

Jiří Prinz
Abeceda filosofického myšlení

Abeceda filosofického myšlení

© Academia Bohemica, o. p. s., Praha 2013

ISBN 978-80-904469-2-2

Poděkování autora

Hledání pravdy v jakékoli oblasti lidského života je úkol natolik obtížný, že se při této činnosti žádný jednotlivec neobejde bez pomoci druhých. Jsem rád, že jsem měl příležitost po dobu několika let, kdy toto dílko postupně vycházelo v časopise Distance, prodiskutovávat jednotlivé teze obsažené v této knize s účastníky filosofického semináře vedeného Jiřím Fuchsem v Občanském institutu. Tyto diskuse mi nejen napomohly k lepšímu porozumění filosofické problematice, ale byly i impulsem k tomu, dát těmto článkům knižní podobu. Všem účastníkům těchto debat chci proto poděkovat jak za cennou oponenturu, kterou mi v průběhu let poskytovali, tak za povzbuzování při dokončování této práce.

PŘEDMLUVA

Každá věda má svoji *abecedu* – základní pojmy, základní problémy a základní způsoby jejich řešení. Filosofie není v tomto směru výjimkou. Bez znalosti jejích elementů se nelze pustit do žádných složitějších filosofických otázek. Kdo by se nad ně pro jejich jednoduchost odmítavě povznášel, vystavoval by se nebezpečí iluze o kvalitě vlastního poznání. Pradávný Sokratův odkaz spočívá ve výzvě k neustálému prověřování vlastního myšlení s cílem dosažení skutečného vědění. Velký Platónův učitel se ve svých slovech vyznačoval prostotou, za níž se skrývala hlubina. Ta ale zůstala mimo dohled těch, kdo zaměňovali jednoduchost Sokratova výrazu s banalitou. Podobný osud hrozí i této knize. Její název lehce svádí k dojmu, že je pouhým slabikářem pro úplné filosofické začátečníky. Čtenář však rychle pochopí, že v ruce drží mnohem náročnější text.

Abeceda filosofie v první řadě popisuje osobní cestu Jiřího Prinze za věděním. Obsah knihy je totiž výsledkem dlouholeté filosofické diskuse mezi studenty, kteří si na půdě Občanského institutu pod vedením Jiřího Fuchse každý týden otevřeně vyměňují své názory. Jiří Prinz je pravidelným účastníkem těchto nekonformních, mnohdy bouřlivých a plodných debat. Nemá v úmyslu předkládat originální myšlenky, třebaže má nemalý podíl na průběhu zmíněných rozprav. Sám před sebou a před ostatními formuluje poznatky tak, jak je v osobním úkonu filosofické reflexe asimiloval a z prověřených důvodů nahlédl.

Filosofie je nám na stránkách této knihy představena jako kritická disciplína. Termín „abeceda“ se svým významem s kritičností myšlení nejenom nevylučuje, ale vlastně ji v sobě přímo nese. Začít u „abecedy filosofie“ totiž odpoutává čtenáře od uznávaných autorit. Myšlení se díky tomuto přístupu soustředí ne na filosofy, nýbrž na filosofii – klade otázky samostatně bez závislosti na rozšířených přesvědčeních, na zaběhlých pohledech a učených výkladech slavných mistrů z dějin filosofie i současných hvězd akademického nebe. Má-li pravdu Aristotelés v tom, že každý člověk je svým způsobem filosofem, pak to znamená, že každý z nás disponuje přirozeným fondem racionality, který můžeme využít mnohem lépe než pouhým opakováním stanovisek doporučených filosofických celebrit.

Název „Abeceda filosofie“ může vyvolat i další mylnou představu. V oblasti jazyka tvoří abeceda dané východisko pro stavbu komunikačního média s jeho četnými funkcemi. Není na tom filosofie podobně? Nenachází i ona již připravené základní stavební kameny, z nichž filosofové podle své invence vytváří méně či více složité konstrukce? Řada filosofů takto skutečně postupuje, když například bez potřebného tázání nekriticky navazuje na „stav vědění své doby“. Začít filosofovat s předpokladem jazyka jako nepřekročitelné danosti, s odvolávkou na Descarta jako na prvního vskutku kritického myslitele, na Kanta jako na filosofa, po němž již nelze brát vážně pokusy o metafyzické poznání atd., jsou příklady způsobů rozvíjení filosofie, která již na svém počátku opouští samostatnou kritičnost. Kniha Jiřího Prinze se tomuto úskalí úspěšně vyhýbá.

I tady se hodí znovu připomenout jedno Aristotelovo memento. Dobrým filosofem není jenom ten, kdo má schopnost řešit nelehké problémy, ale především ten, kdo je schopen dobře pochybovat. Z myslí moderních filosofů se vytratilo mnoho podstatných problémů, protože se navzdory osvojené rétorice kritické pochybnosti přestali ptát po možné platnosti opaku svých pevných přesvědčení. Dnes už se například zdá neomluvitelně zpozdlé trvat na objektivitě lidského myšlení, neboť vývoj moderní filosofie vyústil v mohutnou škálu anti-realistických myšlenkových pozic. Pravá kritičnost však odhaluje zásadní manko v samotném lůně víry v neobjektivitu, které se projevuje v absenci otázek nevyslovených ve stěžejních momentech kognitivního procesu, jímž se novověcí filosofové snaží prosvětlit možnosti našeho rozumu. Po několika stoletích vývoje moderní filosofie v ní již skepse získala trvalé domovské právo a stala se synonymem ideové zralosti a poučenosti. Skepse k vlastní skepsi ale zůstala neuplatněna. Jiří Prinz oproti tomu ukazuje, jak autentická skepse ničí moderní pseudoskepsi. Řečeno jinak, radikální skepse vede k realismu, selektivní, nekritická skepse moderních filosofů končí v tom, co staří Řekové nazývali *hybris* – v nepatřičné výstřednosti myšlení a jednání člověka, který podlehl relativismu, a dokonce si v něm i libuje.

Někdo by mohl pojmout diskvalifikující podezření, že tato kniha stojí mimo současnou filosofickou diskusi, a zřejmě nebude málo těch, kteří se od ní s touto obavou nedůvěřivě odvrátí. Kdo se však do ní začte, zjistí, že aktuální námitky proti realismu, metafyzice, přirozenosti, mravnosti, nesmrtelnosti člověka i existenci Boha jsou v ní zřetelně zpřítomněny.

Právě to si autentická kritičnost bezpodmínečně žádá. Problémová tenze navozená moderním odporem k výše uvedeným konceptům je autorem uvolněna podle zákona skutečného filosofického myšlení – argumentací. Jejím prostřednictvím dosažené závěry jsou nejcennějším plodem autorovy práce, a to i přesto, že při jejich kladení záměrně setrvává na co nej-přístupnější, popularizační úrovni.

Při obeznámenosti s rozložeností filosofických front na české scéně lze snadno předjímat mnohá hodnocení, která Prinziův text sklídí. Jeho nepochopení na sebe patrně vezme mnoho podob, ale všechna budou mít jedno společné – ponechají stranou analýzu předložených důkazů. Adekvátní kritika se s nimi bude naopak konfrontovat a přijde s výhradami, jejichž zvážení a zodpovězení povede k dalšímu prohloubení diskutovaných otázek.

Roman Cardal

1. část
NOETIKA

1. Úvod

K povaze člověka patří, že si klade filosofické otázky a hledá na ně uspokojivé odpovědi. Intelektuální ovzduší na počátku 21. století je však plné pochybností o tom, zda může takové hledání, byť sebenáročnější, k nějakým uspokojivým výsledkům vůbec dospět. V takové atmosféře jsou filosofické postoje pojímány spíše z hlediska svého historického vývoje nebo podle vlivu na myšlení té které doby. Vnitřní hodnota jednotlivých filosofických pozic proto nebývá posuzována a zájemce o filosofii, kterého v první řadě nezajímá, kdo co a kdy řekl, ale hlavně, kdo má pravdu, tak zůstává se svými otázkami nevyslyšen.

Bylo by ale opravdu s podivem, kdyby se za více než dva a půl tisíce let, kdy se alespoň v evropském prostředí filosofie pěstuje, nepodařilo filosofům dospět k řadě poznatků, které mají trvalou platnost a které mohou člověku zásadně napomoci v jeho životní orientaci. K takovým poznatkům jednotliví filosofové různou měrou určitě přispěli a i filosofie se tak vedle empirických věd svým způsobem podílí na obohacování lidského poznání.

Jak je však všeobecně známo, filosofové se na ničem neshodnou, a tak i tvrzení, že filosofickou cestou lze dospět k jistému a pravdivému poznání, mnohé z nich spíše popudí, než aby s ním souhlasili. Tuto pochybnost o možnostech filosofie nelze rozptýlit jinak než kritickým prověřením jednotlivých filosofických závěrů. Učíme tedy určitý průřez jednotlivými disciplínami filosofie a vyberme z nich ty závěry, které v ostré

kritické diskusi obstojí, a lze je proto považovat za výše charakterizované poznatky.

Takový záměr může pochopitelně u leckoho vyvolat pochybnost, zda se nejedná spíše o ideologii než o poctivé filosofické hledání. Tak by tomu skutečně bylo, kdybychom poznatky jednotlivých filosofických disciplín, s nimiž se postupně seznámíme, předkládali doktrinální formou bez vysvětlení a precizního odůvodnění. Odůvodníme-li však naše závěry, pak už je na kritickém posouzení čtenáře, zda na základě předložené argumentace uzná, že skutečně jde o prokázaná filosofická tvrzení, či nikoli.

Je ovšem třeba znovu zdůraznit, že budeme řešit pouze vybrané filosofické problémy, a že tedy v žádném případě nepůjde o komplexní zpracování filosofické problematiky. Proto tento průřez filosofickými disciplínami nese název *Abeceda filosofického myšlení*, což samo o sobě naznačuje, že půjde o řešení v jistém smyslu nejzákladnějších filosofických otázek, zatímco mnohé jiné otázky, pro někoho třebas aktuálnější a naléhavější, zůstanou nepovšimnuty.

Taková „abeceda“ může být užitečná zejména začínajícím zájemcům o filosofii, neboť v ní naleznou jak hlavní filosofické otázky, tak způsoby jejich řešení. Může ale posloužit i pokročilým, samostatně přemýšlejícím zájemcům o filosofii, kteří nehodlají ustrnout u encyklopedických dat, jež nabízejí dějiny filosofie.

2. Jsme vůbec pravdivého poznání schopni?

Právě jsme si řekli, že v „abecedě filosofie“ chceme shromáždit několik základních poznatků, k nimž filosofie v průběhu svého vývoje dospěla. Toto sdělení už ale obsahuje přesvědčení, že filosofie je skutečně schopna pravdivého a jistého poznání. Zároveň jsme naznačili, že dnes převládající intelektuální atmosféra je k takovým tvrzením více než skeptická. Náš průřez filosofickou problematikou proto nemůže začít jinde než u otázky lidského poznání, konkrétně u otázky, zda jsme nějakého pravdivého poznání vůbec schopni.

Taková otázka se může jevit jako nepochopitelná, ale tato problematika zaujímá ve filosofii naprosto klíčové místo. Rozhoduje se v ní totiž o tom, zda je filosofie vůbec možná, a dokonce ještě mnohem více – zda je člověk schopen nějakého pravdivého poznání, či jinak řečeno, zda nás náš rozum zcela neklame a nežijeme v pouhé iluzi, že něco poznáváme. První filosofický problém, jímž se proto musíme zabývat, představuje otázka, zda je nějaká pravda, nějaké pravdivé poznání vůbec možné.

2.1. Problém kruhu

Budeme-li zkoumat, zda je rozum schopen pravdivého poznání, měli bychom si nejprve uvědomit, že tento výzkum činíme právě rozumem. Vědomí této skutečnosti totiž navozuje jednu velkou obtíž, s níž se budeme potýkat. Jde o problém kruhového dokazování. Po celou dobu zkoumání totiž předpokládáme to, co chceme teprve prověřit: totiž že rozum je schopen pravdivého poznání. Ostatně kdybychom tuto

schopnost rozumu nepředpokládali, do problému bychom se ani nepouštěli. To ale vypadá dosti beznadějně. Dospějeme-li k závěru, že rozum je schopen pravdivého poznání, pohybovali jsme se v kruhu – dokázali jsme totiž přesně to, co jsme celou dobu předpokládali. Dospějeme-li pro změnu k závěru, že nejsme schopni pravdivého poznání, vyvrácíme se opět – poznali jsme totiž pravdivě, že pravdivé poznání není možné.

Tato nezáviděníhodná situace otevírá prostor pro skepsi. Schopnost rozumu poznat pravdu se zdá nedokazatelná. Zdá se tedy, že se musíme smířit se skutečností, že žádného pravdivého poznání nejsme schopni, a že proto ani nemůžeme od filosofie očekávat žádné pravdivé poznatky. Není tedy naše ambice shromáždit několik trvale platných filosofických poznatků přece jen příliš domýšlivá? Dříve než hodíme flintu do žita, podívejme se blíže na skeptický závěr o možnostech našeho poznání, jenž vyplynul ze zjištění, že dokazování schopnosti rozumu poznat pravdu se točí v kruhu.

2.2. Je skepse údělem myšlení?

Podstata skepse spočívá v tom, že nic netvrdí: možná jsme schopni poznat pravdu, možná ne, kdo ví. Kdyby se ale ukázalo, že jedna z těchto možností je zcela jistě nesmyslná, nemohli bychom ji už držet jako legitimní možnost a v tu chvíli by padl i náš důvod pro skepsi – nemohli bychom už připouštět obě možnosti jako legitimní, naopak bychom se jedné museli vzdát a druhou přijmout.

Podívejme se tedy na provokativní tezi „rozum není schopen pravdivého poznání“ poněkud blíže. Co taková teze

vlastně říká? Říká jednoduše to, že žádná myšlenka, žádný myšlenkový soud či úsudek není pravdivý. Dobrá. Abychom ale takovou tezi mohli vůbec zformulovat, musíme hned několik svých myšlenek nutně považovat za pravdivé. Především myšlenku, že myšlení vůbec existuje, že myšlenek (soudů, úsudků) existuje celá řada. Například existuje specifická teze, že nejsme schopni nic pravdivého poznat, stejně jako teze přesně opačná, totiž že rozum je schopen něco poznat. Dále nutně pravdivě poznáváme, že tyto protikladné myšlenky nejsou totožné atd. To vše ale znamená, že skeptická pozice se prachobyčejně vyvrací. Jednak totiž říká, že žádná myšlenka nemůže být pravdivá, zároveň ale tvrdí, že některé myšlenky – ty, které umožňují konstrukci skeptické pozice – pravdivé být mohou.

Co to znamená? Pouze tolik, že teze „rozum není schopen pravdivého poznání“ je vnitřně rozporná, neboť popírá to, co tvrdí, a je tudíž nesmyslná. Potom ovšem musí platit teze opačná: „rozum je schopen pravdivého poznání“. Tím ovšem padá i skeptická pozice, jež dosud stála na tom, že připouštíme obě možnosti jako legitimní. To už nyní nelze.

2.3. Řešení kruhu

K čemu jsme v této fázi dospěli? Zatím pouze k závěru, že není možné, aby rozum nebyl schopen poznat nic. Jak jsme viděli, nemohli bychom pak ani navodit problém. Pokud tedy neplatí, že rozum není schopen poznat nic, pak musí platit, že je schopen poznat alespoň něco, že nás z principu neklame, že se totálně nemýlíme. Lze tedy vyvrácení skeptické pozice považovat za důkaz? Vždyť jsme hned na začátku upozorňo-

vali, že v dokazování je přítomen kruh. Na problém kruhu se proto musíme blíže podívat.

Proč je vlastně kruh nepřípustný? Protože při kruhovém dokazování je závěr obsažen v předpokladech, neboť se vyvozuje totéž z téhož, což je tautologie. Dobrá, ale v každém důkazu předpoklady určitým způsobem závěr obsahují, protože jinak bychom ho z nich nemohli vyvodit. Musíme tedy upřesnit, v čem konkrétně ona nepřípustná tautologie spočívá. Aby šlo o tautologii, musí být v důkazu závěr předpokládán jako premisa, z níž vyvozujeme.

Tak tomu ale při vyvracení teze o nemožnosti pravdivého poznání nebylo. Nepoužili jsme závěr „rozum je schopen dosáhnout pravdy“ jako premisu, z níž jsme následně „zázračně“ vyvodili závěr „rozum je schopen dosáhnout pravdy“. Nešlo tedy o druh kruhu, který představuje tautologii a znemožňuje dokazování. Kruh se v řešení problému pravdy sice vyskytuje, ale není to tautologie.

Není-li ovšem v našem zdůvodnění platnosti teze „rozum je schopen pravdivého poznání“ tautologie, můžeme již na základě závěru, že v případě neplatnosti teze nastává rozpor, hovořit o jejím dokázání? Nyní už bychom tak skutečně mohli učinit, ale ještě předtím musíme prověřit jeden princip, o nějž jsme zdůvodňování závěru o platnosti lidského poznání opírali. Je jím tzv. princip sporu, díky jehož předpokládané platnosti jsme tezi o neplatnosti našeho poznání označili za nesmyslnou. Je ale princip sporu skutečně tak neotřesitelný? Podívejme se na něj blíže.

2.4. Princip sporu

Princip sporu říká, že jednomu a témuž subjektu (např. rozumovému poznání) nelze jeden a tentýž predikát (např. pravdivost) zároveň přidělovat i odnímat v témž ohledu. Jinak řečeno, pokud určitý subjekt daný predikát má, pak ho nemůže současně nemít.

Proč nedokážeme myslet v rozporech? Zkoumejme, co by se stalo, kdybychom se v myšlení principem sporu neřídili. Nejprve se podívejme, co se v soudu vlastně děje. Jednoduchý příklad: mějme pojmy „Petr“ a „vlastník automobilu“ a utvořme z nich jednoduchý soud „Petr má auto (je vlastníkem automobilu)“. V soudu tyto dva pojmy – subjekt (Petr) a predikát (vlastník automobilu) – vzájemně srovnáváme, vztahujeme k sobě a určujeme jejich vzájemný vztah z hlediska jejich totožnosti. V tomto případě například soudem určujeme, že Petr je totožný s tím, kdo vlastní auto. Kdybychom určení jejich vztahu neprovedli, žádný soud jsme neuskutečnili. Zůstaly by nám jen holé pojmy „Petr“ a „vlastník automobilu“ a my bychom se o jejich vztahu nic nedozvěděli, nic bychom nepoznali. Určení vztahu dvou pojmů je proto nutnou podmínkou souzení. Kdybychom však Petrovi predikát „vlastník auta“ současně přidělili a odejmuli, tak bychom právě zrušili určení jejich vzájemného vztahu, znegovali bychom jej, což jinými slovy znamená, že bychom žádný soud (tj. určení vztahu S a P) neprovedli. Z toho je zřejmé, že jednotlivý rozporný soud vlastně vůbec není soud. Je to jen kladení dvou pojmů vedle sebe, bez poznání čehokoliv o jejich vztahu.

Jednotlivý soud proto nemůže být rozporný, neboť znegováním určení vztahu S a P se žádné určení neprovádí, a proto ani není soudem. Ve vlastním smyslu tedy o rozporu hovoříme teprve tehdy, stojí-li proti sobě dva soudy, které samy o sobě rozporné nejsou, ale svým vzájemným vztahem vytvářejí rozpornou pozici. Např. „Petr má auto“ a „Petr nemá auto“.

O dvou soudech, které vytvářejí rozpornou pozici, pak opravdu platí, že tato pozice ztrácí smysl, neboť jejím prostřednictvím o vztahu S a P nic nepoznáváme. Je tomu tak proto, že každý z jednotlivých soudů, jež tvoří rozpornou pozici, má svou vlastní určitost, svůj vlastní obsah či význam a tyto obsahy či významy se vzájemně vylučují. Pozice jako celek tím ztrácí určitost a říkáme, že je beze smyslu, tedy je nesmyslná.

O tom, že v rozporech skutečně nedokážeme myslet, že skrze rozporné výpovědi nedokážeme o žádném objektu nic poznat, se nejlépe přesvědčíme zkouškou. Například teď myslím na všeobecně známý předmět a pokusím se jej rozporně popsat: objekt má modré oči, nemá modré oči, má zlaté oči, nemá zlaté oči, nemá žádné oči, má dvě oči, existuje, neexistuje atd. Koho to zajímá, mohu prozradit, že jsem myslel na domácí kočku. Úplně stejně jsem však mohl myslet na cokoli jiného, neboť v rozporech se jakákoliv identita (jež je podmínkou poznatelnosti) ztrácí.

Je tedy zřejmé, že v rozporech myslet nedokážeme a kdykoli se naše myšlenky dostanou do rozporu, nutně se mýlíme. Můžeme to vyjádřit i následujícím sylogismem: „Každou pravdivou pozici musejí tvořit pravdivé soudy. Žádná rozporná pozice však nemůže sestávat výlučně z pravdivých soudů, neboť vždy alespoň jeden její soud vylučuje pravdivost

jiného jejího soudu (jinak by nebyla rozporná). Žádná rozporná pozice proto nemůže být pravdivá.“

Nyní už opravdu můžeme označit náš závěr „rozum je schopen pravdivého poznání“ za nutně pravdivý, protože opačná pozice je, jak jsme právě viděli, nevyhnutelně rozporná, a tudíž mylná. Vedle závěru o principiální platnosti našeho rozumového poznání jsme ale navíc získali ještě jeden důležitý poznatek, který nám bude v dalším postupu sloužit jako kritérium pro rozeznání vadných filosofických hypotéz. Totiž poznatek, že naše myšlení se nutně řídí principem sporu. Jakmile tedy nějakou pozici nahlédneme jako nutně rozpornou, musíme ji jako falešnou také odmítnout. A protože chceme principu sporu ve filosofii přiznat tak důležité místo, je žádoucí alespoň stručně zmínit filosofy, kteří by rádi naše myšlení z tohoto principu vymanili.

2.5. Odpůrci principu sporu

Nejznámější odpůrce principu sporu představují německý filosof G. W. F. Hegel a jeho následovníci, tzv. dialektikové, kteří zcela vážně hovoří o tom, že máme myslet v rozporech, neboť tak prý odhalíme údajné „hlubiny bytí“. (Dokonce to tvrdí i někteří teologové, zjevně inspirovaní právě Hegelem, když říkají, že o Bohu musíme myslet v rozporech.) Vyrovnat se s těmito filosofy není nijak těžké. Pokud jsme totiž právě dokázali, že myslet v rozporech nelze, můžeme si být naprosto jisti, že ani oni v rozporech nemyslí.

A skutečně, když říkají, že „v hlubinách bytí se skrývají rozpory“, určitě tím nechtějí současně tvrdit i opak, že totiž „v hlubinách bytí se žádné rozpory neskrývají“. Anebo když

Hegel tvrdí, že „ve druhém stadiu svého vývoje se Duch stává hmotou“, asi bychom ho vytočili k nepřičetnosti, kdybychom po něm na základě jeho vlastního doporučení chtěli, aby současně tvrdil, že „Duch se nikdy hmotou nestává“. Kdyby Hegel vztáhl svá doporučení na sebe, okamžitě by všechny jeho teze ztratily svou určitost a svůj smysl, a Hegel by byl první, kdo by protestoval, neboť právě tyto výroky ho proslavily. Totéž samozřejmě platí i pro výše zmíněné teology. Když už po nás chtějí, abychom o Bohu mysleli v rozporech, asi by se velice divili, kdybychom jim o Bohu říkali, že je současně dokonalý i nedokonalý, svatý i hříšný, dobrý i zlý, že má zkažené zuby a zároveň že žádné zuby nemá a samozřejmě: že existuje i neexistuje.

Můžeme tedy považovat za prokázané, že v rozporech myslet nelze, a kdo po nás takové myšlení požaduje, vůbec neví, co říká. Správně to vyjádřil logik J. M. Bocheński: „*Rozpor vzniká mezi výrokem a jeho negací, například mezi výrokem „prší“ a „neprší“.* Německý filosof Hegel, u něhož logika nepatřila k silným stránkám, věřil, že rozpory existují a působí ve světě. Je to šílená pověra: vyřkne-li někdo rozporná tvrzení, blábolí, neříká jinými slovy nic. ... Hegelovu pověru si osvojil marxismus, jehož vyznavači vykládají různé báchorky o rozporech, jež prý tkvějí v samotné podstatě věci – a to není nic jiného než blábolení.“¹

¹ J. M. BOCHEŇSKI, *Stručný slovník filosofických pověr*, Aeterna, Praha 1993, s. 108 – heslo „rozpor“.

2.6. Problém smyslového poznání

Doposud jsme věnovali pozornost racionálnímu poznání. Člověk má ale i svou smyslovou stránku, takže při řešení problematiky lidského poznání nemůžeme opomenout ani otázku hodnoty smyslového poznání. Co když nás právě smysly totálně klamou? Zamysleme se tedy nad tímto problémem a ptejme se, zda i v tomto případě nemůžeme využít právě získaného poznatku, že rozporná pozice musí být nutně mylná. Ptejme se tedy, zda hypotéza o totální klamavosti smyslů není rozporná. A ona rozporná skutečně je.

Kdyby nás totiž smysly zcela klamaly, znamenalo by to, že informace o existenci hmotného světa získané jejich prostřednictvím, včetně informace o existenci našich těl, ostatních lidí, ale i smyslů samých, by byla mylná. To je ovšem právě onen rozpor, na nějž jsme již upozornili, neboť klamou-li nás smysly totálně, klamou nás i v tom, že existují (neexistují přece naše těla!). Avšak podmínkou toho, aby nás smysly mohly klamat, je jejich existence. Současně tedy existují i neexistují, což je nesmysl, který hypotézu o totální klamavosti smyslů diskvalifikuje.

Hrstka filosofů, pro něž se ujalo označení solipsisté, jde ovšem tak daleko, že tvrdí: žádná hmota, a tedy ani žádné smysly neexistují, takže se rozpor nekoná. Existuje tedy jenom jejich duch, žádní lidé. To, co nazýváme lidmi, jsou jen představy. Tyto „duchy“ je ovšem třeba upozornit na fakt, že pokud neexistují lidé, potom i oni vypadli z jakékoli lidské diskuse o čemkoli, kromě jiného i z noetické diskuse o hod-

notě lidského poznání. O jednom takovém postoji si za malý okamžik povíme více.

3. Oponenti objektivity poznání

Již jsme dospěli ke dvěma základním noetickým závěrům, že rozumem i smysly poznáváme realitu, a proto je namístě věnovat pozornost oponentům těchto tvrzení. Protože jsme obě teze zdůvodňovali principiálně, nemá smysl hledat všechny jednotlivé modifikace, v nichž ten který filosof popírá jednu či druhou tezi, ale spíše si na ukázkou všimneme, jak se alespoň nejznámější filosofové dostali kvůli svým specifickým tezím do rozporu s vlastními předpoklady, jež považovali za pravdivé. A protože už víme, že rozporná pozice je nutně mylná, musíme ji také odmítnout.

3.1. Berkeleyho solipsismus

O existenci vnějšího světa nezávislého na našem poznání, který svým poznáním netvoříme, ale naopak poznáváme, je zcela неотřesitelně přesvědčena drtivá většina lidí.² V novověku se v západní filosofické tradici stal jakýmsi duchovním

² Je sice pravda, že v hinduistické tradici, kterou zastává mnoho lidí, se hovoří o pouhém „zdání“ vnějšího světa, my se však zaměříme na západní filosofickou tradici. Pokud ale nějaký námi vyvracený postoj obsahují i jiné kultury, platí naše argumenty i pro tyto případy. Ostatně každý by si měl uvědomit, že chce-li hovořit o jiných kulturách, zároveň už předpokládá existenci lidí, a proto i platnost námi dokázané teze, podle níž vnější objekty (čili ani lidi) nevytváříme poznáním, ale naopak je poznáváme. V tom ostatně spočívá rozpor solipsistické pozice. Chce totiž řešit otázku lidského poznání, ale současně popírá existenci lidí.

otcem solipsismu irský biskup George Berkeley, podle něhož jedinou realitu představuje obsah našeho vědomí. V *Pojednání o základech lidského poznání* píše: „Zdá se mi naprosto nepochopitelné, co se říká o absolutní existenci nemyslicích věcí bez vztahu k tomu, jsou-li vnímány či ne. Jejich ‚být, existovat‘ se rovná ‚být vnímán‘, a je proto naprosto vyloučeno, aby měly nějakou existenci mimo mysl nebo myslící věci (bytosti), které je vnímají.“³

Analyzujme tento postoj a všimněme si, že se stal obětí přesně toho rozporu, o němž jsme hovořili výše. Berkeley především předpokládá existenci lidí (píše pojednání o lidském poznání) a zároveň tvrdí, že „nemyslicí věci“, hmotný svět neexistuje jinde než jen v lidských hlavách, tedy že objekty hmotného světa vytváříme naším vnímáním. Rozpor je zjevný. Kdyby totiž smysly skutečně vytvářely své objekty – hmotnou skutečnost, musely by vytvářet i existenci lidí, neboť i lidé jsou tělesná jsoucná. O lidech však Berkeley předpokládá, že existují nezávisle na našem poznání, což znamená, že je svými smysly nevytvořil, ale naopak poznal.

Aby Berkeley unikl rozporu, musel by tvrdit, že lidská těla svými smysly poznáváme, ale ostatní hmotný svět svým poznáním vytváříme. To ale nemá hlavu ani patu. Poznáváme-li totiž lidská těla, poznáváme jednak, že neexistují a ani nemohou existovat izolovaně, a zadruhé lidská těla nevnímáme téměř nikdy nahá, ale oblečená, což však znamená, že poznáváme i něco jiného než lidi (totiž vše, co zahrnuje jejich tělo).

³ Citováno dle Tomáš MĚŠTÁNEK, *Poznámky k dějinám filozofie*, Bílý Slon, Praha 1992, s. 48–49.

Berkeley by se ovšem mohl pokusit vyhnout rozporu ještě jedním způsobem. Uznal by sice existenci lidí, ale aby zůstal věrný svému přesvědčení, podle něhož svým vnímáním vytváříme hmotnou skutečnost, mohl by se pokusit zredukovat existenci lidí na jejich pouhou duchovnost. Pak bychom mu ale připomněli, že zkoumáme lidské poznání a lidé prostě těla mají, on sám hovoří o smyslech, takže by se vlastně dostal mimo problém. Ostatně odkud jinud Berkeley ví, že existují „myslící věci“, než z faktu, že je viděl, slyšel, dotýkal se jich? Kdyby Berkeley žádného člověka nikdy neviděl ani neslyšel, ani se ho nedotýkal či ho jinak nevnímal, nemohl by vědět, že nějakí lidé existují, natožpak že také myslí, neboť i o myšlení jiných lidí se dozvídá tím, že je slyší mluvit, čte jejich knihy apod.

3.2. Lockův a Humeův nominalismus

Solipsismus je v evropské filosofické tradici přece jen okrajovou pozicí. Existenci vnějšího světa, a tudíž i principiální schopnost smyslů svět poznat popíralo či popírá jen velmi málo filosofů. Mnohem vlivnější je však v celém novověku skepse k možnostem rozumového poznání. V případě britské empirické tradice, na niž v 19. století navázal pozitivismus, dokonce skepse dospěla tak daleko, že empirikové v podstatě popřeli schopnost rozumu něco poznat a veškeré lidské poznání zredukovali na smysly. Tuto pozici dobře charakterizuje výrok Johna Locka: jen smyslově vnímatelné obsahy vyjadřují skutečnost. Tuto tezi převzal a dále rozvinul David Hume a po něm i pozitivisté. Odtud také onen známý pozitivistický

imperativ „nic než fakta!“, tj. nepřijímat nic, co nelze smyslově, empiricky ověřit.

Když Jacques Maritain ve svém úvodu do filosofie⁴ polemizuje s touto pozicí, říká, že kdyby si empirikové a po nich i pozitivisté dobře uvědomili rozdíl mezi racionálním a smyslovým poznáním, nemohli by nikdy dospět k popírání specificky racionálního poznání. Nejprve se podívejme, jak rozdíl mezi rozumovým a smyslovým poznáním vidí Maritain a spolu s ním celá aristotelsko-tomistická tradice.

3.3. Rozdíl mezi rozumovým a smyslovým poznáním

Uvažujeme-li o věcech, zjišťujeme, že tyto věci jsou v nás nějakým způsobem přítomny. Nejsou v nás ovšem na způsob své skutečné fyzické existence, ale jako obrazy těchto věcí. Klasická tradice rozlišuje dva takové obrazy, jimiž jsou věci v naší mysli zastoupeny. Přemýšlím-li například o čtverci, mám v sobě dva obrazy tohoto jsoucná. Jednak racionální obraz (pojem), který mi umožňuje věci rozumět (pravoúhlý mnohoúhelník mající čtyři stejně dlouhé strany), a jednak smyslový obraz (smyslovou představu), který mi představuje věc, jak jsem ji někdy vnímal smysly (například jak jsem ve škole viděl čtverec nakreslený bílou křídou na zelené tabuli).

Srovnáme-li tyto obrazy, vidíme, že se od sebe vzájemně velmi výrazně odlišují. Zaměříme na okamžik svou pozornost na obsah nějakého našeho pojmu, a hned uvidíme, že tento

⁴ Jacques MARITAIN, *Všeobecný úvod do filosofie*, samizdat. Klasické stanovisko k problematice rozumového a smyslového poznání je zde velice srozumitelně vysvětleno na stranách 34–39.

racionální obraz představuje věc oproštěnou od všech individuálních určení. V pojmu čtverce (pravoúhlý mnohoúhelník o čtyřech stejně dlouhých stranách) není nic o jeho barevnosti, ani o jeho umístění na tabuli apod. Je od těchto určení oproštěný, říkáme, že je abstraktní. Podobně i jiný pojem, např. pojem „člověk“, který toto jsoucno představuje jako tělesně-duchovní bytost. V jeho obsahu opět nenajdeme nic individuálního, tedy ani barvu očí, vlasů, ani jde-li o muže či o ženu. To je ovšem pravý opak toho, jak nám jsoucna představují smysly. Ty je vždy prezentují v jejich individuálnosti s mnohými konkrétními určeními.

První zásadní rozdíl mezi pojmem a potažmo celým racionálním poznáním a smyslovou představou a spolu s ní i celým smyslovým poznáním spočívá tedy v tom, že racionální obrazy jsou abstraktní (tj. zbavené všeho konkrétního), zatímco smyslové představy jsou konkrétní.

Odtud pak plyne druhý podstatný rozdíl. Díky tomu, že pojmy jsou abstraktní, tedy oproštěné od konkrétních určení, jsou také obecné, tedy vyjadřují to, co mají mnohá jsoucna společné. Jedním a tímtéž myšlenkovým obsahem (např. pojmem člověk) postihují například všechny lidské jedince. Právě díky obecnosti pojmů můžeme uvažovat o všech jednotlivinách určitého druhu. Například když říkáme „každý člověk má nesmrtelnou duši“. Úplně jinak je tomu ovšem se smyslovými vjemy a potažmo i smyslovými představami. Ty nám představují věci nikoli obecně, ale naopak jednotlivě. To je také důvod, proč mohu naprosto bezproblémově přemýšlet o všech zástupcích určitého druhu, jako když například říkám, že „všichni lidé jsou hříšní“, zatímco představit si je není

v lidských silách. Druhý rozdíl mezi racionálním a smyslovým poznáním tedy spočívá v tom, že rozumové obrazy (pojmy) jsou obecné, zatímco smyslové vjemy a představy nám představují věci ve stavu jednotlivém.

Z toho, co bylo dosud řečeno, plynou i další rozdíly mezi pojmy a smyslovými představami, mezi rozumovým a smyslovým poznáním. Předně je zřejmé, že prostřednictvím pojmů věcem rozumíme, chápeme čím jsou. Smyslové vjemy a představy nám toto rozumění neumožňují. Předkládají nám sice věci v jejich jedinečnosti a konkrétnosti, ale bez pojmů, bez rozumu bychom vůbec nevěděli, co to vlastně vnímáme. Takové je ostatně poznání zvířat – vnímají předměty stejně jako my, ba lépe než my, ale nechápou, co jsou, nemají o nich pojem.

Protože prostřednictvím pojmů chápeme, co nebo čím věci jsou, znamená to, že prostřednictvím pojmů poznáváme identitu (scholastikové říkali esenci) jsoucen. Je dobré si uvědomit, že tím pojmy vyjadřují o objektech něco, co je pro ně nutné. Například si vezměme opět pojem „čtverec“ a jeho obsah: pravoúhlý mnohoúhelník o čtyřech stejných stranách. Ani jeden ze znaků „pravoúhlý“, „mnohoúhelník“, „čtyři stejné strany“ nemůže žádný čtverec postrádat. Jinak přestává být čtvercem. Se smyslovou představou je tomu opět zcela jinak. Ať si vybavím v představivosti jakýkoli „čtverec“ s jeho konkrétní barvou, velikostí atd., nic z toho není nutné pro identitu čtverce (pro „být čtvercem“). Z toho je vidět, že smysly nám na rozdíl od rozumu představují o objektech to, co je pro ně (pro jejich identitu) nahodilé.

