

Jan Payne

Mezi zdarem a zmarem

Proč? Jak? Co?

Mezi zdarem a zmarem

Proč? Jak? Co?

Jan Payne

Recenzovali:

prof. Dr. Josef Dolista, Ph.D., Th.D

prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum

Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1

www.karolinum.cz

Praha 2021

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

První vydání

Text knihy vznikl s grantovou podporou programu UK Progres Q26.

© Univerzita Karlova, 2021

© Jan Payne, 2021

ISBN 978-80-246-4732-6

ISBN 978-80-246-4761-6 (online : pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

Chtít v pravdě jedno prostě znamená chtít dobro.
Søren Kierkegaard

Obsah

§ 1 Poznámka k pojmenování knihy	9
§ 2 Úvod	17
Část I	
§ 3 Východisko	24
§ 4 Intencionální funkce	32
§ 5 <i>Intentio duplex</i>	37
§ 6 <i>Intentio gemina</i>	44
§ 7 Reflexe	60
§ 8 Reflexe reverzní (husserlovská)	62
§ 9 Reflexe rekurentní (janetovská)	67
§ 10 Reflexe reprezentační (meadovská)	72
§ 11 Integrace reflexí	86
§ 12 Intencionální struktura	88
Část II	
§ 13 Intencionální entita („co?“)	90
§ 14 <i>En arché</i> ...	99
§ 15 Eklipsa I	104
§ 16 Eklipsa II	111
§ 17 Exkurs: povaha předmětu	116
§ 18 Tři způsoby výkladu	126
Část III	
§ 19 Intencionální kvalita („jak?“)	132
§ 20 Důsledky	135
§ 21 Prostředky	137
§ 22 Cíle	141
§ 23 Shrnutí	149
§ 24 Důvody a spojky pro jejich vyjádření	151

§ 25 Spojka „když“ a důsledky	156
§ 26 Spojka „jestliže“ a prostředky	165
§ 27 Přejchod: poměr mezi prostředky a důsledky	173
§ 28 Spojka „protože“ a cíle	175
§ 29 Shrnutí důvodů	184

Část IV

§ 30 Intencionální bonita („proč?“)	188
§ 31 Poslední úmysl je smysl	192
§ 32 Dobrý a zlý člověk	198
§ 33 Spravedlnost	203
§ 34 Spravedlnost – tázání (teodicea I)	206
§ 35 Spravedlnost – řešení (teodicea II)	212
§ 36 Spravedlnost – možnosti (teodicea III)	217
§ 37 Jedinčnost	223
§ 38 Budoucnost	232
§ 39 Minulost	238
§ 40 Příběh	239
§ 41 Vyprávění	246
§ 42 Sdělování	255

Část V

§ 43 Vzestup místo návratu	264
§ 44 Soukromé a veřejné	275
§ 45 Důvěra a důvěrný vztah	283
§ 46 Zachování důvěry	285
§ 47 Probuzení důvěry	290
§ 48 Závěr	302

Literatura	310
Věcný rejstřík	319
Jmenný rejstřík	324

§ 1

Poznámka k pojmenování knihy

S pojmenováním knihy jsem se trápil. Totiž přesněji: od počátku jsem měl téma vybrané a přesně dané, avšak potíží se týkala překladu. Záměrem a hlavním tématem této knihy bylo to, co hrálo klíčovou roli od vzniku filosofie v Řecku. Řekové se soustředěně věnovali tématu pojmenovanému výrazy *eudaimonia* či *makaria* překládaným vesměs různě. Převést tato slova do nynějších jazyků lze totiž jen těžko.¹ Běžný překlad „štěstí“ či „blaženost“ z řady důvodů vhodný není. Je matoucí docela prostě již tím, že připomíná spíše slast naplňující se v přítomné chvíli, kdežto u obou původních slov šlo vždycky o život v celku. Takto uvažoval již Aristotelés a ten nabídl i vymezení *eu zein kai eu prattein* čili dobře žít a dobře konat, což je podle něj i vlastním obsahem etiky samotné.

Těžiště etiky tak tkví v tom, že život každého je stále vystavován hodnocení, zda a nakolik je zdarem či zmarem ve svém souhrnu. Počítáme pak s tím, že někdy v budoucnosti bude takový soud poslední, přičemž tato okolnost nás ponouká k tomu, abychom v každé chvíli dělali všechno pro zabránění zmaru a rozhojnění zdaru až po krajní míru. Jinak vyjádřeno, snášíme strast běžně a leckdy až po tu nejmučivější, přičemž někteří se dokonce odhodlají jít i na smrt potud, pokud mají za to, že jejich dignita se tím uchová, případně dokonce vzroste. Pohnutku udržení vlastní dignity lze pokládat za obecnou u každé lidské bytosti. Avšak někdy se stává i to, že člověk zcela rezignuje na cokoliv vznešeného a oddává se primitivním slastem.

