí, dlouho nevěděl, a proto měl k němu tím větší úctu. Učinil si ho i svým důvěrníkem, kterému se svěřoval i se svou láskou, neboť ze *Symposia* a z *Faidra* poznal Platóna i jako znalce a učitele lásky, ne oné bezkrevné lásky zvané „platónská“, nýbrž lásky opírající se o nejskutečnější věci života.

Stefan s odporem slyší výklad svého marxistického přítele, že i Sokrates a Platón museli filosofovat tak, jak filosofovali, proto, že to vyžadoval zájem jejich třídy; Platón prý věděl, proč projevuje bezmezné pohrdání k dělným třídám; svou celou filosofii neudělal nic jiného, nežli že dodal argumenty pro bezpracné důchody občanů svého stavu. Stefan chápe Platóna zcela jinak a neostýchá se před přítelem takto usuzujícím vyslovit zbožné přání, že by chtěl žít za doby Platónovy; cynický posměšek je mu odpovědí.

Pro období vnitřní rozervanosti zasvítí v duši Stefanově v šťastnou chvíli jeho lásky myšlenka, že *obě strany mohou mít pravdu*, profesor Werder i socialismus, ale každá ve své vlastní oblasti: je třeba v božských věcech se chovat způsobem odpovídajícím Bohu, v lidských lidsky, tam uctivě, zde činně; uctívat a pomáhat – jedno nevyklučuje druhé a jedno nemůže být bez druhého; „nebeské víno v pozemském poháru“. Toto jeho poznání, vysvětlující mu tajemství jeho dosavadní dvoukolejnosti, bylo mu nečekaně ještě posíleno další četbou Platóna; autor významně nadpisuje kapitulu, v které to líčí, „Život – komentář k Platónovi“. Je to dialog *Faidros*, který čte Stefan se slzami v očích a nad kterým se zamýšlí, jak málo se vždy rozumělo jádru platónského učení, pojmu ideje. „Idea není abstraktní pravda. Platón je nejkonkrétnější filosof, proto píše dialogy, a ne pojednání, neukazuje obecně, nýbrž živě jedinečnou situaci hovoru s její dýchající hrou barev, s jejími omyly, s její klikatostí, z níž náhle jako div v jednom teplém paprsku vyrazí poznání a krása a láska! Nic mu není nedůležité, ani žert Sokrata, jenž vytahuje psaný svitek zpod pláště jinochova, ani pohádka o cikádách, ani ochlazení krajiny v pozdním odpoledni. – Cítíme to jako šťastné vydechnutí celého lidstva, které se v těchto krátkých hodinách, zatímco Sokrates vysvětluje Faidrovi podstatu lásky a filosofie, na tomto půvabném, posvěceném, stinném místě, jen zde, jen teď, sbírá k hluboké, blaživé chvíli odpočinku.

