

ZEMŘEL PRVNÍ ABSOLVENT NAŠÍ ŠKOLY A ZÁROVEŇ ZAKLADATEL FAKULTY HUMANITNÍCH STUDIÍ UK

Obě informace jsou pravdivé a smutné, ale pohřeb byl jen jeden. Konal se v Praze 6 a mohli jste jej sledovat na stránkách břevnovské farnosti. Umřel Jan Sokol. Obě informace v titulku jsou pravdivé, ale také paradoxní. Jak mohl být první absolvent zároveň zakladatelem? To si založil školu sám pro sebe?

Kdyby se to nestalo, začínal by náš nekrolog pohádkově: Bylo, nebylo, psal se rok 1990, bylo jaro a vypadalo to, jako by neskončila jen „normalizace“ a komunistický režim vůbec, ale jako by přicházela doba normální a věci se tak trochu zázrakem vrátily tam, kam patří. Někteří z nás tak zvaných disidentů šli do politiky, jiní, mezi nimi i já, jsme se vraceli po dlouhých letech na univerzitu. Rozhodně ne kvůli penězům či akademické kariéře, ale s vědomím jakési posvátné povinnosti pomoci v nápravě právě té instituci, která nás před lety pod tlakem normalizace zavrhla a obětovala pro vlastní záchranu.

Tehdy po pádu komunismu jsme se sešli na nově zformované katedře filosofie a filosofie výchovy na Pedagogické fakultě UK. Pro mne si tenkrát na Vyšehrad přišli studenti, které poslal Bohuslav Blažek, a tak jsem se přihlásil do konkurzu, Sokola patrně přemluvil Radim Palouš, když se stal prvním svobodně zvoleným rektorem po dlouhých letech. Sokol měl totiž problém, neměl ukončené vysokoškolské vzdělání, ale tenkrát v revolučním nadšení se zdálo, že to nevádí, a než se to začalo řešit, byl zvolen místopředsedou federálního parlamentu.

Na fakultě si ale ponechal alespoň symbolický úvazek a začali jsme spolu úzce spolupracovat. Studenti chodili nadšeně na přednášky a my jsme nadšeně přednášeli, v parlamentu se ale psaly dějiny a odehrávaly se tam bitvy a diskuze, jejichž trvání bylo těžké odhadnout. Tehdy jsme se dohodli, že na všechny Sokolovy přednášky budu chodit i já: když to šlo, přijel z parlamentu, tehdy ještě od Národního muzea, často autem s majáčkem, a přednášel. Když to nešlo, přednášel jsem místo něho. A tak jsem se v průběhu vcelku krátké doby důkladně naučil jeho přednáškový repertoár a brzy jsme mohli spolupracovat takřka naslepo. Později, když se Sokol stal ministrem školství, jsme si to zopakovali v bledě modré.

Já jsem v té době dělal kariéru, prozíravě jsem odmítl místo vedoucího katedry a proti rektorovu přání jsem prosadil, aby je dostal starší kolega Josef Špůr, na němž se shodla nově konstituovaná katedra, která byla podle kádrových měřítek dosti různorodá. Já jsem znal pouze dva z kolegů – dobře Jana Sokola a spíše z doslechu Jaroslava Kohouta, který byl v té době již v penzi. Ten byl ve čtyřicátých letech žákem Jana Patočky, strávil dlouhá léta v komunistickém koncentráku a po svém propuštění, začátkem šedesátých let, pracoval ve Státním nakladatelství technické literatury. Nic bych nedal za to, že právě on byl inspirátorem dvou knížek o počítačích, které tam Jan Sokol vydal (jednu z nich ještě se dvěma spoluautory). Dnes to zní neuvěřitelně, ale obě zmíněné knížky vyšly za „normalizace“, ačkoli dva z autorů byli signatáři Charty 77.

Někteří z nových kolegů byli, jak se tehdy říkalo, „staré struktury“. Byli mezi nimi takoví, kteří dříve působili na katedře marxismu-leninismu, ale při prověrkách jim zejména díky revolučním studentům byla dána nová šance. Část kolegů byla po převratu propuštěna z pracovišť jiných škol, část byla z marxistů, kteří byli v minulosti diskriminováni.