1 Tyto kategorie jsou téměř synonymické od dávných dob, jen *eudaimonia* klade mírný důraz na lidské zásluhy, zatímco *makaria* odkazuje spíše k Božímu působení. Posléze se výraz *makaria* překládá například v evangeliu Matoušově a Lukášově jako „blahoslavenství“. D. C. Russell: *Happiness for Humans*, Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 36–64, kap. 2/1.

Jistě je třeba se ptát, kdo by oním soudcem vlastně měl být. Pro někoho je jím přísný Bůh a pro někoho jiného naopak on samotný. Nad obojím řešením se ovšem vznáší řada pochybností daných tím, že pro jedny je příliš relativistické a pro druhé naopak svázané předem hotovým rigidním zákonem. Východiskem není ani hodnocení naší osoby našimi potomky a pozůstalými; zčásti totiž vše závisí na tom, co všechno budou znát o našich pohnutkách či i jen skutcích, avšak zároveň zde hraje roli též to, že jen výjimečně se najde někdo, kdo by sklídl vesměs samou hanu, či naopak chválu. Má snad všechno záviset na vzájemném poměru zastánců a odpůrců?

Uvedené okolnosti tak nutně směřují k tomu, že je třeba najít východisko jiné, jež by bylo dostatečně objektivní i subjektivní zároveň.² Nabízí se měřítko češtině vlastně docela cizí, totiž *all things considered* čili zvažování úplně všech okolností,³ přičemž pak je třeba ještě částečně vystoupit ze své vlastní role a přijmout roli označovanou jako *impartial observer* coby osoby bez osobního zaujetí a zároveň dostatečně zanořené do dějinných souvislostí.⁴ Pochopitelně se při takové úvaze lze sotva vyhnout podílu náhody nikoliv jen v tom, zda a nakolik má dotyčný podíl na úspěchu hmotném, nýbrž i v tom, zda se mu daří po mravní stránce. Rovněž mravní selhání totiž namnoze bývá způsobeno docela prostou souhrou okolností.⁵ Ukazuje se tak, že lidský osud je hodně zranitelný, a že člověk je tudíž bytostí značně křehkou.⁶

Všechny tyto souvislosti se dají shrnout do několika slov jen těžko. Při snaze najít výstižné pojmenování mě napadaly různé tituly rázu: „Hodnota lidského života“, „Život mezi nadějí a spokojeností“⁷, „Předposlední a poslední pohnutky každého z nás“, „Kam jdeme?“, „Šťěstí náhodné či zasloužené?“ a podobně. Avšak žádný z nich nebyl dost výstižný pro zachycení obsahu, přičemž námitky uvedené níže se vztahovaly ke každému z nich.

Mezi všemi návrhy pak vyčníval jeden výraz, vyjadřující poměrně výstižně to, co v sobě obě řecká slova nesou, totiž „smysl“ a „smysluplnost“ s tím, že „smysluplnost“ bytí či života je jejich nejhodnějším

2 Jde o v etice zavedený procedurální přístup spočívající v tom, že proceduralita najde vhodné a vždycky původní řešení za daných okolností.

3 Snad by se dal výraz *all things considered* překládat jako „celkem vzato“.

4 A. Smith: *Téorie mravních citů*, přel. J. Schwarz, J. Pavlík, Praha: Liberální Institut, 2005/1759.

5 B. Williams: *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, s. 20–39.

6 M. C. Nussbaum: *Křehkost dobra*, přel. D. Korte, M. Ritter, Praha: Oikoyomenh, 2003/1986.

7 J. Payne: Dobrý život mezi nadějí a spokojeností, in: J. Payne et al. (ed.): *Dobrý nebo lepší život? Human Enhancement*, Praha: AV ČR, 2015, s. 63–83.

překladem. Zabudovat tento pojem do titulu bylo nasnadě, ovšem vzápětí jsem nad tímto přístupem pocítil rozpaky: uvedenou cestou se sice mnozí ubírali, ovšem potud, pokud se takový výraz v titulu knihy vyskytne, dospěje čtenář snadno k mínění, že autor našel řešení odvěké záhady a že ho nabízí v pěkně uhlazené jazykové podobě veřejnosti: něco na způsob průvodce či příručky k úspěšnému životu pro obyčejné lidi.⁸

Mým záměrem bylo něco úplně jiného. Šlo mi předně o to, že žádné hotové řešení nemám a že takové řešení po mém soudu nemá nikdo, avšak též o to, že jde o otázku a že otázky jsou v lidském životě cennější než hotová řešení; řešení je totiž vždycky klamné a od pravdy, krásy i dobra nás spíš odvádí. Doveden do důsledku nabývá pak tento přístup povahy kýče všech podob a naopak, vyhnout se kýči lze jen důsledným setrváním v tázání bez konce.⁹ Můj přístup tudíž setrvává na tázání po tom, v čem „mysl“ a „smysluplnost“ bytí či života tkví.