Státy se řítí, Athény budou zpustošeny, sám Sokrates vypije číši bolehlavu, nová náboženství nastoupí svá triumfální tažení a automobily se budou v oblacích prachu honit od Pirea, páchnoucího olejem, k balkanizovanému, trochu směšnému hlavnímu městu nové Hellady: ale ještě stále tam na břehu Ilissa sedí pololeže Sokrates s krásným mladým Faidrem a odhaluje mu v božské hodině velikou podívanou, kdy jsme v průvodu Dia byli zasvěcováni do nejblaživějšího tajemství, sami bezúhonní a ještě nepostiženi zly, která na nás čekala.“ – „Nesmírný zážitek, který Platón jmenuje ‚ideou‘, musí být zřetelněji vzat z celku tohoto díla, nejvyššího z jeho dialogů, než z jednotlivého slova. Idea – jedinečné, pozemské, ale spatřené v plné platnosti, dokonalosti. Idea jest: nebeské víno v pozemském poháru... Sokrates označuje ctnost jako ‚vědění‘ a jako ‚učitelnou‘, což mu zjednalo nesprávnou pověst kázícího racionalisty – ale jeho ‚vědění‘ nemínilo vědu v našem smyslu, nýbrž zážitek ideje, jeho ‚učení‘ bylo nerozlučně spojeno s živým milováním. Idea je v Erotu zažitá pravá podstata konkrétních věcí...“. Za těchto úvah Stefan poznává, že Platón vidí na druhém břehu svět dokonalosti, ale že přitom jeho zrak neopouští věcí pozemských; filosof zůstává ve společnosti svých žáků, pracuje na uskutečnění reformních plánů, „jako bojovníka i jako myslitele ho to strhuje vždycky tam, kde tuší mosty, zaskobení obou světů“. Mezi nebem a zemí není pro Platóna propasti a jeho slova o útěku odsud a připodobnění Bohu jsou u něho omezena slovy „podle možnosti“. Snad to bylo jeho nejhlubší tajemství, myslí Stefan, ta jeho ušlechtilá uměřenost, ten jeho ustavičně vyvažovaný vztah ke konečnosti a ke světu nadnebeskému. Smíření těch dvou světů, „božský souhlas s lidským konáním“, nalézá Stefan nejkrásněji vyjádřen na onom místě *Faidra*, kde se mluví o milencích, kteří „vedou život hlubší a nefilosofický, ale žádostivý cti“ a u kterých dojde k tělesnému styku: i z toho stupně lásky se nakonec dosáhne dokonalosti a nebe. Takto se rodí ve Stefanově mysli představa nového typu člověka. „Nový člověk bude myslet přísně materialisticky, pokud jde o materiální věci a jejich nesmírný vliv na všechny život. Materiální závady bude napravovat s trpkou přísností nikoli kouzelnými říkadly, nýbrž čistě materiální novou organizací a politikou. Ale nadto bude věřit v duši a její bezmeznou říši. Ne jako romantik, nýbrž po způsobu Platónově. Romantika je přepětí chaotických pudů, noci do dne. Platonikovi se otvírá za hladkým rozumem dne, jež také on romanticky rozrází, vyšší říše smyslu, nikoli chaos, nýbrž řád dokonalého světa...“

Vypukla světová válka. Stefan věří, že kdyby se byl dostal k činnosti střed vyznačený správným následováním Platóna, byl by zabránil válce a všemu zlému... „Kdo ovládá obojí, obojí v pravém okamžiku, rychlý zásah i nesmělé umlknutí, to je mistr budoucnosti, žádoucí platónský člověk.“ „Revoluce a války – to jsou bolestně efektivní

oslňovači; opravdový život se ubírá jinde, vždy na návrší u Ilissu.“ Vypuknutím války bylo vystoupení „platónského člověka“ na dlouhou dobu oddáleno.

František NOVOTNÝ, *O Platónovi, IV. Druhý život*

KOMENTÁŘ

Úloha, kterou dává Brod v tomto románu Platónovi, je vážný a v beletrii vzácný pokus o aktualizování řeckého myslitele v rozhodné době života dospívajícího jinocha. Romanopisec jemně promýšlí a domýšlí platónské motivy a jeho samostatná interpretace Platóna vysoko vyniká nad mělké mínění těch, kdo v Platónovi vidí jen blouznivce, odvráceného od zájmů tohoto světa. Poznatek o Platónově spojení obou světů vyniká i nad výklady některých odborníků, jím je Platón šťastně odloučen ze společnosti jednostranných fanatiků, jak fanatiků romantických ideálů, tak fanatiků praktické reality, jimž obojím chybí pochopení pro duševně tělesnou dvojitost člověka. Takto je Brodův román významným dokladem o účinné síle druhého života Platónova (komentář vzat též z: František NOVOTNÝ, *O Platónovi, IV. Druhý život*).