3.4. Kritika nominalismu

Jak jsme se již zmínili, Maritain empirikům vytýkal, že dostatečně nerozlišili mezi smyslovými a racionálními obsahy. Pojmy a smyslové představy Lockovi i Humeovi obsahově splývaly. Proč?

Locka dráždilo podceňování zkušenosti tehdejšími racionalisty a zvláště pak Descartova teze o vrozených ideách. V polemice s ním proto vyšel ze staré aristotelské zásady, podle níž „nic není v rozumu, co předtím nebylo ve smyslech“. Tuto zásadu však nepřijal v Aristotelově významu, čili že smysly předkládají rozumu materiál, v němž rozum sám postihuje sobě přiměřené aspekty jsoucen (totiž jejich identity), jež jsou smyslům nedostupné. Aristotelovu zásadu vzal naneštěstí doslovně, takže mu smyslové a racionální obsahy splynuly. Vlastní obecné pojmy pak prohlásil za čistě subjektivní výtvoř, jímž v realitě nic neodpovídá. To je význam oné výše zmíněné teze „jen smyslově vnímatelné obsahy vyjadřují skutečnost“, která se stala základním postulátem jak pro Humea, tak pro pozitivisty. Starý nominalistický postoj známý už ze středověku (Vilém Occam) se tak stal součástí samotných základů zřejmě nejvlivnější filosofické tradice novověku – pozitivismu, a podle Maritaina je nominalismem zasažena i naprostá většina moderních filosofů.

V čem vlastně spočívá hlavní omyl nominalismu? Jak jsme viděli, abstraktní a obecné pojmy představují základní jednotky našeho myšlení. Tyto pojmy spojujeme v soudech a dále je srovnáváme v úsudcích. Kdyby tyto základní jednotky myšlení nepostihovaly skutečnost, znamenalo by to, že

naše myšlení nedokáže postihovat skutečnost. Jinak řečeno, nebyli bychom vůbec schopni pravdivého poznání. Nominalistická pozice se proto dostává do přímého konfliktu s prokázaným závěrem o schopnosti rozumu pravdivě poznávat. Maritain proto správně charakterizuje nominalismus, když o něm tvrdí, že „*prostě a jednoduše ničí rozumové poznání a z vědy činí fikci*“.⁵

Zároveň jsme viděli, že každý, kdo by popíral schopnost rozumu poznávat skutečnost (tedy schopnost pravdivého poznání), nutně skončí v rozporu, což se pochopitelně přihodilo i Lockovi a Humeovi a potažmo všem nominalistům. Ačkoli totiž obecniny pokládají za prázdné znaky, jimž v realitě nic neodpovídá, sami tyto obecniny nutně používají (jako lidé nemohou jinak). Když tedy používají pojmy „smyslové vjemy“, „smyslové orgány“, „člověk“ apod., používají těchto pojmů, jako kdyby vyjadřovaly skutečnost (tvoří totiž jejich pomocí soudy o lidském poznání, které pochopitelně považují za pravdivé), ale současně všem pojmům, tedy i těm svým, upírají schopnost realitu vyjadřovat. Rozpor je tedy naprosto zřejmý.

Ostatně sama základní empiricko-pozitivistická teze „jen smyslově vnímatelné obsahy postihují realitu“, je výpovědí nikoli smyslů, ale rozumu, a má-li být pravdivá, jak si tito filosofové pochopitelně přejí, znamená to, že i rozum je schopen pravdivého poznání. Rozpor jako z učebnice. Je proto nutné zdůraznit zásadu, o níž hovoří Jiří Fuchs v *Kritickém*

⁵ Jacques MARITAIN, *Všeobecný úvod do filosofie*, s. 38.

problému pravdy,⁶ totiž že vypovídáme-li o lidském poznání, musíme si uvědomit, že vypovídáme i o sobě samých, a proto je nutné případné závěry na sebe také aplikovat. Lze tak předejít všem výše zmíněným rozporům.

3.5. Důsledky nominalismu

Tím, že se nominalismus dostal do samotných základů novověké filosofie, mohutně proměnil celkový filosofický přístup k realitě. Lze hovořit přímo o změně paradigmatu. Naznačme zde několik jeho důsledků.

– **Odmítnutí metafyziky.** Představuje nutný důsledek novověkých teorií poznání, neboť lze-li akceptovat jen empiricky ověřitelná tvrzení, pak musíme rezignovat na pěstování metafyziky, která jde „za“ empirii. „*Hod'te ji do ohně*“, říkal Hume o metafyzice. To samo o sobě znamená konec s řešením otázek Boží existence, nesmrtelnosti lidské duše, ale i smyslu lidského života, neboť tyto otázky nelze empiricky nijak rozhodnout. Od těchto časů se stala témata „Bůh“, „duše“ apod. věcí subjektivní lidské preference, nelze o nich nijak objektivně, a tedy závazně vypovídat.

– **Scientismus.** S odmítnutím metafyziky jde ruku v ruce zabsolutnění přírodovědných poznávacích metod – tzv. scientismus. K tomuto zabsolutnění přírodovědy došlo, protože přírodověda pracuje na empirické bázi. Byly doby, kdy

⁶ Jiří FUCHS, *Filosofie – Kritický problém pravdy*, Krystal OP, Praha 1995. Zájemcům o noetickou problematiku lidského poznání doporučuji seznámit se s touto prací. Čtenář v ní nalezne komplexnější zpracování jednotlivých problémů, o nichž zde pojednáváme.

byl i psychologii upírán statut vědeckosti, a to jen proto, že její teorie nebylo možné empiricky přezkoumat. O úpadku prestiže teologie netřeba hovořit.

– **Materialismus.** Největší chybou pozitivismu bylo, že se záhy spojil s materialismem. Od výroku „jen smyslově vnímatelné lze poznat“ skutečně není příliš daleko k výroku „jen smyslově vnímatelné existuje“. Každý se asi někdy setkal s argumentem: „Ukaž mi Boha. Neukázals, tedy neexistuje.“ To je však z logického hlediska špatný argument. Z existence viditelného nelze o neexistenci neviditelného vyvodit nic. Stejně jako nelze z existence neznámého pána, kterého denně potkávám na autobusové zastávce, vyvodit nic o neexistenci jeho sestry. Může ji mít, i nemusí. Obecně platí, že z existence nějakého x nemůžeme o neexistenci y nic vyvodit, protože být může i nemusí. Abychom mohli existenci y (neviditelná) vyloučit, museli bychom nejprve odjinud vědět, že taková existence buď sama o sobě představuje rozpor, což nepředstavuje, nebo že alespoň svou existencí vylučuje existenci x (viditelného), což nevylučuje. Přejít z pozitivismu k materialismu, dosud tak běžný, je tedy logickou chybou a pouze ukazuje, na jak pochybných základech stojí moderní materialismus. Materialismus sám pak implikuje celou řadu důsledků (determinismus vůle, hédonistický přístup k životu atd.), které dokonale proměnily myšlení západního člověka. S nimi se budeme postupně setkávat v dalších částech této knihy.

2. část
ONTOLOGIE

1. Úvod

Po úvodních úvahách o možnostech lidského poznání, které jsme uzavřeli tvrzením (bez filosofického zdůvodnění pouze věřeným), že naše smysly i náš rozum jsou schopny poznat skutečnost, můžeme nyní obrátit pozornost od problematiky poznání ke skutečnosti samé. Právě ona a její nejelementárnější, nejobecnější zákonitosti, jsou předmětem speciální filosofické disciplíny – ontologie. Prostřednictvím této disciplíny se tedy filosofie pokouší porozumět skutečnosti jako celku či chcete-li samotné povaze bytí. Ontologie si jednak klade otázku, co vůbec činí jsoucno jsoucnem, nebo jinak řečeno, co to vlastně znamená „být“, a jednak se snaží v tomto „bytí“ nějak základně zorientovat, tedy elementárně jsoucna roztrždit a postihnout tak základní strukturu reality.

Už z tohoto stručného nástinu ontologické problematiky lze vytušit, že v této filosofické disciplíně jde o něco podstatného. A skutečně. Filosofický výklad světa, o nějž ontologie usiluje, bude mít například zásadní dopad pro pochopení místa člověka v celku skutečnosti. Aniz bychom předbíhali, můžeme už nyní upozornit na fakt, že například vyhodnocení lidského bytí v rámci ontologické koncepce monismu, podle níž je svět jediným jsoucnem a my lidští jedinci jen jeho pouhými částmi, bude úplně jiné než v případě koncepce aristotelické, podle níž je naopak svět pouhým shlukem autonomních či svébytných jsoucen – jaká představují například právě jednotliví lidé. Ontologická analýza se zkrátka týká všeho, co je či může být, a její závěry je pak nutné vztáhnout i na člověka.

Je zřejmé, že takové zkoumání je velice abstraktní a nadto empiricky, tj. lidskými smysly neověřitelné. To samozřejmě u mnohých filosofů vyvolává velkou nedůvěru, která ústí v časté napadání ontologie jakožto „pouhé snůšky spekulací“. Poté, co jsme se v noetice seznámili se závěry vlivných filosofů novověku o možnostech rozumu poznávat skutečnost, nás ovšem takovéto výpady sotva mohou překvapit. Viděli jsme totiž, že antimetafyzické naladění britských empiriků a pozitivistů je jen logickým vyústěním jejich teorií poznání. Současně jsme ale mohli pozorovat, jak jsou tyto teorie beznadějně rozporné, a tudíž defektní a nepoužitelné. Důvody, které se v novověku proti možnosti metafyziky prosadily, nás tedy od pěstování ontologie rozhodně neodradí.

Přesto je namístě nějak principiálně zdůvodnit možnost neempirického, metafyzického poznání, už jen proto, že vedle námi zmiňovaných námitek proti metafyzice se mohou vyskytovat (a také vyskytují) i další, jimiž se v naší stručné *Abecedě* nemáme možnost podrobněji zabývat. Podaří-li se nám tedy prokázat, že metafyzické poznání je v principu možné, nemusíme už u každého jednotlivého odpůrce metafyziky (např. Immanuela Kanta) podrobně zkoumat, kde a v čem se konkrétně mýlí, když metafyzické poznání zavrhuje.

Jak ale takové principiální založení metafyziky provést? Podstatou nedůvěry v metafyziku je skutečnost, že se v ní operuje natolik abstraktními pojmy, že vzniká obava, zda se tu vůbec ještě bavíme o skutečnosti. Proto také musí zdůvodnění možnosti metafyziky vycházet z důkazu, že i ty nejabstraktnější pojmy, s nimiž ontologie pracuje, skutečně postihují realitu. A protože nejabstraktnějším a také neklíčovějším

pojmem ontologie je pojem „jsoucna“ – o němž například novopozitivista Rudolf Carnap prohlásil, že jde o pouhý prázdný znak –, musí naše snaha o založení metafyziky začít právě u tohoto pojmu. Musíme zkrátka prokázat, že pojem *jsoucna* opravdu vyjadřuje realitu. Podaří-li se nám jeho objektivitu prokázat, pak neplatí, že všechny metafyzické pojmy jsou pouhými subjektivními výtvary, a že tedy metafyzické poznání je z principu nemožné.

Nejprve si ale ujasněme, co vlastně pojmem *jsoucna* rozumíme.

2. Obsah pojmu *jsoucna* a jeho objektivita

Klasická ontologie rozlišuje u *jsoucen* dva aspekty. Zaprvé, že jsou, že existují, a zadruhé, že existují jako něco určitého, že jsou něčím. Tento druhý aspekt *jsoucen* (jejich identickou určitostí) označuje klasická ontologie termínem *esence*. *Jsoucnem* je tedy podle klasické definice to, co má existenci a esenci (svou vlastní identitu). Tyto stránky *jsoucna* jsou tedy tím, co *jsoucno* samo sebou – jakožto *jsoucno* – má, a můžeme je souhrnně označit termínem *bytí*. Říkáme-li tedy, že *jsoucno* má *bytí*, říkáme tím, že má existenci a esenci. Abychom si to lépe osvojili, můžeme si všimnout, že ptáme-li se v běžném životě na *bytí* určitého *jsoucna*, ptáme se právě dvojím způsobem: zda jest (existuje to?) – touto otázkou se ptáme na jeho existenci; a co nebo čím jest (co to je?) – v tomto případě nás na jeho *bytí* zajímá právě jeho identita, *esence*.

Když už víme, co pod pojmem „*jsoucno*“ budeme rozumět, můžeme se ptát, zda tento klíčový ontologický pojem posti-

huje realitu, a metafyzické výpovědi se tak týkají skutečnosti, nebo jde-li naopak o natolik vyabstrahovaný pojem, že už žádný reálný obsah nemá, a metafyzika tudíž není možná. Objektivitu pojmu „jsoucno“ prověříme tak, že se u obou výše zmíněných znaků jeho obsahu (existenci a esenci) budeme ptát, co by znamenalo, kdyby byly pouhými subjektivními výtvary a skutečnost nijak nepostihovaly.

2.1. Pojem existence je objektivní

Co vlastně znakem „existující“ na jsoucnech postihujeme? Nic víc než to, že se vyskytují, tedy jejich danost. Zkušenost nás přitom poučuje, že tuto svou stránku nabývají jsoucna vznikem – před ním neexistovala. Znakem „existující“ tedy myslíme tu stránku jsoucna, kterou jsoucno, pokud vzniklo, nabylo právě vznikem. Nyní se tedy ptejme: může být pojem „existující“ pouhým výtvozem našeho myšlení? Je možné, abychom pojmem „existence“ nepostihovali realitu? Co by to znamenalo?

Kdyby pojem „existence“ nevyjadřoval něco, co jsoucňům v realitě náleží, a vyjadřuje-li zároveň jejich „výskyt“, znamenalo by to, že v realitě jsoucna tento rys nemají, a tedy že se nevyskytují. To je ovšem zjevný nesmysl.

V takovém případě by ani soudy, v nichž o jakémkoli jsoucnu tvrdíme, že existuje, nebyly pravdivé. Nevystihovaly by totiž skutečnost: nevyjadřuje-li pojem „existence“ o objektech to, co jim reálně náleží, pak když v soudech jsoucňům přisuzujeme „existenci“ či „výskyt“, přisuzujeme jim něco, co v realitě nemají. Soudy typu „Václav Klaus existuje“, „Karlův most existuje“, ale také „lidské poznání existuje“ atd. proto nemohou být pravdivé.

Dovedme tuto absurditu až do úplného rozporu, aby se definitivně ukázala její nemožnost. Není-li pojem „existence“ objektivní, a nemohou-li tudíž být pravdivé tzv. existenční soudy, pak nemůže být pravdivý ani soud „pojem existence existuje“. Jenže existence tohoto pojmu, vyjádřená právě tímto soudem, je základním předpokladem pro to, aby pojem „existence“ nebyl objektivní. Jinak řečeno, aby pojem „existence“ mohl být pouhým prázdným znakem, jak se domníval například novopozitivistů Carnap, musí nejprve existovat. Existuje-li však, soud „pojem existence existuje“ musí být pravdivý. Je-li však pravdivý, znamená to, že pojem „existuje“ vyjadřuje skutečný stav onoho pojmu, a je tedy objektivní.

Můžeme si rovněž všimnout toho, že kdyby pojem „existující“ byl čistě subjektivním výtvozem, znamenalo by to, že svým myšlením vlastně vytváříme existenci jsoucna. Mimo mysl by se totiž žádná existence nemohla vyskytovat, protože jinak by tento pojem vystihoval realitu, a byl by tedy objektivní.

S tímto názorem jsme se již ale setkali v noetice, když jsme probírali solipsismus. Právě podle těchto filosofů naše myšlení vytváří existenci jsoucna, což je ovšem, jak jsme mohli v noetice vidět, nemožné, a to už z toho prostého důvodu, že bychom v takovém případě svým myšlením vytvářeli existenci ostatních lidí, kterou solipsista předpokládá.

Objektivita pojmu „existence“ se tedy ukazuje jako základní podmínka poznatelnosti jsoucna. Kdybychom totiž u jsoucna nepoznávali jejich existenci, což činíme právě prostřednictvím tohoto pojmu, pak prostě nepoznáváme nic. Pojem „existence“ tedy musí být objektivní, musí vyjadřovat skutečnost.

2.2. Pojem esence je objektivní

Pokud jde o pojem „esence“, řekli jsme si, že tímto pojmem rozumíme identitu jsoucen. Kdyby tedy tomuto pojmu v realitě nic neodpovídalo, znamenalo by to, že v realitě jsoucna žádnou identitu nemají. V takovém případě bychom se však opět dostali do rozporu s prokázaným noetickým závěrem, že naše pojmy vyjadřují skutečnost. Naše pojmy totiž, jak jsme v noetice viděli, identitu jsoucen vyjadřují.

Připomeňme si náš příklad se čtvercem. Pojem, který o tomto jsoucnu mám, mi jej představuje jako „pravoúhlý mnohoúhelník se čtyřmi stejně dlouhými stranami“. To znamená, že tímto pojmem poznávám o daném jsoucnu právě to, „čím“ nebo „co“ je, tedy jeho identitu. Vyjadřují-li tedy naše pojmy identitu jsoucen, a to je základní podmínka objektivity našeho rozumu, musí platit, že v realitě jsoucna mají svou identitu. Ani pojem „esence“ nelze tedy smysluplně subjektivizovat.

Jsou-li však pojmy „existence“ a „esence“ objektivní, zároveň to znamená, že i pojem „jsoucna“, jehož obsah tvoří právě tyto dva znaky, vyjadřuje skutečnost. Pak ovšem musíme uznat, že i v těchto vysoce abstraktních ontologických (či chcete-li metafyzických) úvahách je náš rozum schopen postihovat realitu, a metafyzické poznání je tudíž možné. Jinak řečeno: i prostřednictvím metafyziky se můžeme o realitě něco dozvědět.

3. Hlavní zákon bytí: princip identity

S ontologickým rozbořem skutečnosti můžeme začít hned u problému identity, o němž jsme právě hovořili. Řekli jsme si, že jsoucna v realitě musí identitu mít, jinak by naše pojmy, které ji vyjadřují, nemohly vyjadřovat skutečnost, což by znamenalo, že ji nijak nepoznáváme. Podívejme se na tento problém ještě z jiného hlediska, totiž z hlediska skutečnosti samé. Ptejme se, jak by taková realita, v níž by jsoucna neměla svou esenci, vlastně vypadala.

Mít identitu znamená být sám sebou. Nemít identitu tedy neznamená nic jiného než nebýt sám sebou. Jsoucno bez identity je zkrátka takové jsoucno, které není tím, čím je. Čím by pak ale takové jsoucno, které by nebylo samo sebou, vlastně bylo? Myslitelné jsou jen dvě možnosti. Buď by nebylo ničím, existovalo by jako nicota, anebo by bylo jiným jsoucnem. Všimněme si, že obě tyto možnosti vedou k jednomu a témuž závěru, totiž že realita je rozporná. V prvním případě by existovala nicota a ve druhém případě, v němž by jsoucno bylo jiným jsoucnem, by vlastně jsoucno bylo tím, čím není, takže by bylo i nebylo. Prověřme nyní obě tyto možnosti a začněme třeba tou druhou, podle níž má být jsoucno jiným jsoucnem.

Již na první pohled vypadá tato hypotéza podezřele. Vezměme si například prezidenta Václava Klause. Kdyby měl být někým jiným než Václavem Klausem, kým by asi tak mohl být? Milošem Zemanem? Václavem Havlem? Pamelou Anderson? Nebo snad cigaretou, kterou jsem si právě zapálil, či dokonce židlí, na níž zrovna sedím? Nebo snad tím vším dohromady? Jen to zkusme domyslet. Kdyby byl Václav Klaus

totožný se všemi výše zmíněnými jsoucný, byla by všechna tato jsoucna jedním jediným jsoucnem. Tím by ovšem padla mnohost těchto jsoucen a to je evidentně nesmyslné.

Ano, právě ve zrušení mnohosti jsoucen spočívá omyl hypotézy, kterou nyní sledujeme. Co totiž tato hypotéza předpokládá? Předpokládá, že existují dvě odlišná jsoucna, například jsoucno A a jsoucno B, a zároveň předpokládá, že jsou totožná: jsoucno A je tím, čím není, je tedy jiným jsoucnem B. To ovšem vede přesně k tomu, co jsme právě naznačili, totiž že dvě jsoucna jsou jedním jsoucnem, že dvě a jedno je totéž, což je nesmysl.

3.1. Problém nicoty

Žádné jsoucno tedy nemůže existovat jako jiné jsoucno. Ale co druhá možnost? Podle ní by jsoucno existovalo jako nicota. Nemůže alespoň ta existovat?

Především je zřejmé, že není možné, aby vše, co existuje, existovalo bez identity, tedy jako nic. Kdyby totiž všechna jsoucna byla ničím, tak by mezi nimi nemohl existovat byť jediný rozdíl – ten by totiž musel být něčím, a tudíž by nebyl nicotou. Ukazuje se tak, že identita jsoucen je základní podmínkou rozdílnosti a mnohosti jsoucen.

Dobrá, všechna jsoucna nemohou být bez identity, čili ničím, ale co alespoň jedna nicota? Alespoň jeden rozpor v realitě, nemůže alespoň ten existovat? V tomto případě by ale nicota existovala jaksi vedle jsoucen a muselo by o ní platit, že je subjektem či nositelem existence. V opačném případě by jí totiž existence nepříslušela, takže by neexistovala. Aby tedy mohla nicota existovat, musí být reálným nositelem či subjek-

tem existence. V tomto okamžiku se ale tato hypotéza hrouť, neboť podle vstupního předpokladu nemá mít toto existující nic identitu, totožnost, nemá být ničím. Jenže aby mohla nicota existovat, musí být identická s nositelem existence, musí být totožná s tím, komu patří existence. Pak ovšem neplatí, že existuje bez totožnosti, že existuje jako nic. Existování bez totožnosti, existování nicoty, se tak ukazuje jako iluzorní.

Nicota tedy nemůže existovat. Přesto o ní stále hovoříme. Jak je to možné, když neexistuje? Když o ní hovoříme, musí přece nějak existovat, i když ne reálně, jak jsme se právě přesvědčili. Jak tedy existuje nicota, když ne reálně? Klasická ontologie na tuto otázku odpovídá, že nicota existuje pouze v naší mysli, asi tak jako tam existuje kulatý čtverec či jiné rozporné myšlenkové konstrukty. Lépe to pochopíme, když si uvědomíme, co vlastně pojem nicota vyjadřuje. Vyjadřuje popření, negaci jsoucna. Pojem nicoty vyjadřuje ne-jsoucno, ale právě ono *ne* v obsahu tohoto pojmu je aktem či úkonem rozumu. Nemůžeme ho tudíž promítat do reality. Je to stejné jako s našimi obecnými pojmy. Jejich obecnost je také výsledkem čistě racionální činnosti, totiž abstrakce. A tak jako v realitě neexistují obecná jsoucna, například nějaký obecný člověk, tak také v realitě neexistuje popírání, negace jsoucna, tedy nicota.

4. Filosofové hájící rozpornost reality

Možná se někdo podiví, proč věnujeme tolik času vysvětlování něčeho tak samozřejmého, jako že v realitě nemůže existovat nicota a rozpory. Vždyť je to přece tak samozřejmé, tak jasné, jako že dvě a dvě jsou čtyři. Ano, člověk musí být

patrně filosofem, aby mu nebylo jasné, že nicota či rozpory v realitě nemohou existovat, aby nechápal, že dvě a dvě jsou čtyři. O filosofech asi opravdu platí výrok, že neexistuje taková hloupost, aby se nenašel filosof, který by ji hájil. Buďme ale spravedliví. Filosofie se od ostatních věd liší jednou podstatnou vlastností, prověřuje totiž i ty zdánlivě nejsamozřejmější věci, které všichni předpokládáme, a ptá se, zda se právě v těchto nejsamozřejmějších věcech nemýlíme. A protože zdůvodňování toho nejsamozřejmějšího bývá v jistém smyslu zdůvodňováním nejtěžším, lehce se stane, že nějaký filosof „uklouzne“ a říká věci, které nám připadají jako naprosto šílené. A „šílených“ filosofů, kteří hájí rozpornost reality a s ní související existenci nicoty, je skutečně pěkná řádka.

Všimněme si nyní krátce alespoň těch nejvýznamnějších. Protože jsme existenci rozporů v realitě principiálně odmítli, nebudeme každého z nich jednotlivě vyvracet. Spíše se zamyslíme nad tím, jak řešení těchto vysoce abstraktních a pro leckoho asi i nezáživných ontologických problémů dopadá i na oblasti, kde bychom to možná nečekali.

4.1. Hegel a Schelling

V novověku byl nejvlivnějším stoupencem rozporné reality G. W. F. Hegel. V noetice jsme mohli sledovat, jak se pokusil vymanit naše myšlení z principu sporu. Přitom jsme viděli, že sám na sebe tuto zásadu neráčil aplikovat, své výpovědi současně nepopíral, jak by měl, kdyby byl opravdu konzistentní. Mohli jsme se také přesvědčit, proč tomu tak je. Proč nemůžeme současně popírat, co tvrdíme. Odpověď se ukázala jako velice prostá – protože pak bychom neříkali vůbec

nic. A to jistě není smysl lidské řeči a nebylo to ani účelem Hegelových výpovědí. Když ale filosofové jako Hegel říkají, že máme myslet v rozporech, ve většině případů to říkají z toho důvodu, že ve svých ontologických analýzách nejprve došli k závěru, že sama povaha reality je rozporná, a máme-li ji tedy pravdivě zachytit, musíme „myslet v protikladech“. Požadavek myslet rozporně je tedy jen logickým důsledkem jejich ontologických závěrů.

To platí i pro Hegela. Ten se ve svém výkladu reality nechal inspirovat vrstevníkem F. W. J. Schellingem a jeho tzv. filosofií identity. Podle ní jsou duch a příroda totožné. Hegel tuto tezi rozvinul a tvrdil, že duch ve svém vývoji neguje sám sebe a stává se tak přírodou. Pro oba filosofy je tedy příroda (hmota) a duch (nehmota) jedním a tímtéž. Čili ukázka přímo učebnicového rozporu, neboť je-li hmota totéž co nehnota, pak je tím, čím není, a my už víme, že takovéto bytí je bytí bez identity, tedy nic, a jako takové nemůže existovat.

Na této pozici je nejzajímavější její panteistické vyústění. Duch je tu jako jediná, absolutní realita ztotožňován s přírodou. Panteistickému pojetí reality se budeme věnovat v dalších kapitolách ontologie, zde si řekněme jen tolik, že všechny formy panteismu, které by se chtěly dovolávat rozpornosti reality, musíme s odkazem na výše uvedené důvody odmítnout. Jsou ale i takové formy panteismu, které se rozporům v realitě chtějí vyhnout (např. Benedikt Spinoza), a zde nám naopak teze o bezrozpornosti skutečnosti poslouží jako kritérium pro zhodnocení těchto metafyzických hypotéz.

4.2. Marx a Engels

Teze o rozporné realitě silně inspirovala i nejvlivnějšího Hegelova žáka Karla Marxe a jeho věrného druha Bedřicha Engelse. Marx hegelovskou tezi o rozporech reality aplikoval na lidskou společnost a zabudoval ji do své teorie třídního boje, která byla ideovou páteří všech komunistických režimů. Právě tato teorie dodávala komunismu jeho démonickou tvář.

Stojí za zmínku, že když George Orwell ve svém slavném románu *1984* analyzoval společnost, která z Marxových a Engelsových teorií přímo vzešla, všiml si, jak klíčové postavení při jejím budování zaujímá právě tzv. dialektické myšlení. Označil ho slovem *doublethink*, podvojně myšlení. „*Doublethink znamená schopnost podržet v mysli dvě protikladná přesvědčení a současně obě akceptovat. [...] Doublethink leží v samém jádru Angsocu... Ministerstvo míru se zabývá válkou, Ministerstvo pravdy lží, Ministerstvo lásky mučením a Ministerstvo hojnosti šířením hladu. Tyto protimluvy nejsou náhodné ani nevyplývají z prostého pokrytectví: jsou záměrným cvičením doublethinku. ... – jestliže si Ti nahore... mají natrvalo udržet své postavení – potom musí být řízené šílenství převažujícím stavem mysli.*“⁷ Jak známo, obětí tohoto řízeného šílenství se nakonec stal i hlavní hrdina románu, když po „dialektickém školení“, jehož se mu dostalo na Ministerstvu lásky, vítězoslavně prohlásil, že dvě a dvě je pět, což je – obrazně vyjádřeno – skutečným poselstvím obou vousáčů.

⁷ George ORWELL, *1984*, Naše vojsko, Praha 1991, s. 140–141.

4.3. Neomarxismus a východní filosofie

Marxismus ovšem neslavil úspěchy pouze v zemích, které dobyl komunismus. O rozporech se mnoho napovídali také tzv. revizionisté na Západě. Značný vliv, zejména na revoluční mládež konce šedesátých let, získali neomarxisté soustředění okolo tzv. frankfurtského institutu. Za všechny se zmiňme alespoň o jednom mysliteli z okruhu *frankfurtské školy*, u nás velmi populárním Erichu Frommovi, který je považován za jednoho z průkopníků feminismu. Tento psycholog doporučuje jako alternativu k aristotelské logice tzv. paradoxní logiku. Ta pochopitelně není ničím jiným než výše zmíněným orwellovským doublethinkem:

*„Protikladem k aristotelské logice je logika, kterou bychom mohli nazvat logika paradoxní; logika, která předpokládá, že A a ne-A se navzájem nevylučují jako predikáty jednoho X. Paradoxní logika převládala v čínském a indickém myšlení, ve filosofii Herakleitově a pak zase, pod názvem dialektika, se stala filosofií Hegelovou a Marxovou. Obecnou zásadu paradoxní logiky jasně vyjádřil Lao-c’:
‘Pravdivá slova se podobají svému protikladu’ a Čuang-c’:
‘To, co je jedno, je jedno. To, co je ne-jedno, je také jedno.’
Tyto formulace paradoxní logiky jsou kladné: Toto je a není.
Jiná formulace je záporná: Není to ani to, ani ono.’“⁸*

Je skutečně udivující, s jakou samozřejmostí Fromm hovoří o „paradoxní logice“ jako o alternativě k logice aristotelské. Jako bychom si mohli vybrat, zda budeme myslet bezrozporně,

⁸ Erich FROMM, *Umění milovat*, Orbis, Praha 1967, s. 58–59.

nebo v rozporech. Sám navíc očividně favorizuje „paradoxní logiku“. „*Stručně řečeno, paradoxní myšlení vedlo k tolerantnosti a k úsilí o přeměnu vlastní osoby. Aristotelské stanovisko vedlo k dogmatu a vědě, ke katolické církvi a objevu jaderné energie.*“⁹ Dogma, věda, katolická církev a jaderná energie, to ve Frommově slovníku samozřejmě neznamena nic pěkného. Myslí tím tupost, totalitarismus, fanatismus a atomovou bombu, jak se na správného marxistu sluší a patří.

Marxistická nenávist k Západu je ostatně všeobecně známá. Méně známá už je intelektuální příbuznost marxismu a některých východních filosofí, jak naznačuje sám Fromm na příkladu „paradoxní logiky“. V jednom rozhovoru tuto blízkost ještě zdůraznil, když na otázku, zda existují nějaké společné prvky mezi evropským a orientálním humanismem, odpověděl: „*Snad mohu jako odpověď uvést anekdotu. Přečetl jsem jednou profesorovi D. T. Suzukimu, který je považován za největšího znalce zen-buddhismu, několik úryvků z filosofických spisů Karla Marxe, hlavně z Ekonomicko-filosofických rukopisů. Neřekl jsem, kdo je autor, a zeptal jsem se ho, zda-li to není literatura zen-buddhismu. Suzuki odpověděl: Přirozeně, to je zen-buddhismus. Byl pochopitelně velmi překvapen, když jsem mu řekl, že je to Marx.*“¹⁰

Je-li skutečně tak hluboká příbuznost mezi orientálním a marxistickým myšlením, jak naznačuje Fromm, pak musíme počítat s tím, že šíření marxistického „humanismu“

⁹ *Tamtéž*, s. 63.

¹⁰ Rozhovor s názvem *Marxismus, psychoanalýza a skutečná skutečnost* lze najít na internetových stránkách <http://mujweb.cz/erich.fromm/clanekFromm.htm>.

(známého spíše jako bestialismus) nemůže vést k ničemu jinému než k asiatické Evropě. Jazykem doublethinku se tomu říká pokrok.

4.4. Heidegger

Frommova relativizace logiky je ale nakonec jen pouhou ozvěnou jiného německého filosofa – Martina Heideggera. I podle něj představuje aristotelská logika jen jeden z výkladů myšlení – ten, který „*spočívá na řecké zkušenosti s bytím*“. Co k tomu ještě dodat po tom všem, co jsme si v noetice i ontologii o rozporech pověděli? Snad už jen to, že takové tvrzení je stejně duchaplné, jako kdyby někdo tvrdil, že Newtonův gravitační zákon je pouhým výrazem „anglosaské zkušenosti s bytím“, takže například v Kalkatě, kde mají lidé „jinou“ zkušenost, můžeme používat jako dopravní prostředek třeba létající koberec. Fromm ani Heidegger, podobně jako jejich intelektuální následovníci, prostě nechtějí pochopit, že tak jako pro Asiaty platí stejné fyzikální a biologické zákony jako pro nás, platí pro ně i tytéž zákony myšlení.

U Heideggera stojí za povšimnutí, že i on, stejně jako Hegel, potřeboval nahradit klasickou logiku z ontologických důvodů. Jeho ontologickým zájmem nebylo totiž nic menšího než „vzkřísit“ nicotu, kterou prý „zjevuje“ úzkost. Nezůstalo však u pouhého relativizování logiky. Spolu s ní dostala za uši i věda, která se bez logiky jaksi neobejde. A protože vědecká racionalita je tak bytostně spjata se západní civilizací, byla jeho frontálním útokem na rozum zrelativizována i ona. Tohoto filosofa lze proto v jistém smyslu považovat za duchovního otce postmoderny i jejího ústředního dogmatu, podle

něhož jsou si „všechny kultury rovny“. Pro pochopení této „moudrosti“ je pak doublethink naprosto nezbytný, protože jinak není v lidských silách vysvětlit průměrnému Evropanovi, že jeho životní styl je vlastně „plně srovnatelný“ s životním stylem takového lidožrouta z amazonských pralesů.

4.5. Sartre a existencialismus

Na úplný závěr tohoto stručného průřezu filosofickými pozicemi obhajujícími rozpornost reality si všimneme ještě jednoho důsledku tohoto postoje, důsledku povýtce antropologického. Pochází od Jeana-Paula Sartra, hlavního představitele francouzského existencialismu. Sartre se proslavil tezí, podle níž existence předchází esenci, a tato teze se pak stala jakousi vlajkovou lodí existencialismu.

Kdyby existence skutečně předcházela esenci, jak se Sartre domnívá, neznamenaloby to nic jiného, než že jsoucno existuje jako nicota. Toho si je Sartre dobře vědom, však se o existenci nicoty něco napovídal. My ale víme, že nicota mimo naše hlavy existovat nemůže, a proto se spíše zaměříme na důsledek, který z existence nicoty Sartre vyvodil: *„Zpočátku není člověk ničím. Bude až později a bude takovým, jakým se učiní. Není tedy žádná lidská přirozenost..., člověk je jen takovým, jakým se učiní.“*¹¹

To je, zdá se, konsekventní závěr, neboť není-li s existencí jsoucna dána i jeho identita, lze – alespoň teoreticky – hovořit o tom, že si svou identitu můžeme libovolně volit. Další důsle-

¹¹ Jean-Paul SARTRE, *Existencialismus je humanismus*, Vyšehrad, Praha 2004, s. 16.

dek je neméně konzistentní. Není-li totiž dána lidská přirozenost, nemůže být samozřejmě dán ani žádný mravní zákon vyplývající z této přirozenosti a „vše je dovoleno“. *„Dostojevskij napsal: ‚Jestliže Bůh není, pak vše je dovoleno.‘ To je výchozí bod existencialismu. ... Pokud skutečně existence předchází esenci, nikdy nebude možné něco vysvětlovat odkazováním na jakousi danou a neměnnou lidskou přirozenost.“*¹²

Na Sartrově příkladu je snad nejlépe vidět, jak dalekosáhlé dopady mají tak zdánlivě neškodné a nicneříkající věty, jako že „existence předchází esenci“. Jeden by si myslel, že se jedná jen o jakési slovní hřítky úspěšného literáta, a ono se zde zatím rozhoduje o tom, zda jsme všichni vázáni týmiž morálními normami, nebo má každý z nás svou vlastní morálku, která není o nic lepší ani horší než morálka ostatních a kterou pochopitelně nelze nikomu vnucovat. Jestliže jsme tedy za duchovního otce postmoderního relativismu označili Heideggera, a nikoli Sartra, je tomu jen proto, že ten druhý byl žákem prvního.