Když má být tudíž „smysluplnost“ výrazem klíčovým, pak je třeba, aby zůstal na úrovni pochybnosti bez toho, že by se snažil pochybnost tlumit.¹⁰ Na tomto pozadí je již samotný výraz sporný potud, pokud zůstane v indikativním vyjádření, přičemž další jeho rozvádění nutně upadá do různých klíše spíš psychologického než filosofického rázu: kterými triky si můžeme navodit spokojenost se životem i se sebou samým? Tak vypadají různá přemoudřelá doporučení laciných příruček. Výraz v pojmenování knihy má tudíž za úkol pouze načrtnout směr uvažování a na každém pak je, aby si svou cestu našel sám.

-
- 8 Tento přístup je dost populární a nachází své vyjádření v různých mudroslovných sbírkách, případně v rozšafné elokventních návodech pro toho či ono. To je důvodem opět a opět vydávaného spisku Arthura Schopenhauera ve všech jazycích. V Británii má pak taková literatura dlouhou tradici a proslavili ji například Gilbert Keith Chesterton, Lytton Strachey, Virginia Woolf, George Orwell či Iris Murdoch s tím, že v současnosti ji reprezentují hlavně Terry Eagleton či Roger Scruton. Monthly Python mívá svou ironií přesně do těchto rábdoby pronikavých uchopení otázky po tom, kam jdeme, a vysmívá se tomu, co všechno se do oněch přihloupě samolibých doporučení rázu *An intelligent persons's guide to...* či *A very short introduction to...* vejde.
- 9 Proslulý text Hermanna Brocha vykládá kýč spíše eticky než esteticky a má za to, že jeho faleš tkví v uzavřenosti místo otevřenosti k jiným hodnotám, než je krása samotná. H. Broch: *Das Böse im Wertsystem der Kunst*, in: H. Arendt (ed.): *Dichten und Erkennen*, Zürich: Rhein Verlag, 1955/1933, s. 311–350; H. Broch: *Einige Bemerkungen Zum Problem des Kitsches*, in: U. Dettmar, T. Küpper (ed.): *Kitsch: Texte und Theorien*, Stuttgart: Philipp Reclam, 2007, s. 214–226.
- 10 Prvním, kdo o smyslu života psal, byl Lev Tolstoj. Tolstého esej je v úvodní části, kde k tématu přistupuje kriticky a ukazuje scestná řešení, hodnotný. Když následně začne rozvíjet své vlastní pojetí, vypadá jeho úvaha daleko banálněji a řadu výtek si zajisté zaslouží. L. N. Tolstoj: *Zpověď*, in: L. N. Tolstoj: *Myšlenky*, přeložil a uspořádal J. Veselý, Praha: Melantrich, 1973/1882.

Ona tři tázací zájmena pak vyjadřují poměrně přesně tři stránky úspěšného lidského života a potažmo snahy něco dělat. Vlastní předmět činnosti včetně případných důsledků vyjadřuje „co?“, „jak?“ poukazuje k prostředkům a cíle jsou naopak ve hře tehdy, když se ptáme „proč?“ ve vztahu k určitému jednání. Celou knihou se tudíž prolíná souhra mezi „proč?“, „jak?“ a „co?“ čili mezi důsledky, prostředky a cílem s tím, že bez poznání zákonitostí platných pro ony tři dimenze či faktory život vzkvétá jen obtížně.

Uvedený přístup se liší od přístupu v etice jinak běžného, jenž je poněkud omezený: zavedené vymezení etiky se totiž ptá pouze „co?“ a toto „co?“ nabývá podoby „co mám dělat?“. Zdá se pak, že jde o to dostat přísný pokyn, či alespoň doporučení. Ovšem takový přístup je zavádějící, a zavádějící tudíž nutně bude i to, co z něj vplyne.

Předně se mu dá vytknout to, že spíš připomíná povzdech někoho, kdo se prostě nudí; nuda je zdrcující zkušenost a ten, kdo se v jejím zajetí ocitne, vyvíjí úsilí zbavit se jí. Na webových stránkách „Kudy z nudy“ se nabízí široká škála rozmanitých způsobů rozptýlení, přičemž žádný z nich není dostatečně účinný: povyražení rychle vyprchá a vyžaduje stále další podněty. Převládá představa toho rázu, že to či ono je nuda a že nudy je třeba se zbavit.¹¹ Důsledkem je pak onen zdánlivě mravní požadavek. Případně se ono tázání vezme vážně a s jistým úsilím se podaří dospět k určitému předsevzetí či nařízení se všemi zápornými důsledky.

Zejména jde o to, že dodržovat takové instrukce vypadá dost kompulsivně či až servilně, a že tudíž sotva půjde o jednání zcela svobodné a samostatné. Proti tomu ten, kdo svobodný skutečně je, jen sotva přijme za hotovou věc, že ho kdokoliv či cokoliv nutí dělat to či ono. Držet se příkazů či zákazů bez veškerých výhrad, včetně doporučení náboženských autorit jen na základě toho, že ona autorita někdy něco takového pronesla, dokáže jen osoba závislá či dětinská. A naopak, vyžadovat od ostatních přísné dodržování vlastních pokynů bez dalšího výkladu je urážkou jejich lidské důstojnosti.