TEXT č. 10

Srovnání mezi křesťanským a islámským světem může být vnímáno jako jedna z možných podob vztahů mezi civilizacemi. Vypůjčíme si zde typologii od J. Soustella, samozřejmě zdokonalitelnou, avšak fungující, která naši debatu prosvětlí. Každá velká civilizace s sebou nese své vlastní rysy, obsahy a struktury. „Rysy“ jsou ty nejjednodušší prvky, nejsilnější individualizované, které se týkají zvyklostí v oblékání, stravování, ve zdvořilostním jednání, v zemědělských technikách atd. Řečeno přesněji, tyto rysy náležejí spíše do oblasti kultury než do oblasti civilizace. Ačkoli mají elementární povahu, odhalují přesto, jako každý formální prvek, závažnější a hlubší tendence. „Obsahy“ (les thèmes) sestávají z komplexnějších prvků. Týkají se představ o světě a o životě a chování, které z těchto představ vyplývají. Každý z těchto obsahů je, jak píše J. Soustelle, souborem kulturních rysů, které určitým způsobem utvářejí fyziognomii každé civilizace. Konečně „struktury“ definují „institucionální, právní a mentální vztahy, do nichž jsou zavzaty kulturní rysy a obsahy.“ Právě ony propůjčují každé civilizaci jí vlastní dynamiku. Je delikátní určit, zda vztahy mezi těmito fenomény jsou těsné natolik, že představují něco nutného, anebo zda se jedná o vztahy případkové, nahodilé. Je jedna každá civilizace pevně soudržným, koherentním a hierarchizovaným systémem, anebo ji máme vidět jako agregát projevů, které nejsou v jejich vzájemné souhře ničím nutným? Jinými slovy, různé řády fenoménů,

rysů, obsahů a struktur jsou propojeny kauzálními vztahy, anebo jedny – struktury – nejsou než podmínkami, které dovolují těm druhým se rozvíjet v určitém prostoru volnosti? Existuje v jádru každé civilizace mechanická nutnost, přísný determinismus, anebo je v ní ponecháno místo pro možnost vybočení ze struktur, norem, tedy pro možnost svobody?

V případě evropské civilizace právní, náboženské a politické rámce neregulují zcela všechny kulturní aspekty. Např. mnoho rysů mentality se vymezuje vůči mentálnímu univerzu křesťanství. Rozšíření římského práva nezabránilo velmi dlouhému přežívání zvyků, jejichž původ sahá dokonce až ke germánským populacím raného středověku: Koherence neimplikuje determinismus.

V lůně islámského světa se věci mají jiným způsobem. Narážíme v něm na důležitě hospodářské a společenské rozdíly a různé jeho společnosti se střídají, když procházíme ve 12. století z Damašku do Córdoba či z Bagdádu do Káhiry. Je známe, jak živé byly střety mezi náboženskými a politickými stranami po Mohamedově smrti, které našly výraz ve válkách zvaných *rida*, vedené *Abu Bakrem* proti arabským kmenům, jež se navrátily k polyteismu nebo křesťanství, nebo ve válce označované jako *fitna*, v níž proti sobě stáli Ali a umajjidsí partyzáni. Avšak vnitřní asociace, téměř fúze, mezi náboženstvím, politikou a právem dává *Dar al-Islámu* silnější vnitřní koherenci a kompaktnější globální strukturu. Tento mocný souběh, jehož ekvivalent nikde jinde nenalzáme, pochází z velké části z uznané povahy Koránu jako slova božího doslovně vtěleného do jeho textu, neomylného, neměnitelného a nezničitelného. Evangelia či Starý zákon tuto božskou podstatu pro věřící nemají. Z této významné povahy Knihy Boží a Písma Božího (Koránu) vyplývá řetěz nutných důsledků, kterému se podřizuje celá společnost. Podobná souvislost, podpořená strukturou arabského jazyka, spojuje v rámci Koránu slova ne vazbami syntaktickými, nýbrž vztahy homofonními, zvukovou a afektivní rezonancí.

Pro muslima je Mohamed jen člověkem, zatímco Ježíš je pro křesťany Synem Božím. Navzdory tomu vliv skutků a gest toho prvního v každodenním životě věřícího je nesrovnatelně silnější než toho druhého, ať se jedná o praktiky válečné, zvyky alimentární a hygienické, chování ve věcech lásky: Ve všem, co Prorok činil, je modelem života. Křesťanství je ritualizované málo, islám je naopak ritualizovaný extrémně: Z toho se odvíjejí stěžejní rozdíly v organizaci společnosti. Stejná slova proto nemají stejný význam. Proto slovo „zbožnost“ označuje pro křesťana vnitřní adoraci, konání milosrdných skutků anebo účast na mši, kdežto pro muslima je zbožnost dána poslušností k Zákonu. Skutky jsou v islámu kodifikovanými praktikami rozměru kolektivního a komunitního; islámská spiritualita spočívá v prvé řadě ve vyhnutí se

i tomu nejmenšímu znečištění... v respektu pravidel stanovených na počátku. Islám je ortopraxí.