Na tomto strohém výčtu filosofů obhajujících rozpornost reality tedy vidíme, jak dalekosáhlé dopady mají ony hyperabstraktní úvahy o jsoucnu a nicotě a jak důležité místo zaujímá ontologie v celku filosofie. Právě pro vysokou abstraktnost těchto úvah, které jednoduše nelze ověřit nějakým pokusem, je nutné znovu a znovu apelovat na to, abychom v ontologické analýze postupovali maximálně přesně a logicky. Opakem logického a přesného myšlení totiž není myšlení hlubší, jak se domnívají stoupenci dialektiky, či chcete-li doublethinku, ale

¹² *Tamtéž*, s. 23.

pouze myšlení nelogické, nepřesné, možno říci blátivé. Ontolog se tak v jistém smyslu podobá chirurgovi, který je postaven před náročnou operaci. Nepomůže mu ani „vcítění“ do role pacienta, ani „intuice“ či „tušení“, že „tam někde v hlubinách...“ Pomůže mu pouze chladná hlava, ostrý skalpel a stoprocentní přesnost, jinak se z lékaře stane hrobařem.

5. Rozsah pojmu *jsoucna*

Doposud jsme se zabývali pojmem *jsoucna*; vyjasňovali jsme si, co vlastně pod tímto pojmem budeme rozumět. Můžeme říci, že jsme se snažili nějak základně zorientovat v obsahu tohoto klíčového ontologického pojmu. Výsledkem naší analýzy bylo, že jsme u *jsoucen* našli dvě stránky – stránku existenční a esenční –, a že *jsoucnem* je tedy to, co má existenci a esenci (svou vlastní identitu).

Nyní před námi stojí jiný úkol. *Jsoucen* ve výše vymezeném smyslu totiž existuje bezpočet, a bylo by proto žádoucí nějak se v bohatství veškeré skutečnosti, v celku reality, opět alespoň základně zorientovat. Zatímco nás tedy v předchozích kapitolách ontologie zajímal obsah pojmu *jsoucna*, nyní nás bude zajímat rozsah tohoto pojmu.

Oč půjde? Budeme usilovat o elementární roztržidění *jsoucna*, což nám, jak uvidíme, pomůže odkrýt základní rozčlenění reality. Již v předfilosofickém pohledu na celek skutečnosti se totiž ukazuje, že jednotlivá *jsoucna* nemají v realitě stejné významné postavení, že v realitě panuje určitá hierarchie. Nejsnáze si to uvědomíme, když si všimneme, v jakých souvislostech pojmu *jsoucna* používáme. Za *jsoucno* mohu například

označit sebe sama, ale jsoucnem označuji i kteroukoli svou myšlenku či touhu – například touhu napsat zdárně tuto knihu.

Nenaznačuje však rozdíl mezi mnou a mými duševními stavy nějaký zásadní rozdíl v existování těchto jsoucen? Zdá se, že ano. Abychom však tento rozdíl hlouběji nahlédli, musíme se pustit do vlastní ontologické práce.

5.1. Jsoucno typu *akcident*

Pozastavme se na okamžik u právě uvedeného příkladu. Pojmem jsoucno jsme tu označili jednak člověka, totiž mě, a současně nějaký můj vnitřní stav – konkrétně mou touhu dopsat knihu. Srovnáme-li tato dvě jsoucna, vidíme, že se od sebe jednou vlastností dost zásadně liší. Zatímco já mohu docela dobře existovat bez touhy psát knihu o filosofii, má touha nemůže existovat beze mne. Zdá se tedy, že člověk je jsoucnem, které existuje jaksí samostatně, zatímco lidské tužby mohou existovat pouze v nějakém konkrétním člověku – v nějakém nositeli. Klasická ontologie označuje jsoucna, která mohou existovat samostatně, pojmem *substance*, a naopak pro jsoucna, která ke své existenci potřebují nositele, rezervuje termín *akcident*. V našem případě bych tedy já, stejně jako ostatní lidé, byl substancí, zatímco lidské touhy, úsudky apod. by představovaly akcidenty.

Abychom povaze těchto jsoucen lépe porozuměli, můžeme si uvést příklad, který pro vysvětlení výše uvedených pojmů používali scholastikové.¹³ Představme si na okamžik malý

¹³ Stanislav SOUSEDÍK, *Jsoucno a bytí – Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*, Křesťanská akademie, Praha 1992. Vysvětlení pojmů substance a akcident je pěkně zpracováno na stranách 7–10.

kousek beztvarého vosku. Zahřejeme-li tento kousek na dostatečnou teplotu, můžeme ho zformovat do nějakého tvaru, kupříkladu tvaru hranolu. Vztah mezi voskem a tvarem hranolu je stejný jako vztah mezi mnou a mou touhou dobře napsat knihu – zatímco vosk může docela dobře existovat bez tvaru hranolu, tvar hranolu bez vosku, tedy nějakého nositele, existovat nemůže. V tomto případě by tedy vosk, jakožto jsoucno existující samostatně, představoval substanci, a tvar hranolu, jakožto jsoucno neschopné samostatné existence, akcident.

Je ale tvar hranolu opravdu skutečným jsoucnem? Vždyť se skoro zdá, jako by ani ničím nebyl. To však není možné. Kdyby totiž tvar hranolu nebyl opravdu něčím reálným, nemohl by být ani nějaký reálný rozdíl mezi voskem bez tvaru hranolu a tímtéž voskem s tvarem hranolu. Protože však rozdíl mezi voskem bez tvaru hranolu a voskem s tvarem hranolu bezpochyby existuje, není možné, aby to, co vosk dotýcnou změnou získal – totiž tvar hranolu –, bylo pouhou nicotou; v tom případě by totiž nezískal nic. Tvar hranolu uvažovaný sám o sobě proto musí být něčím reálně jsoucím, musí být jsoucnem – musí mít existenci a také svou vlastní identitu (esenci).

Na příkladu s voskem a jeho tvarem je dobře vidět, že to, co nás u jsoucen typu akcident tak často mate, totiž že těmto jsoucňům mnohdy ani nechceme přiznat reálnou existenci, je právě fakt jejich nesvébytnosti, bytostné závislosti na jiných.

5.2. Jsoucno typu substance

Někdo by ale možná mohl namítnout, že rozdíl mezi substancemi a akcidenty není zdaleka tak dramatický. Že i jsoucna, která se nám na první pohled jeví jako substance,

tedy jsoucná, která považujeme za samostatně existující, jsou možná ve skutečnosti pouhými akcidenty; vždyť například i my lidé jsme pouhými „součástmi“ Země a ta je zase pouhou „částí“ vesmíru, takže se téměř zdá, že vlastně žádné substance neexistují, nýbrž naopak, že celé universum je tvořeno jsoucnými existujícími v jiných jsoucnech, tedy akcidenty. Zkoumejme tedy možnost, že by veškerá realita byla tvořena pouze jsoucnými typy akcident, že by celý rozsah pojmu jsoucná vyčerpala jsoucná neschopná samostatné existence.

Při sledování této hypotézy si musíme plně uvědomit povahu jsoucných typů akcident. Již víme, že jde o jsoucná, která nemohou sama o sobě existovat, že ke své existenci nutně potřebují nositele. Kdyby tedy universum bylo tvořeno samými akcidenty, musela by mít tato jsoucná schopnost být nositeli. V opačném případě by totiž v celé realitě neexistovalo jediné jsoucné, které by mohlo akcidenty nést, a protože akcidenty nemohou bez nositele existovat, vůbec by nemohly být. Celá hypotéza o výlučné existenci akcidentů tak stojí a padá s tím, zda tato jsoucná mohou být nositeli jiných jsoucných či nikoli.

Když si však tuto otázku položíme, ihned vidíme, že něco takového není možné. Akcidenty jsou totiž jsoucná, která nejsou schopna nést ani sebe sama – právě proto potřebují ke své existenci nějaké jiné jsoucné, v němž by existovala. Nejsou-li ale schopna být nositeli vlastního bytí, tím spíše nejsou schopna být nositeli bytí jiných jsoucných.

Důvodem toho, proč akcidenty ke své existenci potřebují nositele, je totiž principiální neschopnost těchto jsoucných existovat samostatně. Filozofové říkají, že jim chybí schopnost inseity – být v sobě (oproti tomu inherovat = být v jiném).

Inseita, čili schopnost existovat samostatně, se takto ukazuje jako nezbytná podmínka toho, aby jakékoli jsoucno mohlo nést nějaké další jsoucno, aby mohlo být nositelem. Protože tedy akcidenty nejsou ze své povahy inseitní jsoucna, nemohou být ani nositeli cizí existence. A nemohou-li být nositeli, není možné, aby celé universum, celý svět, byl složen výlučně z těchto jsoucen. Kdyby totiž neexistovalo alespoň jedno inseitní jsoucno, alespoň jedna substance, žádný akcident by nemohl existovat.

O tom, že alespoň jedna substance musí existovat, se lze přesvědčit i následujícím způsobem. Aby mohl nějaký akcident vzniknout, už tu musí být nějaké jsoucno, které jeho existenci zajistí, nějaký nositel. Kdyby však i toto jsoucno bylo akcidentem, platilo by pro něj totéž – bez nositele by nemohlo vzniknout. Ale ani toto jsoucno, kdyby bylo akcidentem, by nemohlo vzniknout bez toho, aniž by tu již nějaký nositel byl. Takto bychom však museli postupovat do nekonečna, což znamená, že bychom donekonečna museli nastavovat základní podmínku pro to, aby nějaký akcident mohl vůbec vzniknout. Odkládat však základní podmínku existence nějakého akcidentu donekonečna neznamená nic jiného než ji odložit definitivně, to znamená vůbec ji nenastolit. Nenastolíme-li však tuto základní podmínku existence akcidentu, definitivně jsme ji znemožnili. Je tedy zřejmé, že akcidenty by bez nějaké substance vůbec nemohly vzniknout.¹⁴

¹⁴ Kdyby chtěl někdo namítnout, že by třeba nějaký akcident mohl existovat věčně a tak zakládat existenci všech ostatních akcidentů, pak je mu třeba vysvětlit, že věčně existující jsoucno je takové povahy (jak uvidíme v teodiceji), že existuje ze sebe sama – jako věčně existující to-

5.3. Každé jsoucno je buď substancí, nebo akcidentem

Naše pátrání v rozsahu pojmu jsoucna dospělo k prvnímu zjištění. V celé realitě se setkáváme se dvěma základními typy jsoucen: jsoucný, která jsou schopna existovat samostatně, ta jsme nazvali substancemi, a jsoucný, která nemohou existovat samostatně, a potřebují tudíž ke své existenci nějaké jiné jsoucno jako svého nositele – ta jsme nazvali akcidenty. Nyní si můžeme položit otázku, zda jsme tímto rozdělením jsoucen na substance a akcidenty skutečně vyčerpali celou realitu. Jinak řečeno, zda nám tímto rozdělením nějaká jsoucna neproklouzla, zda nemohou existovat ještě nějaká další jsoucna, jež by nebyla ani substancemi, ani akcidenty.

Odpověď na tuto otázku nalezneme, když si uvědomíme, v čem spočívá povaha substancí a akcidentů – že totiž substance existují samostatně, zatímco akcidenty samostatně existovat nemohou. Co by tedy takovým třetím typem jsoucna bylo? Muselo by jít o jsoucno, které se liší od obou výše zmíněných jsoucen, to znamená, že nesmí existovat samostatně (aby se lišilo od substance) a současně nesmí existovat nesamostatně (aby se lišilo od akcidentu). Pokud by však takové jsoucno neexistovalo samostatně, tedy jako substance, pak nutně existuje nesamostatně, a je tudíž akcidentem. A naopak. Kdyby neexistovalo nesamostatně, tedy jako akcident, muselo by existovat samostatně, tedy jako substance.

tiž nepotřebuje jiné jsoucno, které by mu dalo existenci –, tedy existuje v sobě, inseitně, a nemůže proto být akcidentem.

Je tedy vidět, že rozdělení jsoucen na substance a akcidenty je úplné, že není možné, aby nějaké jsoucno nebylo buď substancí, nebo akcidentem.¹⁵

6. Monistický výklad reality

Předfilosofické myšlení obvykle nemívá s rozdělením jsoucen na substance a akcidenty vážnější problém. Naší zkušenosti se světem takové rozdělení jsoucen vcelku odpovídá. Zdá se totiž skoro samozřejmé, že jsoucna jako lidé, zvířata či rostliny existují autonomně, zatímco jejich vlastnosti, činnosti či stavy existují v těchto jsoucnech jako jejich akcidenty. Tento běžný pohled na skutečnost lze ovšem poměrně snadno zproblematizovat. V předchozí kapitole jsme už dokonce takovou problematizaci naznačili.

Připomeňme si ji: co když jsme my lidé, zvířata i rostliny pouhou částí, pouhým nesamostatně existujícím akcidentem nějakého skutečně svébytného jsoucna, třeba Země nebo Světa? Tuto otázku jsme kladli právě při analýze jsoucen typu akcident, když jsme zkoumali, zda není možné, aby celá realita byla tvořena výlučně akcidenty. Přitom jsme zjistili, že to možné není, že nějaké jsoucno schopné samostatné existence musí přece jen existovat. Z naší argumentace však rozhodně nevyplývalo, že takovým svébytně existujícím jsoucnem musí

¹⁵ Tím, že veškerá jsoucna zařazujeme do jedné z výše uvedených kategorií, nechceme samozřejmě tvrdit, že mezi jsoucný neexistuje jistá hierarchie, a že tedy jsoucna nemají schopnost inseity (existovat samostatně) uskutečněnou v různé míře. Tvrdíme pouze tolik, že existuje-li jsoucno nějak autonomně, jde o substancí, zatímco neexistuje-li nijak autonomně, jedná se o akcident. Mezi tím pak není nic třetího.

být právě člověk či jiná živá jsoucná. Závěr, který jsme zkonstatovali jako jistý, pouze říká, že nějaká – minimálně jedna – substance musí existovat.

Nyní tedy přichází na řadu nová otázka: co když je realita strukturována tak, že existuje právě jedno jediné svébytné jsoucné, jedna jediná Substance a tou je Svět sám? Tento názor, nazývaný monismus, není ve filosofii nijak okrajový, ba naopak, jde o jednu z nejlivnějších interpretací celku skutečnosti, a proto je nezbytně nutné tuto interpretaci kriticky prověřit.

Celek skutečnosti lze totiž opravdu interpretovat v zásadě dvojím způsobem. Buď tak, jak se jeví naší předfilosofické zkušenosti, totiž jako soubor mnoha autonomních, svébytných jsoucných (substancí) a jejich případných akcidentů, anebo právě jako jednu jedinou Substanci, kde ostatní jednotlivá jsoucná jsou pouhými jejími částmi, projevy či momenty, my bychom řekli akcidenty. Zřejmě nejsnáze si monistický názor přiblížíme, když si Svět představíme jako jeden jediný organismus, kde jednotlivá jsoucná představují jeho orgány či buňky.¹⁶

¹⁶ Je dobré si uvědomit, že tento názor má i své náboženské konsekvence; svět pojmáný jako jediné svébytné jsoucné totiž nabývá díky této své výlučnosti božských atributů (svět by takto byl Jediným, Absolutním bytím – božské Jedno). V důsledku tohoto zabsolutnění či zbožštění Světa pak bývá monismus označován také jako panteismus. Protože je tedy monistický názor i určitým řešením otázky Boží existence, spadá tematicky i do filosofické disciplíny zvané teodicea. Tam budeme zkoumat zejména otázku, zda je možné, aby Absolutno mělo nějaké části, což je pro svět naprosto nezbytné. Uvidíme, že to možné není, že Boží bytí musí být dokonale jednoduché, takže nemůže být totožné se světem, a monismus je tedy mylným výkladem reality. Další z cest, jak monistický názor prověřit, je tedy přenést tento problém na pole teodicey.

6.1. Kritika monismu

Chceme-li tuto závažnou metafyzickou hypotézu prověřit, bude nejvhodnější, když se na zkoušku postavíme na její stranu a budeme domýšlet logické konsekvence, které s sebou přináší. Jak vzápětí uvidíme, právě tímto způsobem se nejlépe ukáže její nemožnost. Uvažujme tedy Svět jako jedno jediné jsoucné, jako jeden jediný organismus a zkoumejme nosnost této představy na příkladu člověka – u člověka se totiž její neudržitelnost projeví nejzřetelněji.

My lidští jedinci jsme podle monistické představy částmi, orgány či buňkami jediné Substance, jsme jejími akcidenty. První, co nás ve vztahu k člověku musí zarazit, je skutečnost, že tato monistická představa Světa jako jediného organismu naprosto znemožňuje lidskou svobodu. Existuje-li totiž pouze jedna jediná Substance, pak je právě tato Substance jediným nositelem všech akcidentů. Je-li však Svět jediným nositelem či subjektem, pak to znamená, že je také nositelem či subjektem lidských rozhodnutí.

Domyslíme-li tedy důsledně monistickou hypotézu, vidíme, že v monistickém pojetí už to není člověk, kdo se rozhoduje, ale naopak, tím, kdo rozhoduje, je sám Svět. Jednotlivý člověk, degradovaný monistickou představou na pouhou buňku či orgán Světa, není činitelem svých rozhodnutí, ale naopak nástrojem rozhodnutí skutečného činitele – Světa. Jakožto orgán či nástroj Světa tedy člověk neurčuje, zda ten či onen skutek vykoná, ale naopak je sám určován, determinován k tomu, aby to či ono vykonal, popřípadě nevykonal.

Nemůže nás proto překvapit, že monističtí filosofové (za všechny jmenujme alespoň Spinozu a Hegela) si tento důsledek plně uvědomují a lidskou svobodu skutečně popírají. Máme-li se tedy kriticky vyrovnat s monistickým názorem, mohli bychom to udělat například tak, že prozkoumáme otázku lidské svobody: v případě, že bychom prokázali, že člověk je skutečně svobodný, monistická hypotéza by byla vyvrácena. Protože však otázka lidské svobody patří tematicky do filosofické antropologie, jíž se budeme věnovat v jiné části *Abecedy*, musíme se porozhlédnout po jiném způsobu, jak se s monismem vyrovnat.

Naše zjištění, že monistická představa vylučuje lidskou svobodu, už ale naznačuje, jaké problémy pro ni přináší fakt existujících lidských jedinců. Právě lidé se jí, jak hned uvidíme, stávají skutečně osudnými.

Uvědomme si, že v rámci monistického výkladu reality přísluší všechny akcidenty, tedy například i lidské činnosti, jednomu jedinému Subjektu – Světu. V monistickém výkladu už to tedy vlastně nejsem já, kdo píše tuto knihu, ale je to Svět sám, který mým prostřednictvím píše tyto řádky. Už to ovšem není ani laskavý čtenář, který čte tento text, ale je to opět Svět sám, který si čtenářovým prostřednictvím pročítá věty, jež svého času napsal. V monistickém výkladu reality už se tedy věci nemají tak, že já píšu a čtenář čte, nýbrž tak, že si Svět čte, co napsal – monisté říkají, že vede dialog se sebou samým. Takováto představa sice může některým mluvčím imponovat, nicméně není těžké dokázat, že je v podstatě rozporná – a tudíž neudržitelná.

Vezměme si jako příklad právě oblast vědomostí. V monismu musejí všechny jednotlivé vědomosti jako akcidenty patřit světové Substanci, ale zároveň existuje bezpočet lidí, kteří touží tyto vědomosti získat. Touhy jsou však také jsoucný a jakožto akcidenty musí také ony náležet světové Substanci. Světu tedy současně náleží jednotlivé vědomosti o nějakých záležitostech i touhy o těch samých záležitostech něco vědět. Svět sám tedy o jednom a též předmětu zároveň nic neví (jakožto toužící vědět) i ví (jakožto nositel všech znalostí). Svět tedy současně má i nemá tutéž vědomost, což je rozporné.

Ještě lépe vynikne tento rozpor na příkladu nevidomého a vidoucího člověka, kdy touha nevidomého vidět nějaký konkrétní objekt (např. chrám sv. Víta) a současné vidění téhož objektu prostřednictvím vidoucího člověka opět přísluší jedinému subjektu – Světu. Svět tak touží vidět to, nač právě hledí, nevidí tedy to, co vidí – tzn. učebnicový rozpor.¹⁷

6.2. Důsledky monismu

Právě jsme mohli pozorovat, jak monistická hypotéza beznadějně ztroskotává na faktu lidské jedinečnosti. Je tomu tak proto, že v monismu zkrátka není pro lidského jedince místo. Z povahy tohoto výkladu skutečnosti totiž vyplývá, že

¹⁷ Případný argument, že Svět jedním svým orgánem vidí (vidoucím člověkem) a druhým nevidí (nevidomým člověkem), a je tak jakoby v pozici jednookého člověka, je lichý. Důvod spočívá v tom, že Světu uvažovanému jako jediné Substanci náleží právě ona touha nevidomého – vidět alespoň něco z chrámu sv. Víta (nevidí totiž vůbec nic). Jednooký naproti tomu něco z chrámu sv. Víta vidí. Světu jako jedinému subjektu tedy náleží touha vidět alespoň něco z chrámu sv. Víta, ale současně ho vidí, takže ho zároveň vůbec nevidí i vidí.

lidský jedinec je pouhou částí Světového organismu či vlnkou Světového oceánu, a není proto možné, aby „stál v sobě“, aby byl substancí. Je přitom lhostejné, zda za „skutečnou bytost“, tedy za onu Substanci, jejíž je jednotlivý člověk pouhou buňkou, označíme Svět, Zemi, Přírodu nebo Stát, Národ či Stranu; takováto představa vždy nevyhnutelně skončí v rozporech, jak jsme to mohli vidět na příkladu se Světem – vždy se rozbije o lidskou individualitu.

Nemělo by nás proto příliš překvapit, že monistický světonázor stojí v pozadí moderního totalitarismu, v němž právě pro lidskou jedinečnost nezbylo místo. Právě v totalitních režimech byl totiž jednotlivec prohlášen za pouhou „buňku společenského organismu“, za někoho, jehož bytí je tu pro Celek. *„Když říkáte, že smyslem života je žít pro společnost, že existujeme pro společnost, přejímáte hegelovskou koncepci. V Orwellově knize 1984 je taková scéna, kdy mučí hrdinu a on se ptá, zda Velký bratr opravdu existuje. A kat se ptá jeho – co to znamená ‚existuje‘? A on odpovídá: ‚No tak, jako existuji já.‘ Ale kat mu na to řekne: ‚Ty vůbec neexistuješ.‘ Tady je dokonale vyjádřena hegelovská myšlenka – jedinec neexistuje, je jen ‚dialektickým momentem‘, jako by vlnou na povrchu oceánu, nemá vlastní bytí, je jen prostředkem,“* říká o vztahu monismu a totalitarismu znalec Hegela, logik a sovětolog Bocheňski.¹⁸

Můžeme už jen dodat, že v Evropě, formované křesťanstvím, se monismus, či chcete-li panteismus, poprvé výrazněji prosadil v myšlení Giordana Bruna a jím ovlivněného Bene-

¹⁸ Józef BOCHEŃSKI, *Mezi logikou a vírou*, Barrister & Principal, Brno 2001, s. 234.

dikta Spinozy. Právě panteistické myšlení bylo také hlavním důvodem střetu obou myslitelů s náboženskými autoritami jejich doby – s církevní hierarchií, respektive s židovskou náboženskou obcí. Vlastním dědicem panteistické tradice se pak stala německá filosofie 19. století, v níž se s různými formami panteismu (materialismus je jen jednou z jeho variant) setkáváme prakticky u všech významných filosofů – Schellinga, Hegela, Feuerbacha, Marxe, Engelse, Schopenhauera i Nietzscheho.

Existuje-li přitom tak těsná vazba mezi monismem a totalitarismem, jak jsme právě naznačili, musíme dát za pravdu těm myslitelům (za všechny jmenujme alespoň Fridricha Augusta Hayeka a jeho knihu *Cesta do otroctví*), kteří nalézají kořeny nacismu i bolševismu právě v německé kultuře a za jakýsi předobraz obou totalitních režimů pokládají pruský stát s jeho všepřonikající organizovaností a militarismem, stát, jehož dvorním filosofem ostatně nebyl nikdo jiný než Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

7. Vlastní a nevlastní jsoucno

Z dosavadních úvah o celku skutečnosti zatím vyplynulo několik závěrů. Zrekapitulujme si je. Především jsme zjistili, že není možné, aby všechna existující jsoucna byla pouhými akcidenty, tedy nesamostatnými (v jiných stojícími) jsoucný, a že tedy nějaké, minimálně jedno svébytné jsoucno musí existovat.

Následně jsme pak viděli, že takových autonomních jsoucen musí být více, že veškerá skutečnost nemůže být strukturována jako jedno jediné svébytné jsoucno, jako jediná sub-

stance, kde by vše ostatní byly její akcidenty. Protože tedy celek reality není jediným svébytným jsoucnem, jedinou substancí, musí být naopak tvořen více svébytnými jsoucný, substancemi. Budeme-li tedy od nyníška hovořit o světě či přírodě, budeme mít na mysli, že nejde o jednu jedinou substancí, ale naopak o soubor více svébytných (v sobě stojících) jsoucen.

Ontologická analýza světa uvažovaného jako celek nám tedy ukázala, že svět je pouze souborem substancí a jejich akcidentů a nemá žádnou svou vlastní identitu, esenci.

Na příkladu světa se tak setkáváme s novým typem jsoucna, které klasická ontologie označuje termínem nevlastní jsoucno. Myslí tím právě taková jsoucna, které nemají svou vlastní esenci (identitu), ale naopak – esence těchto jsoucen spočívá v tom, že jsou množstvím, souborem či shlukem jsoucen. Takovýmto jsoucnem pochopitelně není jen svět. Ten se sám naopak jeví až jako soubor souborů. Mnohem nižšími soubory či shluky jsoucen jsou například jsoucna typu rodina, národ, lidstvo, ale také stádo ovcí, borový les či hejno ptáků. Tyto příklady snad dostatečně objasňují charakter nevlastních jsoucen. Vidíme, že takováto jsoucna sice existují, ale jejich identita, jejich „čím jsou“, je odvozená, nevlastní – představují totiž pouhé soubory jsoucen.

Je zřejmé, že podmínkou existence nevlastních jsoucen je existence jsoucen vlastních. Aby totiž nějaký soubor jsoucen mohl existovat, musí existovat jsoucna (jednotky), která takový soubor tvoří. Kdyby však jsoucna, která tvoří nějaký soubor, byla zase jen souborem jsoucen, tedy nevlastními jsoucný, pak by původní soubor tvořila ona jsoucna, která

tvorí tyto druhé soubory. Kdyby však ani jsoucna, která tvoří tyto druhé soubory, nebyla vlastními jsoucnými, museli bychom pokračovat dále a dále, až bychom buď narazili na nesožená, vlastní jsoucna, z nichž by tedy byl původní soubor utvořen, anebo bychom donekonečna nastavovali podmínku existence dotyčného původního souboru, čímž bychom ji však definitivně znemožnili. Mají-li tedy vůbec jsoucna typu souboru, tedy nevlastní jsoucna, existovat, musí existovat nějaká jsoucna vlastní, tedy jsoucna, která už žádným souborem nejsou.

Můžeme si dále všimnout, že naše rozdělení jsoucen na jsoucna vlastní a nevlastní je úplné, neboť žádné jsoucno nemá třetí možnost mezi tím být jedním jsoucnem nebo být souborem jsoucen. Každé jsoucno je tedy buď vlastní jsoucno (jedno jsoucno), nebo nevlastní jsoucno (soubor jsoucen).

Při dělení jsoucen na jsoucna vlastní a nevlastní si ještě můžeme položit otázku, jak se má toto dělení k rozdělení jsoucen na substance a akcidenty. Říkali jsme přece, že každé jsoucno, které se v realitě nachází, je buď substancí, nebo akcidentem, a zdůvodňovali jsme, že žádné jsoucno při tomto rozdělení nevypadlo, že už žádný další typ jsoucen nemůže existovat. A nyní přicházíme s tím, že existují ještě jakási vlastní a nevlastní jsoucna. Co s tím? Odpověď je prostá. Naše rozdělení jsoucen na substance a akcidenty se týkalo jsoucen vlastních, tedy jsoucen, která mají svou vlastní esenci. A mezi těmito jsoucnými už opravdu žádný další typ jsoucen nemůže existovat. Tato vlastní jsoucna, tedy několik substancí se svými akcidenty, pak vytvářejí určité celky, soubory jsoucen, které nazýváme nevlastními jsoucnými.

8. Atomistický výklad reality

Jistou nesnáz při zmínce o vlastních a nevlastních jsoucnech přináší problém identifikace určitého konkrétního jsoucna. Zda je vlastním či nevlastním jsoucnem a v případě, že vlastním, zda je substancí či akcidentem. Na základě běžné, před-filosofické zkušenosti sice předpokládáme, že jsoucna, jaká představují například lidé, jsou jsoucný vlastními a hned by se chtělo říci substancemi, ale kritická filosofie nemůže naši běžnou zkušenost pokládat za dogma, jemuž se musí bezpodmínečně podřídít. Filosofie musí naopak zkoumat, zda nás elementární zkušenost prostě neklame, zda například i my lidé nejsme jen soubory nějakých původnějších jsoucen.

A skutečně, v dějinách filosofie najdeme velmi vlivný proud myšlení, podle něhož jsme nejen my lidé, ale celá skutečnost pouhými shluky elementárních substancí, tzv. atomů. Právě podle slova „atom“ získal tento filosofický názor jméno atomismus. Co když je tedy realita strukturována právě tak, že všechna jsoucna jsou jen shluky jakýchsi elementárních částic? Přitom nemusíme hned brát slovo „atomismus“ doslovně, nemusíme trvat na tom, že jsoucna, z nichž je vše složeno, jsou zrovna atomy; takové jsoucno třeba dosud nemuselo být ani objeveno.

Proveřme tedy nyní atomistickou hypotézu a podobně jako v analýze monismu zaměříme svou pozornost na člověka – podaří-li se nám prokázat, že lidské bytí nemůžeme chápat jako soubor nějakých elementárních substancí, pak můžeme rovnou odmítnout atomistický pokus o výklad celku skutečnosti. Zároveň si rozšíříme i naše filosofické vědomosti o člo-

věku, tedy o objektu, k němuž zájem filosofů vždy přirozeně směřoval jako ke svému cíli.

O člověku nám z dosavadních úvah, konkrétně z kritiky monismu, vyplynulo zatím pouze to, že není akcidentem, eventuálně souborem akcidentů, neboť jako takový by člověk náležel nějakému jinému jsoucnu jako své substanci a to by, jak jsme viděli, nutně vedlo k rozporům. Není-li však člověk akcidentem, což máme dokázáno, neznamená to ještě, že musí být substancí, jak se nám to ze zkušenosti nejpravděpodobněji jeví – podle atomistického výkladu reality totiž může být shlukem substancí, což představuje problém, před nímž nyní stojíme.

Podobně jako při naší kritice monismu si i zde můžeme všimnout, že v tomto teoretickém rámci je lidské bytí degradováno na jakousi odvozeninu – v případě monistického pojetí světa byl člověk chápán jako akcident, tedy nesvébytné jsoucnu, v případě atomistického výkladu pro změnu jako nevlastní jsoucnu, tedy něco, co existuje jen jako produkt určité konstelace „atomů“. Vidíme, že tento model je silně mechanistický (změny, kterými člověk prochází, jsou tu chápány jako jakési přeskupování elementárních substancí), a není proto žádná náhoda, že atomismus bývá nejčastěji spojován s materialismem. Atomismus se tak podobá monismu ještě v jedné věci, totiž v popírání lidské svobody. Existuje-li totiž pouze hmotná skutečnost, o níž platí, že její pohyby probíhají podle vědou poznatelných zákonů, a tedy nutně, pak není možné, aby nějaká svoboda, tedy ne-nutnost, vůbec existovala.

Moderní determinismus velice často opíral své přesvědčení o materialistický světonázor a podobně jako v případě

monismu bychom tedy mohli materialismus (a spolu s ním i jeho atomistickou variantu) vyvracet důkazem lidské svobody. Tím se však budeme zabývat až v další části naší *Abecedy*, a proto nyní musíme hledat jiné cesty ke zhodnocení atomistického pojetí světa.¹⁹

8.1. Kritika atomismu

První obtíž, kterou atomismus sám sobě způsobuje, představuje otázka, co by vlastně oním „atomem“ mělo být. V případě, že by onou substancí, jež konstituuje lidské bytí, měl být skutečný atom, dostane se atomismus do nezáviděníhodné situace vysvětlit nějak fakt, že lidský jedinec je živou bytostí. Atomy jsou totiž neživá jsoucna a pokud by člověk nebyl ničím jiným než jejich souborem, stáli bychom před skutečně vážným problémem, jak vysvětlit, kde se v tomto souboru neživých entit bere život. Tato námitka se přirozeně netýká pouze atomů. Tentýž problém by vyvstal, i kdybychom za substance, z nichž je složeno lidské bytí, pokládali například subatomární částice, molekuly či prvky, tedy neživá jsoucna.

Zdá se tedy, že „atomismus“, aby mohl vykládat lidské bytí jako soubor nějakých původnějších jsoucen, bude muset slevit z požadavku, který ho odnepaměti provází, totiž že by sub-

¹⁹ Samozřejmě, že bychom mohli atomismus, stejně jako monismus, odmítnout i na základě teodicey, kde uvidíme, že není možné, aby existovalo víc než jedno věčné jsoucno. Hypotetické atomy totiž musí být věčné, neboť veškeré vznikání a zanikání je v atomismu vykládáno jako shlukování, respektive rozpojování elementárních částic. Kdyby však tyto elementární částice nebyly věčné, a byly tudíž vzniklé, musely by vzniknout také spojováním, což by ovšem neznamenal nic jiného, než že nejsou elementární. Atomismus proto musí postulovat „atomy“ jako věčné existující jsoucna.

stance, z nichž je celek reality složen, byly stejnorodé povahy – ukazuje se totiž, že pro výklad živých jsoucen je nezbytné, aby stavební jednotky, z nichž mají být tato jsoucná poskládána, byly živými jsoucnými – a ta pak pochopitelně nemohou být stavebními jednotkami neživých jsoucen.

Připusťme tedy, že neživá jsoucná jsou složena z nějakých neživých jednotek, zatímco živá jsoucná ze živých. Z těch se pak jako „stavební kameny“ nejsnáze nabízejí buňky, které také bývají definovány jako jednotky života. Ani v tomto případě však neunikneme značným potížím. Vztah buněk k specificky lidským činnostem, jako je například myšlení, je totiž stejný, jako vztah atomů k živým jsoucům – tak jako atomy nežijí, tak ani buňky samy o sobě nemyslí. Tuto specificky lidskou činnost je totiž schopen provádět v nejlepším případě až lidský mozek (chceme-li se samozřejmě s atomistou vyhnout závěru, že principem myšlení stejně jako rozhodování je lidská duše). To by však znamenalo, že oněmi hledanými substancemi, z nichž je lidský jedinec složen, jsou až tělesné orgány. Tedy tělesný orgán jako elementární částice? To by nám elementární částice ale pěkně nakynuly a atomista by byl asi první, kdo by proti takovým „atomům“ protestoval.

Z tohoto výčtu jsoucen, která by mohla kandidovat na to být jednotkami, z nichž je podle atomistického výkladu člověk složen, je vidět, že určit tu správnou „částici“ představuje pro atomistu opravdu nesnadný úkol. Přesto se pokusíme vyřešit ho za něj. Probereme po pořádku ještě jednou všechna jsoucná připadající v úvahu jako možné substance, z nichž má být člověk údajně složen a vylučovací metodou bud' najdeme

ty pravé, anebo zjistíme, že žádné z hypotetických jsoucen není substancí – a pak budeme muset zkonstatovat, že člověk nemůže být složen ze substancí a atomismus budeme moci s čistým svědomím odepsat jako metafyzickou báchorku.

Při tomto postupu využijeme našich poznatků, které jsme zatím o jsoucnu typu substance získali. Především víme, že substance představuje jsoucnou, které je nositelem svého vlastního bytí (samo-sebe-nese), jinak řečeno – existuje samostatně. Tato jeho schopnost nést samo sebe je pak základem vlastnosti, že je nositelem těch jsoucen, která tuto schopnost nemají, tedy akcidentů. Vztaženo na člověka, na němž atomistický model testujeme, to znamená, že případné substance (atomy) musí za prvé existovat samostatně a za druhé musí být nositeli takových lidských činností, jako je například myšlení. Tato dvě kritéria nám bohatě postačí, abychom otázku „z jakých substancí je člověk složen“ mohli uspokojivě zodpovědět.