Jsem rád, že jsme tehdy s Janem Sokolem prosadili, že dál už se kádrovat nebude. Převládla kolegiální atmosféra, až na dvě výjimky se skoro všichni osvědčili. Stal jsem se docentem a posléze i předsedou fakultního senátu. Rád na ta léta vzpomínám. Tehdy také vznikl zárodek naší školy: Institut základů vzdělanosti UK. Radim Palouš, první porevoluční rektor UK, se ve funkci osvědčil a trvalou vzpomínkou na jeho éru byly dvě nově vzniklé instituce. Vedle IZV UK to bylo Centrum pro teoretická studia UK. Obě tato původně miniaturní pracoviště byla založena jako společná pracoviště UK a Akademie věd. CTS jako navenek orientované špičkové vědecké pracoviště, které dlouhá léta společně vedli dva Ivanové – Havel a Chvatík, je dnes mezinárodně uznávanou a renomovanou institucí v interdisciplinární perspektivě. IZV UK byl od počátku menší bratr, orientovaný na interdisciplinární práci v univerzitní výuce. Tento menší bratr byl na počátku opravdu nevelký, měl 0,25 úvazku pro ředitele a 1 úvazek pro sekretářku a jednu místnost laskavě propůjčenou katedrou filosofie a filosofie výchovy PedF UK. Jeho ředitel dostal ale do vínku důležitou pravomoc: správu dědictví po marxismu-leninismu, což tehdy znamenalo pracovní úvazky, místnosti, knihovny. Pokud děkani jednotlivých fakult chtěli použít prostředky z tohoto fondu, museli to projednat s ředitelem IZV UK. A to jsem byl já, byť jsem byl Radimova až třetí volba. Původně to měl být Petr Vopěnka, ale ten se zrovna stal ministrem školství, po něm to měl být Petr Piňha, ale ten dostal za úkol vést nově zřízenou katedru občanské výchovy a rozjet svůj program pro elementární školství.



Foto Vladimír Šigut, UK.

A tak jsem najednou ze dne na den dostal na starost skoro stovku převážně již obsazených učitelských míst na většině z tehdejších šestnácti fakult UK. Na teologických fakultách dědictví po marxismu nebylo, před listopadem navíc nebyly ve svazku univerzity, a to platilo i pro Fakultu sociálních věd. Tak se stalo, že jsem dobře poznal jednotlivé fakulty univerzity a na většině z nich i příležitostně učil. Z toho pak vyplynul úkol, který IZV dostal poté, co nový vysokoškolský zákon zrušil systemizovaná místa a zavedl odvozování státní dotace pro vysoké školy od počtu studentů a koeficientu náročnosti studia. Záhy jsem tedy přišel o původní náplň své práce, ale našel jsem si novou a rektor mě podpořil: IZV UK dostal do gesce interdisciplinární obory, které se na UK do té doby nevyučovaly, jeho úkolem bylo soustředit odborníky a připravit navazující magisterské programy pro jejich vyučování. Tyto obory byly nejprve experimentálně vyučovány na IZV a posléze předány k provozování fakultě, která byla ochotna je převzít. To se rychle povedlo u oboru teoretické biologie, která je dodnes vyučována na Přírodovědecké fakultě, a po několika letech i u religionistiky, která funguje na Filozofické fakultě.

Najít místo se naopak nepodařilo pro antropologii, ta se sice pod různými názvy pěstovala na několika fakultách, ale příslušná pracoviště spíše nespolupracovala, navíc personální vztahy byly dosti rozhárané. Po nějakém čase jsem ale přestal hledat, na kterou fakultu bychom mohli interdisciplinární antropologii přesunout, a rozhodl jsem se, že si ji ponecháme. Důvodů bylo více. V té době už jsme měli pohromadě boasovský koncept obecné antropologie, podnět vzešel tuším od Františka Vrhela, a k antropologii fyzické, lingvistické, kulturní a sociální jsme dosti cíleně přidali ještě antropologii filosofickou. Později jsme doplnili ještě antropologii historickou s ohledem na Honzu Horského, který posléze na závěr akademické kariéry přivedl profesora Hrocha.

Ptáte se, kam tím mířím? Odpovídám upřímně: na Sokola. Jak níže uvedu, ukázalo se, že učit bez akademických frček na UK nebude přípustné, ačkoli podle lepších univerzitních tradic by to možné být mělo. K tomuhle mezičasu patří také krátká, ale krásná doba v revue *Přítomnost*, která ale bohužel z finančních důvodů zašla na úbytě, Sokol skončil v parlamentu, když Občanské hnutí prohrálo volby, a navíc Univerzita Karlova ukázala, že v Praze zvyklosti z Ameriky neplatí. Bez diplomu tady nikdo vyučovat nemůže. Jan Sokol málem skončil jako novinář, v těch nejtěžších chvílích převzal vedení redakce *Přítomnosti*, která byla zadlužená až na půdu a už se ji nepovedlo zachránit. A pak to na něj všechno nějak dolehlo, utrpěl dokonce únavovou zlomeninu nohy.

Nevypadal sice sklesle, ale nějak jsem vytušil, že „na tváři lehký smích, hluboký v srdci žal“. Dal jsem si tu práci a přesvědčil jej, že v sedmapadesáti pořád ještě není pozdě na univerzitní kariéru. A tak se Sokol stal magistrem obecné antropologie. Podle tehdy platných pravidel mu byla uznána léta předchozího studia na MFF UK jako ekvivalent bakalaureátu, vykonal všechny potřebné zkoušky a slavnostně obhájil magisterskou práci. Obhajoby se tehdy zúčastnil celý houf univerzitních profesorů a tu demonstraci vzdělanosti jsme si jaksepatří užili. Záhy ale přišla studená sprcha.