Proto je islám náboženstvím, ale je také něčím mnohem více: Způsobem organizace společnosti, která dává zrod právu, politikou a přesnými, specifickými a vzájemně se prolínajícími normami života. Je tomu tak proto, že islám, a předchůdně Korán, jsou ovládány „podstatnou myšlenkou jediného Boha“, a tedy absolutní nutností poslušnosti vůči Němu. Ježíšovo poselství bylo náboženské, ale osvobozené od zákona („Syn člověka je pánem soboty“), poselství Mohamedovo právní, dávající vznik novému zákonu, jehož respektem se měří hodnota věřícího. Jeho vyjádřením je též to, že nelze změnit náboženskou víru, aniž by se uniklo trestu smrti. Nelze opustit islám, protože nelze opustit společnost. Proto aplikace exkomunikace, oddělení od společenství věřících – největší trest Církve, i když odstranitelný pokáním – není v islámu myslitelný.

V opozici mezi křesťanstvím a islámem ve středověku nalézáme patrně onen všeobecný proces, v souladu s nímž se každá civilizace definitivně ustavuje na základě vztahu toho, co produkuje, toho, co přijala jako své dědictví, a toho, co přijímá – či odmítá – z vnějšku. Mezi civilizacemi existuje diskontinuita, bez níž by vůbec neexistovaly. Přesněji řečeno, existuje diskontinuita v rovině jejich struktur, navzdory tomu, že jejich rysy či některé jejich obsahy jsou vzájemně zaměnitelné. V některých krajních případech lze kulturu ve smyslu souboru chování, technik a institucí předávat; oproti tomu jedna civilizace nemůže nahradit nějakou jinou. V naší době se často v Evropě a méně v USA mluví o „spojení kultur“ a vidí se v tom nový stupeň pokroku lidstva, v němž se opouští jednota západní civilizace ve prospěch zatím ještě špatně vymezené nové entity. Jestliže jedinec dokáže přijmout a praktikovat vícero kultur, vícero jazyků, nebo v sobě uskutečnit svůj vlastní náboženský synkretismus, ještě tím není prokázáno, zda je to něco možného a zda to má smysl na civilizační úrovni. Je možné vybrat si k jídlu speciality všech zemí či převzít z nich zvyky v odívání, jež jsou značně různorodé; avšak nelze spojit protikladné právní řády – některé z nich vyžadují, jiné zakazují tělesné tresty – vzájemně se vylučující náboženské víry, které se liší byť jen v názorech na povahu zjevených knih, na manželské soužití mezi monogamií a polygamií...

Změna měřítko z přenosu z jedince na společnost a civilizaci je kvalitativním skokem, který činí z prolnutí příliš odlišných kultur něco nepravděpodobného; to jistě nebrání možnosti koexistence příslušníků různých kultur na témže území. F. Braudel poznamenal, že různorodé množství lidí obývajících středomořské přístavy jasně ukazuje, že tyto masy se nespojily v něco jednotného.

Lidé středověku si různosti tehdejších civilizací byli vědomi – svědčí o tom sentence Al-Sadjassiho z počátku 13. století:

„Když Moudrost sestoupila z nebeských výšin do středu Země, usídlila se na čtyřech místech a zvolila si čtyři sídla: v myšlení Řeků, v jazyce Arabů, v rukách Číňanů a v srdci Peršanů“ (Sylvain GOUGUENHEIM, *Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*).