Začneme u jsoucen, která by se i stoupenci atomismu zřejmě jevila jako nejméně pravděpodobná, totiž u orgánů. Mohou být tělesné orgány substancemi? Řekli jsme, že substance jsou taková jsoucná, která existují samostatně. To však zcela jistě není případ tělesných orgánů. Jakmile totiž tato jsoucná oddělíme od celku, přestávají být tím, čím jsou, totiž nástroji plnicími v organismu jisté funkce, a jako takové zanikají. Mimo lidský organismus tato jsoucná zkrátka existovat nemohou (odhlížíme samozřejmě od umělých podmínek, které se navozují například pro potřeby transplantací). A protože samostatné orgány po světě nechodí, nemohou být ani substancemi, z nichž má být člověk složen.

Totéž platí i pro buňky. I tato jsoucna, oddělíme-li je od organismu, zanikají. Ostatně odumírání orgánu odděleného od těla je i odumíráním buněk, které ho tvoří. Ani buňky tedy nemohou být substancemi, z nichž by byl člověk složen.

Vylučovací metodou se tak dostáváme k neživým jsoucnům. O těch jsme si už sice řekli, že jejich skládáním život nevytvoříme, ale připustíme, že by se atomista mohl uchýlit k námitce, že „věda tuto záhadu jednou vyřeší“, a hledejme ontologické kritérium pro posouzení této hypotézy. Řekli jsme, že tato neživá jsoucna musí být substancemi, a tedy i nositeli natolik specificky lidských činností, jakými je například lidské myšlení. Jinými slovy, tato neživá jsoucna, a je jedno, jde-li o prvky, atomy či subatomární částice, by musela myslet. A to také nevypadá pro hypotézu neživých substancí nadějně.

Uzavřeme prozatím úvahu o atomistické hypotéze (ještě se k ní vrátíme) s tím, že ani živá, ani neživá jsoucna, která připadají v úvahu jako „atomy“, jejichž souhrn by měl vytvořit lidského jedince, nejsou substancemi, a tudíž lidský jedinec není žádným souborem substancí.

Víme už ale také to, že lidský jedinec není ani akcidentem či souborem akcidentů. Není-li však člověk nevlastním jsoucnem (souborem substancí), musí být vlastním jsoucnem (jednou substancí nebo jedním akcidentem). Protože ale nemůže být akcidentem (což víme z kritiky monismu), musí být nutně jednou jedinou substancí.

Naše ontologické analýzy se tedy celkem přirozeně přesunuly do oblasti filosofické antropologie. Bylo tomu tak proto, že závažné ontologické hypotézy, jaké představují monismus a atomismus, se dobře prověřovaly na příkladu člověka. (To se

ještě ukáže při reflexi svobody.) A protože jsme jako vedlejší produkt našich ontologických rozborů získali již i první filosofické poznatky o lidském bytí, navážeme na ně v následující části naší *Abecedy* právě antropologií. Budeme v ní podrobněji zkoumat, v čem vlastně substancialita lidského bytí spočívá či jak se k sobě má naše zjištění, že člověk je substancí, a fakt, že lidské tělo, jak jsme mohli výše pozorovat, je pouhým souborem akcidentů. Jinak řečeno, hlavní otázka, která se před námi nyní otevírá, zní: co/kdo je to vlastně člověk?

3. část
METAFYZIKA ČLOVĚKA

1. Úvod

V této části *Abecedy* se budeme věnovat problematice lidského bytí. K tomuto tématu nás přirozeně nasměrovaly ontologické úvahy o struktuře skutečnosti, když jsme hodnotu určitých ontologických hypotéz (monismus, atomismus) prověřovali právě na člověku, a přitom jsme o lidském bytí mimoděk získali určité poznatky, které si žádají další rozvedení. Naše nynější zkoumání tak bude vlastně pokračováním ontologie či chcete-li ontologií aplikovanou na lidské bytí anebo, jak se i v klasické filosofické tradici občas říká: metafyzikou člověka.

Dříve, než se do této práce pustíme, bude vhodné trochu tomuto našemu záměru připravit cestu, neboť tématem „člověk“ se dnes z různých hledisek zabývá velké množství speciálních vědních oborů, v důsledku čehož přirozeně vzniká otázka, co k tomuto tématu může metafyzika vlastně říci. Má tedy ještě v 21. století, v době, kdy věda umí založit lidský život mimo ženskou dělohu a kdy nám technika umožňuje žít bez ledvin či s cizím srdcem, vůbec ještě smysl provozovat disciplínu, která prožívala svůj vrchol v dobách, kdy byly vědomosti o člověku z dnešního pohledu naprosto nedostatečné?

Tato námitka je natolik vážná a neodbytná, že opravdu vyžaduje reakci i navzdory skutečnosti, že jsme jak v noetice, tak v ontologii věnovali nemálo prostoru snaze ukázat, že metafyzický přístup k realitě je naprosto legitimní. V čem tedy spočívá význam metafyzického přístupu právě v tématu „člověk“?

1.1. Empirické vědy a metafyzika

Abychom na tuto otázku našli odpověď, zamysleme se na okamžik nad povahou přírodních a společenských věd, které se dnešnímu člověku jeví jako jediné autority v řešení antropologických otázek, a které by tak měly být výlučnými zprostředkovateli informací o člověku. Jaká je povaha těchto věd?²⁰

Především je zřejmé, že každá jednotlivá věda zabývající se člověkem postihuje tento svůj předmět vždy z určitého hlediska, zajímá ji určitý konkrétní aspekt lidského bytí – říkáme, že se na něj specializuje. Prvním základním rysem těchto věd tedy je, že jsou *tematicky redukované* – postihují vždy jen část svého předmětu.

Druhý podstatný znak speciálních věd je dán jejich metodou, tím, jak ke svému předmětu přistupují. Speciální vědy totiž dílčí oblast skutečnosti, jíž se zabývají, postihují pouze tak, jak to připouští právě jejich metoda. Od toho, co není uchopitelné touto metodou, úplně odhlíží. Proto říkáme, že jsou *metodicky abstraktní*.

Jednotlivé vědy jsou tedy co do svého předmětu tematicky redukované, a co do způsobu jeho uchopení metodicky abstraktní. Z těchto dvou charakteristických znaků vědního přístupu k člověku vyplývá ovšem pro náš problém jeden velice důležitý závěr – žádná ze speciálních věd nezná člověka v celku. To také znamená, že žádná z těchto věd neví a ani ne-

²⁰ Poměr filosofie k empirickým vědám je pro začínajícího zájemce o filosofii velmi srozumitelně vysvětlen např. v ARNO ANZENBACHER, *Úvod do filozofie*, Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1990, s. 21–25.

může vědět nic o celkové struktuře lidského bytí, o tom, v čem spočívá podstata lidského bytí. Jinak řečeno, žádná speciální věda není schopna odpovědět na otázku: co je to člověk?

Nyní už začínáme tušit, v čem může být metafyzický přístup k člověku přínosem. Spočívá právě v onom celkovém pohledu na člověka, v tom, že se snaží odkrýt celkovou strukturu lidského bytí, která je jednotlivým antropologickým disciplínám kvůli jejich specializaci nepřístupná. Jinak řečeno, význam metafyzického přístupu k člověku spočívá právě v hledání odpovědi na otázku „co je to člověk“, na otázku, kterou žádná speciální antropologická věda nemůže zodpovědět.

Někdo by mohl namítnout, že takový celkový obraz o člověku můžeme vytvořit právě tím, že shromáždíme veškeré poznatky, které speciální vědy o člověku získaly. To by nám poskytlo i potřebný materiál pro zodpovězení otázky po identitě člověka, a námi propagovaný metafyzický přístup k člověku bychom si klidně mohli odpustit. Jedná se sice o dnes poměrně rozšířenou námitku proti metafyzicky založené antropologii, má ovšem, jak vzápětí uvidíme, jednu zásadní slabinu, jež takovýto záměr činí iluzorním.

Nechme nyní zcela stranou praktický problém celé věci, že totiž dnešní stav specializace jednotlivých věd už natolik pokročil, že prostě není v lidských silách osvojit si všechny poznatky všech věd o člověku, natož je ještě nějak smysluplně vyhodnotit. Pojďme rovnou k podstatě naší odpovědi. Řekli jsme, že speciální vědy se vyznačují dvěma charakteristickými znaky – tematickou redukcí a metodickou abstrakcí. Tyto vědy mají ovšem ještě jeden velice důležitý znak, který jsme dosud nezmínili. Speciální vědy jsou totiž empirické,

to znamená, že předmětem jejich zájmu je určitá dílčí oblast zkušenostního světa, tj. světa, který je vždy pozorovatelný, měřitelný, zkrátka přístupný naší zkušenosti. A v tom tkví celý problém případného vykládání lidského bytí pomocí poznatků těchto věd. Co když totiž lidské bytí není ve své celistvosti a plnosti naší zkušenosti přístupné? Co když člověka nelze redukovat na to, co jsme schopni o něm empiricky zjistit? Konkrétněji řečeno: co když má člověk například nehmotnou, a tudíž nevnímatelnou duši? A co když je tato duše právě onou „podstatou“ člověka, jejíž poznání je cílem našeho antropologického zkoumání?

Jak nám mohou v řešení těchto otázek speciální vědy pomoci? Odpověď je bohužel až příliš prostá – nijak. Jak jsme už řekli, empirické vědy se zabývají empiricky dostupnou oblastí (odtud mají také svůj název), a z povahy věci nemohou tudíž nic vědět o tom, co leží za hranicemi jejich předmětu, respektive zda tam vůbec něco leží. Proto nám také případné shromáždění všech poznatků empirických věd neřekne nic o tom, zda jsme poznali „celého“ člověka, či zda nám nějaká jeho „část“, nejlépe ta nejpodstatnější, úplně unikla.²¹

²¹ K tomuto problému můžeme přidat ještě jeden argument. Pripustíme na okamžik, že máme k dispozici všechny poznatky všech antropologických věd. Nyní tedy před námi vyvstane problém tyto poznatky nějak uspořádat, zařadit je do celku a následně tento celek interpretovat. Budeme se proto muset ptát i na poměr jednoty a mnohosti, který před nás struktura lidského bytí nutně staví. Je například jednota lidského bytí dána pouhým součtem všech částí, které jsme schopni u člověka empiricky vykázat, takže je jeho bytí jen jakousi odvozeninou původních jsoucen, která ho konstituují, anebo má člověk naopak své vlastní, neodvozené bytí, a je tedy jednotou, kterou už nelze vykládat jako soubor? Ontologicky řečeno: je člověk vlastním, nebo nevlastním jsoucнем? Je jasné, že tato otázka je otázkou veskrze metafyzickou,

Co tedy z celé této úvahy o povaze speciálních věd pro náš problém plyne? Především to, že tyto vědy nám nemohou odpovédět na otázku, jež nás eminentně zajímá, totiž na otázku „co je to člověk“. Na řešení této otázky pak musíme buď úplně rezignovat, anebo nalézt jiný způsob, jak ji zodpovědět. Protože se otázkou „co je to“ ptáme na esenci daného jsoucna (jak už víme z ontologie) a vstupujeme tak nutně na pole metafyziky, je tato otázka zodpověditelná pouze zde. Chceme-li se tedy o člověku dozvědět to nejzásadnější, musíme se oprostit od předsudků, jimiž je dnes metafyzika obestřena, a vstoupit na její půdu. Tím samozřejmě nechceme nijak snižovat přínos speciálních věd pro poznání člověka, nebo tyto vědy dokonce metafyzikou nahrazovat. Přínos metafyzického přístupu spočívá spíše v tom, že doplňuje poznání o člověku tam, kde už ho speciální vědy nejsou schopny poskytnout, a dále v tom, že svým pohledem na člověka v celku poskytuje i jisté zastřešení pro množství poznatků, jež empirické vědy o člověku přinášejí.

Případným skeptikům k metafyzickým možnostem rozumu už jen připomeňme, že o tom, zda je metafyzika možná, nebo nemožná, se rozhoduje v teorii poznání, tedy v noetice, a proto, mají-li stále pochybnosti o smysluplnosti našeho dalšího počínání, je tímto odkazujeme k příslušným předchozím kapitolám naší *Abecedy*.

protože empiricky nerozhodnutelnou, a proto také řešitelnou jen na půdě metafyziky. A rovnou dodejme, že bez zodpovězení této otázky nemůže být vůbec řeč o tom, že známe identitu člověka. I z tohoto pohledu je tedy zřejmé, že chceme-li zjistit, „co je to člověk“, musíme se chtít nechtě pustit do metafyziky.

2. Autonomie (substancialita) lidského jedince

V úvodu jsme řekli, že ve filosofické antropologii navážeme na některé závěry, které jsme získali v ontologii. Půjde především o závěr týkající se substanciality lidského já, tedy skutečnosti, že lidský jedinec je autonomní, svébytný nositel a vlastník svého osobního života. Tento předfilosofickému myšlení celkem banálně znějící závěr není ovšem ve filosofii ničím samozřejmým, a proto je nezbytně nutné zpřítomnit důvody, které nás k takovému závěru vedou. Viděli jsme, že tento závěr vyplynul z poměrně náročných úvah o celkové struktuře jsoucná, a protože má ve filosofické antropologii klíčový význam, připomeneme si nyní ve stručnosti argumentaci, která nás k němu dovedla.

2.1. Člověk není akcident

Při ontologické kritice monismu, který pojímá svět na způsob jednoho jediného organismu, jsme viděli, že v tomto modelu reality by lidské bytí bylo nutně degradováno na pouhou „buňku“, „orgán“, zkrátka nesvébytnou „část“ (my bychom řekli akcident) světa. Zjistili jsme však, že takovéto pojmání lidského individua vede nutně k rozporům: Svět jako jediná existující Substance by totiž byl nositelem všech akcidentů (tedy i všech lidských projevů – myšlenek, tužeb, citů atd.), a tak by mu současně určité akty zároveň náležely i nenáležely. Připomeňme si příklad, který jsme v této souvislosti uváděli: Svět by v tomto modelu reality byl například nositelem určité konkrétní znalosti (jak ji svým žákům předává učitel) i nositelem touhy tuto znalost získat (jak o to usiluje zvědavý

žák) – svět by tudíž určitý akt (dotyčnou vědomost) zároveň měl i neměl, což je rozporné.

Z kritiky monismu nám tak o lidském bytí vyplynul první velice důležitý závěr – že totiž lidské jedince nemůžeme pojímat na způsob „částí“ či „orgánů“ nějakých vyšších celků typu „Svět“, „Příroda“, „Země“ apod., a že tedy lidský jedinec není akcident.

Z ontologie dále víme, že každé vlastní jsoucno je buď akcidentem, nebo substancí. Není-li však člověk akcidentem, pak to znamená, že může být už pouze substancí – samozřejmě za předpokladu, že lidský jedinec je opravdu vlastním jsoucnem. Co když je ale tento předpoklad mylný – a člověk je ve skutečnosti nevlastním jsoucnem? V tom případě by lidský jedinec nebyl substancí, nýbrž souborem či shlukem substancí. Na tuto možnost jsme v ontologii narazili, když jsme se zabývali tzv. atomismem, podle něhož je člověk právě shlukem jakýchsi elementárních částic – „atomů“.

Proti tomuto názoru jsme postavili několik námitek a slíbili jsme, že se na příslušném místě k problému ještě vrátíme. Nyní je tedy vhodná příležitost „atomistický“ pokus ještě jednou prověřit a dotáhnout tak naši argumentaci do konce. Proč tedy musíme odmítnout snahu chápat lidskou bytost jako nevlastní jsoucno?

2.2. Člověk je vlastní jsoucno

Jako hlavní důvod pro odmítnutí této hypotézy jsme v ontologii uvedli skutečnost, že částice, které připadají v úvahu jako jednotky, z nichž má být celek (člověk) vytvořen, nemají samy o sobě kvalitu, kterou u celku (člověka) nalézáme.

Kdyby například člověk nebyl ničím jiným než souborem hmotných neživých částic typu atomu či prvku, neměl by vůbec vykazovat známky života. A kdyby člověk nebyl ničím jiným než shlukem buněk (živých částic), pak by zase neměl mít schopnost myslet, neboť buňky nemyslí. Hlavní problém atomistického modelu reality je tedy v tom, že předpokládané „atomy“ nemají kvalitu, kterou má celek.

Podívejme se nyní na tento argument trochu blíže a pokusme se tuto nesrovnalost nějak odstranit a dát tak atomistické hypotéze ještě jednu šanci. Bylo by možné, aby lidský jedinec disponoval určitou kvalitou (například myšlením) a žádný z uvažovaných „atomů“ (lhostejno, zda za něj považujeme subatomární částice, atomy, prvky, buňky či tělesné orgány – v tomto případě mozek) touto kvalitou sám o sobě, tj. mimo celek, jež má konstituovat, nedisponoval? Má-li totiž atomismus platit, má-li být člověk pouhým shlukem či souborem těchto částic, musí uvažované částice dotyčnou kvalitu nějak mít. Kdyby ji totiž vůbec neměly, pak by atomismus byl z principu mylným výkladem člověka, neboť takovouto kvalitu by dotyčné „atomy“ nemohly do celku nijak přinést – a celek zde přece nepředstavuje „nic než soubor atomů“.

Pro atomistickou hypotézu je tedy nezbytně nutné, aby „atomy“ dotyčnou kvalitu (myšlení) měly alespoň v potenci, tedy jako schopnost, kterou realizují teprve při vhodném seskupení do celku. Jinak řečeno, teprve se vznikem celku (člověka) mohou „atomy“ uskutečnit svou potenci. Jen existuje-li celek, mohou začít myslet.

Je ale možné, aby hmotná jsoucná takovouto schopnost opravdu měla? Nejednomu z nás asi činí potíže vůbec při-

pustit, že by atom, prvek či buňka mohly takovou potenci v sobě skrývat, byť by ji uskutečnily jen při začlenění do celku zvaného člověk. Nedá se ale nic dělat, nenajdeme-li pádný argument, proč z principu není možné, aby hmotné částice měly schopnost myslet, atomistická hypotéza bude stále ve hře. Jak ale vyloučit, že by hmotné částice takovou schopnost měly? Zkusme se zamyslet nad povahou těchto jsoucen, třeba právě v ní spočívá důvod, který u nich potenci k myšlení vylučuje.

Co tedy mají společného subatomární částice, atom, prvek, buňka a tělesný orgán? Zdá se, že nic kromě toho, že jde o hmotná jsoucna. Hmotná jsoucna však mají jeden charakteristický rys – totiž ten, že veškeré jejich pohyby a procesy probíhají podle jistých zákonů, a jsou tedy nutné či chcete-li determinované. To je pro náš problém velice důležité. Kdyby totiž tato jsoucna měla myslet, tedy poznávat realitu, znamenalo by to, že i tato činnost (myšlení) bude nutná, čili determinovaná. Kdyby však myšlení bylo determinovanou činností, znamenalo by to, že každý myšlenkový akt, každý soud či úsudek, který vykonáme, je nutným, zákonitým výsledkem „práce atomů“, z nichž jsme podle atomistické představy složeni. To by ovšem neznamenal nic jiného, než že člověk není schopen poznat pravdu. Proč?

Protože každý z nás by pak byl determinován právě k těm závěrům, o jejichž platnosti je přesvědčen, a tak by jeden člověk byl například determinován k přesvědčení, že tráva je zelená, zatímco druhý k závěru, že tráva vůbec neexistuje, neboť existují pouze Já a celý svět je jen má představa. Kdo z lidí ale rozhodne, který z těchto závěrů je pravdivý? Každý, kdo

se o to pokusí, bude zase determinován ke každému jednotlivému soudu, který vytvoří, takže ať už dá za pravdu tomu nebo onomu anebo přijde s nějakým dalším závěrem (třeba s tím, že pravdu mají oba, protože realita je rozporná a být a nebýt je vlastně totéž), zase půjde o závěr nutně daný, z principu neověřitelný; neověřitelný proto, že bychom při verifikaci byli opět determinováni k závěru, k němuž dospějeme. Protože by tedy každý z nás byl determinován právě k těm soudům, které činí, nikdy bychom nemohli vědět, které z nich vystihují skutečnost, a jsou tudíž pravdivé, a které se s realitou rozcházejí, a jsou proto mylné. Nic bychom tedy nemohli vědět a člověk by tak z principu nebyl schopen pravdivého poznání.

Atomistický výklad člověka tak otevřeně koliduje se závěrem prokázaným v noetice o principiální schopnosti myšlení poznat skutečnost – což ostatně každý stoupenec atomismu musí uznat, neboť svou hypotézu za pravdivou považuje –, a proto je atomismus chybný.

Nikoho zřejmě neudiví závěr, že atomy či buňky nemají schopnost myslet – po pravdě řečeno, kdyby nešlo o možnost, jak udržet atomismus ve hře, ani bychom se tím nezabývali. Leckoho však možná zarazí, že tuto schopnost upíráme i lidskému mozku. Vždyť už děti na základní škole se učí, že lidská racionalita sídlí právě zde. K tomu je třeba říci, že toto všeobecné přesvědčení je výsledkem přírodovědeckého přístupu ke skutečnosti, o němž jsme hned v úvodu této části *Abecedy* zkonstatovali, že je tematicky redukovaný, metodicky abstraktní a empirický, tj. zůstává v hranicích zkušenosti. Pak se pochopitelně lidská racionalita automaticky situuje právě do mozku, kam také jím.

Stačí však, abychom si položili otázku, proč by skutečnost nemohla být bohatší, než jak jsme schopni ji našimi smysly zachytit, a hned vidíme, jak se celý problém s člověkem redukováným na tělo a mozkem jako sídlem racionality komplikuje. Není-li totiž jisté, že člověk je pouhé tělo, pak není jisté ani to, že zdrojem myšlení je právě mozek – může jím být nějaký nevnímátný princip, duše. Kdo ale rozhodne, má-li člověk duši, či nikoli?

Jak jsme už uvedli, přírodní vědy toho z principu schopny nejsou, neboť by překročily hranice svého předmětu, pohybovaly by se „za“ empiricky danou skutečností – v metafyzice. Tedy jen metafyzický přístup nám umožňuje rozhodnout, zda člověk je pouhým tělem, či nikoli. Pouze metafyzická analýza nám může poskytnout vědění, zda je zdrojem myšlení mozek, nebo něco jiného.

Právě takovouto metafyzickou analýzu jsme právě dokončili a viděli jsme, že žádné hmotné jsoucno, tedy ani mozek, není z principu schopno „produkovat“ myšlenky, neboť hmotné procesy probíhají podle vědou zjišťovaných zákonů, tedy nutně a determinovaně, a i myšlení by tak bylo nutnou a determinovanou činností, což by znemožňovalo poznat pravdu.²² Mimo-

²² O tom, že lidský mozek, stejně jako žádný jiný tělesný orgán, nemůže být substancí, a že tedy ani lidský jedinec nemůže být nevlastním jsoucnem chápáným jako souhrn těchto orgánů, se můžeme přesvědčit i následujícím způsobem: Lidské orgány jsou na sebe vzájemně zaměřeny, vzájemně se potřebují, každý z nich slouží celku. Tato jejich zaměřenost na celek pak neznamená nic jiného, než že tento celek potřebují ke své existenci – proto také odděleně od celku orgány odumírají. Zde se nám však odkrývá důvod toho, proč celek (člověk) nemůže být výsledkem shluku těchto jsoucn (orgánů). Je tomu tak proto, že celek má být vytvořen až jako důsledek seskupení těchto částí, a nemů-

chodem: ze stejného důvodu by nebyla možná ani jiná specificky lidská činnost – svoboda. Té budeme věnovat zvláštní pozornost v dalších kapitolách filosofické antropologie.

Nyní tedy můžeme tuto kapitolu uzavřít konstatováním, že lidský jedinec nemůže být pojímán jako nějaký soubor či shluk jakýchsi elementárních částic typu atomů, prvků, buněk či orgánů, že tedy lidský jedinec není nevlastní jsoucnem. Není-li však člověk nevlastním jsoucнем, může být už pouze vlastním jsoucнем. Z ontologie pak víme, že každé vlastní jsoucnо je buď substancí, nebo akcidentem. Viděli jsme však, že není možné, aby lidský jedinec byl akcidentem. Zbývá tedy učinit jediný možný závěr: lidský jedinec je substancí.

3. Tělo a duše

Postupme nyní v našem výkladu lidského bytí o krok dále a pokusme se domyslet závěry, k nimž jsme právě dospěli. Co znamená naše zjištění, že člověk je substancí? Z ontologie víme, že substance je jsoucnо, které existuje samostatně, které je nositelem svého vlastního bytí, a nepotřebuje tudíž (tak jako akcident) nějaké jiné jsoucnо, v němž by existovalo. Co je ale touto substancí? Kde ji máme hledat? Výše jsme do-

že tudíž existovat dříve než ony, ale současně části, orgány, nemohou existovat bez celku. Orgány tedy současně nemohou i musí existovat dříve než celek – nemohou, protože mimo něj nejsou schopny existovat, musí, protože ho mají vytvořit. A to je rozporné.

Z úplně stejného důvodu musíme odmítnout i snahu některých filosofů vykládat lidské bytí jako souhrn tzv. potenci (rozum, vůle), tedy nehmotných entit. Ty jsou totiž na sebe zaměřeny úplně stejně jako tělesné orgány a právě tato jejich vzájemná zaměřenost prozrazuje jejich závislost na celku; na celku, který má vzniknout až jejich shlukem.

kazovali, že hmotná jsoucna typu atomů, buněk či orgánů jsou akcidenty a lidské tělo přece není nic jiného než soubor těchto jsoucen.²³ Znamená to snad, že substance není hmotným jsoucnem? Ano. Jestliže člověk je substancí a tělo substancí není, tak to skutečně znamená, že člověk není tělem. Viděno z jiného úhlu: jestliže lidské tělo je souborem akcidentů a akcidenty potřebují ke své existenci nositele, pak opravdu není možný jiný závěr, než že nositel sám není tělesný.

Člověk, lidské já, je tedy netělesnou substancí. Specifikujme toto zjištění trochu blíže. Jestliže lidské já není tělesné, není ani nijak viditelné, měřitelné či važitelné, neboť takové jsou atributy tělesnosti. A nejen tělesnosti – takové jsou atributy hmoty. Lidské já tedy není hmotné. Hovoří-li se tedy v běžném jazyce o duši člověka, filosofická analýza ukazuje,

²³ Doposud jsme uvažovali tělo jako soubor jsoucen, tak se také naši zkušenosti jednoznačně jeví. Někdo by však mohl namítnout, že lidské tělo je ve skutečnosti jedním jediným jsoucnem, a že by snad toto jedno jediné jsoucno mohlo být považováno za substancí. To však není možné. Kdyby substance, tedy lidský jedinec, a lidské tělo byly jedno a totéž, znamenalo by to, že s každou tělesnou změnou zde máme jinou substancí, tedy vlastně jiného lidského jedince. A to je nesmysl. Každý centimetr, každý kilogram navíc totiž znamená změnu dotyčného jsoucna, a je-li dotyčné jsoucno totožné se substancí, znamená taková změna změnu totožnosti substance, tedy jinou substancí. A je-li lidský jedinec substancí, tak i jiného lidského jedince. Substance, tedy lidské já, a tělo nemohou být jedno a totéž. Komu se to těžce chápe, může si pomoci i tím, že si za slovo „tělo“ dosadí slovo „viditelné“, a pak je hned zřejmé, že lidské já čili substance nemůže být totožné s tělem (viditelným), protože to je každým okamžikem jiné, v průběhu života se to „viditelné“ ustavičně mění (novorozenec, předškolák, školák, teenager atd.). Jiné „viditelné“ by tedy znamenalo jinou substancí, jiné lidské já, tedy jiného jedince, což je nesmysl. Vidíme tedy, že i za předpokladu, že by lidské tělo bylo jedním jediným jsoucnem, nemohlo by být substancí, muselo by být akcidentem.

že za takovouto entitu můžeme označit právě lidské já, tedy vlastně sebe sama. Já sám jsem totiž substancí a nazveme-li právě substancí duší, tak i duší. Tento závěr možná někoho překvapí, tedy alespoň toho, kdo se považuje za materialistu, ale víme už, že materialismus je pouhá metafyzická domněnka, kterou lze plně zhodnotit pouze na půdě metafyziky. Zde se však ukazuje jako neudržitelná. Kdo by ji chtěl hájit, musel by buď popřít, že člověk je substance, anebo se snažit hájit, že lidské tělo, lidský organismus, je souborem substancí. Věnovali jsme však dost místa tomu, abychom viděli, že ani jedno, ani druhé není možné.

Jestliže je tedy člověk netělesnou, nehmotnou substancí, začíná se nám rýsovat i základní struktura lidského bytí. Člověk se takto jeví jako sám v sobě netělesný, nevnímavý či chcete-li nehmotný nositel svých hmotných akcidentů, těla. Mohli bychom takto o člověku hovořit i jako o jednotě duše a těla, kde duše by byla substancí a tělo jejím akcidentem. Důležité však je uvědomit si, že vlastní identitou člověka je být substancí, a že tedy člověk, lidské já, není tělem, ani souhrnem těla a duše, nýbrž vlastně duší samotnou.

Po tomto základním vymezení poměru duše a těla už můžeme přikročit k definování toho, co je to vlastně člověk, tedy k vyjádření lidské přirozenosti. To bude úkolem dalších kapitol *Abecedy*.

4. Stručná rekapitulace dosavadních zjištění o člověku

V závěru minulé kapitoly *Abecedy* jsme avizovali úkol, který před námi nyní stojí: pokusit se o definování lidského bytí. Stojíme tedy před problémem, k němuž celé dosavadní antropologické zkoumání směřovalo a jehož řešení má ve filosofii zcela zásadní význam. Je totiž jasné, že způsob, jakým pojmáme člověka, jak rozumíme tomu, čím nebo kým vlastně je, bude mít svůj dopad na etické úvahy o pravidlech správného jednání i na filosofické úvahy o společnosti, tedy na oblasti, které jsou svou povahou zaměřeny k praktickému životu a mohou zásadní měrou ovlivnit jeho směřování. Co je to tedy člověk? V čem vůbec spočívá lidská přirozenost?

Při řešení těchto otázek budeme vycházet ze závěrů, k nimž jsme již dospěli. Ve stručnosti si je zrekapitulujme: Především jsme zjistili, že člověk je svébytným, samostatným nositelem svého individuálního života; tedy žádným přívěškem, orgánem (ontologicky řečeno akcidentem) nějakého vyššího celku typu Příroda, Svět, Národ či Stát; ani souborem nějakých jednotek (substancí) typu atomů, buněk či orgánů, z nichž bychom ho mohli poskládat jako puzzle. Právě kvůli tomuto svébytnému autonomnímu charakteru lidského bytí nazýváme člověka substancí. To byl první antropologický závěr, z něhož budeme vycházet.

Další důležité zjištění o člověku jsme získali z bližšího zkoumání toho, čím tato substance je. Při srovnání substance (lidského já) s lidským tělem se ukázalo, že substance a tělo není jedno a totéž, že lidské já není nijak rozprostraněné či

měřitelné, čili hmotné, a že ho proto můžeme označit tradičním pojmem duše. Vztah duše a těla se nám pak ukázal tak, že duše, substance (já) je nositelem těla a tělo jejím akcidentem. To byl druhý důležitý závěr plynoucí z našich úvah o člověku.

5. Lidská přirozenost

Nyní na tyto závěry navažme. V nich se nám totiž bezprostředně nabízí definice lidského bytí. Člověk je tedy substancí, nositelem své tělesné akcidentalit. Avšak nejen jí. Vedle svých tělesných projevů se vyznačuje i dalšími kvalitami jako myšlením či rozhodováním (to je z principu svobodné, jak uvidíme níže), jež můžeme označit slovem duchovní. Po tomto zpřesnění lze lidského jedince definovat jako nositele tělesného a duchovního života. Vidíme, že jde v podstatě o klasickou definici člověka, kterou bychom mohli vyjádřit i slovy „*živočich rozumný*“, kde slovo „*živočich*“ odkazuje na tělesnou stránku lidského bytí, slovo „*rozumný*“ pak na stránku duchovní.

Podívejme se nyní blíže na tuto definici lidského bytí a pokusme se ji rozvinout, abychom hlouběji pronikli do struktury lidské přirozenosti. Bude nás především zajímat vazba tělesných a duchovních akcidentů na substancí, čili zda jsou tělesné a duchovní akcidenty, jimiž se lidská substance projevuje, bezprostředně dány esencí této substance, či zda substance k těmto svým projevům potřebuje nějaké prostředníky – v klasické filosofické tradici se pro ně ujalo označení *potence* či *mohutnosti*. Jde v zásadě o to, zda substance, tedy lidské já, produkuje životní činnosti – ať už tělesné či duchovní – sama

sebou (tedy svou esencí), anebo k tomu potřebuje nějaké zvláštní schopnosti (potence). Mohou tedy být životní procesy dány přímo esencí substance?

Zamysleme se nad tímto problémem z následujícího hlediska: kdyby byly životní činnosti dány samou esencí substance, musely by tuto substanci vždy nutně doprovázet. Nebylo by možné, aby existovalo konkrétní lidské já (substance) a nebyly tu jeho nejružnější životní projevy, či lépe řečeno, nebyly by tu všechny jeho životní projevy najednou. Proč? Protože v tomto případě mají být všechny jeho životní procesy dány samotnou esencí substance. Je-li tu tedy substance, musí tu zároveň být i všechny její projevy, neboť jinak by substance existovala bez některých svých projevů, které však mají být dány její esencí. Konkrétně by to například znamenalo, že se samotným vznikem lidského „já“ nutně vzniknou i všechny myšlenky, které si člověk může vytvořit.

Tak tomu však v realitě není. Ve skutečnosti se věci mají tak, že jednotlivé životní činnosti (včetně lidských myšlenek) následují jedna po druhé, realizují se postupně. To ovšem znamená, že nejsou dány samotnou esencí substance, samotným „já“. Vidíme tedy, že právě z důvodu své postupné realizace nemohou být životní činnosti dány bezprostředně substancí, nýbrž ta k tomu potřebuje nějaké prostředníky, skrze něž tu kterou činnost vykonává. Tyto prostředníky, ve shodě s klasickou filosofickou tradicí, označme slovem *potence*. Protože slova „*potence*“ či „*mohutnosti*“ mají dnes z důvodů, o nichž se dále zmíníme, špatný zvuk, můžeme si pro lepší pochopení toho, co vlastně označují, vypomoci i slovem „*schopnosti*“.

Chceme-li tyto potence či schopnosti, jimiž substance disponuje a skrze něž uskutečňuje konkrétní životní činnosti, trochu blíže charakterizovat, můžeme si všimnout toho, že mají přesně tu kvalitu, kterou jsme upřeli životním akcidentům – jsou totiž dány přímo esencí substance.²⁴ Jakožto schopnosti substance k nějaké konkrétní činnosti (např. myšlení) jsou tím, co substancí nutně doprovází, bez čeho substance nemůže existovat. Jinak řečeno: existuje-li substance, existují i její potence. Jde tedy o jsoucná, s nimiž substance sice není totožná (mohutnosti jako rozum či vůle jsou také jsoucná, a já přesto nejsem totéž, co můj rozum či má vůle), která jí však nutně náležejí a uschopňují ji k uskutečňování jednotlivých životních činností.

Po tomto rozlišení mezi substancí, jejími schopnostmi (potencemi) ke konkrétním životním aktům a konkrétními životními akty samými můžeme přistoupit k upřesnění pojmu „*lidská přirozenost*“. Lidská přirozenost se v tomto pohledu ukazuje jako komplex lidského já (substance či chcete-li duše), které je ve své existenci nutně doprovázeno schopnostmi (potencemi či mohutnostmi) k duchovnímu (myšlení, rozhodování) a organickému životu. Tento celek – tvořený substancí a jejími potencemi – budeme nazývat lidská přirozenost.

O tomto celku, čili o lidské přirozenosti samé, můžeme učinit jedno důležité zjištění, které je dnes předmětem čet-

²⁴ Kdyby potence nebyly dány samotnou esencí substance, museli bychom nadbytečně zavádět potence k těmto potencím, o nichž by pak stejně muselo platit, že jsou dány esencí substance, neboť jinak bychom postupovali do nekonečna, a tak substancí definitivně upřeli schopnosti potřebné k realizaci jednotlivých životních činností.

ných nedorozumění. Jde o to, že lidská přirozenost – tento celek tvořený duší a jejími schopnostmi – je neměnná. To znamená, že duše nemůže v průběhu své existence žádnou ze svých schopností (schopnost myslet, rozhodovat se, schopnost organicky žít) ztratit, neboť tyto schopnosti jsou, jak jsme viděli výše, dány její esencí. Případná ztráta či zánik některé ze schopností duše by totiž znamenala i zánik duše samé.²⁵ Pokud už tedy lidská duše existuje, existují spolu s ní i její potence. Ze stejného důvodu není pochopitelně možné ani to, že by duše v průběhu své existence nějakou novou potenci získala, protože v takovém případě by tato nová schopnost nemohla být dána samotnou esencí substance. Substance se svou esencí by totiž existovala dříve než dotýčná potence, takže ta by nemohla být nutným doprovodem substance.