Vyzrálý a zdravý jedinec se totiž vždycky ptá: „Proč mám dělat zrovna to, a nikoliv něco jiného?“ Když se pak podaří jistý důvod najít, dovrší

11 Tvrzení Martina Heideggera o tom, že nuda (*Langweile*) má svůj zdroj v nudném (*Langweilige*) či nudícím (*Langweilende*) kolem nás, je matoucí. Nic takového není, či naopak všechno je takové stále. Ani poušť nudná není. Je tomu tak, že nuda vzniká ve chvíli, kdy se člověk ptát prostě přestane, přičemž ptát se lze po čemkoliv a kdykoliv. Není třeba čekat na metafyzickou otázku; otázka kterékoliv podoby je opakem nudy a nudu zahání. M. Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992, s. 117–250.

dotyčná rozumná osoba své námitky slovy: „A jak to mám dělat?“ Na takové diskuse ovšem etika zrovna připravená není.

Jedním ze zdrojů onoho zmatení podle všeho je, že etika se nechala v moderní době unést předpokladem, že jejím nosným principem je *sollen*, *ought*, *dolžen* a podobně v jazycích dalších. Avšak právě v tomto detailu tkví chyba věci samotné. Ve všech těchto případech jde o dluh či povinnost a povinnost se podsouvá i tam, kde jde o pouhé „mám“: „mám povinnost dělat to či to“. Takový přístup je ovšem krátkodechý.

Zejména jde o to, že za takových okolností je rozumné se ptát: „Proč mám povinnost dělat to či to?“ Jde o to, že povinnost není a nebude nikdy tím posledním důvodem jednání lidské bytosti. Ačkoliv má v etice své místo, není tím hlavním. Týká se prostředků rázu různých dílčích úkolů a klíčové cíle nechává stranou. Do etiky je naopak třeba zavést poslední pohnutku s tím, že ona je pochopitelným důvodem každé snahy a že bez ní se nikdo o nic snažit nebude. Onou kýženu pohnutkou je ovšem naděje: naděje je důvodem čehokoliv a žádný další důvod pro ni již není třeba a ani být nemůže.¹²

S tímto východiskem se dá formulovat základní morální princip za přispění onoho slovesa „mám“: „mám naději dělat to či ono“. Takové vyjádření poměrně radikálně mění dosavadní přístupy k etice a některé důrazy takto změněné etiky se tato kniha snaží rozvinout.¹³ Zejména jde o to, v sobě i v těch, jejichž výchova je svěřena do naší péče, onu naději rozvíjet, přičemž je třeba počítat s tím, že naděje namnoze nabývá i scestné podoby. Běžně se totiž naděje zaměňuje s prostou touhou po tom či onom. Avšak touha postrádá ono vznešené vzepětí pohnutky, přičemž se stává prostředkem k cíli, a nikoliv cílem samotným. Před takovým oploštěním naděje je třeba opět a opět varovat: dělat z nepředmětné hodnoty hodnotu předmětnou přináší zkázu. Zbývá tudíž jen narovnávat

12 Myšlenku naděje coby základu etiky vnesli do obecné diskuse v moderní době téměř souběžně ateista Ernst Bloch (1938–1947) i křesťan Gabriel Marcel (1944) a pak se jí důsledně chopil teolog Jürgen Moltmann s tím, že ukázal návazné body s křesťanskými východisky. J. Moltmann: *Ethik der Hoffnung*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010; J. Moltmann: *Theologie der Hoffnung*, in: J. B. Bauer (ed.): *Entwürfe der Theologie*, Graz: Styria, 1985, s. 235–257; E. Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, I–III, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982; G. Marcel: *Homo Viator: Introduction to the Metaphysic of Hope*, přel. E. Craufurd, New York: Harper, 1962/1944.

13 Bývá zvykem operovat s termíny odkazujícími k povinnosti, dluhu či vině (*owe/ought; schuld/sollen; dluh/dolžen*) kromě etiky též v estetice či jiných oblastech praktické filosofie. Problém tkví v tom, že etymologie je v těchto případech zavádějící: směřování ke kráse, zdraví, řádnému státu a podobně jistě žádnou povinností není. Avšak když se přetaví povinnost v naději a pracuje se s tím, že naděje určuje všechno ostatní, vypadá „má být“ již docela jinak. Pak se „má být“ dá bez potíží připustit.

překroucené pochopení naděje a případně na ni vůbec začít klást důraz. Dosavadní opomíjení naděje či případně svádění naděje špatným směrem bylo pro etiku zhoubné a vedlo k tomu, že vliv etiky upadal a stával se spíš zanedbatelným.