Novinář, nebudete mi to věřit, ale jmenoval se Ovečka (s Ovčáčkem z našich časů ale nebyl příbuzný), napsal článek, že se Sokol domohl univerzitního diplomu podvodem. Podkladem byly informace od několika ze změny režimu frustrovaných úřednic z Filozofické fakulty UK. IZV UK totiž neměl oprávnění vydávat diplomy a musel v této záležitosti spolupracovat s některou z univerzitních fakult – na tomto základě také děkan FF UK Vrhel diplom řádně vystavil a podepsal. Úřednice však o této praxi nevěděly, a tak místo aby se zeptaly děkana nebo mne, běžely s tím hned do novin, a prý dokonce i na policii. Byla z toho docela nechutná aféra, i když se nakonec všechno vysvětlilo. Měl jsem pocit, že jsem trpěl více než Sokol, a bral jsem si to hodně k srdci. Byla to moje odpovědnost, a hlavně jsem se bál, že už Sokol nebude chtít o akademické kariéře ani slyšet. Stal se však pravý opak. Náš oslavenec se zdravě naštvál a rozhodl se, že všem ukáže. Během šesti či sedmi let posbíral všechny akademické tituly, které u nás existují, a každý navíc doprovodil původní knihou.

Omlouvám se za odbočení od hlavního tématu, ale zatímco o okolnostech Sokolova života, o akademickém působení a myslitelském dílu jsou čtenáři internetu dobře informovaní, o těchto počátcích tam toho moc nenajdete, tedy pokud nebudete hledat usilovněji než já. Chtěl jsem dosvědčit, jak Sokol k prvenství v absolutoriu došel, a také to, že naši školu úspěšně ukončil dříve, než ji založil.

Hned na počátku devadesátých let jsme společně s Janem Sokolem a dalšími prožili na vlastní kůži zázrak takřka biblických rozměrů. Vláda tehdy rozhodla o redukci počtu ústavů Akademie věd a uvolnila 100 milionů, aby pracovníci, kteří v důsledku rušení pracovišť přišli o zaměstnání, mohli přejít, pokud o to stojí a jsou kvalitní, na vysoké školy. Tenkrát, bylo to tuším v roce 1992, snad v dubnu, přijeli na výjezdní zasedání Centra pro teoretická studia UK a AV předseda AV Rudolf Zahradník a rektor UK Radim Palouš s výzvou, abychom tuhle příležitost využili. Radim mě tehdy požádal, abych oprášil ten projekt studia, který máme připravený, a já jsem zachoval dekorum a nepřiznal, že vlastně žádný projekt nemáme. Jen jsem slíbil, že to do zítřka připravím.

A ten projekt jsem přes noc napsal. Druhý den, v neděli, jsem jej představil, ohlas byl povzbudivý, a profesor Zahradník řekl: „Tuhle věc dotáhneme do konce, dostanete barák.“ A my jsme unisono s Radimem dodali: „A my vezmeme všechny propouštěné akademiky, kteří k nám budou chtít nastoupit.“ A na to jsme si plácli. Kde je ten zázrak?

Na podzim téhož roku jsme zahájili výuku programu studií humanitní vzdělanosti s 360 studenty, 16 učitelů bylo zapláceno z oněch vládních milionů. Nebudu tady ten příběh vykládat, bylo by to dlouhé a vyprávěl jsem jej již mnohokrát. Tu věc jsme měli „na hrbu“ především Jan Sokol a já. Nápad a způsob jeho zpracování, včetně myšlenky zavedení studia formou „liberal education“, je asi převážně můj, i když závislost na amerických a britských tradicích byla značná, a ne náhodou dostal Andrew Lass nedávno cenu Vize za průkopnickou práci v této oblasti. Dost jsem od nich opisoval. Obsah je téměř celý Sokolův, navíc na rozhodujících křižovatkách opakovaně zasahoval předvídavě a nekompromisně, s upřímnou a klidnou vírou opravdového křesťana. Já jsem křesťan tak trochu „na baterky“, dělal jsem, co jsem mohl, někdy i o trochu víc, ale nevěřil jsem, že se to může povést. Za žádnou cenu jsem však nechtěl být tím, kdo to zabalí a zkaží.