Neměnnost lidské přirozenosti se však netýká pouze jednotlivců. Platí i pro člověka jako příslušníka druhu. Aby byl totiž člověk člověkem, musí mít právě tu přirozenost, o níž jsme právě hovořili – tedy lidskou duši s potencemi k právě oněm specificky lidským projevům, jakými jsou například myšlení či svobodné rozhodování – a jakýkoli jedinec, který by takovouto „výbavu“ neměl, by nenáležel k lidskému druhu, nebyl by člověkem. Proto se lidská přirozenost v dějinách nemění: ve všech dobách a kulturách, přes sebevětší rozdíly, jaké mezi nimi panují a sebevětší proměny, jimiž

²⁵ Říkáme-li, že člověk nemůže ztratit své potence, počítáme přitom i s možností nesmrtnosti lidské duše, již se v této části *Abecedy* rovněž zabýváme. Je-li tedy duše nesmrtelná, pak člověk neztrácí po tělesné smrti ani svou schopnost organického života a zůstává tak i po smrti nositelem tělesně-duchovního života, jak jsme ho definovali.

v nich člověk prochází, můžeme za těmito proměnami nalézt stále tutéž přirozenost, nositele stále týchž mohutností – „živočicha rozumového“.

5.1. Odpůrci klasického pojetí lidské přirozenosti

Při úvahách o lidské přirozenosti je dobré mít stále na paměti, že ani samo lidské já, tedy sama substance, ani její potence k jednotlivým životním projevům, nejsou empiricky dostupné. Empiricky dostupná je nám až oblast konkrétních životních projevů, oblast lidské akcidentalit. V tom také spočívá hlavní důvod, proč je dnes neměnnost lidské přirozenosti, ba ještě hůře i její samotná existence, tak často popírána. Moderní myšlení je totiž převážně antimetafyzické, chce zůstat v mezích pouhé zkušenosti – a v tomto rámci pochopitelně není pro entity jako nevnímátná duše a její nevnímátné schopnosti či mohutnosti místo. Lidský život se potom jeví jako permanentní děj, v němž se nic stálého, neměnného nevyskytuje.

Je jasné, že polemika s protimetafyzicky smýšlejícími odpůrci lidské přirozenosti se musí přesunout z antropologie do teorie poznání, kde jediné lze kvalifikovaně rozhodnout, zda naše myšlení je či není schopné překračovat zkušenost. Na adresu empiricko-pozitivistických odpůrců lidské přirozenosti můžeme tedy s odvoláním na naše dřívější noetické závěry vzkázat, že metafyzický přístup k realitě možný je, a že to byl právě tento přístup, který nás dovedl k našim zjištěním o lidské přirozenosti. Proto se také výtkami typu „co z člověka zbude, když odmyslíme vše vnímatelné“ necítíme nijak dotčeni.

Výtky proti samotné existenci lidské přirozenosti však vycházejí i z jiných zdrojů než z empirismu. Jedním z nejhlasi-
tějších odpůrců lidské přirozenosti byl ve 20. století francouz-
ský filosof Jean-Paul Sartre. Zatímco u empiricky laděných
myslitelů má odpor ke klasickému pojetí lidské přirozenosti
svůj původ v noetickém řešení možností lidského poznání,
u Sartra se setkáváme s ontologicky podmíněnou nechutí
k lidské přirozenosti. Když jsme se zabývali ontologií, viděli
jsme, že Sartre buduje svůj systém na předpokladu, že „*exis-
tence předchází esenci*“. To pak nutně implikuje existování
bez esence, bez identity, tedy existování nicoty. Sartre z toho
ve vztahu k člověku dovozuje: „... *zpočátku není člověk ničím.
Bude až později a bude takovým, jakým se učiní. Není tedy
žádná lidská přirozenost... člověk je jen takovým, jakým se
učiní. Taková je první zásada existencialismu.*“²⁶

V ontologii jsme Sartrovu tezi „*existence předchází esenci*“
odmítli s poukazem na to, že realita není rozporná, a že tudíž
nicota, ani ta Sartrova, nemůže existovat. U Sartra (a nejen
u něj) však můžeme v souvislosti s jeho odmítáním lidské přiro-
zenosti odhalit ještě jeden hlubší motiv takového počínání.
Sám Sartre totiž chápe svůj existencialismus, reprezentovaný
výše zmíněnou tezí o předcházení existence esenci, jako ra-
dikální pokus domyslet ateismus: „*Existencialismus není
ničím jiným než úsilím dovést do všech důsledků koherentní
ateistické stanovisko.*“²⁷ A skutečně, není-li Bůh, není ani
žádný původce lidské přirozenosti, nikdo, kdo by ji už závazně

²⁶ Jean-Paul SARTRE, *Existencialismus je humanismus*, Vyšehrad, Praha 2004, s. 16.

²⁷ *Tamtéž*, s. 56.

vytvořil, a my lidé si pak své lidství (svou esenci) můžeme libovolně tvořit sami. Ano, my lidé se pak při tvorbě své esence můžeme stávat bohy. Můžeme vytvářet jak „nového člověka“, tak „nové hodnoty“, neboť ani jedno, ani druhé není předem dáno. „... *jestliže jsem odstranil Boha Otce, je nanejvýš zapotřebí mít někoho, kdo by hodnoty vynalézal*,“²⁸ říká Sartre, a proto: „... *připomínáme člověku, že není žádný jiný zákonodárce než on sám*.“²⁹

Hrát si na bohy je zřejmě odvěkým lidským pokušením, jak ukazuje už biblický příběh o Adamovi a Evě. O tom, jak tato hra na bohy, doprovázená tvorbou „nového socialistického člověka“, dopadla v sovětském bloku, který Sartre tak dlouho a zuřivě obhajoval, dnes víme své. Možná, že kdyby Sartre a jemu podobní tvůrci „nového lidství“ (především z řad marxistů) věnovali více času přemýšlení o lidské přirozenosti, zejména možnostem její změnitelnosti, nemuseli se do dějin zapsat jako Stalinovi užiteční idioti.

6. Svoboda

Již několikrát jsme se v *Abecedě* dotkli problematiky lidské svobody. Vzpomeňme na ontologii, když jsme při analýze monistického pojetí skutečnosti pozorovali, jak tato filosofická představa o celku skutečnosti znemožňuje pojímat člověka jako svébytného, a v důsledku toho i svobodného tvůrce vlastního života. Svoboda je totiž bezprostředním projevem

²⁸ *Tamtéž*, s. 53.

²⁹ *Tamtéž*, s. 55.

substanciality či autonomie lidského „já“, a proto je z principu neslučitelná s takovým pojetím člověka, jež lidskou substancialitu popírá. Je-li totiž svět Jedním jediným jsoucnem, jak tvrdí monismus, tak my lidští jedinci nemůžeme být ničím jiným než pouhou částí tohoto „božského Jednoho“, pouhým údem Světového organismu. Pak už se ale svobodně nerozhodují já, jak budu jednat, naopak: světový Subjekt se rozhoduje, neboť On je jako jediná substance nositelem všech akcidentů (tedy i všech rozhodnutí) – já pouze vykonávám Jeho vůli. Na tom samozřejmě nic nemění ani mé nejhlubší přesvědčení, že za svá rozhodnutí si mohu jen a jen sám, neboť jak hezky říkal jeden z nejvýznamnějších novověkých představitelů monismu G. W. F. Hegel, toto mé přesvědčení je pouhou „lstí rozumu“, který ještě nezná skutečnou ontologickou strukturu bytí.

Ačkoli jsme v ontologii toto filosofické stanovisko s patřičným zdůvodněním odmítli, problém existence lidské svobody jsme tím ještě nevyřešili. Nanejvýš jsme zavrhlí jeden důvod, který vede mnohé filosofy k popírání lidské svobody. Lze však uvažovat i jiné, třeba dosud neartikulované důvody, které svobodu rovněž popírají, a proto je třeba uchopit problém svobody zvlášť, bez ohledu na to, co k němu kdy kdo řekl nebo řekne, a pokusit se ho vyřešit samostatně. Problém, před jehož řešením nyní stojíme, tedy zní: je člověk při svém rozhodování z principu svobodný, nebo je naopak ke svým rozhodnutím determinován, tj. nucen?

Řešení tohoto zásadního filosofického problému, v němž se, jak hned uvidíme, rozhoduje i o tom, je-li vůbec v lidském životě možná mravnost, začneme snahou do důsledků domys-

let, co by znamenalo, kdyby člověk nebyl svobodný. Jednak si lépe uvědomíme, jak velkou hodnotu svoboda v lidském životě představuje, a současně nahlédneme absurditu deterministické pozice. K čemu tedy determinismus vede?

Znepokojivý je hned první důsledek determinismu. Bezprostředním důsledkem determinismu vůle by totiž byl zánik odpovědnosti. Jestliže totiž musím jednat právě tak, jak každým svým činem jednám, pak nejsem pánem svých činů. Nemohu totiž jednat jinak. Kdybych mohl, nebyl bych determinovaný, nýbrž svobodný. Jestliže ale není v mé moci něco udělat jinak, například nějakému svému činu zabránit, pak za své činy také nenesu žádnou odpovědnost. Nemohu přece odpovídat za něco, co je mimo mé možnosti. Nemohu-li například zabránit tomu, aby si právě teď někde na druhém konci světa někdo opilý sedl za volant, tak také nenesu odpovědnost za to, když dotyčný způsobí dopravní nehodu. V souvislosti s determinismem proto vůbec nemá smysl mluvit o odpovědnosti.

V otázce lidské svobody se tedy rozhoduje i o možnosti mravního života vůbec. Determinismus vůle totiž dělení lidských činů na morální a nemorální z principu vylučuje. Je-li každé mé rozhodnutí a následně i každý můj čin nutný, nemohu-li zkrátka jednat jinak, než jak jednám, nemá smysl uvažovat, je-li mé jednání mravně dobré či špatné. V případě platnosti determinismu bychom na tom byli stejně jako zvířata, potažmo jako celé přírodní dění. O něm totiž platí, že se řídí přírodními zákony, tedy nutností, a vymyká se jakémukoli mravnímu hodnocení. Vyhodím-li například kámen do vzduchu a on zákonitě spadne na zem, nemohu

toto „jdnání“ kamene nazvat spravedlivým, nespravedlivým, statečným ani zbabělým. Prostě to tak je. A podobně u zvířat. Sežere-li lev afrického domorodce, není to od lva ani podlé, ani rasistické, ani jinak mravně nízké. Lvi prostě žerou maso, nemohou jinak. Nemožnost mravnosti a následná nemožnost etického hodnocení lidských činů je tedy dalším důsledkem deterministické pozice.

Odtud pak vyplývá další důsledek. Je-li lidské jednání determinované, musíme-li jednat tak, jak jednáme, nedává smysl, aby takové jednání podléhalo jakékoli sankci. Vina a trest, ale rovněž zásluha a odměna ztrácejí v deterministickém modelu jakékoli opodstatnění. Poperou-li se mezi sebou dva kocouři a jeden druhému při souboji vysekne oko, bylo by absurdní chtít ho za to potrestat nějakým kočičím kriminálem. Stejně by tomu mělo být i mezi lidmi. Jsme-li ve svém jednání determinováni, pak si musíme přiznat, že bylo absurdní trestat po druhé světové válce nacisty za plynování židovských dětí po tisících – nemohli přece jinak. Je to šílená představa? Ano, ale říkáme-li A, musíme říci i B. Říkáme-li tedy, že člověk je ke svému jednání nucen, neměli bychom ho za něj trestat ani odměňovat. Vždyť žádné dobré ani špatné jednání neexistuje. Kdo je determinován, je mimo dobro a zlo. To jsou tedy některé důsledky determinismu: konec odpovědnosti, konec mravnosti, nesmyslnost trestání zločinců a odměňování hrdinů, ba i nesmyslnost samotného označování jedněch za zločince a druhých za hrdiny.

Samy tyto důsledky by na nesmyslnost deterministické pozice mohly poukazovat zdánlivě dostatečně, a mohli bychom ji už proto odsoudit jako chybnou. Přesto se však ne-

vyhneme znepokojivé námitce. Co když by někdo tvrdil, že uvedené důsledky determinismu přijímá a souhlasí s nimi, že ho však nepřivádějí k závěru, že determinismus je chybný, nýbrž naopak, že chybně se chová celá společnost, když s odpovědností a mravností počítá, když jisté činy odsuzuje a kriminalizuje jako zločiny, zatímco jiné oslavuje a dává za vzor jako hodné následování? S takovým oponentem se musíme vyrovnat jinak než rozvinutím deterministické pozice do důsledků, jímž poukážeme na její sociálně patologické dopady. Našemu oponentovi totiž připadá sociálně patologické právě chování společnosti, která chce jedny trestat a druhé odměňovat i za situace, kdy je lidské jednání z principu mimo dobro a zlo, když nikdo nemůže jednat jinak, než jedná. Tato teoretická souvislost může například objasňovat, proč moderní západní společnosti, v nichž je determinismus poměrně vlivný, tak silně směřují k zmírňování nejrůznějších trestů pro pachatele. Vezměme tedy tuto námitku vážně a pokusme se lidskou svobodu prokázat tak, aby ji musel uznat i náš případný oponent.

Účelné bude, když si uvědomíme, co každý stoupenec deterministické pozice nutně předpokládá. Podaří-li se nám pak prokázat, že determinismus je s takovýmto předpokladem v rozporu, můžeme deterministickou pozici definitivně odmítnout jako chybnou. Z noetiky totiž víme, že rozporná pozice nemůže být pravdivá.

Co tedy determinista nutně předpokládá? Jako každý, kdo se snaží vyložit lidské bytí, i on předpokládá pravdivost svého výkladu, a v důsledku toho i principiální schopnost rozumu dosahovat pravdivého poznání. Schopnost rozumu pravdivě

poznávat skutečnost tedy představuje předpoklad, se kterým se pokusíme deterministickou pozici konfrontovat. Je s ním slučitelná? Nevylučuje se schopnost rozumu pravdivě poznávat s determinismem lidské vůle?

Když člověk myslí, vůle je vždy nějak přítomna. Volím si předmět, o němž budu přemýšlet, rozhoduji se, jak budu při řešení nějakého problému postupovat, rozhoduji se a následně volím mezi pravdivostí nějaké teze či její antiteze. Když tedy vůle takto zasahuje do procesu myšlení, znamená to (za předpokladu, že je determinovaná), že předmět, o němž jsem se rozhodl přemýšlet, jsem zvolil nutně, že postup, který jsem zvolil při řešení dotyčného problému, jsem zvolil nutně, že při svém rozhodování mezi pravdivostí teze a antiteze jsem nutně zvolil jednu z těchto možností jako pravdivou. To ale znamená, že jsem k přesvědčení o pravdivosti nějaké své konkrétní teze dospěl nutně. Kdyby tedy lidská vůle byla determinovaná, znamenalo by to, že lidé ke všem tezím, jež zastávají, ke všem soudům, jež považují za pravdivé, dospívají nutně.

V případě platnosti determinismu vůle tedy platí, že vše, co považujeme za pravdivé, považujeme za pravdivé nutně, a vše, co považujeme za mylné, považujeme za mylné nutně. Determinismus vůle tedy implikuje determinismus myšlení. S tím jsme se již setkali v předchozích kapitolách *Abecedy*, když jsme vyvraceli atomistické pojetí člověka. Tehdy jsme si všimli, že determinismus myšlení nutně vylučuje schopnost rozumu v reflexi poznat, že pravdu skutečně poznáváme – vědět, že máme pravdu. Připomeňme si, proč se determinované myšlení dostává do rozporu z noetickým závěrem o schopnosti lidského rozumu poznat pravdu.

Kdyby lidské myšlení bylo determinovanou činností a každý soud, který vytvoříme, by byl nutně takový, jaký je, pak by nikdo nebyl z principu schopen ověřovat své soudy, neboť samo ověřování by probíhalo prostřednictvím soudů, jež by opět byly determinovány, a nutně by nás tedy dovedly tam, kam jsme dospěli. S ostatními lidmi by to bylo samozřejmě stejné, takže někoho by determinované myšlení přivedlo k závěru, že člověk není schopen pravdivého poznání, zatímco jiného by jeho vlastní determinované myšlení dovedlo k pravému opaku. Žádný člověk by přitom nebyl schopen rozhodnout, která z obou možností je pravdivá, protože i on by byl ke svému závěru svým determinovaným myšlením „dotlačen“.

Stejně by se to mělo se všemi opačnými názory. Jedni by byli determinováni k přesvědčení, že vnější svět existuje, druzí (solipsisté), že nikoli; jedni by tvrdili, že lze myslet v rozporech, druzí by to popírali. Byli bychom zkrátka nuceni pokládat za pravdivé právě ty soudy, které za pravdivé pokládáme, ale nikdo by odnikud nemohl vědět, zda pravdivé skutečně jsou. Vědění, tedy získávání pravdivých a jistých poznatků, by se tak stalo nemožným. Z noetiky však víme, že takový závěr je chybný – víme totiž, že poznáváme pravdivě –, a chybná je proto i deterministická hypotéza, která k tomuto závěru nutně vede.

6.1. Stoupenci determinismu

K determinismu vůle filosofové obvykle nedospívají nějakým hlubinným psychologickým ponorem, v němž by odhalili lidskou vůli jako determinovanou; i oni většinou zařazují

přesvědčení o svobodě lidské vůle mezi tzv. jistoty zdravého rozumu. Na rozdíl od ostatních však toto přesvědčení zdravého rozumu pokládají za klamné. Nejčastěji proto, že jim jejich metafyzické přesvědčení o celku skutečnosti neumožňuje s lidskou svobodou počítat.

Již jsme se zmínili, jak determinismus vůle vyplývá z monistického pojetí skutečnosti. Monismus měl v moderní epoše převážně materialistickou podobu, a tak můžeme celkovou monistickou argumentaci proti lidské svobodě, jak jsme ji v *Abecedě* již několikrát naznačovali, doplnit ještě o specificky materialistickou námitku proti svobodě: Existuje-li pouze hmotná skutečnost, jejíž procesy probíhají podle vědou zjišťovaných zákonů, a tedy nutně, pak svoboda, která je z definice ne-nutností, nemůže vůbec existovat!

Hlavní stoupence determinismu tedy můžeme hledat v monisticko-materialistickém prostředí. Přitom se nesmíme nechat zmást často neurčitými, nejasnými a mnohdy i rozporuplnými výpověďmi těchto filosofů o lidské svobodě. I tito filosofové totiž často ve svobodě cítí něco cenného, čeho se jen neradi a váhavě vzdávají. Přesto není vyhnutí. Buď platí monismus a svoboda je iluze, nebo je svoboda faktem a iluzí je monismus, a to včetně jeho materialistické verze. Připomeňme si proto nyní alespoň dvě deterministické pozice, které byly ve 20. století obzvlášť vlivné.

6.1.1. *Marx a historický materialismus*

To, co v marxistické tradici vstoupilo ve známost pod označením historický materialismus, je vlastně konkretizací obecnějšího materialistického přesvědčení, podle něhož je v řádu

bytí prvotní hmotná skutečnost a myšlení či chcete-li duchovno představuje jen její produkt, který vstupuje na scénu teprve s člověkem, v němž si hmota jaksi uvědomuje sebe sama. Historický materialismus toto monistické přesvědčení aplikuje i na společnost: tak, jako je v řádu bytí prvotní hmota a duch jejím produktem, jsou i ve společenském řádu prvotní materiální (ekonomické) podmínky společnosti – a celá oblast kultury je z nich odvozena. V rámci historického materialismu tedy společnost „myslí“ v závislosti na své výrobní metodě, což znamená, že vše, co učí filosofie, náboženství či morálka, je jaksi dáno výrobním způsobem té které společnosti a má se k němu jako nadstavba k základně. Se změnou základny (ekonomického systému) se v průběhu dějin mění i nadstavba (kultura).

Z toho je pochopitelné, proč marxisté (nejen ti na Východě, tedy marxisté-leninisté, ale i tzv. neomarxisté na Západě) vkládali takové naděje do změny ekonomického systému, tj. do odstranění kapitalismu a jeho nahrazení socialismem. S touto změnou totiž spojovali očekávání, že nová základna (socialismus) s sebou nutně přinese i novou nadstavbu, tedy nový typ myšlení a jednání, a že se tak zrodí nový, lepší člověk. Nový socialistický člověk nejenže nebude sobecký, nebude lhát ani krást (podle Engelse budou v socialismu krást nanejvýš jen duševně choří), ale dokonce i bordely bude socialistický člověk navštěvovat jen proto, aby je zrušil: *„Rozumí se samo sebou, že se zrušením nynějších výrobních vztahů zmizí také z nich vyplývající společenství žen, tj. ofi-*

ciální i neoficiální prostituce,³⁰ ujišťovali Marx s Engelsem v *Komunistickém manifestu*.

Praxe, která je podle marxistů jediným kritériem pravdivosti nějaké myšlenky, však byla v zemích, v nichž socialistické revoluce proběhly, zcela jiná. V komunistickém Československu se například heslo „kdo neokrádá stát, okrádá rodinu“ stalo všeobecně akceptovaným způsobem jednání, takže kdo si z „eráru“ tu a tam něco neukradl, byl tak trochu za blbce. Jak se to mohlo stát? Proč s nastolením nové základny – socialismu – nepřestali lidé lhát, krást ani navštěvovat prostitutky? Jistě ne proto, že by komunisté Marxe „nepochopili“ či „překroutili“, jak se neustále snaží tvrdit neomarxisté. Vždyť co jiného komunisté provedli, než že odstranili soukromé vlastnictví výrobních prostředků a tím splnili hlavní Marxův cíl? „*V tomto smyslu mohou komunisté shrnout svou teorii v jedinou větu: zrušení soukromého vlastnictví*“,³¹ hlásal Marx a komunisté do puntíku splnili i jeho následné očekávání, že takové rušení soukromého vlastnictví nebude bezbolestné: „*To se ovšem může stát nejprve jen despotickými zásahy do vlastnického práva a do buržoazních výrobních vztahů, tedy opatřeními, která... jsou nevyhnutelná jako prostředek k převratu v celém způsobu výroby*.“³²

Znovu se tedy ptejme: proč se zánikem starých výrobních vztahů a se vznikem nových nezačali být lidé lepší? Odpověď je skutečně tak prostá, jak lze očekávat. Protože mezi zá-

³⁰ Karel MARX, Bedřich ENGELS, *Manifest komunistické strany*, Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1961, s. 65–66.

³¹ *Tamtéž*, s. 59–60.

³² *Tamtéž*, s. 70–71.

kladnou a nadstavbou, tj. mezi ekonomickým systémem a tím, co si lidé myslí a jak jednají, není žádná nutnost. Jinak řečeno, ekonomicko-materiální základna nedeterminuje (nenutí) k nějakému konkrétnímu typu myšlení. Nanejvýš je možné hovořit o tom, že tyto ekonomické, materiální vztahy ve společnosti nějak na lidské myšlení působí a tím ho také ovlivňují; ale asi tak, jako na naše myšlení působí a tím ho ovlivňuje například počasí. Stejně jako by bylo bláhové očekávat, že se změnou klimatu změní lidé například své náboženství, tak je bláhové se domnívat, že tak učiní se změnou ekonomicko-materiální základny, jak si naivně mysleli komunisté.

6.1.2. Freud a nevědomí

Vedle marxismu sehrál důležitou roli v moderním myšlení i tvůrce psychoanalýzy Sigmund Freud. Jeho výkladový model psychiky je stejně jako Marxův výklad společnosti v podstatě materialistický, a v důsledku toho i silně deterministický. Freud rozděluje oblast psychiky do tří oblastí, které nazval: *Ono*, *Já* a *Nad já*. Zjednodušeně můžeme říci, že *Ono* označuje oblast nevědomí, *Já* oblast vědomí a *Nad já* svědomí. Rozhodující je pro Freuda oblast nevědomí, oblast *Ono*. Tu pojímá způsobem, jako kdyby determinovala myšlení, jako kdyby rozum byl jen pouhým nástrojem nevědomí: „*Já převádí vůli Onoho v jednání, jako kdyby to byla jeho vlastní vůle.*“³³

Představa, že rozum funguje jako pouhý nástroj nevědomí, určuje zásadně Freudovy úvahy o etice, umění i náboženství.

³³ Sigmund FREUD, *Já a Ono*, in: Sigmund FREUD, *O člověku a kultuře*, Odeon, Praha 1990, s. 109.

Například svědomí (Nadja) a tím i celá oblast morálky pro Freuda představuje pouhý produkt nevědomí: *„Jáský ideál je tedy dědicem oidipovského komplexu, a tudíž výrazem nej-mocnějších hnutí a nejzávažnějších libidinózních osudů oblasti Ono.“*³⁴ Stejně je tomu s uměním. Freud i jeho ortodoxní následovníci věnovali mnoho času vykládání uměleckých děl prostřednictvím sond do nevědomí autorů v domněn, že tak odhalí „skutečný“ smysl díla. Zde se znovu skrývá předpoklad, že rozum při tvorbě uměleckého díla funguje (pokud vůbec!) jen jako nástroj nevědomí, a že tedy rozkrytím autorova nevědomí dospějeme k tomu, co nám chtěl autor „skutečně“ sdělit.

Je-li však lidské myšlení, jak jsme dokazovali výše, nedeterminované, je celý freudiánský pokus vysvětlovat kulturní výkony z nevědomí z principu chybný, neboť kultura vzniká jako dílo lidského rozumu a není-li jeho činnost řízena nevědomím, analýza nevědomí nám nijak neposlouží.

Stejně jako v případě marxismu to však neznamená, že nevědomým silám upíráme jakýkoli vliv na lidské myšlení. Myšlení, což potvrzuje každodenní zkušenost, je samozřejmě ovlivňováno mnoha faktory: emocemi, zdravotním stavem, sociálním prostředím, počasím atd. Proč bychom tedy takový vliv měli upírat nevědomí? Nepopíráme ho. Jen tvrdíme, že existuje zásadní rozdíl mezi „ovlivňovat“ a „nutit“. Jak Marx, tak Freud však pro své teorie potřebují rozum, který je determinantou nucen fungovat daným způsobem, neboť jen takto pojatý rozum jim umožňuje vysvětlovat kulturu (produkt rozumu) – jednou ze způsobu výroby, podruhé z nevědomí.

³⁴ *Tamtéž*, s. 118.

4. část
TEODICEA

1. Úvod

V dosavadních částech *Abecedy* jsme se zabývali poznáním, základní strukturou bytí i člověkem. Nyní před námi stojí téma, které svou samotnou povahou patří k nejkontroverznějším v celé filosofii – reflexe Boží existence.

Po všem, čím jsme už v *Abecedě* prošli, by nás nemělo udivovat, že pouhé nastolení tématu Boží existence vyvolává v dnešním filosofickém prostředí negativní reakce. Vysvětlení zní prostě: téma má bytostně metafyzickou povahu a nejpozději od doby, kdy David Hume o metafyzice prohlásil: „*Hod'te ji do ohně,*“ pohlížejí filosofové na neempirický způsob filosofování s despektem. Autorita myslitelů, jako byl Immanuel Kant, pozitivisté 19. století, Ludwig Wittgenstein a další, pak dodala zamítavému postoji k řešení metafyzických otázek charakter bezmála náboženského příkázání.

Kdo však z *Abecedy* pochopil alespoň to, že jediným mistrem, jehož má pravá filosofie následovat, je racionální argument, ten se autority Kanta či Wittgensteina jistě nezaletkne. Bude se hlavně zajímat o hodnotu důvodů, které se proti metafyzice uvádějí. Již v noetice a ontologii jsme viděli, že metafyziku nelze smysluplně popírat. Naopak. Prokázali jsme, že metaempirický způsob poznání je nejen možným, ale i naprosto přirozeným prostředkem intelektuálního uchopování skutečnosti, takže filosofické reflexe Boží existence nelze paušálně odmítat jen kvůli jejich metafyzické povaze.

Přesto je ale cesta k filosofickému zkoumání Boží existence zatarasena velkým množstvím předsudků. Vedle anti-

metafyzicky založených filosofů představují snad nejhlasitější odpůrce filosofického zkoumání Božího bytí moderní teologové, kteří proti tzv. „Bohu filosofů“ staví „Boha Bible“. K jejich nejčastějším námitkám proti filosofickému zdůvodňování Boží existence, což je první úkol, který nás v teodiceji čeká, se dostaneme později. Nyní jen připomeňme, že filosofie je čistě racionální věda, která, podobně jako třeba fyzika, není vázána žádnými náboženskými představami, a proto se ve svém vlastním zkoumání nesmí Biblí, koránem ani jinými náboženskými texty nechat ovlivňovat. Má-li filosofie k něčemu dospět, musí být svobodná. Jedině tak může být nakonec prospěšná i teologii. Náboženské texty totiž interpretujeme vždy s nějakým filosofickým předpojetím, a kvalita dané interpretace je proto přímo závislá na kvalitě filosofických předpokladů, z nichž vychází. I teologům by proto mělo záležet na tom, aby filosofie zkoumala Boží bytí nezávisle, svobodně a hlavně pravdivě. Jedině tak totiž může dodat kvalitní „filosofické předpoklady“ pro vlastní teologickou interpretační práci.

Jaký první úkol před nás teodicea staví? Logicky jím musí být prokázání Boží existence. Vydeme přitom ze všech našich dosavadních noetických i ontologických závěrů. Například noetickou tezi o principiální schopnosti lidského rozumu pravdivě a jistě poznávat, včetně poznání metafyzického, použijeme jako vzdálený předpoklad, který nám umožňuje vůbec se do takového úkolu pustit. Jiné závěry použijeme přímo jako východiska argumentace. Půjde především o ontologický závěr o bezrozporné základní struktuře bytí; jinak řečeno, odvoláme se na ontologické zjištění, že v realitě neexistuje nicota. Proto si každý, kdo se s námi chce do teodicey pustit,

musí nejprve pečlivě ujasnit svůj postoj k těmto filosofickým otázkám. Jinak naší argumentaci jen stěží plně porozumí.

2. Filosofický důkaz Boží existence

V dějinách filosofie se vyskytlo hned několik pokusů prokázat racionální cestou Boží existenci. K nejznámějším patří pokus Anselma z Canterbury nebo tzv. teleologický důkaz, odvolávající se na účelné, rozumové uspořádání světa. My se v našem postupu zaměříme na tzv. kosmologický důkaz Boží existence, jehož autorem je Tomáš Akvinský. Jeho důkaz však bohužel často bývá předkládán příliš zjednodušeně, což komplikuje jeho správné pochopení. Projděme tedy krok za krokem jednotlivé části Tomášova důkazu a zkoumejme kriticky jeho hodnotu.

2.1. *Princip kauzality*

První část kosmologického důkazu Boží existence spočívá v dokázání tzv. principu kauzality. Oč jde? V realitě se neustále setkáváme se vznikáním nových jsoucen. Můžeme také pozorovat, že nově vzniklá jsoucna mají příčinu své existence v nějakém jiném jsoucnu či jsoucnech, že za svou existenci vděčí něčemu jinému; například já vděčím za svou existenci svým rodičům, nebo židle, na níž sedím, nějakému truhláři. Otázka zní, zda tento postřeh, že vzniklá jsoucna potřebují ke své existenci jako příčinu nějaké jiné jsoucno, postihuje univerzální zákon bytí, či nikoli. Zda zákon kauzality platí za všech okolností – z principu –, nebo se mohou vyskytovat případy, kdy jsoucno vznikne bez působení jiného, již existujícího jsoucna.

Jak takový princip ověřit? V klasické tradici se princip kauzality dokazuje vyvrácením zbylých možností, tedy tzv. nepřímo. O jaké možnosti jde? Vzniklé jsoucno může vzniknout buď bez příčiny, nebo naopak v důsledku zapříčinění.³⁵ Opačnou alternativu k principu kauzality tedy představuje hypotéza nezapříčiněného vzniku. Než se k ní dostaneme, vypořádejme se s možnostmi, které se zapříčiněním sice počítají, ale přesto stojí vůči principu kauzality v opozici. Samotná skutečnost, že nějaké jsoucno vzniklo v důsledku příčinného působení, totiž ještě automaticky neznamená, že onou příčinou muselo být jiné jsoucno. I v případě zapříčiněného vzniku lze totiž uvažovat více alternativ. Prozkoumejme je blíže.

Teoreticky může být příčinou vzniku buď jsoucno, nebo nicota (nejsoucno). Možnost nicoty jako příčiny však můžeme s odvoláním na ontologii odmítnout, neboť tam jsme prokázali, že nicota neexistuje, a nemůže tudíž působit existenci. Přesto zbývá ještě jedna alternativa. I kdyby příčinou vzniku nějakého jsoucna bylo jsoucno, nemusí hned jít o jiné

³⁵ Úplnost tohoto rozdělení garantuje princip vyloučeného třetího. S konkrétní aplikací tohoto principu jsme se setkali už v ontologii, když jsme dokazovali, že žádné vlastní jsoucno nemá třetí možnost mezi být substancí, nebo akcidentem. S rozdělením našich možností vzniku nějakého jsoucna na „bez příčiny“ a „s příčinou“ se to má shodně. Přesto si můžeme na obecné rovině princip vyloučeného třetího ještě jednou připomenout. Tento princip říká, že mezi jsoucnem a nicotou, bytím a nebytím neexistuje třetí možnost. Taková třetí možnost by se totiž musela od obou předchozích odlišovat; nesměla by být ani jednou, ani druhou, což ale není možné, neboť taková třetí možnost by především musela existovat. Tím však spadá do kategorie jsoucna, neboť ta pokrývá vše, co jest, tedy vše mimo nicoty. V případě duality „zapříčiněné“ a „nezapříčiněné bytí“ platí totéž. Obě kategorie zahrnují všechny případy vyjma těch, které zahrnuje druhá kategorie. Proto případná třetí možnost, jež by stála mimo obě kategorie, nemůže existovat.

jsoucno, jak tvrdí princip kauzality. Co když je totiž příčinou vzniku jsooucna samo toto jsooucno, jinak řečeno, co když vzniklé jsooucno dalo existenci samo sobě?

Při odpovědi na tuto otázku si nejprve uvědomme, co to znamená vzniknout. Nepochybně nic jiného než nabýt, získat existenci. Vznik tedy předpokládá stav, kdy jsooucno ještě není. Má-li si ovšem vzniklé jsooucno udělit existenci, znamená to, že – aby vůbec mohlo vzniknout – ještě neexistuje, ale současně – aby si mohlo existenci udělit – už musí existovat. To je však evidentní rozpor. Vzniklé jsooucno tedy nemůže být příčinou své vlastní existence.

Závěr tedy zní: protože vzniklé jsooucno nemůže být zapříčiněno nicotou, musí být jeho příčinou jsooucno. Tím může být buď samo toto vzniklé jsooucno, anebo nějaké jiné jsooucno. Samo vzniklé jsooucno si však existenci dát nemůže, musí ji tedy získat od jiného.

Tím by byl princip kauzality prokázán, pokud ovšem nemůže platit ani hypotéza, na niž jsme výše upozornili: Co když ke vzniku vůbec žádná příčina není zapotřebí?

2.1.1. Hypotéza nezapříčiněného vzniku

Nejprve si znovu ujasněme, co přesně znamená vzniknout. Uvedli jsme, že vzniknout znamená nabýt, získat existenci, což znamená, že vzniklé jsooucno nemůže existovat stále. Takové jsooucno by totiž nebylo vzniklé, ale věčné. Vzniku nějakého nového jsooucna musí tedy předcházet nějaký reálný stav, nějaká skutečnost, během níž vzniklé jsooucno ještě není. Kdyby taková skutečnost neexistovala, znamenalo by to, že před existencí daného jsooucna nebylo nic, že nenastala situace,

kdy by neexistovalo. To by však znamenalo, že takové jsoucno existovalo vždy, že nevzniklo. S nějakou realitou předcházející vzniku jsoucna proto musíme nutně počítat a v našem dalším postupu ji budeme pro snazší orientaci označovat termínem „antestav“.³⁶

Stojíme-li tedy před otázkou, proč by nějaké jsoucno nemohlo vzniknout zcela bez příčiny, musíme počítat s tím, že i v takovémto případě by vzniku musel předcházet antestav. Nikoli pochopitelně jako příčina vzniku, ale právě jako jeho nutná podmínka. Může však být antestav jen nutnou podmínkou vzniku? Nutná podmínka je taková podmínka, která je sice pro existenci vzniklého jsoucna nezbytná, sama však ke vzniku nestačí. A takovou podmínkou antestav být nemůže, neboť námi sledovaná hypotéza počítá se vznikem „bez ničeho“, kde antestav je tím jediným, co vzniklé jsoucno ke své existenci potřebuje. Pak ovšem nemůže být antestav pouhou nutnou podmínkou, ale musí být zároveň i podmínkou postačující, tj. takovou podmínkou, jejíž splnění samo existenci jsoucna navozuje – v opačném případě by totiž k existenci jsoucna antestav nestačil.