Vypadá to nyní tak, že tato kniha poskytne čtenáři určité pojetí naděje a toho, k čemu se naděje upíná. Ovšem představa toho rázu, že by bylo možné úběžník naděje v podobě vrcholného štěstí vymezit či i jen načrtnout, odporuje strážlivému uvažování. Záměrem této knihy je dokonce opak: rozvrhy štěstí všech podob se snaží bourat. Jde obecně o to, že cennější než každé tvrzení je tázání a že toto tázání po štěstí je jedinou ryzí cestou k němu: jen takto se lze ke štěstí vůbec přiblížit. Vyjádřeno jinak, bytostná povaha štěstí zahrnuje odvalu stále opouštět jeho dřívější pochopení, přičemž ten, kdo se na určitou podobu štěstí upne, vzápětí ho ztrácí. Vytyčený úkol koneckonců přesně vystihuje Tomáš Masaryk proslulou větou: honbou za štěstím se šťastným nikdo nestal.

Je tomu tudíž jinak. O konečnou podobu štěstí vlastně nejde; jde o cestu ke štěstí a ta má povahu lidského života včetně všech peripetií v něm. To, zda daná peripetie bude mít hodnocení záporné, či kladné, se rozhodne vždycky až dodatečně,¹⁴ přičemž ono hodnocení má každý svým způsobem ve své moci. Samotné narození do přívětivých poměrů či následné blažené dětství zdaleka není zárukou úspěšného života a v protikladu k tomu se dají přetavit ve prospěch dotyčného či okolí dokonce přímo tragické okolnosti. Ostatně v tom tkví jádro řeckého a ještě spíše pak křesťanského odkazu:¹⁵ zkazit i zachránit se dá leccos; jen je třeba vypořádat se dovedně s vlastním osudem.

Zbývá ještě zastavit se u výrazu „život“; „život“ zprvu v pojmenování knihy byl. Jde o slovo běžného jazyka se spoustou různých významů, významů namnoze až protikladných (docela prostě život pro něco či pro někoho znamená smrt pro kohosi jiného). Hlavním omezujícím faktorem je to, že v moderních jazycích chybí slova sloužící k vyjádření jemných odstínů toho, čím život je. Ještě v řečtině byl alespoň rozdíl mezi *bios* a *zoe* s tím, že *zoe* mělo původně spíš metafyzickou náplň.¹⁶ Ovšem

14 Jde o to, ve kterém bodě času se ono hodnocení provede, přičemž kterýkoliv časový termín lze vždycky posunout dál a výsledek se tím leckdy zcela obrátí. Východiskem je tudíž pouze eschatologický horizont na konci věků. Toto biblické stanovisko zastával například Tomáš Masaryk (*sub specie aeternitatis*) a lze dodat jen to, že takový posun proměňuje teleologické stanovisko v deontologické: kategorický imperativ má pak tudíž stejnou váhu.

15 Martha Nussbaum.

16 Řecký výraz *zoe* se objevuje například ve vymezení člověka coby *zoon politikon* a také jméno krále bohů Zeus je z něj odvozeno, nicméně *bios praktikos* má již jiný původ.

v dalším vývoji došlo k určitému poklesu jeho významu na úroveň pouhého přírodního bujení, kdežto výraz *bios* si i nadále podržel vztah ke konkrétnímu životaběhu určitého individua včetně toho, čím se naplní. Následně výraz *bios* převzal něco z onoho alternativního slova a v důsledku toho se nyní nabízí výklad dvojí:

Jednak je to výklad s důrazem na biologickou stránku. Jde o tok dění v čase působící proti entropii a směřující k organizaci hmoty. Avšak takový proces sotva potřebuje přemítání o tom, zda se má ubírat tím kterým směrem; docela prostě se děje a zahrnuje různé roviny s tím, že tyto roviny stále interagují mezi sebou. Jeho součástí je ovšem i život každé lidské bytosti.

Další možný výklad zdůrazňuje biografickou stránku. Ta vyjadřuje osobní příběh se všemi epizodami a vztahy k nepřátelům, přátelům či lhotejnému davu od narození až do smrti. Avšak hlavně: po celé časové rozpětí přicházejí momenty s alternativami vývoje, přičemž na každém je, aby se pro některou z nich rozhodl.

Posledně načrtnutý význam výrazu život je právě tím, oč v knize jde. Tím se záměr knihy zároveň vymezuje proti představě pouhého zkoumání jednání v jednotlivém případě. Vyjádřeno jinak, též každé dílčí rozhodnutí je neseno úběžníkem veškerého směřování, přičemž jde o to, aby kterýkoliv skutek zapadl do mozaiky života dotýčného vcelku. Zhodnotit lidský život se dá tudíž až ve chvíli umírání či po smrti dotýčného.¹⁷