Vyprávěl jsem ten příběh mockrát, ale pokaždé připomínám, že naše škola vznikla ze spolupráce učitelů, většinou bývalých akademiků, kteří k nám šli z nouze a dočasně, než seženou něco lepšího, a studentů, kteří se nedostali na některý z oborů na UK, většinou na psychologii, a nastoupili na rektorský dispens u nás, rovněž s úmyslem co nejdřív přejít na jinou fakultu. Rok se s rokem sešel a možná devadesát procent z těch potenciálních uprchlíků zůstalo. Na letní škole, která se tenkrát konala v přírodě a trvala několik dní, pak s nadšením líčili novým prvákům, co je čeká. Naši studenti byli imatrikulováni na několika fakultách podle dohod, které se podařilo uzavřít, a až do vyčerpání dohodnutých kapacit měli přístup na přednášky jiných fakult UK. Fungovalo to lépe, než jsme čekali, kurikula byla velmi rozmanitá a jádro učitelského sboru se staralo o povinné zkoušky, které byly docela náročné a hodnocené ve škálách, jež by dnes patrně vedly k pochybnostem o přičetnosti autora studijních pravidel, tedy mne.

Možná žiji dlouhá léta v bludu, ale dodnes se nemohu zbavit dojmu, že se nám to líbilo a že jsme to brali vážně. Téměř všechny Sokolovy knihy (aktuální bibliografie s uvedeným počtem vydání je k dispozici v knize *Dluh života*) vznikly na objednávku jako vysokoškolské učebnice na základě přednášek, které Sokol v průběhu čtvrtstoletí své akademické dráhy konal. Všechny oscilují mezi filosofií a antropologií a dotýkají se řady dalších disciplín, které mají filosofický

základ v minulosti a antropologický pendant v přítomnosti, ekonomie, práva, politologie, psychologie, a všechny jsou také o výchově – snad proto je Jan Sokol profesorem filosofie výchovy.

Nejcennější na těchto knihách je podle mého Sokolova geniální schopnost říkat složité věci srozumitelně a tak, že čtenář má občas dojem, že to také věděl, vlastně dřív, než si to přečetl. Na vině není Sokolovo psaní, ale čtenářova schopnost uvědomit si, že Sokol ve svých výkladech používá i slova z běžného jazyka jako pojmy, které řádně definuje, a čtenář, chce-li být autorovi práv, musí jeho distinkce respektovat.

Podle Sokolových knih se výborně zkouší, neboť je záhy patrné, zda zkušený textu rozumí, anebo plete páté přes deváté ve snaze ukázat, že něco ví. Rozlišení mezi „jednáním“ a „chováním“, mezi „mravností“, „morálkou“ a „etikou“ jen jako příklady ukazují, že slova, které máme tendenci chápat jako více méně synonyma, označují ve filosofickém textu diametrálně odlišné skutečnosti. Sokolova triáda „civilizace, kultura, náboženství“ vyjadřuje také porozumění, které vůbec není běžné. Civilizace je u Sokola svrchní vrstva života společnosti, v níž vystačíme „s návody k použití“, s otázkami typu „jak?“. Hluběji je v životě společnosti uložena kultura, kde už platí i otázky „proč?“. A vrstvou, ve které se dobíráme smyslu, je náboženské podloží společnosti.

Takové distinkce, a je jich v Sokolových knihách mnoho desítek, vedou studenty k porozumění, nikoli k pouhé memoraci, či jak se dnes, kdy paměťové učení vzalo dávno za své, říká, k oblíbenému „seznámení s textem“ ve smyslu celosvětově platného „how do you do“ a nazdar. Proto dokola opakují, že vzdělání studentů humanitní vzdělanosti bylo založeno na tom, že přečetli, a to s kontrolovaným porozuměním, Sokolovy níže uvedené učebnice a byli vedeni ke kontrolované četbě tak zvaných důležitých knih, pamětníkům známých pod zkratkou DK/IB.

Z genetického hlediska je v Sokolově školní knihovně první kniha *Člověk a náboženství*, jež obsahuje výklady, které měl Sokol formulovány a přednáškami ověřeny již za bývalého režimu. Jakýsi svorník tvoří *Malá filosofie člověka* doplněná Slovníkem filosofických pojmů. To je učebnice základní a obsahuje in nuce rozvrh knih, které byly napsány později. Následovala *Filosofická antropologie*, která se původně jmenovala *Člověk jako osoba*. Mně se ten původní titul líbí víc, neboť poukazuje k Sokolovu původnímu filosofickému východisku, personalismu, a k integrálnímu studiu člověka. Dodnes se obor, se kterým jsme na UK před pětadvaceti lety začínali, jmenuje *Obecná antropologie – integrální studium člověka*.