To je ovšem pro sledovanou hypotézu osudné. Mají-li se věci totiž tak, že spolu s antestavem (dostačující podmínkou) je zároveň dána i existence jsoucna, pak antestav jako takový přestává existovat – místo toho, aby předcházel existenci vzniklého jsoucna, existuje zároveň s ním. Ukazuje se tedy, že hypotéza nezapříčiněného vzniku, vzniku „bez ničeho“,

³⁶ Termín pochází z práce Jiřího FUCHSE, *Filosofie – 4. Bůh filosofů*, Krystal OP, Praha 1997, již lze doporučit všem zájemcům o tuto problematiku.

nutně vede ke zrušení základní podmínky jakéhokoli vzniku – antestavu –, a je proto mylná. Není tedy možné, aby nějaké jsoucno vzniklo bez příčiny. Musí být tudíž zapříčiněno.

Jak jsme však viděli výše, příčinou existence vzniklého jsoucna nemůže být nicota, ale pouze jsoucno. Není však možné, aby nějaké vzniklé jsoucno dalo existenci samo sobě. Každé vzniklé jsoucno musí tudíž získat existenci od nějakého jiného jsoucna. Princip kauzality tedy můžeme prohlásit za prokázaný.

2.2. Cesta k První příčině

Druhý krok kosmologického důkazu Boží existence spočívá v důsledné aplikaci principu kauzality. Jestliže každé vzniklé jsoucno potřebuje ke své existenci jiné jsoucno jako příčinu, pak musí existovat alespoň jedno nezapříčiněné, nevzniklé, věčné jsoucno – tak zní druhá část kosmologického důkazu. Proč by tomu tak mělo být?

Zkoumejme pozorně, o čem nás princip kauzality poučuje. Princip kauzality říká, že podmínkou vzniku jsoucna je jiné jsoucno, jež je jeho příčinou. Je však tato podmínka dostatečně splněna tehdy, je-li příčinou existence vzniklého jsoucna jiné vzniklé jsoucno? Na první pohled by se mohlo zdát, že ano. Není přece velký problém uvést u kdejakého vzniklého jsoucna jeho bezprostřední – třebaže rovněž vzniklou – příčinu. Otázka, kterou před nás princip kauzality staví, však zní, zda je tím podmínka existence vzniklého jsoucna splněna dostatečně. Při bližším pohledu se ukazuje, že nikoli. Vzniklá příčina jakožto vzniklá totiž sama potřebuje ke své existenci jako příčinu jiné jsoucno. Tato nová příčina, chcete-li příčina

příčiny, se tak sama stává nutnou podmínkou existence původního jsoucna – to bez ní nemůže existovat. Je tedy zřejmé, že bezprostřední příčina existence nějakého vzniklého jsoucna nesplňuje dostatečně požadavek kladený principem kauzality, neboť jako vzniklá navozuje nutnost další příčiny, bez níž by se vznik původního jsoucna nemohl uskutečnit.

Princip kauzality nás však dál nutí klást otázku: když bezprostřední příčina sama ke vzniku nového jsoucna nestačí, stačí k jeho vzniku alespoň příčina této bezprostřední příčiny? Odpověď není těžké domyslet. V případě, že je i tato příčina vzniklým jsoucnem, tak ne. I ona samozřejmě musí mít svou příčinu a ta se tak stává novou nezbytnou podmínkou vzniku našeho původního jsoucna.

K čemu nás tato důsledná aplikace principu kauzality přivádí? Ke zjištění, že žádná vzniklá příčina k nastolení existence nějakého nového jsoucna v posledku nestačí – jedna po druhé totiž vyvolává potřebu další příčiny (nezbytné podmínky), která, je-li také zapříčiněna, vyvolává zase potřebu další příčiny a tak stále znovu až donekonečna. Odsouvat však podmínku existence vzniklého jsoucna donekonečna znamená vůbec ji nenastolit.³⁷ Avšak nesplnit tuto podmínku znamená znemožnit existenci vzniklého jsoucna. Protože ale vzniklá jsoucna existují a protože ke své existenci nutně potřebují příčinu, nemůžeme pokračovat v nastolování vzniklých příčin (nových nezbytných podmínek) donekonečna, ale musíme se naopak zastavit, a to u příčiny, která sama již není

³⁷ Se stejným principem argumentace jsme se seznámili už v ontologii, když jsme zdůvodňovali nutnost existence jsoucen typu substance.

vzniklá a žádnou příčinu ke svému ne-vzniklému (věčnému) existování nepotřebuje. Taková příčina svou existenci nemá od jiného jsoucna jako vzniklá jsoucna, ale od sebe. Filozofové říkají, že existuje svou esencí.

2.3. Charakteristika první Příčiny

Přistupme nyní ke třetímu, poslednímu kroku kosmologického důkazu Boží existence. Ten spočívá v bližším určení charakteristiky první Příčiny, jež se ukázala jako nezbytná podmínka existence vzniklých, zapříčiněných jsoucen. Zatím o Příčině víme pouze tolik, že není vzniklá, a tedy že neexistuje díky jinému jsoucnu, nýbrž jen díky sobě samé. Co dalšího o ní můžeme zjistit?

Skutečnost, že Příčina existuje sama ze sebe, ze své esence, především znamená, že je zcela nezávislá na jiných jsoucnech. Nepotřebuje ke své existenci jiné jako příčinu, ale nepotřebuje ani další jsoucna, která by vlastnila jako akcidenty. To znamená, že není složeným jsoucnem, neboť složené jsoucno nutně jiná jsoucna (akcidenty) potřebuje – jinak by nebylo složené. První Příčina tedy není složená, ale naopak jednoduší. Jak hned uvidíme, nejde o nedostatek, ale naopak znak nejvyšší dokonalosti. Složenost totiž znamená závislost.

Složené jsoucno nemůže bez některých svých akcidentů existovat, což znamená, že je v tomto smyslu omezené, neboť jeho esence mu sama k existenci nestačí – potřebuje jiné. Taková omezenost esence tedy znamená nedokonalost jsoucna. První Příčina se ale v tomto liší. Nepotřebuje jiná jsoucna, nezávisí na nich, v její esenci není omezení, a není v ní proto ani nedostatečnost. První Příčina je tedy ve své identitě, esenci,

neomezená, dokonalá, je Absolutnem. To je druhý závěr naší analýzy první Příčiny.

Esenciální neomezenost či absolutnost první Příčiny dále implikuje její jedinnost. Není totiž možné, aby existovala dvě esenciálně neomezená, dokonalá jsoucna, dvě Absolutna. Je tomu tak proto, že dvě dokonalá jsoucna by se neměla čím lišit; aby se lišila, muselo by jedno mít něco, co druhé postrádá, ale to by pak nebylo dokonalé. Jedinost je tedy dalším atributem první Příčiny.

Posledním určením, které můžeme takto bezprostředně zjistit o první Příčině, představuje její neměnnost. Je-li totiž první Příčina dokonalá, nemůže se změnit. Změnou by totiž buď něco ztratila, pak by přestala být dokonalá, anebo naopak získala, v tom případě by však předtím dokonalá ještě nebyla. První Příčina je tedy také neměnná.

Bůh filosofů tedy je: nevzniklý čili věčný, nesložený čili jednoduchý, neomezený čili absolutní, neměnný čili stále týž a konečně jediný. Všimněme si, jak se první Příčina (Stvořitel) radikálně liší od tzv. druhých příčin, tj. jsoucen světa (stvoření), jež na Příčině v posledku závisejí. Druhé příčiny jsou vzniklé, složené, omezené, měnlivé a v neposlední řadě mnohé.

Tolik tedy umíme zjistit o Bohu racionální filosofickou úvahou. Není to sice mnoho, ve skutečnosti velice málo, ale i toto minimum vědomostí o Bohu je užitečné. Přinejmenším nám může posloužit při posuzování různých náboženských představ, které si lidé o božstvu vytvářejí, což bude téma druhé části teodicey. Nejprve se ovšem musíme vyrovnat s námitkami, které se proti jakýmkoli pokusům dokazovat Boží existenci ozývají.

3. Námitky agnostiků

Principiální odpůrce dokazování Boží existence musíme hledat jednak mezi agnostiky, podle nichž lidský rozum není schopen dosahovat jakékoli jistoty v oblastech přesahujících smyslovou zkušenost, a potom mezi ateisty, kteří Boží existenci přímo popírají. Pokud jde o agnostiky, už jsme upozorňovali, že polemika s nimi se musí přenést do noetické roviny, v níž se o rozsahu lidského poznání rozhoduje. Nemá smysl zde opakovat důvody, které jsme ve prospěch metafyziky v noetice a na počátku ontologie předložili, ani znovu připomínat omyly, jichž se filosofičtí odpůrci metafyziky ve svých výkladech poznání dopustili. Kdo má stále problém s uznáním důkazu Boží existence z agnostických důvodů, toho odkazujeme do noetiky a ontologie, aby znovu posoudil noetickou hodnotu agnosticizmu.

Zde připomeňme jen jeden velmi rozšířený a častý omyl agnostiků, kteří ze svého noetického závěru, že jiná než smyslová (hmotná) skutečnost není poznatelná, vyvozují, že nehmotná skutečnost ani neexistuje. Proč nelze Boží existenci vyloučit na základě její nepřístupnosti lidským smyslům, konkrétně její neviditelnosti? V noetice jsme říkali, že bychom mohli neviditelnou skutečnost pravdivě popřít tehdy, kdyby byla buď sama v sobě rozporná, nebo by její případná existence vylučovala existenci hmotné skutečnosti. Ani jedno však neplatí. V pojmu „neviditelná skutečnost“ nic vnitřně rozporného nenacházíme, na rozdíl třeba od pojmu „kulatý čtverec“, kde se jednotlivé pojmové znaky vzájemně vylučují. Druhá možnost, podle níž by případná existence neviditelné

(nehmotné) skutečnosti znemožňovala existenci viditelné (hmotné) skutečnosti, také neplatí, neboť teoreticky mohou obě skutečnosti vedle sebe klidně existovat.

4. Námitky ateistů

Zatímco pro agnostiky je Bůh nepoznatelný a pokud se nedopouštějí logických chyb, mohou v Boha alespoň věřit, pro ateisty je věc rozhodnutá: žádný Bůh neexistuje. Do 19. století byl v západní civilizaci ateismus poměrně řídkým jevem, od té doby však získával stále více stoupenců, až se stal takřka intelektuální módou. Poté, co se ateističtí fanatici v průběhu 20. století pokusili násilím vnutit svou víru celým národům, sice ztratil hodně ze své popularity, přesto je jeho vliv stále velmi citelný.

Jedním z prvních filosofů moderní éry, kteří se ateismus pokusili teoreticky zdůvodnit, byl Ludwig Feuerbach. Ve svém díle se mu podařilo shromáždit proti víře v Boha všemožné námitky, pocházející většinou už z doby osvícenství, a na jejich základě pak vytvořit ucelený ateistický názor. Ateističtí filosofové, kteří přišli po něm, už většinou jen rozvíjeli některou z linií jeho ateistické apologetiky. To platí především pro marxistickou tradici, která se k Feuerbachovi vědomě hlásila, ale zdaleka nejen pro ni. My se podíváme na nejčastější z Feuerbachových námitek proti existenci Boha, a sice na ty, které zaznívají z ateistického prostředí v posledních dvou staletích.

Feuerbach tvrdí, že Bůh nestvořil člověka, ale právě naopak: člověk je stvořitelem bohů. Tuto tezi se snaží dokazovat

psychologicky tím, že v náboženském jednání člověka rozpoznává v posledku iracionální motivaci, a sice strach ze smrti. „*Kdyby člověk nezemřel, kdyby věčně žil, kdyby tudíž nebylo žádné smrti, nebylo by také žádného náboženství. ... Jedině hrob lidský, pravím proto ve svých rozpravách o podstatě náboženství, jest kolébkou bohů.*“³⁸

Můžeme se tedy ptát: skutečně byla celá naše argumentace ve prospěch Boží existence v posledku pouhou racionalizací našeho strachu ze smrti? Lze takto jednoduše odbýt naše počinání? Problém s psychologizací názorů, které nám nejsou po chuti, spočívá vždy v tom, že psychologizace je dvojsečná. I Feuerbach sám a spolu s ním všichni ateisté světa totiž možná mají své iracionální motivy, které je vedou k odmítání náboženství. Při bližším pozorování ateistické mentality bychom například v pozadí ateismu možná i my objevili strach: a sice strach z odpovědnosti. Tak, jako může být pro někoho nesnesitelná představa, že smrtí život definitivně končí, a stane se proto věřícím, může být pro jiného zase nesnesitelná představa, že by se měl jednou Někomu zodpovídat za svůj život, a stane se proto nevěřícím. Odmítneme ale jen proto ateismus jako chybný? Bylo by to laciné a hloupé. Právě takový je však i Feuerbachův způsob vyvracení náboženství. Jestliže totiž někdo racionálně argumentuje ve prospěch nějaké teze, měl by seriózní oponent poukázat nejprve na věcnou či logickou chybu v argumentaci, a teprve poté může případně začít pátrat po „skutečných“ motivech.

³⁸ Ludwig FEUERBACH, *Podstata náboženství*, Ústřední dělnické knihkupectví a nakladatelství, Praha 1920, s. 27.

Abychom však Feuerbachovi nekřivdili, je třeba přiznat, že on sám se filosofickou argumentaci ve prospěch Boží existence, alespoň dodatečně, pokusil vyvrátit. Bohužel ji ale vůbec nepochopil. Feuerbachovi totiž vadí, že se při aplikaci principu kauzality zastavujeme u první Příčiny (Boha) a nehlédáme také její příčinu. „*Není nic nerozumnějšího, než přírodě přičítati jednostrannou působnost a naproti ní stavěti jednostrannou příčinu do nějaké mimopřírodní bytosti, která nepodléhá vlivu jiné bytosti. A nemohu-li odolati, abych vždy dál a dál hloubal a přemítal, nezůstal stát u přírody a neukojil touhu svého rozumu po hledání příčin ve všestranném vzájemném střídání účinků přírodních, co mne pak zdržuje, abych šel za hranice boha? Proč bych se měl jen zde zastaviti? Proč bych se neměl tázati také na příčinu a původ boha?*“³⁹

Připomeňme si tedy ještě jednou, proč není možné, aby první Příčina měla příčinu. Pochopitelně z toho důvodu, že by pak nebyla první. Viděli jsme ale, že nějaká první příčina existovat musí, neboť jinak by vůbec nemohla existovat vzniklá jsoucna – pouze bychom donekonečna odsouvali základní podmínku jejich existence, takže bychom ji nikdy nesplnili. Mají-li tedy existovat vzniklá jsoucna, musí existovat nevzniklé jsoucno, které je jejich poslední, či spíše první příčinou. Taková první Příčina ale tím, že je nevzniklá (nemá počátek), musí existovat ze sebe. Existuje-li však bez počátku (věčně) a ze sebe, nemá smysl se u ní ptát, co je její příčinou.

Další námitkou proti Boží existenci má být podle Feuerbacha vývoj vědeckého poznání. S jeho pokrokem se prý víra

³⁹ *Tamtéž*, s. 104.

v Boha stala překonanou záležitostí. „*Víra neb představa, že bůh jest původcem, udržovatelem a vládcem světa... spočívá na člověkově neznalosti přírody. Pochází tedy z dětství lidstva, ačkoli se zachovala až na naše časy a jest pouze tam na svém místě, pouze tam aspoň subjektivní pravdou, kde člověk připisuje bohu všechny zjevy, všechny účinky přírodní ve své náboženské prostotě a nevědomosti.*“⁴⁰

Tento názor z dob osvícenství dnes možná vyvolává už jen rozpaky a pocity trapnosti. V uplynulých dvou stoletích však sehrál patrně rozhodující roli při ateistickém tažení proti náboženství. V čem spočívá jeho omyl? Především v tom, že vůbec nechápe povahu přírodní vědy. Ta, jak už název napovídá, se zabývá přírodou, tedy hmotným viditelným světem. Bůh je však radikálně odlišný od tohoto světa, je mimo tento svět, a proto je také mimo dosah přírodních věd. Ty o něm proto nemohou nic vypovídat: ani že existuje, ani že neexistuje. Stavět tedy vědu a náboženství, či chcete-li rozum a víru do protikladu, jak to činí Feuerbach a jeho epigoni, je proto neopodstatněné.

4.1. Námitka z existence zla ve světě

Zatímco námitky proti Boží existenci, o nichž jsme dosud hovořili, ztrácejí pozvolna své zastánce, námitka, před níž nyní stojíme, získala mezi ateisty v uplynulých desetiletích naopak na síle. „Po Osvětlení už nelze v Boha věřit,“ tak zní oblíbený ateistický slogan, který sděluje přibližně následující: existuje-li ve světě zlo, nemůže existovat dobrý, vševědoucí

⁴⁰ *Tamtéž*, s. 147.

a všemohoucí Bůh, neboť kdyby existoval, jakožto dobrý a všemohoucí by zlu zabránil.

Navzdory tomu, že námitka z existence zla ve světě vypadá moderně, jde o námitku velice starou. Stejně staré je i její řešení. Jak vypadá? Klasická tradice rozlišuje dva druhy zla, s nímž se ve světě můžeme setkat. Na prvním místě jde o zlo, které si lidé mezi sebou navzájem působí, sem patří například i ono zlo způsobené v Osvětimi. Toto zlo označuje klasická tradice termínem morální zlo. Druhý typ zla, s nímž se ve světě setkáváme, je zlo, které působí příroda – například různá zemětřesení, povodně apod. Toto zlo nazývá tradice fyzickým zlem. Podívejme se na oba druhy zla a ptejme se, nakolik je jejich existence neslučitelná s existencí dobrého a všemohoucího Boha, jak tvrdí ateisté.

Pokud jde o morální zlo, je třeba si z antropologie připomenout, že člověk je svobodným, a proto také za své jednání odpovědným tvorem. Tím je řečeno vše podstatné. Jestliže totiž Bůh stvořil člověka jako svobodnou bytost, pak není možné, aby člověku tuto svobodu odnímal. Kdyby totiž Bůh zasahoval do lidského života vždy, když se kterýkoli z lidských jedinců rozhodne pro morálně špatné jednání, musel by z nás učinit nesvéprávné loutky, které je třeba den co den od rána do večera usměrňovat správným směrem. Neučinili bychom sice nic špatného, ale na takto získaném dobrém jednání bychom neměli žádnou zásluhu, neboť bychom k němu byli do tlačeni. Jestliže tedy ateisté vytýkají Bohu, že dopouští lidmi páchané zlo, v podstatě mu zazlívají i svou vlastní svobodu. Možná si toho ani nejsou vědomi, ale poukazem na existenci morálního zla každopádně nelze Boží existenci vyvracet. Tím

jediným, kdo nese odpovědnost za morální zlo ve světě, je totiž člověk sám. Není-li už tedy po Osvětimi možná nějaká víra, pak to není víra v Boha, ale naopak pověrečná víra v člověka, která měla podle ateistů 19. a 20. století víru v Boha nahradit.

Jak je to ale se zlem fyzickým? Nevylučuje alespoň ono existenci dobrého a všemohoucího Boha? Vždyť svět, v němž žijeme, jenž má být Božím dílem, je světem plným nejrůznějších přírodních pohrom, nemocí a umírání. Ano, je tomu opravdu tak. Tento svět skutečně není dokonalý, není rájem obývaným nesmrtelnými a nezranitelnými bytostmi, ale právě jen slzavým údolím, v němž žijí koneční a zranitelní tvorové. Boží dobrotu a všemohoucnost však ani takto nedokonalý svět nevylučuje. Vylučoval by ji teprve tehdy, kdyby dokonalý Bůh musel tvořit pouze dokonalá jsoucná a z nich složené dokonalé světy. To ale z Boží dokonalosti nijak nevyplývá. Boží dokonalosti nijak neodporuje, když tvoří jsoucná, popřípadě celé světy, odstupňovaně dokonalé, na nižším stupni dokonalosti, než jsou například jsoucná v ráji či než je ráj sám. Dobrý Bůh tedy klidně mohl stvořit ráj a v něm jsoucná neporušitelná a nesmrtelná (např. anděly), ale jeho dobrotě nijak neodporuje, stvořil-li také tento méně dokonalý svět, obývaný jsoucnými zranitelnými a smrtelnými. Proto ani fyzické zlo, zlo, jež nám působí příroda, nevylučuje Boží existenci.

5. **Námitky teologů**

Odpůrce jakéhokoli dokazování Boží existence najdeme překvapivě i mezi teology. Celou řadu námitek proti takovémuuto počínání vyslovil například i vlivný český teolog Ctirad Václav

Pospíšil.⁴¹ Protože jeho výhrady odrážejí stanovisko nemalé části teologické obce, projdeme si je podrobněji, abychom mohli posoudit jejich kvalitu.

*„Za celý svůj život jsem se nesetkal s nikým, kdo by uvěřil na základě těchto myšlenkových berliček,“*⁴² tak zní první Pospíšilova výtka filosofickému dokazování Boží existence. Co odpovíme? Chce-li nám Pospíšil vytknout, že dokazování je nepřesvědčivé, musíme mu především připomenout, že ve filosofii neexistuje snad jedna jediná otázka, na jejímž řešení by se dokázali filosofové shodnout. Filosofové se neshodnou dokonce ani na tom, zda existuje hmotný svět (vzpomeňme na solipsisty). Proč by tedy měla panovat shoda právě na existenci Boha? Argumentace, která by dokázala přesvědčit všechny filozofy, zkrátka neexistuje. Přesvědčivost nějakého filosofického argumentu se ale neměří shodou filosofů, ani počtem stoupenců, nýbrž pouze vlastní vnitřní kvalitou argumentu, tj. jeho logickou správností a obsahovou pravdivostí premis. A to je také to jediné, čeho by si měl případný oponent dokazování Boží existence všimnout. Bohužel to je to jediné, co Pospíšil přehlíží. Kdyby totiž klasickému důkazu Boží existence rozuměl, nemohl by napsat: *„Příslušné důkazy jsou totiž v určitém rozporu s pravou transcendencí, neboť Boha redukuje na jakousi ontologickou díru v řádu světa. Transcendentní a Svobodný je ovšem neskonale víc než příčina stvoření.“*⁴³

⁴¹ Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Čestně o víře a ateismu*, Perspektivy 28/2008.

⁴² *Tamtéž.*

⁴³ *Tamtéž.*

O rozporu našeho důkazu „s pravou transcendencí“ nemůže být pochopitelně vůbec řeč. Cožpak jsme neprokázali, že první Příčina je nevzniklá, nesložená, neměnná a neomezená, tedy radikálně odlišná od tohoto světa, který je vzniklý, složený, měnlivý a omezený? A pokud jde o výtku, že „*Transcendentní a Svobodný je neskonale víc než příčina stvoření*“, můžeme Pospíšila ujistit, že to víme také. Na základě několika poznáních určení jistě nikdo nebude tvrdit, že už ví o Bohu vše.

Dále Pospíšil uvádí, že důkazy „*determinují Boha světem*“ a že vytvářejí „*prostor pro teoretický ateismus*“. Jak může důkaz nějaké teze, je-li správný a pravdivý, vytvářet prostor pro její neplatnost? Je-li důkaz jakékoli teze skutečně důkazem, z podstaty věci naopak antitezi zcela vylučuje. Pospíšilovo tvrzení představuje stejný nesmysl, jako kdyby někdo tvrdil, že důkaz kulatosti Země vytváří prostor pro představu o její plakatosti. Co se pak týče námitky, že důkazy „*determinují Boha světem*“, nezbyvá, než Pospíšilovi doporučit, aby se zamyslel nad pojmem „existovat ze sebe“, tj. „existovat svou esencí“, neboť tento pojem právě říká, že Bůh je ve své existenci absolutně nezávislý na jakémkoli jiném jsoucnu.

6. Filosofie náboženství

Jestliže jsme v prvních kapitolách teodicey zkoumali především otázku Boží existence, bude nyní naším úkolem zabývat se různými představami, jaké si lidé o Bohu či božství vytvářejí. Nyní se proto budeme věnovat náboženství, což hned zkraje vyžaduje jisté upřesnění. Fenomémem náboženství se

totiž ze široka zabývá jeden celý vědní obor, zvaný religionistika. Ta se opírá o řadu dalších vědních oborů, jako je historie, psychologie, sociologie aj., které religionistům pomáhají jednotlivá náboženství prozkoumat z nejrůznějších hledisek. Vzniká tedy otázka, co dalšího hodlá zkoumat filosofie.

Odpověď nalezneme, když si uvědomíme, že religionistika, stejně jako vědní obory, jejichž metod využívá, je právě těmito metodami vázána na oblast zkušenostně dostupného a zůstává tak empirickou vědou,⁴⁴ a to i navzdory skutečnosti, že jednotlivé náboženské systémy pracují s mnohými metafyzickými pojmy a představami. Religionistika tyto pojmy a představy popisuje, klasifikuje atd., avšak její empirický charakter jí neumožňuje vyjadřovat se k pravdivostní hodnotě těchto metafyzických výpovědí. A právě zde se otevírá prostor pro filosofii.

Metafyzický charakter filosofie jí totiž umožňuje racionální posouzení různých náboženských představ a prověření jejich pravdivostní hodnoty. Přitom samozřejmě platí, že i metafyzika má své hranice, ale i přes všechna svá omezení zůstává jedinou vědou, která se k pravdivosti různých metafyzických, a tím i náboženských výpovědí může kompetentně vyjadřovat. Zde je její přínos nedocenitelný.

Měřitek, jimiž může posuzovat různé náboženské (a tedy metafyzické) představy, má přitom filosofie relativně dost. Náboženské systémy se totiž nevyjadřují pouze k povaze božství, ale stranou jejich zájmu nezůstává ani člověk, tedy

⁴⁴ Poměrem filosofie a empirických věd jsme se podrobněji zabývali v úvodu k metafyzice člověka.

objekt, jenž rovněž stojí v centru filosofického zájmu. Stačí jen připomenout závěry antropologie, k nimž jsme dospěli při zkoumání lidské přirozenosti. To, co jsme zjistili o svobodě lidské vůle, o povaze lidské duše, o jejím vztahu k tělu atd., nám poskytuje dostatečně pevná vodítka k posouzení různých (metafyzických) názorů na člověka, s nimiž se v jednotlivých náboženstvích setkáváme.

V této části *Abecedy* však vyjdeme především z našich dosavadních zjištění o Bohu (byť se dotkneme i některých metafyzických výpovědí o člověku) a v jejich světle posoudíme nejrozšířenější představy, které si lidé o božství vytvářejí.

Můžeme ještě dodat, že ať jsou tyto představy jakkoli rozmanité, jeví se náboženství samo o sobě jako fenomén, který je hluboce spjat s lidskou přirozeností. Svědčí o tom prostá skutečnost, že se s nějakou formou náboženství setkáváme ve všech dobách u všech kultur, takže religionisté dnes náboženství pokládají za „antropologickou konstantu“. Metafyzika může tento empirický argument doplnit konstatováním, že přirozenost náboženského života je v posledku zakotvena v přirozených možnostech lidského rozumu dospět k Bohu.

6.1. Polyteismus a dualismus

V prvních kapitolách teodicey jsme zdůvodňovali, proč není možné, aby existovalo více bohů, proč Bůh může být pouze jeden. Viděli jsme, že tento závěr vyplývá z ničím neomezené Boží dokonalosti. Není totiž možné, aby existovala dvě absolutně dokonalá jsoucna – taková jsoucna by se totiž neměla čím lišit a podmínkou odlišnosti dvou jsoucen je, že jednomu přísluší něco, co druhému chybí. Avšak jsoucno, kterému

něco chybí, nemůže být dokonalé, takže není možné, aby existovalo více bohů. Polyteismus proto nemůže být pravdivý.

Z téhož důvodu nemůže být pravdivý ani tzv. dualismus, podle něhož existují dva rovnocenné božské principy – Bůh dobra a Bůh zla. To samozřejmě neznamená, že vedle absolutně dokonalého, a tedy dobrého Boha, ještě nemůže existovat mocný Zlý duch (d'ábel), jak věří mnoho náboženství. Není ale možné, aby byl roven Bohu. Ani dualistickou představu dvou rovnocenných božských principů proto nemůžeme akceptovat.

6.2. Panteismus

Jinou opozici vůči našim zjištěním o Bohu představuje panteismus. Podle tohoto názoru je Bůh sice jeden, avšak není odlišný od světa, v němž žijeme. Naopak. Bůh a svět je podle panteismu jedno a totéž. S tímto přesvědčením jsme se v minulých dílech *Abecedy* již několikrát setkali, a můžeme si proto připomenout důvody, které nás vedly k jeho odmítnutí.

Poprvé jsme na představu zbožštělého světa narazili v ontologii, když jsme zkoumali otázku, zda je možné pojímat celek reality jako Jedno jediné jsoucno. Takovouto představu jsme označili termínem monismus a konstatovali jsme, že jde o představu vnitřně rozpornou, a tudíž mylnou. Kdyby totiž celek reality (Svět) byl Jedním jediným jsoucnem (například na způsob organismu), byl by nutně i jediným nositelem všech procesů, které se v něm odehrávají. Konkrétně by to znamenalo, že například nositeli myšlenek, přání, pocitů atd. už bychom nebyli my lidé, ale právě onen jediný skutečný nositel – Svět.

Tento jediný nositel či, jak jsme v ontologii říkali, tato jediná Substance by však byla nositelem i všech potencií, možností, které se v ní vyskytují. Například nositelem potenciality k osvojení různých vědomostí už by tedy nebyl jednotlivý člověk, ale zase onen jediný skutečný nositel – Svět. Svět by tak současně jeden a tentýž akt zároveň měl i neměl (byl by vůči němu v potenci), což je rozporné. V námi zvoleném příkladu s vědomostmi by Světu jedna a tatáž vědomost současně náležela (znalost, kterou my „mylně“ připisujeme učiteli, v monistickém pojetí náleží Světu) i nenáležela (když o získání téže znalosti usiluje žák – v monistickém pojetí opět Svět).

Již v ontologii jsme také viděli, že pojmání světa jako Jednoho jsoucna má i své antropologické konsekvence. V dílu věnovanému metafyzice člověka jsme na ně podrobněji upozornili. Je-li totiž Svět jedním jediným jsoucnem, nemůžeme my lidé být ničím jiným než jeho pouhými částmi (buňky světového organismu). Jako takoví bychom však nebyli nositeli myšlenek a rozhodnutí, viz výše, neboť jediným nositelem všech akcidentů by byl Svět (jediná Substance). V takovém případě by však člověk nebyl svobodný, sám sebe určující původce svých činů, nýbrž determinovaný orgán Světa či poetičtěji vyjádřeno „nástroj Světové vůle“.

Při bližším zkoumání lidské svobody jsme však shledali, že determinismus je neudržitelný. Vůle a myšlení jsou totiž v člověku neoddělitelně spojeny, takže determinovaná vůle by naše myšlení „donutila“ přesně k těm závěrům, jež zastáváme. Stačí jen, když si uvědomíme, že svou vůlí rozhodujeme nejen o výběru témat, jimiž se hodláme zabývat, ale i o výběru me-

to, kterými je chceme uchopit; hned nahlédneme, jak by nás determinovaná vůle tlačila jistým směrem. Zároveň v případech svých závěrů volíme mezi argumenty pro a proti, abychom se nakonec rozhodli považovat nějaké tvrzení za pravdivé, takže determinismus vůle by znamenal i determinismus myšlení. Ten však nutně vede k poznávacímu nihilismu. U žádného lidského soudu by totiž nikdo z lidí nemohl vědět, zda je pravdivý, či nikoli. Každý z nás by byl totiž determinovanou vůlí „dotlačen“ právě k závěru, který momentálně zastává. Člověk by tak nebyl schopen získat sebemenší vědění a to je, jak víme z noetiky, hluboký omyl. A protože je tento omyl (nihilismus poznání) nutným důsledkem teze o determinismu lidské vůle, což je zase nutný důsledek panteismu, jsou nutně mylné i obě tyto filosofické pozice.

Vedle ontologických a antropologických důvodů svědčících o chybnosti panteistického chápání světa jsme v teodiceji odhalili ještě jeden důvod, proč panteismus nemůžeme akceptovat. Tento důvod se týká právě onoho specifického pojetí Boha, které je pro panteismus charakteristické. Podle panteismu je totiž Absolutnem či chcete-li Bohem Svět sám. To však nutně znamená, že takto pojatý „Bůh“ je nutně složeným jsoucnem, neboť má mnoho částí. Při zkoumání první Příčiny jsme ale viděli, že Bůh nemůže mít části, že je naopak dokonale jednoduchým jsoucnem, protože existuje sám ze sebe, svou esencí, a jako takový na jiných jsoucnech nezávisí, nepotřebuje je. Svět ale nutně ke své existenci jiná jsoucná (své části) potřebuje. První Příčina (Bůh) tudíž nemůže být se světem totožná.

6.3. Deismus

Na rozdíl od panteismu, který ztotožňuje Boha se světem, si je deismus radikální odlišnosti Boha od stvoření dobře vědom. Toto vědomí je v deismu tak silné, že se zde Bohu dokonce upírá možnost do světa být i jen vstupovat. Podle deistického přesvědčení tedy Bůh svět stvořil, avšak dál do něj již nijak nezasahuje. Tento názor, jenž byl mimořádně vlivný v 18. století, má dnes sice již poměrně málo stoupenců, přesto stojí za to se jím zabývat. V dějinách západní společnosti totiž sehrál dost zásadní roli.

Abychom tuto roli plně docenili, stačí připomenout skutečnost, že hlavní formující duchovní silou západní společnosti bylo křesťanství. Křesťanství je však náboženstvím, které stojí na víře, že Bůh do světa nejen zasahuje, ale přímo do něj v Ježíši Kristu i osobně vstoupil. Křesťanská víra je tak v přímém rozporu s vírou deistů, kteří se ostatně svým antikřesťanstvím nijak netajili. Hnutí deistů 18. století tak vlastně představuje první hnutí moderní doby, jehož prostřednictvím se západní společnost obrací proti duchovním základům, na nichž stála.

Logiku antikřesťanského postoje deistů dobře ilustruje příklad nejznámějšího z nich, Voltaira. „*Téměř vše, co sahá za hranice uctívání Nejvyšší Bytosti... jest pověra,*“⁴⁵ říká Voltaire, maje tím na mysli především víru v tzv. nadpřirozené zásahy do světa, čili zázraky. Je-li však víra v Boží zásahy do světa pověrou, čím jiným může být křesťanství než snůškou pověr? A čím jiným pak může být církev – hlasatelka křesťan-

⁴⁵ VOLTAIRE, *Filosofický slovník*, Votobia, Praha 1997, s. 206.

ství – než hlasatelkou pověr, ohlupující prostý lid a udržující ho tak v temnotách nevědomosti? Snadno pak pochopíme Voltaireovu nenávist k církvi: „*Zničte tu děvku!*“ hřímal filosof na každém kroku, až došel svého vyslyšení během protikatolických pogromů za Francouzské revoluce.

Nás bude nyní především zajímat argumentace, kterou proti možnosti Božího zasahování do světa Voltaire rozvinul. Zkoumejme, nakolik ob stojí ve světle kritiky: „*Bytost nejvyšší moudrá nemohla ustanoviti zákony, aby je porušovala... Bůh nemůže předělávati svůj svět, leč by jej chtěl napravit, je však jasno, že jsa Bohem, učinil tento nesmírný vesmír pokud možno nejlepším.*“⁴⁶ A dále dodává: „... z jaké příčiny by (Bůh) znetvořoval své vlastní dílo? Pro dobro lidí, řekne se. Pak by to tedy muselo být pro dobro všech lidí; neboť nelze pochopit, že by božská síla pracovala pro několik jednotlivců, a nikoli pro veškeré lidstvo.“⁴⁷

Vezmeme Voltaireovy argumenty po pořádku. Pokud jde o tvrzení, že Bůh nemůže porušovat zákony, jež sám stanovil, postačí, když si uvědomíme, že ani lidský zákonodárce neruší zákony tím, že v nich připouští výjimky. A případné Boží vstupy do světa (zázraky) nejsou ničím jiným než takovými výjimkami z přírodní zákonitosti. Nejde proto o negaci přírodních zákonů, a tedy ani o rozpor, který naznačuje Voltaire. Není to tak, že by Bůh, koná-li zázrak, současně chtěl i nechťel přírodní zákony. Přírodní zákony chce, ale v určitém konkrétním případě z nich činí výjimku. Toť vše. Nic rozporného v tom není.