Zároveň s tím kniha nechává stranou úvahy o veškerenstvu a ovšem i o společnosti co do jejího bytostného určení. Takovému přemítání se sice filosofie namnoze oddávala, ovšem poněkud tím vždycky překračovala své meze. Jistě se cestou konstrukce univerza vydat lze, avšak vzápětí je třeba potud, pokud se střízlivá filosofie nemá zpronevřit svému poslání, pročistit ony náčrty zevrubnými pochybnostmi o vlastních východiscích (*archai*) a potažmo o předpokladech vlastního pochopení. Naneštěstí se taková kázeň vyskytovala spíše vzácně a díky tomu vznikaly různé metafyzické obrazy bytí či jsoucna s tím, že od nich se pak odvíjely i různé metafyzické rozvrhy dějin s předurčením některých skupin k určitým úkolům.¹⁸ Blízko k takovým rozvrhům měla odedávna všechna

17 Aristotelés: *Etika Nikomachova*, přel. A. Kříž, Praha: Rezek, 1996, s. 1100a33–1100b23.

18 Zakladatel takové metafyzické filosofie dějin Georg Wilhelm Hegel se těšil ve své době i v době pozdější obrovské úctě a řada myslitelů s Karlem Marxem v čele na něj přímo navázala. Zároveň ovšem jeho představu absolutního ducha vycházejícího ze sebe a přicházejícího k sobě skrze dějiny radikálně odmítl Søren Kierkegaard s tím, že důraz na vlastní subjektivitu místo objektivitu se stal zárodkem existenciálního myšlení.

náboženství sledující dějiny i s jejich vyústěním z pozice Boha (*god-like*) a potažmo i křesťanská teologie při svých úvahách o dějinách spásy; svázat dějiny tímto způsobem ovšem nelze. Takových metafyzických vzepětí se tudíž následující zkoumání předem záměrně vzdává; ostatně metafyzické promítání smyslu do celku dějin se nakonec stejně vždycky ukázalo křečovitě umělé.

Aby tudíž nebyl titul knihy zavádějící i v tomto směru, dospěl jsem nakonec k tomu, že jsem termín se smyslem běžně spojovaný zcela vynechal. Navzdory tomu, že výrazy „smysl“ či „smysluplnost“ a „život“ jsou v celé knize stále přítomné, upustil jsem nakonec od toho, dát je do jejího pojmenování. Namísto toho zůstaly jen výrazy „zdar“ a „zmar“ ve vzájemném napětí.

Hlavním záměrem této knihy je tak reflexe lidského postavení, přičemž ona reflexe se vyhýbá do jisté míry umělému začlenění sebe sama do některého učebnicového proudu rázu deontologie, teleologie a podobně. Jde tudíž spíše o metaetiku než etiku samotnou, ačkoliv jinak jsou jednotlivé části povytce etické povahy a leckde se čistě etických námětů přímo dotýkají. Rozdíl oproti podobným koncepcím ovšem tkví v tom, že se zde nabízí určitá integrace toho, čím se jednotlivé systémy zabývaly dříve spíše odděleně. Zařadit tyto úvahy do některého ze zavedených systémů tak vlastně nelze; z každého si vybírají něco a potažmo prolínají do většiny z nich.

§ 2

Úvod

Současná civilizace se vyznačuje výraznou disproporcí mezi různými oblastmi poznání a jeden z hlavních znalostních deficitů se týká člověka samotného. Hluboké pochopení rozmanitých dění v lidském těle kontrastuje se skrovným ponětím o duši až tak, že někteří dokonce pochybují o tom, zda duše či cokoliv tomu podobného vůbec je; zdá se jim, že není nic jiného než hmota a že z hmoty se odvozuje všechno. V krajním případě pak jsou tito scientisté s to připustit snad pouze fakticitu racionálních zákonitostí.

Důsledkem takového vychýlení je, že vždy, když je klíčovým faktorem lidská bytost, všichni buď ustrnou překvapením nad jejím chováním, anebo se vzdají veškerého odhadu s tím, že člověk je „černá krabice“ (*black box*) plná vrtošivých vznětů. Překonat či skloubit oba tyto opačné přístupy a rozumět druhému je svízelné pro politiky, ekonomy i právníky či lékaře, a vposledku se jednotlivci špatně daří rozumět i sobě samému. Z těchto důvodů potkává moderní společnost krize za krizí a děs z budoucnosti ji vrhá zpět k různým mytickým obrazům počínaje komunismem a konzervativními úlety všech podob konče.

Avšak ona zdráhavost pokládat za jádro lidské bytosti a východisko jejího zkoumání duši má své docela pochopitelné kořeny. Kdysi dávno bývala duše totožná s tělem a rozdíl spočíval pouze v tom, že šlo o tělo živé; mrtvý se od něj lišil tím, že dýchání u něj již ustalo. Posléze se ono dýchání začalo chápat poněkud duchovněji a nabývalo podoby samostatné duchovní látky, jež tělo při skonu opustí; ovšem bez těla přetrvává jen chvíli a nakonec se i ona rozplyne.