Po filosofické antropologii nutně přichází kniha *Moc, peníze a právo*, která doplňuje původní filosofický rozjezd i v oborech, jež se dnes k filosofii nehlásí. Jde vlastně o antropologii ekonomickou, právní a politickou. Poslední oblastí Sokolova zájmu je etika, rovněž koncipovaná antropologicky, to je případ naší společné knížky *Antropologie a etika* z roku 2003, do níž jsme později začlenili (nejen v názvu) ještě pojem života. Sokol píše jakousi filosofickou biologii, či psychologii v někdejší aristotelském chápání – „duše je život v živé bytosti“. V poslední verzi zpracování přibyl ještě pojem instituce. Etika instituční a etika dědice, zatím poslední Sokolem propracované koncepty, patří v české myslitelské produkci posledních let nepochybně k tomu, co má největší naději na příznivý ohlas v zahraničí.

Neříkám to rád, ale z tohoto základu dnes v programu bakalářského studia humanitní vzdělanosti nezbylo již skoro nic. Tím nechci říci, že dnešní podoba je horší než ta dnes už pradávná, z minulého tisíciletí. Vychází z jiných předpokladů a klade si možná i jiné cíle. Ale společné už mají tyto dvě podoby skryté pod stejným jménem, obávám se, jen to jméno.

Fakulta humanitních studií UK má, popravdě řečeno, jen jednoho zakladatele a ne dva, jak je zvykem říkat. Začal s tím Jan a já jsem s ním nechtěl polemizovat, ale založení nové fakulty UK nebyl můj program. Můj původní sen, dnes se spíše říká vize, bylo bakalářské studium formou „liberal education“ na celé univerzitě, nebo alespoň na některých fakultách. Zkusil jsem to na Pedagogické a potom i Filozofické fakultě UK, ale pokaždé jsem pohořel. Sokol věděl, že fakulta je instituce, která přetrvá, i když programy budou silnit či slábnout, a měl jako většinou pravdu. Vždy jsem cítil, že jsme na univerzitě poněkud cizorodé těleso, a koncem devadesátých let jsem přijal jako východisko z nouze myšlenku sedmnácté fakulty. Po zrušení nefakultních studií na vysokých školách vlastně ani nebylo moc na výběr. Možnosti byly jen dvě: splynout s některou fakultou, nebo se pokusit založit fakultu novou. Vybrali jsme si dobře, ale zásluha je to zejména Sokolova, já jsem mu jen pomáhal, měl jsem mu co oplácet.

Ta skvělá doba snů a vizí pro mne skončila v roce 1997. Nerad o tom mluvím, ale při rozloučení s Janem Sokolem musím vzpomenout na Pincovu plagiátorskou aféru a na to, že mne tenkrát Sokol a naše škola nenechali padat. Na rozdíl od Sokolovy aféry s Ovečkou jsem ve svém maléru nebyl bez viny a nikdy jsem si nepřestal vyčítat, že jsem si nedal větší pozor. Nechci to rozmazávat, nakonec to pro mne nedopadlo nijak tragicky, ale pocit, že jsem na UK našel nový domov, se vytratil. Ztratil jsem iluze o akademickém světě

a snad i ambice, a protože jsem nevěděl, kam jinam bych šel, rozhodl jsem se sloužit. Celá aféra oslabila nejen mne, ale postihla i naši školu, a nebýt Sokola, byl by to začátek konce a nikoli cesta za novou perspektivou.

Nezůstal ve mně pocit krivdy, ale akademická kariéra, po které jsem ani předtím netoužil, mě náhle odpuzovala, přestalo mě bavit psát a doteď píši jen s odporem a po přinucení. Začal jsem se vyhýbat funkcím a poctám. Věděl jsem, že v tom nemohu Honzu a ostatní lidi ze školy nechat, a upnul jsem se na lékařskou prognózu, že moje diagnóza stimuluje můj organizmus k výkonům, které by od ochrnutého člověka leckdo neočekával, což má za následek, že se organismus do šedesáti vyčerpá, a konec.

Bylo mi dvaapadesát, takže jsem měl naději dosloužit s Janem skoro do konce jeho děkanování... Zabral jsem se do práce a dřel. Po pár letech jsem se dočetl, že umřela „černá gazela“ Wilma Rudolphová, olympijská královna sprintů z Říma 1960. Věděl jsem, že jako dítě prodělala stejně jako já dětskou obrnu, byla o pět let starší než já a umřela v devětapadesáti. Funguje to, řekl jsem si, ještě mám pět let. A pak jsem, věřte nevěřte, pro samou práci zapomněl počítat roky a snad i na tu ostudu.

Sokol dokončil své děkanské poslání, mně bylo dvašedesát, a smrt nikde. Šel jsem za svými kamarády lékaři, kteří mne před nějakými třiceti lety postavili na nohy prognózou, že mám před sebou třicet plnohodnotných let, a ptám se: Jak to, že ještě žiju, je to na zápis do Guinnessovy knihy rekordů? Nejdřív se zarazili, a pak se dali do smíchu. My jsme ti asi zapomněli říci, že věda v tomto případě změnila názor a ta prognóza už hezkých pár let neplatí... Co mi zbylo než sloužit dál, ale pořád si říkám, že už bych toho měl nechat.