⁴⁶ *Tamtéž*, s. 266–267.

⁴⁷ *Tamtéž*, s. 267.

V případě hypotetických Božích vstupů do světa přitom nejde o předělávání či zdokonalování světa, jak tvrdí další část Voltairovy námitky. Sám Voltaire to ostatně tuší, když dále říká: *„Z jaké příčiny by znetvořoval své vlastní dílo? Pro dobro lidí, řekne se.“* Ano, pro dobro lidí, nikoli tedy pro zdokonalování přírody. Z toho však nijak neplyne závěr, který Voltaire ihned činí: *„Pak by to tedy muselo být pro dobro všech lidí; neboť nelze pochopit, že by božská síla pracovala pro několik jednotlivců, a nikoli pro veškeré lidstvo.“*

Ve slovech „nelze pochopit“ je zřejmě skryta nejvlastnější příčina deistického přesvědčení. Mohli bychom ji označit slovem „antropocentrismus“. Setkali jsme se s ní již v první části teodicey, když jsme se zmiňovali o ateismu. Tento antropocentrický přístup spočívá v tom, že se lidský subjekt (lidské myšlení a zkušenost) vezme jako měřítko pro posuzování toho, co je či není skutečné, co je či není reálně možné. Není-li smyslům něco dostupné či rozumu pochopitelné, prohlásí se za neexistující. Nelze-li například empiricky vykázat Boží existenci, prostě se popře, jak to s oblibou činí ateisté.

Podobně se věc má s deismem. Nedokážeme-li zázraky racionálně prokázat nebo jako Voltaire pochopit, že *„by božská síla pracovala pro několik jednotlivců, a nikoli pro veškeré lidstvo“*, zázraky jednoduše prohlásíme za nemožné. Chyba tohoto antropocentrického přístupu je zřejmá: skutečnosti přesahující možnosti našeho poznání bychom mohli popřít pouze tehdy, kdyby bylo prokazatelně jisté, že realita je šita přesně na míru našim poznávacím mohutnostem, takže nám žádná část reality nemůže uniknout. To je však nejen nedokazatelný, ale přímo pošetilý předpoklad. Právě o tento předpo-

klad se ale deisté v posledku opírají, takže deismus musíme odmítnout jako chybný.

6.4. Ateismus a náboženství humanity

Deismus sehrál v dějinách západního myšlení jen přechodnou roli. Antropocentrismus, který stojí v jeho základech, totiž velmi záhy přivedl celou řadu intelektuálů k ještě radikálnější pozici: materialismu a následnému ateismu. Je-li totiž lidské poznání mírou toho, co existuje a co ne, pak se materialistické přesvědčení, že „co není vidět, neexistuje,“ velmi snadno nabízí.

Materialismem a ateismem jsme se již dostatečně zabývali, a proto už nebudeme opakovat argumenty, které tyto pozice vyvracejí. Materialismus je ostatně jen jednou z variant panteismu, neboť hmotnou skutečnost pokládá za Jedinou, Nestvořenou, Nekonečnou, Absolutní, zkrátka za „božskou“, a proto se na něj vztahuje vše, co jsme výše zkonstatovali o panteismu.

Nyní se na ateismus podívejme především jako na náboženský fenomén. V úvodu jsme upozornili, že náboženský rozměr je nedílnou součástí lidské přirozenosti, a tak by nemělo udivovat, že se i moderní ateismus, který tak ostentativně bojoval proti všemožným formám „náboženské pověry“, velmi rychle oděl do náboženského hávu. Jak k tomu došlo, prozrazují například následující Feuerbachova slova: *„Zatímco tedy ve všech ostatních odvětvích člověk učinil pokrok, zůstává v náboženství strnule slepě a strnule hloupě vězeti na starém stupni. Náboženská zřízení, zvyky, články víry jako posvátné trvají dále, ačkoli s pokročilým rozumem a zušlechtěným*

*citem člověka jsou v nejpříkřejším rozporu... Nová doba potřebuje také nový názor a přesvědčení o prvních elementech a příčinách lidské existence, potřebuje – chceme-li podržeti slovo náboženství – nového náboženství.*⁴⁸

O jaké náboženství by mělo jít? Kdo by se měl stát od nyníška předmětem náboženského uctívání? Feuerbach to vyjádřil za sebe i ostatní moderní ateisty, když říká: „... musíme lásku k bohu nahradit láskou k lidem, jakožto jediným, pravým náboženstvím, bohovíru věrou člověka v sama sebe, ve svou sílu, věrou, že osud člověka nezávisí na nějaké bytosti mimo něj neb nad ním, nýbrž na něm samém, že jediným děblem lidí jest nevzdělaný, pověřčivý, samolibý, zlý člověk, avšak také, že jediným bohem lidí je člověk sám.“⁴⁹

Postavit člověka na místo Boha, tak tedy zní první přikázání nového ateistického náboženství, které samo sebe od počátku označuje slovem „humanismus“. Úkolem nového náboženství – humanismu – pak bylo nahradit to staré – křesťanství.⁵⁰ Kdo ale provede onu duchovní transformaci, kdo vyvede prostý lid z temnot křesťanské nevědomosti

⁴⁸ Ludwig FEUERBACH, *Podstata náboženství*, Ústřední dělnické knihkupectví a nakladatelství, Praha 1920, s. 234.

⁴⁹ *Tamtéž*, s. 311–312.

⁵⁰ Podle slov T. G. Masaryka se měl humanismus dokonce stát jakýmsi „nad-křesťanstvím“. Ve své práci *Ideály humanitní* Masaryk nastiňuje některé podoby moderního humanismu a v úvodu říká: „Moderní člověk má kouzelné heslo humanita – člověctví – člověčenství, kterýmžto heslem vystihuje všechny své tužby asi tak, jako člověk středověký všechny své tužby vyjadřoval slovem křesťan... Od renesance a reformace počínaje ustaluje se nový tento etický a sociální ideál vedle křesťanského; ideál ten stává se záhy protikřesťanským a nadkřesťanským.“ (T. G. MASARYK, *Ideály humanitní*, Čin, Praha 1927, s. 7.)

a osvíti ho světlem humanity? Kdo bude světloňosem nového náboženství? Role humanistického kněžstva se ochotně zhostili intelektuálové a okamžitě se také pustili do misijního díla.

Dílo od počátku poněkud komplikovala skutečnost, že se velekněží nového náboženství nedokázali shodnout na přesné podobě nového kultu. Tak například otec pozitivismu Auguste Comte předkládal k adoraci lidský rod jako celek. Vytvořil dokonce podrobný soubor rituálů, jejichž prostřednictvím má být lidstvo uctíváno,⁵¹ a nezapomněl pro lásku k novému božstvu vynalézt také nové pojmenování – altruismus.

Jeho duchovním příbuzným, saintsimonistům, se však Comtova úcta k Velké bytosti (lidstvu) zdála asi příliš abstraktní, a tak přišli s vlastními návrhy jak zbožštění člověka učinit konkrétnější: „*Tito saintsimonisté, aby člověka k člověku hodně připoutali a v lásce tužili, zavedli např., aby knoflíky se nosily na kabátech vzadu, aby vždycky musel bratr bratrovi při zapínání pomáhat,*“ připomíná T. G. Masaryk.⁵²

Láskou k lidstvu prosluli i marxisté. Při zavádění komunismu – „nejvyššího humanismu“ – se o blahodárnosti nového náboženství mohly přesvědčit celé národy. Kdo zažil marxistickou osvětu na vlastní kůži, může vzpomenout, co v komunistickém světě, v němž po „náboženské pověře“ neměla zůstat jediná stopa, znamenala neúcta ke „Svaté Trojici“ (Marx, Engels, Lenin) či jen pochybnost o „vykupitelském díle“ neomylné komunistické strany. Božstvem komunistů byl „nový člověk“, lidstvo budoucnosti, které se mělo zrodit s příchodem „ráje

⁵¹ Buckle ho výstižně označil jako „Katholicismus minus křesťanství“.

⁵² T. G. MASARYK, *Ideály humanitní*, s. 20.

na zemi“ a jemuž byly obětovány miliony lidí po celém světě. Krvavé oběti přinášené tomuto Molochu však uvnitř marxistického hnutí vyvolaly negativní reakci a vedly k pokusům marxismus reformovat. Humanismus se svým zbožšťováním člověka však i nadále zůstal v centru myšlení neomarxistů.

Dobře patrné je to například v díle u nás snad nejpopulárnějšího neomarxisty Ericha Fromma. Fromm si je na rozdíl od marxistů-leninistů dobře vědom, že náboženství je přirozenou potřebou člověka, a proto ho také lidem doporučuje. Rozlišuje přitom mezi tzv. autoritářským a humanistickým náboženstvím. Když se na toto rozlišení podíváme blíže, okamžitě pochopíme, že ani Frommovi nejde o nic jiného než nahradit Boha člověkem:

„Klíčovým prvkem autoritářského náboženství a autoritářské náboženské zkušenosti je podrobení se síle, která člověka přesahuje. Hlavní ctností uvedeného náboženství je poslušnost, jejím hlavním hříchem neposlušnost. Stejně jako je božstvo pokládáno za všemocné a vševědoucí, člověk je vnímán jako tvor bezmocný a bezvýznamný.“⁵³ Takové náboženství Fromm odmítá a místo něj doporučuje tzv. humanistické náboženství. Jak si ho představuje? „Humanistické náboženství se naopak soustředí kolem člověka a jeho sil... Lidským cílem je zde dosáhnout co největší síly, ne co největší bezmoci; ctností je sebeuskutečnění, nikoli poslušnost... převažujícím stavem je radost, zatímco v autoritářském převládá pocit lítosti a viny.“⁵⁴ A kdo bude v humanistickém

⁵³ Erich FROMM, *Psychoanalýza a náboženství*, Aurora, Praha 2003, s. 45.

⁵⁴ *Tamtéž*, s. 46–47.

náboženství Bohem? „*Bůh je symbolem moci člověka, schopností, které se člověk snaží uskutečnit – není to symbol síly a ovládání, symbol moci nad člověkem.*“⁵⁵

Toto jsou tedy alespoň některé podoby moderního ateistického humanismu, moderního zbožštění člověka.⁵⁶ Realistické filosofii, která dospívá k poznání Boha jakožto Původce veškeré skutečnosti, včetně člověka, se celé náboženství humanity samozřejmě nemůže jevit jinak než jako forma modloslužby. Je však skutečností, že to byl právě ateistický humanismus (uvažovaný jako celek, ve všech svých podobách), který se stal pro modernu – epochu „smrti Boha“ – reprezentativním náboženstvím. Kvůli jeho agresivitě se mu do značné míry podařilo vytlačit křesťanství z pozice dominantního náboženství Západu, nedokázal ho však nahradit novým, čerstvým „nadkřesťanstvím“, jak sliboval, ale právě jen tím, čím sám byl, totiž starým pohanstvím.

6.5. Postmoderní relativismus

Celý náš dosavadní postup, v němž hodnotíme jednotlivé představy, jaké si lidé o božství vytvářejí, musí v současné postmoderní intelektuální atmosféře vyvolat odmítavou reakci. Což si nejsou všechny názory rovny? Což si nejsou rovna všechna

⁵⁵ *Tamtéž*, s. 47.

⁵⁶ Jako další příklad moderního zbožšťování člověka můžeme uvést například nacionalismus. Pro pořádek ještě dodejme, že vedle kolektivistických forem zbožštění člověka (např. jakožto Lidstva či Národa) existuje v moderní době i individualistická verze tohoto kvazináboženského fetišismu. Za jejího představitele můžeme uvést například jednoho z otců moderního anarchismu Maxe Stirnera či našeho Ladislava Klímu s jeho egodeismem.

náboženství a z nich vyrostlé kultury? Jak můžeme být tak arogantní a nadřazovat své filosofické přesvědčení nad jiné? Tyto otázky v kostce vyjadřují základní postmoderní krédo, dnes tak vlivné, že nezbyvá než se s ním poctivě vyrovnat.

Ptejme se nejprve, co je východiskem postmoderní pozice. Již na první pohled je zřejmé, že jde o noetickou skepsi k možnostem rozumu dosahovat pravdivého a jistého poznání a s ní spojenou skepsi k možnostem metafyziky. Kdyby totiž náš rozum byl schopen pravdivě a jistě poznávat, a to i v oblastech přesahujících pouhou zkušenost, kdyby bylo možné získávat metafyzické vědění, pak by bylo možné i racionálně odlišovat pravdivé metafyzické hypotézy (včetně těch o Bohu) od těch nepravdivých. Jinak řečeno, bylo by možné učinit přesně to, co jsme v této části *Abecedy* učinili my. To je ale onen bod, v němž se s postmodernisty neshodneme. „*Názor, že všechny postoje mají stejnou platnost, vyvolaný nedostatkem důvěry v pravdu, je ve skutečnosti největším úspěchem, jakého dekonstrukce metafyziky dosáhla,*“⁵⁷ říká na rovinu jeden z obhájců postmoderní filosofie Santiago Zabala.

Jak patrně, diskuse s postmodernisty se tedy musí přenést na noetickou rovinu, neboť právě v noetice se rozhoduje o možnostech našeho poznání. My jsme však v noetice prokázali, že rozum nejenže je schopen pravdivého a jistého poznání, ale že je schopen pravdivě a jistě poznávat i v oblastech smyslům nedostupných, v metafyzice. Proto také musíme celou postmoderní pozici, která stojí a padá s noetickou skepsí, odmítnout.

⁵⁷ Santiago ZABALA, *Náboženství bez teistů i ateistů*, in: *Budoucnost náboženství*, Karolinum, Praha 2007, s. 16.

5. část
ETIKA

1. Úvod

Etymologicky znamená slovo „filosofie“ lásku k moudrosti. Životní moudrost přitom filosofové vždy hledali především v odpovědi na otázky týkající se smyslu lidského života: Jaký je vlastně cíl lidské existence? Jak máme správně jednat, abychom tohoto cíle dosáhli? A existuje vůbec nějaké správné či špatné jednání? Nemohou si snad být všechny životní cesty, všechny způsoby života rovny? Odpověď na tyto a další otázky týkající se lidského jednání hledá filosofie v etice – disciplíně, již se nyní budeme zabývat.

Protože se etika zabývá lidským jednáním a dotýká se tak bezprostředně životní praxe, na rozdíl od jiných filosofických disciplín, jakými jsou třeba noetika či ontologie, nazývá se filosofií praktickou. To ovšem nic nemění na skutečnosti, že řešení etických témat na ostatních (teoretických) filosofických disciplínách v mnoha ohledech závisí. Se vzájemnou propojeností jednotlivých disciplín a podmíněností řešení různých filosofických problémů se ostatně setkáváme v průběhu celé *Abeceďy*. Nemělo by nás proto překvapit, že i v etice se má věc podobně, že i do etiky se řešení teoretických filosofických problémů naplno promítá. Stačí si uvědomit, jaký dopad do vedení lidského života má například přesvědčení o Boží existenci: Život prožívaný „v zorném úhlu věčnosti“ bývá zpravidla orientován jinak než život člověka vyznávajícího třeba materialistické přesvědčení.

Při řešení etické problematiky se tedy budeme opírat o závěry ostatních filosofických disciplín; na prvním místě

nás budou zajímat výsledky filosofické antropologie (filosofie člověka). Je člověk svobodný, nebo determinovaný? Existuje něco jako lidská přirozenost? Jestliže ano, jaká je? To jsou některé z otázek, jimiž jsme se ve filosofické antropologii zabývali, a hned při řešení prvního problému uvidíme, jak se do něj filosofické pojetí člověka naplno promítá.

2. Kritérium mravnosti

Etikou se všeobecně rozumí nauka o správném jednání. V čem však správné jednání spočívá? Co odlišuje dobrý skutek od špatného? Existuje nějaké kritérium, jež nám pomůže odlišit dobré jednání od zlého? Tradiční klasická filosofie odpověď na tuto klíčovou otázku, která rozhoduje o založení celé etiky, hledá v pojmu lidské přirozenosti: Skutek je dobrý tehdy, když je uskutečněn v souladu s lidskou přirozeností, zlý skutek naopak lidské přirozenosti odporuje. Abychom tomuto obecnému principu lépe porozuměli, připomeňme si nejprve, co jsme v antropologii o lidské přirozenosti zjistili.

Lidskou přirozenost jsme definovali jako celek tvořený lidským „já“ (substancí) a mohutnostmi duchovního a tělesného života (akcidenty),⁵⁸ které tuto substanci nutně doprovázejí. Podle této definice je tedy člověk nositelem tělesně duchovního života. Je přitom dobré mít na paměti, že samotná lidská přirozenost není empiricky vykazatelná, neboť ono jsoucno, které má ve struktuře lidské přirozenosti charakter nositele

⁵⁸ Jde o akcidenty, které jsou dány samotnou esencí substance, takže substance bez nich nemůže existovat. V aristotelské terminologii se také označují termínem „atributy“.

(substance), není ničím jiným než duší;⁵⁹ to, co je naší zkušenosti přístupné, jsou tedy až projevy této přirozenosti (myšlenky, pocity, tělesné procesy atd.).

O lidské přirozenosti jsme dále zjistili, že se ve své struktuře nemůže měnit. Je tomu tak proto, že ony mohutnosti duchovního a tělesného života – schopnost myslet, svobodně se rozhodovat, organicky žít – jsou dány samotnou esencí jejich nositele (duše), takže pokud ten existuje, existují i ony. Duše nemůže zkrátka v průběhu své existence žádnou ze svých mohutností ztratit – ale ani získat nějakou novou –, neboť taková mohutnost by pak nebyla dána její esencí. Takováto neměnná lidská přirozenost je pak také univerzální, což znamená, že přísluší všem lidským jedincům, kteří kdy žili, žijí či budou žít. (Že je v každém jedinci lidská přirozenost individuálně modifikovaná, snad netřeba připomínat).

K těmto zjištěním o lidské přirozenosti, která jsme získali v antropologii, připojme ještě poznatek z teodicey. Poznání, že Bůh je příčinou vši vzniklé skutečnosti, včetně lidské přirozenosti, totiž v posledku zakládá i zdůvodnění, proč je „přirozené“ jednání dobrým jednáním, zatímco „protipřirozené“ špatným. Je-li totiž původcem lidské přirozenosti absolutně dokonalý Bůh, pak musí být lidská přirozenost sama o sobě dobrá, neboť stvoření zlé skutečnosti by odporovalo Boží dokonalosti. Jednání, které se uskutečňuje v souladu s dobrou lidskou přirozeností, proto musí být rovněž dobré. Naopak protipřirozené jednání, tedy jednání, které jde proti dobré lid-

⁵⁹ Mohutnosti či chcete-li schopnosti lidského „já“ k tělesnému a duchovnímu životu jsou tedy schopnostmi duše.

ské přirozenosti, a tím ovšem i proti Tvůrci této přirozenosti, pak nemůže být jiné než zlé.

Nyní blíže upřesněme, v čem konkrétně přirozené či protipřirozené (dobré či zlé) jednání spočívá. Vodítkem nám budou právě mohutnosti, jimiž lidský jedinec uskutečňuje svůj tělesně duchovní život. Tyto mohutnosti jsou totiž zaměřené ke svým specifickým činnostem, takže dobré je takové jednání, které je v souladu se zaměřením těchto mohutností, opačné jednání je naopak zlé. Je-li tedy například lidský rozum zaměřen k poznávání reality, a tedy k pravdě, pak jednání, které jde proti poznané pravdě (například při lhaní), je nutně proti přirozenému zaměření rozumu, a je tedy mravně zlé. Jiný příklad: Jsou-li naše tělesné orgány zaměřeny k různým životním funkcím, pak jednání, které vede k destrukci těchto funkcí (sebepoškozování), jde opět proti zaměření přirozenosti, a je proto morálně špatné.

Dodejme ještě, že celý řád, v němž se uskutečňuje lidské jednání (mravní řád), právě proto, že je zakotven v lidské přirozenosti, nese charakteristiky této přirozenosti: přirozeností daný mravní řád je tedy stejně jako ona sama neměnný, univerzální a samozřejmě také objektivní. Je-li lidská přirozenost ve své struktuře po celé lidské dějiny neměnná, pak také po celou historii existence lidského rodu neměli lidé možnost jednat jinak než v souladu s lidskou přirozeností nebo proti ní. To znamená, že vždy a ve všech dobách bylo jednání konané v souladu s lidskou přirozeností mravně dobré, zatímco protipřirozené jednání bylo vždycky zlé; bez ohledu na to, co si o svém jednání lidé v různých dobách a kulturních okruzích mysleli.

2.1. Alternativní pojetí etiky: Etický relativismus

Má-li lidská přirozenost tak klíčový význam při založení etiky, nepřekvapí, že v dnešní tzv. postmetafyzické době, v níž jsou všechny metafyzické pojmy, a to včetně pojmu lidské přirozenosti, tak často napadány či přímo odmítány, bude i pojetí etiky vypadat značně odlišně od toho, které jsme právě nastínil. Neměnnost, univerzálnost a objektivita mravního řádu, které vyplývají z neměnnosti, univerzálnosti a objektivit lidské přirozenosti, jsou pro současné filosofy čímsi nepřijatelným. Mravní hodnoty se jim naopak jeví jako subjektivní konvence, které jsou jako takové dobově podmíněné a platné pouze v rámci určitého konkrétního kulturního okruhu.

Ačkoli je takovýto relativismus charakteristický zejména pro postmoderní myšlení, má své předchůdce už v moderně, na niž postmoderna v řadě aspektů plynule navazuje. Jedním z typických předchůdců etického relativismu je i francouzský filosof Jean-Paul Sartre. Podívejme se alespoň v krátkosti na jeho pojetí etiky.

2.1.1. Jean-Paul Sartre

Se Sartrovým způsobem myšlení jsme se setkali už v ontologii a antropologii. Viděli jsme, že jeho filosofie vychází z ontologického předpokladu, že „existence předchází esenci“, což sám Sartre chápe jako důsledek principiálního ateistického stanoviska, k němuž se hlásí. Logickým důsledkem teze o předcházení existence esenci je pak Sartrovo explicitní popření lidské přirozenosti i na ní založené obecné morálky. „*Pokud skutečně existence předchází esenci, nikdy nebude*

možné něco vysvětlovat odkazováním na jakousi danou a neměnnou lidskou přirozenost,“⁶⁰ říká Sartre. Ve vztahu k etickým hodnotám, které byly až dosud z lidské přirozenosti odvozovány, a proto chápány jako něco a priori daného, pak dodává: „*Umění a morálka mají to společné, že se v obou případech jedná o tvorbu a invenci... Člověk vytváří sebe sama; není zprvu hotov, vytváří se tím, že si volí svou morálku.*“⁶¹

„Člověk si volí svou morálku...“ V těchto slovech se znovu ozývá nám známý antropocentrismus, ono prastaré přesvědčení, že „člověk je mírou všech věcí“. Morální řád tedy podle Sartra není objektivně daný, nezávislý na lidské libovůli, ale právě naopak. V Sartrově pojetí je člověk měřítkem dobra a zla, je tím, kdo rozhoduje, co je dobré a zlé. Sartre tím člověka staví na roveň Bohu. Sám to doznává, když říká: „*Připomínáme člověku, že není žádný jiný zákonodárce než on sám.*“⁶²

V teodiceji jsme se ateistickému humanismu a jeho modloslužebnému poměru k člověku věnovali dostatečně. Zde jen připomeňme, že Sartrova filosofie je ve všech bodech v přímém protikladu k závěrům, k nimž jsme až dosud v *Abecedě* dospěli, a jsou-li tedy naše závěry o Bohu, o poměru esence a existence či o lidské přirozenosti správné, nemůžeme Sartrovi filosofii hodnotit jinak než jako jeden veliký omyl. Totéž pochopitelně platí i o Sartrově etice. Její subjektivistické založení nejenže relativizuje dobré a zlé jednání, ale přímo ústí v egoismus. Však se také Sartre pro ospravedlnění své morálky

⁶⁰ Jean-Paul SARTRE, *Existencialismus je humanismus*, Vyšehrad, Praha 2004, s. 24.

⁶¹ *Tamtéž*, s. 46–47.

⁶² *Tamtéž*, s. 55.

dovolává známého Dostojevského výroku: „*Není-li Boha, vše je dovoleno.*“ K jakým praktickým důsledkům taková etika vede, si blíže povšimneme v závěrečných kapitolách etiky.

2.1.2. *Postmoderní relativismus*

O postmoderním relativismu jsme se stručně zmínili již v teodiceji a při této příležitosti jsme upozorňovali na skutečnost, že kořenem specifické podoby relativismu, s níž se setkáváme v postmoderním myšlení, je noetická skepse k možnostem rozumu pravdivě poznávat skutečnost. Právě z této skepse vyplývá jak postmoderní odpor k metafyzice, tak také onen pro postmodernu charakteristický „radikální pluralismus vzorců myšlení a jednání“, který odmítá jakékoli nadřazování jednoho názoru či způsobu jednání nad jiným – kdybychom totiž byli schopni pravdivě a s jistotou poznávat, a to i v metafyzické oblasti, byli bychom schopni odlišovat pravdivé názory (včetně etických) od mylných, takže bychom nemohli všechny považovat za stejně hodnotné.

Postmodernisté ale metafyzické myšlení chápou jako příliš „slabé“, a proto jim nezbyvá nic jiného než bezmezná tolerance: „*Základní zkušeností postmoderny je nepřekročitelná oprávněnost nanejvýš rozdílných forem vědění, životních rozvrhů, vzorců jednání. ... Pravda, spravedlnost, lidskost jsou napříště v množném čísle,*“⁶³ shrnuje postmoderní přesvědčení Wolfgang Welsch a dodává: „*Prohibitivním důsledkem a druhou stranou tohoto zásadního pluralismu je jeho protitotalitní opce. ... postmoderna ofenzivně vystupuje*

⁶³ Wolfgang WELSCH, *Naše postmoderní moderna*, Zvon, Praha 1994, s. 13.

*ve prospěch mnohosti a rozhodně se staví proti všem starým a novým nárokům na hegemonii.*⁶⁴

V teodiceji jsme odmítli postmoderní tezi o rovnosti všech názorů a způsobů jednání kvůli vadné noetice, která stojí v pozadí. Nyní si všimněme jiného aspektu této relativizující pozice. Nelze totiž pominout její vnitřní rozpor. Na jednu stranu totiž postmodernisté volají po „*nepřekročitelné oprávněnosti nanejvýš rozdílných forem vědění, životních rozvrhů, vzorců jednání*“, současně se ale chtějí stavět „*proti všem starým a novým nárokům na hegemonii*“. To jinými slovy znamená, že každý, kdo s postmodernisty nesouhlasí, musí počítat s jejich odmítnutím.

A nejen to! Postmodernisté, kteří se tak obávají „*starých a nových nároků na hegemonii*“, jsou, jak se ukazuje, přesně těmi, kdo o takovouto hegemonii usilují! Jinak by přece proti „*starým a novým nárokům na hegemonii*“, tj. proti svým ideovým odpůrcům, tak ostře nevystupovali. To činí jen ten, kdo je neotřesitelně přesvědčen o své pravdě a ostatní názory považuje za mylné či přímo nebezpečné. Tím se ovšem postmodernistické přesvědčení o rovnosti všech mínění ukazuje jako iluzorní. Proto ho také v praktickém životě sami postmodernisté neberou vážně. Jako lidé přesvědčení o pravdivosti svého mínění ani nemohou jinak. Každý, kdo je přesvědčen o pravdivosti nějakého tvrzení, je totiž zároveň přesvědčen o nepravdivosti opačného tvrzení, takže nepovažuje všechny názory za rovnocenné. Postmoderní teze o rovnosti všech mínění je tedy rozporná, a proto mylná.

⁶⁴ Tamtéž, s. 13.

3. Jak se uskutečňuje dobré jednání?

Říkali jsme, že mravně dobré jednání je takové jednání, které je uskutečněno v souladu se zaměřením lidské přirozenosti. Podívejme se nyní, jak se v každodenním životě jednání „podle přirozenosti“ uskutečňuje.

V klasickém pojetí se dobré jednání realizuje prostřednictvím ctností, tedy jakýchsi návyků, které nás k mravně dobrému jednání uzpůsobují. Opakováním jistých činností totiž získáváme návyky k těmto činnostem a ty nám potom, tak jako například při řemeslné činnosti, ulehčují či usnadňují jejich další vykonávání.

Jaké ctnosti si tedy máme osvojit, abychom žili „podle přirozenosti“ a stali se tak dobrými lidmi? Klasická tradice rozlišuje čtyři základní ctnosti: *rozumnost*, *spravedlnost*, *statečnost* a *uměřenost* (*ukázněnost*). Zkoumejme nyní, v čem tyto ctnosti spočívají, a všimněme si, jak se v nich život „podle přirozenosti“ realizuje.

3.1. Rozumnost

Za základní ctnost je v klasickém pojetí považována rozumnost (říká se jí též praktická moudrost). Má-li totiž člověk svůj život eticky správně vést a stát se morálně vyspělým jednotlivcem, potřebuje získat schopnost správně uvažovat o tom, co je pro něj eticky dobré a prospěšné. Takováto schopnost však nemá nic společného s učeností, vzdělaností, není to ctnost tzv. teoretického rozumu, jímž získáváme nejrozličnější vědění. Jde naopak o ctnost praktického rozumu, který nám přináší informaci o tom, jak v určité konkrétní situaci správně jednat,

jak správně aplikovat obecnou mravní normu na konkrétní případ. Ctnost rozumnosti tedy spočívá v jisté obratnosti, kterou rozum prokazuje při uskutečňování morálního dobra.

Proč je vlastně získání „obratnosti“ pro uskutečnění eticky správného jednání tak potřebné? Protože lidské jednání se odehrává ve složitém, nejrůznějšími nahodilostmi určeném prostoru, v němž se člověk musí často rozhodovat na základě velice nejednoznačné situace. V těchto spletitých podmínkách musíme zvažovat následky svého jednání, volit mezi větším a menším zlem apod., a ctnost praktické moudrosti právě napomáhá, abychom při takovém rozhodování dokázali realizovat dobro; praktická moudrost na nás v těchto situacích vyžaduje, abychom důsledně jednali „podle pravdy“, tedy ve shodě se základním zaměřením rozumu: v tom také spočívá vazba ctnosti rozumnosti na lidskou přirozenost.

3.2. Spravedlnost

Spravedlností se běžně rozumí takové jednání, jímž druhému dáváme, nač má nárok. Pokud si například najmu řemeslníka, aby pro mě za předem domluvenou mzdu vykonal nějakou práci, pak jestliže dotyčný řemeslník svůj úkol splní, vzniká u něj nárok na domluvenou mzdu. Chci-li se tedy zachovat spravedlivě, je mou povinností „dát mu, nač má nárok“, a mzdu vyplatit. V opačném případě se dopouštím bezpráví, jedním nespravedlivě.

Cílem ctnosti spravedlnosti je tedy pořádat vztahy člověka k druhým lidem a udržovat tak v harmonii lidskou pospolitost. Nyní může být zřejmé, proč je spravedlivé jednání jedním „podle přirozenosti“, a tedy jednáním mravně dobrým.

Přirozený řád věcí je totiž takový, že lidé jsou bytostí společenské, jsou na sebe v mnoha ohledech vzájemně odkázáni, jsou nuceni vstupovat dnes a denně do nejrůznějších vztahů, a permanentně proto musejí čelit požadavkům spravedlnosti. Pošlapáváním práv druhých, tedy nespravedlností, se však tento přirozený řád věcí ničí. Lidé, kteří nedávají druhému, nač má právo, tedy ničí společenské vazby mezi lidmi a protože ty jsou čímsi přirozeně daným, jednají „proti přírodě“ – čili mravně zle.

Spravedlnost v tomto (můžeme říci aristotelském) pojetí, jak jí každý běžně rozumí, tedy předpokládá, že lidé jsou nositeli jistých práv, jež jsou ostatní povinni respektovat. Spravedlnosti proto předchází právo. Na druhou stranu se ukazuje, že sama spravedlnost zakládá jiný důležitý pojem, pojem „povinnosti“. V dnešní době jsme přitom svědky úplné exploze práv. Hovoří se o právu na štěstí, na potrat, na bydlení...; svých práv se dovolávají homosexuálové, političtí radikálové i usvědčení zločinci. V této souvislosti se proto nelze vyhnout otázce, na základě čeho vlastně vznikají různá práva, na základě čeho někomu něco náleží takovým způsobem, že jsou ostatní povinni mu to poskytnout?

Klasická filosofie se v tomto bodě odvolává na lidskou přirozenost. To znamená, že každý nárok, který má být uznán za právo člověka, musí být přímo nebo alespoň zprostředkovaně založen v lidské přirozenosti. Je skutečně ironií dějin, že právě v dnešní době, kdy je pojem lidské přirozenosti takřka všeobecně odmítán, se tolik mluví o lidských právech, tzn. právech, která náleží člověku právě na základě jeho lidství, jeho lidské přirozenosti.

A zřejmě právě toto vytěsnění pojmu lidské přirozenosti z myšlení současného člověka vysvětluje, proč se v posledních desetiletích doslova roztrhl pytel s požadavky na stále nová a nová práva. Je totiž mnohdy zhora nemožné uvést mnohá z těchto domnělých práv do souladu s lidskou přirozeností, čili ukázat, jak z této přirozenosti vyplývají.

Absence pojmu lidské přirozenosti v soudobé kultuře se tak ukazuje jako dvojnásob nebezpečná: Jednak v tom, že umožňuje prohlašovat za práva pouhé požadavky, které mají mnohem blíže ke svévoli, a zadruhé v tom, že odmítáním pojmu přirozenosti zároveň podkopává základ, na němž spočívají skutečná lidská práva. Netřeba dodávat, že obě je pro věc lidských práv i skutečnou lidskou spravedlnost špatnou zprávou.

3.3. Statečnost

Statečnost spočívá v ochotě snášet zranění. Nejde přitom pochopitelně pouze o zranění tělesná, ale o vše, co člověka nějak poškozuje, působí mu bolest, je pro něj zlem. V nejkrajnějším případě se tak statečnost může projevit i ochotou obětovat vlastní život. Zranění, bolest (tedy zlo) ovšem statečný člověk nepřijímá jen tak pro nic za nic. Důvodem pro takové jednání je služba nějakému dobru. Přesně vzato tedy statečnost znamená umění přijmout bolest, aby se mohlo uskutečnit dobro.

Z tohoto důvodu klasická tradice podřizuje ctnost statečnosti tzv. vyšším ctnostem – rozumnosti a spravedlnosti, v jejichž službách se statečnost teprve může uskutečnit. „*Neledajaké nasazení sebe sama pro něco zakládá podstatu statečnosti, nýbrž jen sebevydanost, která je v souladu s rozumem. ... Pravá statečnost předpokládá správné posouzení*

věcí,“⁶⁵ říká ke vztahu statečnosti a rozumnosti filosof Josef Pieper. Aby ilustroval vztah statečnosti a spravedlnosti, cituje výrok svatého Ambrože: „*Statečnost bez spravedlnosti je hybnou pákou zla.*“

Chceme-li tedy jednat eticky správně a zachovat tak přirozený řád věcí – jak se projevuje například v požadavcích spravedlnosti –, musíme v případech, kdy si to situace žádá, umět přijmout i zranění. Jinak řečeno: Chceme-li, aby se dobro mohlo uskutečnit, nezbývá nám mnohdy nic jiného než být stateční. Máme-li toto na mysli, pak nás asi sotva překvapí, že v dnešní době, která je zcela ovládána hédonickým principem „maximalizuj slast, minimalizuj strast“, jenž je v přímém protikladu k požadavku statečnosti, musí tato ctnost nutně scházet na úbytě.

3.4. Kázeň a uměřenost

Být ukázněný znamená uskutečnit v sobě řád. Jde tedy o ctnost, která je zaměřena výlučně na jednajícího jedince, který má prostřednictvím této ctnosti požadovaný řád v sobě samém uskutečnit. Tím se kázeň podstatně odlišuje od spravedlnosti, která je sice také zaměřena na uskutečnění řádu, ten se však bytostně týká vztahu k druhým.

Požadavek ukázněnosti, umírňování sebe sama, vychází z potřeby sebeuchování, chrání člověka před vnitřním rozvratem. Proto také už scholastikové věděli, že doprovodným znakem ukázněného jednání je „pokoj ducha“ a „klid mysli“. Je totiž holým faktem, že neukázněný člověk destruuje svým

⁶⁵ Josef PIEPER, *Ctnosti*, Česká křesťanská akademie, Praha 2000, s. 99.

jednáním sám sebe, což nám ostatně ani dnešní lékaři neopominají při každé příležitosti zdůrazňovat. Kázeň tedy vystupuje na ochranu života a v tom také spočívá důvod, proč je neukázněné jednání „protipřirozené“ – a tím zároveň i neetické.