Pronikavý zlom přineslo pythagorejské učení o tom, že duše má povahu čísla a že trvá na věky.¹⁹ Takové pojetí duše rozpracoval nakonec

19 Duše je „číslo, jež hýbe sebou samým“. Nemesius: *On the Nature of Man (Peri physeos anthropou)* 2.102; Xenocrates F 190 IP.

podrobně Sókratés v Platónově podání a především Platón samotný: měl za to, že o duši v těle coby jejím vězení je třeba zvlášť pečovat.²⁰ Avšak navzdory takovému překonání tělesnosti a povznesení duše zůstávalo pojetí duše stále dost předmětné a předmětné důrazy se napříč věky ještě vystupňovaly: vypadalo to tak, že jde o dva různé předměty a že rozdíl mezi nimi je dán pouze smrtelností jednoho z nich.

U takto pochopené duše vyvstala záhada sepětí obojího. Kde je místo působení duše na tělo a těla na duši zpět? Či je snad duše přímo součástí těla a má někde svou schránku? Uvedený problém ovšem dosud vyřešen nebyl a vyřešit ho na uvedeném pozadí ani nelze. Vždycky se totiž ukáže ještě jiná část těla s duší provázaná. Zbývá tudíž pouze dosavadní pochopení duše opustit a to lze jen tak, že se překoná její předmětnost; předmětné pojetí totiž nakonec vždycky vyústí do karikatury rázu pohádek o vodnicích uchovávajících duše utopenců v hrnkách s pokličkou.

Chyba tkví v oné reifikaci s tím, že reifikace se drží přístupu k základu lidské bytosti dané ve třetí osobě²¹; osoba druhá a první se začaly upřednostňovat až daleko později v moderní době a ke všemu byly provedeny jen první kroky.²² Je tudíž třeba provést řadu dalších a hlubších rozborů. Předkládaná kniha si troufá v tomto směru svým dílem přispět.

Vyhnout se oněm úskalím odtažitosti vyžaduje posunout do středu „já“ či případně „ty“ a podřídit tomu i slovesa s oběma zájmeny spjatá. Důraz na subjektivitu při tom ukáže převahu nad objektivizujícím pojmem duše; duše tak zůstane v této knize výrazem vyhrazeným pouze pro obecné či zavedené souvislosti, například duševní porucha či duševní zápas. Namísto toho se východiskem stanou zájmena „ty“ a hlavně pak „já“ s tím, že na výsledcích zkoumání vlastního „já“ bude pak možné rozvíjet kulturu povahy zcela jiné, než je ta dosavadní.

20 Proslulá myšlenka péče o duši (*epiméleia tés psychés*) se prolíná ovšem celou Platónovou filosofií a zanechala hlubokou stopu v následujících dějinách. Platón: *Euthyfrón, Obrana Sokratova, Krítón*, přel. F. Novotný, Praha: Oikoymenh, 1971, s. 29e.

21 Důraz na opak reifikace čili nikoliv na předmětnou (*gegenständlich*) skutečnost kladou již Karl Jaspers, Martin Heidegger či Hans Georg Gadamer a do ohniska svého bádání ji staví Ladislav Hejdlánek. L. Hejdlánek: *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Praha: Oikoymenh, 1997, s. 32–136; H. G. Gadamer: *Řecká filosofie a moderní myšlení*, přel. J. Sokol, in: Jan Sokol (ed.): *Člověk a řeč*, Praha: Oikoymenh, 1999, s. 109–114.

22 Za zakladatele dialogické filosofie se obecně pokládá Søren Kierkegaard a rozdíl mezi uvažováním ve druhé a třetí osobě rozvinul jeho nadšený pokračovatel Ferdinand Ebner s tím, že na něj pak přímo navázal například Martin Buber. M. Buber: *Já a ty*, přel. J. Navrátil, Praha: Kalich, 2005/1923; F. Ebner: *Das Wort und die geistige Realitäten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980/1921.

Nástroje psychologů vytěžujících metodické postupy převzaté z bádání o přírodě povážlivě selhávají a selhávání je dokonce nutné; jde totiž o bádání postavené na pravidelném dění a jeho zobecnění, zatímco každá lidská bytost má jedinečnou povahu. Vyjádřeno jinak, žádné dvě lidské bytosti nemají pohnutky shodné, případně alespoň podobné tak, aby se znalosti o nich u kohokoliv daly přenášet na kohokoliv jiného. Když se pak něco společného přece jen najde, postihuje to individualitu toho kterého člověka jen velmi povrchně a mělce. Hlubší rozumění naopak vede pryč od obecností směrem ke zvláštní povaze každého.