Když dnes říkám, že mě nikdy nenapadlo, že by Jan Sokol mohl umřít dříve než já, tak to, prosím chápejte v tomto kontextu. Zatímco já si tu umírám už bezmála dvacet let a furt nic, Sokol umře, jako by se nechumelilo. Stále se nějak neumím srovnat s tím, že už tady není.

Sokol neměl akademickou přípravu ve filosofii, ale měl vynikající jazykovou přípravu, uměl nejen latinsky a řecky, ale i francouzsky, anglicky a německy, ve všech případech, jak se říkalo, slovem i písmem, měl hodně přečteno, přednášel i v bytových seminářích, včetně toho, který se konal u nás. Měl také skvělé učitele, sám vzpomínal na Otu Mádra, Jiřího Reinsberga, Jirku Němce, Josefa Zvěřinu či J. B. Součka. Jana Patočku do výčtu svých učitelů nezařazoval, je však nesporné, že na něj měl obrovský vliv a patrně i naopak.

V posledních letech již Jan Sokol nemohl ze zdravotních důvodů přednášet, ale našel si novou náplň. Zasvětil své stáří Wikipedii, a to je nedocenitelná

služba veřejnosti, která přetrvá všechny ostatní Sokolovy zásluhy. Za čtrnáct let provedl 32 000 editací a založil téměř 2000 nových hesel.

Byl skvělý učitel, skvělý autor a redaktor, byla radost s ním diskutovat a pracovat, pokud se člověk nesnažil držet jeho tempo. Výkonost měl nejmíň za čtyři, už proto, že odpočíval od jedné práce tím, že se věnoval jiné. Když nepřednášel, odpočíval při psaní nebo překládal. Ze všeho nejdříve vyřizoval poštu a jiné otravné záležitosti, aby mu později nekazily náladu a chuť do práce, která byla pro něho zábavou, a nikdy si nestěžoval.

Dluh života se jmenuje textově nejrozsáhlejší Sokolova kniha, kterou mu k jeho osmdesátinám věnovala jeho Fakulta humanitních studií UK, napsat si ji ale musel sám. Nejde o soubor gratulačních a příležitostných textů obdivovatelů a přátel, jaký se při takových příležitostech obvykle chystá. Sokolův *Dluh života* je soubor kratších studií, přednášek, článků a dalších textů pečlivě vybraných z cca půl století literární činnosti. *Dluh života* je dobře zvolený název, vystihuje možná ústřední pojem Sokolova myslitelského úsilí. Ty nejdůležitější věci jsme totiž všichni dostali zadarmo, život, dar bez našeho přičinění, svět, který v českém a maďarském výměru poukazuje ke světlu, vzduch, abychom mohli dýchat, lásku jsme si také nijak nezasloužili, tu můžeme pouze opětovat. Žijeme zkrátka na dluh, jistě lze také říci, že jsme byli do života a světa uvrženi, ale, dodal bych se Sokolem, většinou do měkkého, pečlivě připraveného prostředí naplněného láskou a radostným očekáváním.

Antropologické teorie daru vypracované v minulém století ukazují, že dar je potřeba přijmout a opětovat, ne bezprostředně po obdarování, ale později v příhodném čase. Není tak důležité opětovat dar tomu, kdo nás obdaroval, často to dokonce ani není možné. Lásku rodičů nemůžeme v plné míře vrátit jim, vracíme ji však svým dětem. To, že se se mnou v životě zacházelo lépe, než jsem si zasloužil, a to je mé pevné životní přesvědčení, nemohu oplatit těm, kdo se o to přičinili, ale těm, kdo to potřebují a nějak se ocitli v dosahu mého života.¹

Zdeněk Pinc

Zdenek.Pinc@fhs.cuni.cz

¹ Dlužím čtenářům omluvu. Po šoku ze Sokolovy smrti jsem neuváženě kývl na to, že napíši nekrolog, několika z mnoha žadatelů – tento text je třetí, který jsem se sebezapřením dokončil. Bude poslední, neměl jsem to slibovat, neboť se musím trochu stydět, tentokrát za autoplagiaci. Nezbyvá než doufat, že se okruh čtenářů *Filosofického časopisu* a časopisu *Lidé města* příliš nekryje. I tak se ale omlouvám.

ŽIVOT: PRÁVO, NEBO POVINNOST?

Jan Sokol

Idea života jako fenoménu kosmických rozměrů je bezpochyby jedním z hlavních pilířů Bergsonova myšlení. Celý jeden proud současné filosofie se pokouší rozvíjet tuto nevšední myšlenku živého a živoucího základu světa, samohybného hybatele evoluce. Ontologie i přírodní vědy se vracejí k onomu tajemnému „vzmachu“ (fr. *élan vital*, pozn. překl.), jehož projevy jsou zřetelné, ale jeho podstata nám uniká.