Za povšimnutí stojí také vztah kázně k ostatním ctnostem, zvláště statečnosti a spravedlnosti. Ukáznováním sebe sama je totiž vždy spojeno s jistou námahou, nepohodlím, bolestí, tedy jistou strastí, kterou neukázněný člověk není ochoten podstupovat. Tím se ovšem stává nezpůsobilým přijmout v případě potřeby ono „zranění“, jež je nezbytné k tomu, aby se mohlo uskutečnit dobro. Jinak řečeno: Neukázněný jedinec se stává neschopným statečného jednání. Viděli jsme však, že statečnost je ze své podstaty podřízena spravedlnosti; právě pro uskutečnění spravedlnosti je statečný člověk ochoten přijmout onu bolest, která je nezbytná k tomu, aby se dobro mohlo prosadit. Proto také neukázněnost zneschopňuje člověka jednat spravedlivě. Ačkoli je tedy kázeň zaměřena na uskutečnění řádu v jednotlivci, prospěch z jejího působení mají všichni.

4. Proč žít mravně dobře? Otázka sankcí mravního zákona

V první části etiky jsme prokazovali, že lidské jednání je mravně dobré do té míry, do jaké se uskutečňuje v souladu s lidskou přirozeností, a že tedy neetické jednání je vždy jednáním protipřirozeným. Viděli jsme dále, že dobrému jednání se můžeme učit, a sice tak, že si vědomým úsilím osvojujeme jisté návyky – ctnosti –, jejichž prostřednictvím se život „podle přirozenosti“ realizuje.

Otázka, která před námi nyní stojí, může leckomu připadat zbytečná, nepatřičná, ne-li přímo rouhavá. Budeme se totiž ptát, proč vůbec máme o ctnosti usilovat, proč máme námahu, která je s uskutečňováním mravního života spojena, vlastně podstupovat, jinak řečeno, budeme se ptát: Proč vůbec máme žít morálně?

Ať tato otázka zní jakkoli podivně, nelze popřít, že v každodenním životě se až příliš často setkáváme s případy, kdy se zdá, že trváním na etických principech si můžeme pouze uškodit. Ostatně lidové rčení „pro dobrotu na žebrotu“ vyjadřuje tuto zkušenost dostatečně výmluvně. Je-li však takového přesvědčení mezi lidmi tak silně rozšířené, pak už sotva můžeme naši provokativní otázku označit za rouhavou. Naopak. Tváří v tvář děsivým příběhům lidí (zvláště 20. století jich zná bezpočet), jež jejich pevné morální postoje dovedly až na popraviště, zatímco jejich nemorální trýznitelé sklízeli v životě často pocty a uznání, se znepokojivé otázky, zda porušování (resp. zachování) mravního zákona není skutečně nějak sankcionováno,⁶⁶ nemůžeme s čistým svědomím vyhnout.

Jak k problému přistoupit? Zdá se, že jedno řešení se nabízí takřka samo. Říkali jsme, že neetické jednání je vždy jednáním protipřirozeným, a tak bychom mohli očekávat, že v případě nemorálního jednání se bude zneužívání přirozenost nějak bránit, že se nám neetické jednání nějak vymstí. Chováme-li se totiž v rozporu s přírodními zákony v ostatních oblastech lidské činnosti, tvrdě narazíme. Proč by tomu ne-

⁶⁶ Pojmu „sankce“ zde používáme v běžném významu, tedy jako odměny za zachování či jako trestu za přestoupení nějakého zákona. Dodejme, že sankce plní i roli motivu, proč nějaký zákon zachovávat.

mělo být stejně při porušování mravních zákonů? Vždyť jsou přece v přirozenosti zakotvené, a tak jejich porušováním rovněž jdeme „proti přírodě“.

Stačí si jen připomenout, co jsme v první části etiky psali o kázni, o tom, jak dnes i lékaři volají po umírněnosti při konzumování různých požitků. Nekázeň v této oblasti je totiž příčinou mnohých tělesných onemocnění (o vnitřním rozvratu ani nemluvě). Zdá se tedy, že porušování mravního zákona skutečně není bez následků, že neetickým jednáním si – alespoň z dlouhodobého hlediska – výrazně škodíme.

Přestože je tato intuice správná, jak dále uvidíme, neobejde se bez dalšího vysvětlení. Řada příkladů ze života ji přinejmenším problematizuje. Co třeba statečný voják, který při obraně práv svých spoluobčanů přijde o život? Neuškodil si svým morálním postojem více, než kdyby se zachoval zbaběle? Mohlo ho snad za případný zbabělý čin postihnout něco horšího než smrt? A jaká odměna ho vlastně čeká za jeho hrdinství, když už nežije?

Zkušenost s případy, při nichž zachování mravního zákona přináší člověku osobní újmu – a to třeba i trvalou újmu, včetně ztráty vlastního života –, zatímco porušení téhož zákona dopomáhá člověku k osobnímu prospěchu, nás nutí zcela otevřeně si přiznat, že na tomto světě s nějakým zadostiučiněním za morální jednání příliš počítat nemůžeme. A co je snad ještě horší, nemůžeme spoléhat ani na to, že morální zlo bude na tomto světě vždy odhaleno a spravedlivě potrestáno.

Takové zjištění má na motivaci k morálnímu jednání značně destruktivní dopad. Není totiž v tom případě pro jedince opravdu výhodnější chovat se podle potřeby nemo-

rálně? Není nakonec přece jen lepší zachovat se občas zbaběle či nespravedlivě a z případných problémů se šikovně vylhat? Zdá se, že tomu tak opravdu je a podle všeho si to myslí i velká část současné populace. Věc má ale háček – co když lidský život nekončí tělesnou smrtí a případné sankce za porušení, respektive zachování mravního zákona se realizují až po našem tělesném skonu? Můžeme tuto možnost zcela vyloučit?

Kdybychom byli materialisty, nic by nám v tom nebránilo. Z filosofické antropologie ale víme, že lidské já (duše) je nehmotné povahy a tato skutečnost naše trvání po tělesné smrti přinejmenším připouští. Stačí však pouhý fakt nehmotnosti lidské duše k prokázání její nesmrtnosti?

5. Otázka nesmrtnosti lidské duše

V klasické filosofické tradici se již samotný fakt nehmotnosti lidské duše skutečně často rovnou pokládá za důkaz její nesmrtnosti. Položme si však otázku, proč by svrchovaně svobodný Bůh nemohl nechat duši zaniknout – ať už současně s tělem nebo třeba i později –, a hned vidíme, že nám skutečnost nehmotnosti lidské duše při prokazování její nesmrtnosti mnoho nepomůže, že musí být doplněna ještě nějakou další argumentací.

V tradici se s několika dodatečnými argumenty prokazujícími nesmrtnost člověka můžeme setkat. Prozkoumáme alespoň jeden z nich. Vyjdeme přitom opět z povahy lidské přirozenosti, ale tentokrát si všimneme jiného aspektu, než je nehmotnost prvků její struktury.

Z teodicey víme, že Tvůrcem vší skutečnosti, a tedy i lidské přirozenosti, je absolutně dokonalý Bůh. Součástí této přirozenosti je však i lidská touha po nesmrtelnosti. Je-li tomu tak, neznamená to snad, že původcem lidské touhy po nesmrtelnosti je v posledku Bůh sám? Pokud Bůh opravdu stvořil lidskou přirozenost a pokud je její součástí i touha po nesmrtelnosti, nemůže tomu být jinak. Pak ovšem není možné, aby takováto touha byla klamná, aby její předmět (nesmrtelnost) byl iluzorní. Absolutně dokonalý Bůh totiž nemůže klamat; nemůže člověka zaměřit k nesmrtelnosti, která mu není dostupná. To by byl rozpor.

Takto zní jeden z nejznámějších argumentů pro lidskou nesmrtelnost. Zakládá se na předpokladu Boží existence (ten považujeme za prokázaný z teodicey) a na tvrzení, že lidská touha po nesmrtelnosti je projevem lidské přirozenosti. Závěr pak plyne z bezrozporné povahy Boha, jehož dokonalosti by odporovalo stvoření omylu v lidské přirozenosti.

Pokud jde o druhý předpoklad důkazu, který představuje zřejmě jeho nejproblematičtější bod, bylo by příliš laciné shazovat ho s tím, že lidské touhy jsou často vrtkavé, nestálé a subjektivní. S touhou po nesmrtelnosti a vírou v posmrtný život se totiž setkáváme ve všech dobách a všech lidských kulturách, což samo o sobě svědčí o tom, že touha po nesmrtelnosti je v lidské přirozenosti zakořeněna opravdu hluboko. Nepopírají to ostatně ani ateisté. Stačí si jen připomenout výrok jejich slavného teoretika Ludwiga Feuerbacha, když se snaží vysvětlit, proč je lidská přirozenost tak zoufale náboženská: *„Kdyby člověk nezemřel, kdyby věčně žil, kdyby tudíž nebylo žádné smrti, nebylo by také žádného náboženství. ...*

*Jedině hrob lidský, pravím proto ve svých rozpravách o podstatě náboženství, jest kolébkou bohů.*⁶⁷

Uvážíme-li tedy všeobecnost lidské touhy po nesmrtnosti, vnucuje se její spojení s lidskou přirozeností takřka neodbytně. Toto v podstatě empirické zjištění však lze prokázat i metafyzickou analýzou hodnot, k nimž je lidská přirozenost zaměřena. Ty totiž mají transcendentní povahu, a touha po nesmrtnosti je jen přirozeným projevem tohoto základního zaměření přirozenosti. O jakých hodnotách mluvíme? Jde o hodnoty rozumu a vůle, tedy o pravdu a lásku. My se omezíme pouze na lidský rozum a jeho základní hodnotu: pravdu.

Proč o pravdě říkáme, že má transcendentní povahu? Když si nějakého pravdivého poznatku všimneme pozorněji, hned zjistíme, že ať už se týká čehokoli, je trvale platný, nepomíjí. Jestliže jsem například poznal, že Země je kulatá, na pravdivosti tohoto zjištění se s časem nic nezmění. Dokonce i v případě, že Země jednou přestane existovat, nikdy nepřestane platit pravda, že v jisté fázi vývoje vesmíru existovala planeta, nazvaná jejími obyvateli Země, která měla tvar koule. Je to tedy pravda nadčasově platná, transcendující každou jednotlivou epochu. Taková je však každá pravda, ať už banální, nebo vznešená. Nikdy nezestárne, nikdy se nestane omylem, vždy si zachová svou transcendentní povahu.

Můžeme tedy vyvodit závěr, že lidská přirozenost je (skrze rozum a vůli) zaměřena k transcendentním hodnotám a že výrazem tohoto zaměření je i námi sledovaná touha po ne-

⁶⁷ Ludwig FEUERBACH, *Podstata náboženství*, Ústřední dělnické knihkupectví a nakladatelství, Praha 1920, s. 27.

smrtnosti. Druhý předpoklad důkazu lidské nesmrtnosti tím pokládáme za prokázaný, a v důsledku toho i celý tento důkaz za správný.⁶⁸

6. Cíl lidského života

Vraťme se nyní k otázce sankcí mravního zákona. Uvedli jsme, že kdyby lidský život končil fyzickou smrtí, nebylo by to s motivací k mravnímu jednání nijak slavné. Na tomto světě jsme totiž až příliš často svědky, jak nespravedliví triumfují nad spravedlivými, nepoctiví nad poctivými, bezpáteří nad charakterními. Jak tuto situaci proměňuje skutečnost lidské nesmrtnosti? Proč by z perspektivy lidské nesmrtnosti měl být osud mravně dobrých lidí nakonec lepší než osud morálně pokřivených?

Klasická tradice na tuto otázku odpovídá naukou o posledním cíli lidského života. Podle ní je cílem naší existence osobní spojení s Bohem. Takové spojení se ovšem nemůže uskutečnit bez toho, že bychom neakceptovali požadavky mravního zákona, neboť mravní zákon má, jak jsme viděli v první části etiky, v Bohu svůj původ – a je tudíž projevem Jeho vůle. Kdo

⁶⁸ Právě uvedeného zjištění o transcendentní povaze hodnot, k nimž je prostřednictvím rozumu a vůle naše přirozenost zaměřena, využívá při svém dokazování nesmrtnosti i Jiří Fuchs. Všimá si přitom skutečnosti, že tím, jak jsme rozumem a vůlí zaměřeni k osvojení si nepomíjivých hodnot, které nás mají zdokonalovat, jsme už zároveň zaměřeni k osvojení si těchto hodnot jako takových, v souladu s jejich povahou, tedy natrvalo. Pak ale není možné, aby lidský život zanikl. Bylo by to opět rozporné. Na jednu stranu bychom totiž byli zaměřeni k trvalému osvojení si nepomíjivých hodnot, zároveň však bychom toho kvůli našemu definitivnímu zániku nebyli schopni.

tedy říká „ne“ mravnímu zákonu, říká také „ne“ Bohu a tím zabraňuje sám sobě v dosažení konečného cíle svého života. Žijeme-li tedy nemorálně, mineme se s cílem svého určení, zmaříme svůj život.

Takové řešení ovšem vyvolává jistou pochybnost: Pohybujeme se ještě na půdě filosofie? Není teze, že Bůh je cílem lidského života, převzata z náboženství? Je filosoficky zdůvodnitelná? Prověřme tuto námitku.

V průběhu života usilujeme o mnohá dobra, která se tak stávají i cíli lidského snažení. Dobra či chcete-li cíle, kterých během života můžeme dosáhnout, jsou ale vždy nějak omezené, nedokonalé. Ať už na tomto světě usilujeme o cokoli, vždy na tuto jejich omezenost či nedokonalost narážíme. Zvláště dobře je to patrné ze skutečnosti, jak nestabilní a pomíjivé všechny tyto předměty lidské snaživosti jsou. Člověk aby se neustále obával, že o dobra, pro jejichž získání vynaložil tolik energie, zase přijde. Je snad něco pomíjivějšího než moc nebo sláva? Odezní něco rychleji než slast? Koneckonců ani bohatství či různé pocty a ocenění nepatří k nejtrvanlivějším statkům, a tak lidé, ať už usilují o cokoli, neustále pocítují potřebu dosažená dobra nějak zajišťovat, zabezpečovat a ochraňovat. A sotva lidé nabudou dojmu, že cíle, o něž tolik usilovali, dostatečně zabezpečili, hned se je snaží nějak doplnit, rozmnožit je, navýšit, zkrátka ještě je více zdokonalit.

Úsilí spojené s obstaráváním pomíjivých, omezených dober (cílů) o lidské přirozenosti prozrazuje jednu důležitou informaci: Veškeré naše snažení o zajišťování a zdokonalování pomíjivých a omezených dober svědčí o tom, že v lidské přirozenosti je hluboce zakořeněna touha po dobru, jež by nebylo

ani pomíjivé, ani omezené. Jedinou neomezenou a nepomíjivou skutečností, která existuje, je však Bůh. Analýza dynamiky lidského života nás tak přivádí k závěru, že v lidské přirozenosti je hluboce zakořeněna touha po Bohu, že v lidské duši je silně přítomna „potřeba Absolutna“. To také mimo jiné vysvětluje, proč lidé tak často zabsolutňují či zbožšťují nejrůznější skutečnosti tohoto světa, proč v nich hledají cíl a smysl svého života.

Bohatství, moc, sláva, pocty, rozkoše či třeba jen romantická láska se tak stávají bůžky, do nichž lidé projektují veškeré své naděje, do jejichž rukou vkládají své životy. Nemusíme se tu rozepisovat, proč omezenost a pomíjivost těchto skutečností, které měly zaujmout místo Boha, přivádí mnoho lidí do ordinací psychiatrů. Pro náš problém to není důležité. Nás zajímá, jak skutečnost, že v lidské přirozenosti je obsažena touha po Bohu, souvisí s tezí, že Bůh je cílem lidské existence.

Klíč k řešení otázky nalezneme, když se zamyslíme nad tím, kdo je původcem lidské přirozenosti. Víme, že je to Bůh. To ale znamená, že původcem naší „potřeby Absolutna“ je on sám. Jinak řečeno: Bůh stvořil lidskou přirozenost takovým způsobem, že do ní vložil touhu po sobě samém, že ji zaměřil na sebe samého. Pak ale není možné, aby „potřeba Absolutna“ byla z principu nenaplnitelná, aby Bohem daná touha po Bohu byla marná. Byla by to absurdita, rozpor v řádu stvoření a z ontologie víme, že rozpory se nerealizují.

Bůh je tedy cílem lidské existence, dodejme však, že cílem, kterého se nedosahuje nutně. Bůh totiž stvořil člověka svobodným, s možností odmítnout ho. A takové odmítnutí se děje právě odmítnutím mravního zákona, který je Jeho dílem, a tedy i projevem Jeho vůle. Pro člověka, který chce dosáh-

nout cíle své existence, který nechce svůj život zmařit, ale naplnit jej, proto zůstává snaha o uskutečňování mravního zákona hlavním úkolem života. A nejedná se o závěr, který bychom si vypůjčili z náboženství, ale jde o zjištění, k němuž se může dopracovat i filosofující rozum.

6.1. *Materialismus a současný hédonismus*

Je jasné, že moderní přístup k otázce smyslu či cíle lidského života je značně odlišný od řešení, které jsme právě předložili. Vlivem agnosticko-materialistického vyústění novověké filosofie ztratil moderní člověk ke skutečnostem přesahujícím možnosti smyslového poznání jakýkoli vztah. Bůh byl prohlášen za mrtvého, duše za fikci a veškerá realita se pro moderního člověka scvrkla na hmotný, viditelný svět.

To pochopitelně nezůstalo bez následků pro celkové pojetí života. Neexistuje-li Bůh, končí-li život tělesnou smrtí, co zbývá jiného než se pokusit prožít život co nejpříjemněji, s minimem bolesti, zkrátka si ho pěkně užít? Ztráta víry v Boha a nesmrtelnost lidské duše tak v moderních společnostech naplno otevřela dveře hédonismu. Hédonický princip „maximalizuj slast, minimalizuj strast“ se stal životní filosofií davů a jeho dopady můžeme pozorovat ve všech oblastech života.

Všimněme si alespoň, co hédonismus znamená pro oblast etiky. Jaký poměr má například hédonický životní program ke ctnostem, jejichž prostřednictvím se etické jednání uskutečňuje? Asi málokoho překvapí, když rovnou prohlásíme, že nevalný. Už na první pohled je patrné, že například s kázní, která se bez jisté míry askeze prostě neobejde, je hédonické úsilí o maximalizaci slasti a minimalizaci strasti těžko slučitelné.

A co teprve třeba statečnost. Říkali jsme, že uskutečňování této ctnosti spočívá v ochotě přijmout bolest, zranění, zkrátka nějakou újmu. Takový postoj ale stojí v přímém protikladu k hédonickému imperativu „maximalizuj slast, minimalizuj strast“. Hédonik, zůstane-li věrný svému životnímu programu, v situaci, kdy se po něm bude požadovat přijetí bolesti, oběti, v krajním případě i oběti nejvyšší, nutně selže. Mezi hédoniky statečné vojáky nehledejme.

Říká-li proto například současný francouzský myslitel Gilles Lipovetsky, že postmoderní epochu, která je charakteristická svým vypjatě konzumním životním stylem, doprovází fenomén, který označuje termínem „*escalace pacifikování*“, můžeme mu dát za pravdu. Jen za takovým pacifismem nemusíme hned vidět nějaké přehnaně ušlechtilé motivy. Mnohem spíše je taková „*escalace pacifikování*“ živena neochotou dnešního hédonika snášet jakoukoli nepřijemnost.

Je-li ovšem hédonismus neslučitelný se ctností statečnosti, je nutně neslučitelný i se ctností spravedlnosti. Ochota k bolesti, kterou statečný člověk podstupuje, totiž není samouúčelná. Statečný netrpí proto, že je masochistou, ale proto, aby svou obětí dopomohl k uskutečnění určitého dobra. Ctnost statečnosti tak stojí ve službách spravedlnosti a ten, kdo jako hédonik nemůže být z principu statečný, nemůže být ani spravedlivý, což je ovšem vážná věc. Jestliže totiž neukázněností člověk škodí především sám sobě, pak nespravedlností už poškozuje i druhé.

Tím se dostáváme k vlastnímu kořenu hédonismu: je jím obyčejné sobectví. Sleduji-li jako hédonik primárně program vlastního uspokojování, jsem-li zaměřen sám na sebe, pak po-

chopitelně druhého nevidím. Je proto zcela výstižné, když se pro označení typu člověka symbolizujícího postmoderní dobu vžilo označení Narcis. Lepší prototyp přepjaté sebelásky, jíž je sobectví definováno, bychom totiž sotva našli.

Není těžké domyslet, jak asi budou ve společnosti plně do sebe zahleděných Narcisů vypadat mezilidské vztahy. Nejlépe je věc vidět na stavu dnešní rodiny. Ta se rozpadá doslova před očima a o bolesti, která je s tím spojena, by mohly vyprávět zejména její nejbezbrannější členové – děti. Těch se ovšem nikdo na nic neptá. Usilují-li totiž lidé v životě primárně o maximalizaci slasti (když se na obzoru objeví nový partner) či minimalizaci strasti (když už to s tím starým není prostě k vydržení), musejí ohledy jít stranou. Žijeme přece jen jednou...

Nemá cenu rozepisovat se o sociálně patologických jevech, které rozpad rodiny doprovází (nárůst drogové závislosti, kriminality i sebevražednosti mladistvých, potratovost, demografický propad populace atd.). Každý z těchto fenoménů by si zasloužil samostatnou studii. Postačí, když si uvědomíme, jak destruktivní dopad do života jedince i společnosti hedonismus má. Pamatovat bychom pak měli především na to, že hlavní příčinou tohoto praktického materialismu je materialismus teoretický.

Znovu se tak ukazuje, jaký význam má filosofie pro život. Za každý omyl v teorii se v praxi draze platí. Cílem *Abecedy* bylo upozornit alespoň na ty nejzávažnější omyly a představit jejich smysluplnou alternativu.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

- ANZENBACHER, Arno, *Úvod do filozofie*, Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1990
- ANZENBACHER, Arno, *Úvod do etiky*, Zvon, Praha 1994
- BOCHEŇSKI, Józef, *Stručný slovník filosofických pověr*, Aeterna, Praha 1993
- BOCHEŇSKI, Józef, *Mezi logikou a vírou*, Barrister & Principal, Brno 2001
- FEUERBACH, Ludwig, *Podstata náboženství*, Ústřední dělnické knihkupectví a nakladatelství, Praha 1920
- FREUD, Sigmund, *Budoucnost jedné iluze*, in: FREUD, Sigmund, *O člověku a kultuře*, Odeon, Praha 1990
- FREUD, Sigmund, *Já a Ono*, in: FREUD, Sigmund, *O člověku a kultuře*, Odeon, Praha 1990
- FROMM, Erich, *Umění milovat*, Orbis, Praha 1967
- FROMM, Erich, *Psychoanalýza a náboženství*, Aurora, Praha 2003
- FROMM, Erich, *Obraz člověka u Marxe*, L. Marek, Brno 2004
- FUCHS, Jiří, *Filosofie – Kritický problém pravdy*, Krystal OP, Praha 1995
- FUCHS, Jiří, *Filosofie – 3. Návrat k esenci*, Krystal OP, Praha 1996
- FUCHS, Jiří, *Filosofie – 4. Bůh filosofů*, Krystal OP, Praha 1997
- FUCHS, Jiří, *Filosofie – 5. Problém duše*, Krystal OP, Praha 1999
- HABAŇ, Metoděj, *Přirozená etika*, Trs, Praha 1991
- HEIDEGGER, Martin, *Básnický bydlí člověk*, Oikoymenh, Praha 2006
- MARITAIN, Jacques, *Všeobecný úvod do filosofie*, samizdat
- MARITAIN, Jacques, *Víra v člověka*, Krystal OP, Praha 2008
- MARX, Karel, ENGELS, Bedřich, *Manifest komunistické strany*, Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1961

Marxismus, psychoanalýza a skutečná skutečnost, <http://mujweb.cz/erich.fromm/clanekFromm.htm>

MASARYK, Tomáš Garrigue, *Ideály humanitní*, Čin, Praha 1927

MĚŠTÁNEK, Tomáš, *Poznámky k dějinám filozofie*, Bílý Slon, Praha 1992

ORWELL, George, 1984, *Naše vojsko*, Praha 1991

PIEPER, Josef, *Ctnosti*, Česká křesťanská akademie, Praha 2000

POSPÍŠIL, Ctirad Václav, *Čestně o víře a ateismu*, Perspektivy 28/2008

SARTRE, Jean-Paul, *Existencialismus je humanismus*, Vyšehrad, Praha 2004

SOUSEDÍK, Stanislav, *Jsoucno a bytí – Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*, Křesťanská akademie, Praha 1992

SOUSEDÍK, Stanislav, *Svoboda a lidská práva*, Vyšehrad, Praha 2010

STÖRIG, Hans Joachim, *Malé dějiny filozofie*, Zvon, Praha 1992

VOLTAIRE, *Filosofický slovník*, Votobia, Praha 1997

WELSCH, Wolfgang, *Naše postmoderní moderna*, Zvon, Praha 1994

ZABALA, Santiago, *Náboženství bez teistů i ateistů*, in: *Budoucnost náboženství*, Karolinum, Praha 2007

O AUTOROVÍ

Jiří Prinz (*1972) pochází ze Staré Boleslavi. Vystudoval Vyšší odbornou školu publicistiky a od poloviny 90. let působí jako novinář v různých českých médiích. Jiří Prinz není profesionální filosof, nýbrž vážný zájemce o filosofii, jíž se systematicky věnuje přes dvacet let. Své filosofické příspěvky publikuje v revue *Distance*.

REJSTRÍK

- agnosticismus 125
 akcident 55–63, 66–74, 84,
 90–101, 118, 123, 137, 152
 Anselm z Canterbury 117
 antestav 120
 antropocentrismus 141, 142, 156
 Aristotelés 30
 aristotelská logika 49, 51
 ateismus 99, 126–133, 141, 142
 atomismus 69–74, 79, 85, 86, 88
- Berkeley, George 24–26
 Bocheňski, Józef 22, 65
 Boží existence 32, 61, 115–117,
 121–133, 141, 151, 168
 Bruno, Giordano 65
 bytí 37–43, 47, 57, 61, 65, 69–75,
 79–84, 90–93, 108, 116–118
- Carnap, Rudolf 39, 41
 cíl lidského života 170
 Comte, Auguste 144
 ctnosti 159–174
- deismus 139–142
 determinismus 33, 70, 102–107,
 137
 dialektika 49, 53
 dialektikové 21
 doublethink 48, 51–53
 dualismus 135
 duše 28, 32, 72, 82, 89–98, 153,
 167, 172, 173
- empirismus 99
 Engels, Bedřich 48, 66, 108, 144
 esence 29, 39–43, 52–56, 67,
 68, 83, 94–99, 123, 133, 138,
 152–156
- eskalace pacifikování 174
 etický relativismus 155
 existence 23–26, 32, 33, 39–44,
 52–60, 67, 91, 96–99, 117–
 125, 151–156
 existence zla 129, 130
 existencialismus 52, 53, 99, 156
- Feuerbach, Ludwig 66, 126–129,
 142, 143
 filosofie identity 47
 frankfurtský institut 49
 Freud, Sigmund 110, 111
 Fromm, Erich 49, 50, 145
 Fuchs, Jiří 31, 120, 170
- Hayek, Fridrich August 66
 hédonismus 173, 174, 175
 Hegel, Georg Wilhelm Fridrich
 21, 22, 46, 49, 51, 63–66, 101
 Heidegger, Martin 51, 53
 humanismus 50, 143–146, 156
 Hume, David 26, 30–32, 115
- inseita 57, 59, 60
- jsoucno 25, 28, 37–45, 52–62,
 66, 67, 72–74, 82, 83,
 86–91, 96, 101, 117–123, 128,
 131–138, 152
- Kant, Immanuel 38, 115
 Klíma, Ladislav 146
- lidská přirozenost 52, 92–100,
 135, 142, 152–155, 171, 172
 Lipovetsky, Gilles 174
 Lock, John 26, 30, 31

- Maritain, Jacques 27, 30, 31
marxismus 22, 49, 50, 110, 145
Marx, Karel 48–50, 66, 107, 109,
111, 144
Masaryk, Tomáš Garrigue 143,
144
materialismus 33, 66, 70, 92, 107,
142, 173, 175
monismus 37, 61–66, 69, 70, 74,
79, 84, 101, 107, 136
mozek 72, 86, 88, 89

neomarxismus 49
nesmrtelnost 28, 32, 97, 167,
168–173
nicota 43–56, 99, 116–121
Nietzsche, Friedrich Wilhelm 66
nominalismus 26, 30–32

Occam, Vilém 30
odpovědnost 102, 103, 127, 131
Orwell, George 48, 65

panteismus 47, 61, 65, 136–142
paradoxní logika 49
Pieper, Josef 163
pojem 27–29, 38–45, 133, 161
polyteismus 135
Pospíšil, Ctirad Václav 132, 133
postmoderní relativismus 53,
146, 157
postmodernisté 147, 157, 158
potence 86, 90, 94–98, 137
povinnost 161
pozitivismus 26, 30, 33, 144
princip identity 43
princip kauzality 117–122, 128
princip sporu 18, 21, 46
problém kruhu 15–18
první Příčina 121–128, 133, 138

racionální obraz 27, 28
racionální poznání 23, 27–29

religionistika 134
rozumnost 159–162

sankce 103, 164–167, 170
Sartre, Jean-Paul 52, 99, 100,
155, 156
scientismus 32
Schelling, Friedrich Wilhelm
Joseph 46, 66
Schopenhauer, Arthur 66
smyslové poznání 23–29, 173
smyslový obraz 27
smysly 23–31, 89, 125, 141, 147
solipsismus 24–26, 41
soud 17–20, 30–41, 87, 105, 106,
138
Spinoza, Benedikt 47, 63, 66
spravedlnost 157–164, 174
statečnost 159–164, 174
Stirner, Max 146
substance 55–74, 84–101, 118,
122, 137, 152
substancialita 75, 84, 101
svoboda 62, 63, 70, 75, 90,
100–107, 130, 135, 137

tautologie 18
tělo 23, 25, 74, 75, 89–93, 135,
167
Tomáš Akvinský 55, 117

uměřenost 159, 163

Voltaire 139, 140
vůle 33, 90, 96, 101–106, 110,
135, 137, 169, 170, 172

Welsch, Wolfgang 157
Wittgenstein, Ludwig 115

Zabala, Santiago 147

ACADEMIA BOHEMICA

Jedním z hlavních motivů činnosti filosofické školy *Academia Bohemica* je snaha o vyplnění prázdného prostoru, který vznikl vlivem jednostrannosti univerzitně fixovaných trendů soudobé filosofie. Současné filosofické myšlení se nachází v hluboké krizi, která není jen přechodná. Je totiž logickým vyústěním vývoje novověké filosofie. Symptomem této krize je ztráta hlavních témat filosofie, jejichž případné řešení je mimo jiné i nezastupitelným prostředkem racionální životní orientace. Důvodem této ztráty je katastrofální teorie poznání novověku. Hlavní otázky filosofie jsou totiž neempirické, metafyzické, zatímco vyznění novověké gnoseologie je radikálně protimetafyzické.

Hlavním cílem působení *Academia Bohemica* je tedy rehabilitace autentického filosofického myšlení, které je v podstatě metafyzické; metafyzické jsou paradoxně i jeho negace. Proto jde o prolomení bariéry předsudků, které vzešly z protismyslné negace metafyzického myšlení. Jde o znovuzpřístupnění problémů, bez jejichž tematizace selhává filosofie nejen sama v sobě, ale i ve své hlavní životní funkci: v explikaci lidského života; pak nastupují ideologie.

Pedagogický cíl *Academia Bohemica* lze formulovat stručně: vytvořit studentům intelektuální prostředí pro kritickou práci s filosofickými problémy. V tom je obsaženo i zprostředkování té kvality, která spočívá v myšlenkové samostatnosti. Absolventi pak nemusejí podléhat všelijakým, ve vzdělanostním provozu zautomatizovaným vlivům, jak je to dnes běžné.

Z dalších titulů vydaných péčí *Academia Bohemica* doporučujeme: Roman CARDAL, *Identita a difference. Systematický kurz ontologie*, 2011, vázaná, 448 stran.

OBSAH

Předmluva	6
-----------------	---

NOETIKA

1. Úvod	13
2. Jsme vůbec pravdivého poznání schopní?	15
2.1. <i>Problém kruhu</i>	15
2.2. <i>Je skepse údělem myšlení?</i>	16
2.3. <i>Řešení kruhu</i>	17
2.4. <i>Princip sporu</i>	19
2.5. <i>Odpůrci principu sporu</i>	21
2.6. <i>Problém smyslového poznání</i>	23
3. Oponenti objektivity poznání	24
3.1. <i>Berkeleyho solipsismus</i>	24
3.2. <i>Lockův a Humeův nominalismus</i>	26
3.3. <i>Rozdíl mezi rozumovým a smyslovým poznáním</i>	27
3.4. <i>Kritika nominalismu</i>	30
3.5. <i>Důsledky nominalismu</i>	32

ONTOLOGIE

1. Úvod	37
2. Obsah pojmu jsoucna a jeho objektivita	39
2.1. <i>Pojem existence je objektivní</i>	40
2.2. <i>Pojem esence je objektivní</i>	42
3. Hlavní zákon bytí: princip identity	43
3.1. <i>Problém nicoty</i>	44
4. Filozofové hájící rozpornost reality	45
4.1. <i>Hegel a Schelling</i>	46
4.2. <i>Marx a Engels</i>	48
4.3. <i>Neomarxismus a východní filosofie</i>	49
4.4. <i>Heidegger</i>	51
4.5. <i>Sartre a existencialismus</i>	52

5. Rozsah pojmu jsoucna	54
5.1. Jsoucno typu akcident	55
5.2. Jsoucno typu substance	56
5.3. Každé jsoucno je buď substancí, nebo akcidentem	59
6. Monistický výklad reality	60
6.1. Kritika monismu	62
6.2. Důsledky monismu	64
7. Vlastní a nevlastní jsoucno	66
8. Atomistický výklad reality	69
8.1. Kritika atomismu	71

METAFYZIKA ČLOVĚKA

1. Úvod	79
1.1. Empirické vědy a metafyzika	80
2. Autonomie (substancialita) lidského jedince	84
2.1. Člověk není akcident	84
2.2. Člověk je vlastní jsoucno	85
3. Tělo a duše	90
4. Stručná rekapitulace dosavadních zjištění o člověku	93
5. Lidská přirozenost	94
5.1. Odpůrci klasického pojetí lidské přirozenosti	98
6. Svoboda	100
6.1. Stoupenci determinismu	106
6.1.1. Marx a historický materialismus	107
6.1.2. Freud a nevědomí	110

TEODICEA

1. Úvod	115
2. Filosofický důkaz Boží existence	117
2.1. Princip kauzality	117
2.1.1. Hypotéza nezapříčiněného vzniku	119
2.2. Cesta k První příčině	121
2.3. Charakteristika první Příčiny	123

3. Námitky agnostiků	125
4. Námitky ateistů	126
4.1. Námitka z existence zla ve světě	129
5. Námitky teologů	131
6. Filosofie náboženství	133
6.1. Polyteismus a dualismus	135
6.2. Panteismus	136
6.3. Deismus	139
6.4. Ateismus a náboženství humanity	142
6.5. Postmoderní relativismus	146

ETIKA

1. Úvod	151
2. Kritérium mravnosti	152
2.1. Alternativní pojetí etiky: Etický relativismus	155
2.1.1. Jean-Paul Sartre	155
2.1.2. Postmoderní relativismus	157
3. Jak se uskutečňuje dobré jednání?	159
3.1. Rozumnost	159
3.2. Spravedlnost	160
3.3. Statečnost	162
3.4. Kázeň a uměřenost	163
4. Proč žít mravně dobře? Otázka sankcí mravního zákona	164
5. Otázka nesmrtelnosti lidské duše	167
6. Cíl lidského života	170
6.1. Materialismus a současný hédonismus	173
Seznam použité literatury	176
O autorovi	177
Rejstřík	178
Academia Bohemica	180

Jiří Prinz
ABECEDA FILOSOFICKÉHO MYŠLENÍ

odpovědná redaktorka Dagmar Kopecká
sazba a obálka Marie Kopecká
vydala Academia Bohemica, o. p. s.
Gorazdova 20, 120 00 Praha 2
<http://www.academia-bohemica.org>
vydání první, Praha 2013
výroba PB tisk, Příbram