Snad jedinými nositeli udržujícími ještě jisté zbytky ponětí o tom, čím člověk ve skutečnosti je, jsou někteří umělci se spisovateli v čele. Avšak i ti se namnoze nechávají strhnout různými klišé a fabrikují tuctová díla pro pobavení, případně spíše prostě k zaplavení oné nudy. Nuda či přesněji útek před ní je ostatně dominujícím motivem nynější doby a již i ona samotná je zdrojem mnohého z toho, nad čím se pak žasne. Tímto tématem se začal zabývat coby jeden z prvních Søren Kierkegaard a Martin Heidegger ho posunul dál.²³ Pro Fjodora Dostojevského je nuda dokonce zdrojem nejhoršího zla – zlo člověk páchá převážně z nudy kvůli tomu, aby ji zaplašil.²⁴

Zabývat se člověkem co do jeho charakteru a změnami onoho charakteru pod vlivem zakoušeného příběhu je v současné době spíše vzácné a zdá se skoro, že když někdo se silným příběhem přece jen vystoupí, dopadne obvykle tak, že mu jen sotva kdo rozumí a jeho dílo zapadne. Průměrný posluchač, divák či čtenář si libuje v plytkých a namnoze násilnických zápletkách, přičemž aktéry v nich jsou pouhé figuríny: modelky a kulturisté bez masa a krve.

Pro hlubší rozumění sobě samému a ovšem i současné společnosti je třeba udělat celou řadu kroků, aby došlo k alespoň částečnému vyrovnání oné převahy znalosti objektivní skutečnosti nad skutečností subjektivní čili nás samotných. Bez toho, že veškeré myšlení, myšlení nikoliv jen čistě filosofického rázu, nýbrž i v dalších odvozených oborech, provede důsledně tento „koperníkovský“ obrat a rozvine bádání o nitru lidské bytosti, nás všechny stávající vývojový trend zahubí.

Například konzumní hýření rozněcované dominancí kapitalismu a probouzející v mnohých stále sílící lamentace směřuje vesměs k tomu,

23 M. Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992, s. 117–250; S. Kierkegaard: *Entweder Oder*, 1/1, přel. E. Hirsch, Gütersloh: Gerd Mohn, 1979/1943, s. 304–321.

24 *Ibid.*, s. 308.

že by se měly tržní vztahy regulovat a případně i tlumit, ale přitom má vlastně docela snadné řešení. Ony regulace sice zčásti nutné jsou, avšak každý, byť i jen drobný krok tímto směrem je vykoupěn dost draze jinde: daná kultura se stává rigidnější a důsledkem pak je prohlubující se těžkopádnost takové civilizace, a i její zánik: výčtů takových zhoubných osudů vyspělých civilizací nabízejí dějiny mnoho.²⁵ Nutné je tudíž udělat něco jiného, totiž ponechat liberální podmínky i nadále v maximální míře, avšak vyměnit společnost; společnost je ovšem třeba měnit nikoliv likvidací těch, kteří se do oné příští špatně hodí, nýbrž důslednou výchovou i vzděláním, přičemž začít musí každý u sebe.

Zde je právě na místě rozvinout bádání o nás samotných. Platí totiž, že když je někdo vybaven pojmy v určité oblasti, dokáže takovým pojmovým aparátem rozlišovat jemné nuance a následně ho věc začne zajímat. Naopak ten, kdo má znalosti chabé, sotva si něčeho i jen všimne, přičemž i pak mu to připadá prázdné. Když jsou znalosti vlastního „já“ skrovné, stane se mnohým to, že jejich „já“ pro ně ztratí veškerou barevnost a místo ní převládne odpudivá khaki pudící je k tomu, aby sami před sebou utíkali: utíkají se do různých radovánek, či naopak do bezbřehé pracovitosti. Pro takového člověka se chvíle samoty ponoukající ho k tomu, aby přemítal o sobě a o svém postavení, promění v hotové peklo.²⁶

Jenže právě ten, kdo se dokáže obrátit k bohatství vlastního „já“ a případně ho ještě rozmnožovat konzumací hodnotných kulturních statků, bude zamořovat prostředí či plýtvat vzácnými zdroji jen zanedbatelně. Navzdory tomu bude nicméně taková spotřeba kulturních hodnot vyžadovat výměnu mezi jednotlivci a ona výměna se jistě bude odehrávat podle tržních zákonů; zákon nabídky a poptávky zůstane zachován. Omezovat kapitalismus je tudíž zbytečné a dokonce škodlivé. Stačí posunout poptávku směrem ke kulturní oblasti, přičemž dosáhnout toho lze důkladnou změnou obecného vzdělání tak, aby se prohloubil zájem například o umění či filosofické náměty týkající se smyslu vlastního života a podobně. Tuto oblast nelze zařadit mezi služby a tím méně do průmyslu či zemědělství.

Vyjádřeno jinak, úkolem pro příští společnost je zbavit se přítěží minulosti a budoucnosti vyjít vstříc. Zarážející v této věci je chování

25 A. J. Toynbee: *A Study of History. Abridgement of Volumes I–VI* by D. C. Sommerville, Oxford: Oxford University Press, 1987.

26 Porucha rozlišování vlastních citových vztahů byla pojmenována „alexithymie“; „alexithymie“ má těsnou vazbu na poruchu propojení hemisfér a bývá zdrojem řady psychosomatických chorob.