V tomto příspěvku bych chtěl na Bergsonův odkaz a na myšlenku životního vzmachu nahlédnout ještě z jiného úhlu. Při hledání pevnějšího základu práva, a lidských práv obzvlášť, jsme natrefili na komplementární myšlenku povinnosti. Odkud se bere tento natolik lidský fenomén, že Nietzsche mohl člověka definovat jako „zvíře, které může skládat sliby“? Napříč rozličnými závěry historie a antropologie práva vždy narážíme na tuto zásadní otázku: co povínuje člověka? Proč se cítíme být zavázáni příbuzenstvím, mravním nebo náboženským pravidlem, daným slovem, etickou myšlenkou?

Inspiraci jsme našli, jak doufáme, v myšlení Hanse Jonase, který se snaží prokázat zásadní propojenost fenoménů charakteristických pro lidský život – jako je svoboda a odpovědnost – s fenomény předlidskými.¹ Nemůžeme ale nalézt podobný vztah mezi ideou práva na život a povinností vůči životu obecně? Odkud se bere prvotní a nepodmíněná povinnost podle Jonase – povinnost matky vůči jejímu malému dítěti?² Co znamená pojetí života jako „daru“, natolik rozšířené v nejrůznějších kulturách a náboženstvích?

* * *

Každý ví, jak velice důležitá pro současný svět je idea lidských práv. Jen těžko si lze představit jiný základ soudobé politiky, na národní i světové úrovni. Tím spíše je však naléhavě potřeba hledat správné vyjádření těchto práv, základ, který by byl co nejvíce pevný a neotřesitelný. Tradiční formulace lidských práv

¹ Srov. H. Jonas: „Evolution und Freiheit“ in Týž: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt am Main 1992, s. 11–33.

² Srov. H. Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main 1979.

mají bohužel k dokonalosti daleko. Bývají slavnostně deklarována národními parlamenty, vypadají jako svobodná úmluva mezi občany, jako politický akt, který je však platný pouze pro ty, kdo se jej přímo účastní. Lidská práva tak vlastně splývají s právy občanskými.³ Některým se dokonce zdá, což je ještě horší, že obrana lidských práv je „eurocentrickým“ činem, který Západ imperialistickým způsobem vnucuje zbytku světa.

Avšak i v rámci západní kultury je význam těchto práv poměrně nejasný. Začneme od prvního a nejdůležitějšího práva, práva na život.⁴ „Každý má právo na život.“ Co to znamená? Běžně se to vykládá tak, že „tedy i já mám právo na život“ – jako důsledek hlavního a vedlejšího předpokladu sylogismu. V odborném jazyce práva je „právo na život“ pokládáno za subjektivní právo každé lidské bytosti, počínaje mnou samým.

Tento běžný výklad však vede k paradoxům, ba k absurditě. Může například nevléčitelně nemocný podat žalobu na neznámého pachatele, jenž by ho chtěl připravit o jeho základní právo? Pravděpodobně nikoliv. Kde se tedy stala chyba? Nespočívá právě v běžném výkladu? Větu „každý má právo na život“ je možné interpretovat i jinak, a sice „každý“, tedy „všichni ostatní“ – mají právo na bezpečí, nebo chcete-li na život. Když větu interpretujeme tímto způsobem, kdy zakládáme právo ostatních, zakazuje mi k nim přistupovat jako k věcem, omezuje moji svobodu a neříká vlastně nic jiného než odvěkou a známou mravní zásadu „nezabiješ“. Tato maxima je možná méně senzační, neposluchá se tak příjemně, nicméně se obejde bez paradoxu. Při bližším pohledu se ukáže, že neklade žádné „subjektivní právo“, žádné moje individuální právo, nýbrž naopak – jaké překvapení – povinnost. Povinnost pro mne.

Díky této inverzi se zároveň objasní i další paradoxy lidských práv. Tato práva jsou běžně deklarována jako vycházející z „přirozenosti“, z narození, a jako taková bývají označována jako absolutně nezczizitelná. Nesu si je v sobě stejně tak přirozeně, jako jsem já sám ve svém těle. Avšak každý ví, že stačí například překročit hranici Severní Koreje – a kde zůstala má „nezczizitelná“ práva? Samozřejmě že na druhé straně té hranice. Co to ale znamená? Jsou mi tato práva přidělována státem? Jak děsivá představa pro otce zakladatele – francouzské i americké –, kteří vynaložili tolik úsilí, aby právě tuto myšlenku popřeli

³ Srov. B. Kriegel: *Les droits de l'homme et le droit naturel*.