KOMENTÁŘ:

Dnes vládnoucí ideologie-mytologie multikulturalismu sdílí s mýtem povahu nerealistické fantazijní konstrukce. Abstraktní idea rovnosti je v něm aplikována na jednotlivé kultury a jednotlivá náboženství. Nese v sobě také prvek redukcionismu, pro nějž je typické, že přehlíží komplexnost a složitost problémů a řeší je podle jednoduchých a jednostranných schémat. Realistický filosofický pohled na skutečnost se ptá po reálných příčinách zkoumaných oblastí – po jejich pravé povaze, po jejich vzniku, po jejich účelu. Tento pohled uplatňuje i ve vztahu k náboženstvím. Tak jako registruje esenciální, tj. kvalitativní rozdíly mezi jednotlivými entitami světa, tak je postihuje i mezi jednotlivými náboženstvími. Realistická filosofie je filosofií diferencí. Aby se nějaká skutečnost mohla lišit od skutečnosti jiné, musí vlastnit nějaké znaky, které jsou jenom její a které ji ustavují jak v její individualitě, tak v její specifitě. Aristoteles ve své Metafyzice ukazuje, že specifická difference je kvalitou v nejpůvodnějším smyslu slova a kvalita svou povahou zakládá jak shodu, tak i rozdíl mezi věcmi. Fenomén náboženství není pouze abstraktní ideou, nýbrž reálnou skutečností v životě lidí různých dob a různých kultur. Tato časově a povahově rozrůzněná skutečnost není jen nějakým monolitickým blokem, jehož by se různost týkala jen povrchově, „kosmeticky“. Různost je naopak výrazem specifit jednotlivých náboženství, sestupuje až k jejich základům, až k jejich ustavujícím strukturám. Je velmi zvláštní, že ideologové postmoderny vytrvale kážou o nezredukovatelné mnohosti a pluralitě kultur a náboženství, ale jakmile přijde řeč na jejich hodnotu, okamžitě změní tón a se stejnou sebejistotou prosazují jejich vzájemnou rovnost a podstatnou stejnost. Kriticky myslícímu studentovi nemůže uniknout, že něco tady nehraje, že zde něco zavání ideologickou manipulací. Copak není různost kvalitativní kategorií? Copak existují jen kvality zakládající vztah podobnosti? Neexistují také kvality, které staví jimi určené reality do opozice a konfliktu? Jestliže jsou např. určité právní normy vyvoditelné z obsahů jednotlivých náboženských interpretací světa a jestliže se tyto normy vzájemně popírají, není to signálem podstatné neslučitelnosti a antagonistické odlišnosti oněch interpretací? Jestliže se právo šaría neslučuje s nedotknutel-

ným právem každého lidského jedince na život a svobodu, což je v základě křesťansky motivovaný požadavek, nesvědčí to o strukturní nesjednotitelnosti a nerovnosti islámu a křesťanství? Etablovaný mýtus obsahující mnohá tabu však vyžaduje, aby byl adorován, ne aby byl kritizován a zpochybňován. To se děje právě s myšlenkou rovnosti všech kultur a náboženství. Kdo by chtěl o tomto problému opravdu kriticky diskutovat, kdo by se nebál vznést znepokojující námitky proti mytologii rovnosti všech náboženství, ten by byl označen za xenofobního heretika („vědecká“ psychiatrická diagnóza!) a exkomunikován ze společnosti slušných lidí. Mytické a náboženské chování ovládá i moderní společnost – i ona má své nezpochybnitelné jistoty, které nejsou racionálně zdůvodnitelné, má své strážce pravé víry, kteří bdí nad věroučnou poslušností davů, má své kněze, kteří veřejně pokládají svůj vlastní rozum na oltář a obětují ho iracionální moci mýtu, má své rajske přísliby, které v podobě kariéry a společenského uznání platí pro ty, kdo poslušně pochodují předepsaným směrem. Pro nejvíce nepřizpůsobivé jsou připraveny pranýře a hranice mediálního ohně, který spálí na troud čest – a tím i důstojnost – všech protivníků.

DO SVĚTA FILOSOFŮ
Učební materiály pro výuku filosofie

Roman Cardal, Jiří Fuchs, Viera Kačínová

sazba Dagmar Kopecká
obálka a grafická úprava Marie Kopecká
vydala Academia Bohemica, o. p. s.
Gorazdova 20, 120 00 Praha 2
<http://www.academia-bohemica.org>
vydání první, Praha 2018