⁴ Klasičtí autoři (Bodin, Milton, Hobbes, Spinoza) hovořili skromněji – a opatrněji – o „právu na bezpečí“. Podle Hobbese se jedná o první právo mezi všemi a o jediné právo, od kterého žádné člověk nemůže upustit. Proč však toto patetické rozšíření na „právo na život“, a právě v předvečer revolučního teroru? Srov. B. Kriegel: *Philosophie de la république*.

a vyloučili. Právě proto, aby se vyhnuli myšlence závislosti lidských práv na vůli vládců, akceptovali slovník „přirozených práv“, byť všichni jsou si vědomi, že tato představa je rovněž přinejmenším podezřelá.

Když jsem interpretoval větu „Každý má právo na život,“ již jsem zmínil myšlenku povinnosti. Je zajímavé si povšimnout, že vedle práv figurovala povinnost v Deklaraci práv ve Virginii, stejně jako v preambuli první francouzské Deklarace, velice brzy však vymizela. Žádná z novějších deklarací ji nezmiňuje. To je však velmi zvláštní. Teoreticky vzato je zřejmé, že každé právo na straně jedné nutně předpokládá povinnost na straně druhé. Tento axiom zůstává platný v právu soukromém, velice podezřelým způsobem se však vytratil z práva ústavního, včetně práv lidských. Ještě jej tiše předpokládala idea „společenské smlouvy“, poněvadž každá smlouva spočívá právě v určité rovnováze mezi právy a povinnostmi na obou stranách.⁵

Jazyk současných deklarací práv člověka a občana naopak tvrdí, že lidská společnost je určité perpetuum mobile na vytváření jednostranných práv bez jakékoli povinnosti a skoro bez omezení, prostřednictvím vůle zákonodárce. Tento jazyk navíc směšuje člověka a občana, jako by pouze občan měl „právo na život“. Právě o toto směšování se také opírá podezření z „eurocentrismu“, z národního egoismu. Na druhou stranu, každý občan má právo na zdravotní péči, právo na vzdělání, právo na rozumnou mzdu a také na placenou dovolenou. Ani slovo o jakékoli povinnosti. To se velice dobře poslouchá, vidíte?

Kdykoli někdo tvrdí, že zkonstruoval perpetuum mobile, je na místě podezření, jestli se nejedná o podfuk. V našem případě spočívá v mlčky předpokládané úloze státu. Když zákonodárce vyhlášoval toto právo, jednoduše zapomněl pojmenovat stranu povinného.⁶ Kdo jiný než stát je v tomto případě povinován,

⁵ O nutné paritě mezi právy a povinnostmi poznamenal Maine de Biran: „*Mais il y a ici une observation bien essentielle à noter, et qui a échappée à tous les philosophes, quoique la théorie des droits et des devoirs en dépende. Ce qui est droit dans la conscience de l'individu, qui se l'attribue en propre, devient devoir dans la conscience de la personne morale qui attribue le même droit à d'autres personnes.*» (Oeuvres choisies, éd. Gouhier, s. 264). Kant zase zdůrazňuje povinnost (*Pflicht*) velice emfatickým způsobem (srov. *Kritik der praktischen Vernunft*, p. A 154) – avšak pouze v oblasti mravů. Z oblasti práva se naopak snaží povinnost za každou cenu eliminovat. Když se například pokouší ustanovit zásadní myšlenku vlastnictví, místo aby jednoduše řekl, že mám povinnost respektovat vlastnictví druhého, říká, že „mám právo uložit všem povinnost nesať na to, co je moje“, aniž by bylo nutné získat pro to jejich souhlas (*Metafyzika mravů*, I.1 §2; citát se nepodařilo dohledat, jeho intence je však bezesporu kantovská, pozn. překl.).

⁶ V případě některých lidských práv to nevádí. Všichni rozumí tomu, že právo na poštovní tajemství zavazuje poštu a že právo na spravedlivý proces zavazuje justici. Je však pozoruhodné, že i dobře vzdělaní občané jsou často přesvědčeni, že povinnost chránit bezpečnost lidí a jejich majetku náleží

a náleží mu tato práva naplnit? On sám je koneckonců vyhlásil, tak ať je také zaplatí!⁷

Avšak vraťme se k našemu tématu. Tento vývoj politického jazyka a myšlení by velmi pravděpodobně zděsil otce zakladatele moderní demokracie, neboť znovu buduje právě tu závislost občana na jeho státu a na jeho vládci, jakou se od počátku a jednou provždy snažili zrušit. Nicméně mám za to, že je můžeme aspoň v jedné věci uklidnit. Jsou i „přirozená“ či „základní“ práva, stejně jako práva sociální, něčím, co nám poskytuje stát? Upřímně si myslím, že nikoli.

Jestliže větu „Každý má právo na život“ budeme interpretovat jako právo všech ostatních – to znamená jako moji povinnost nezabít, pak své „právo na život“, tedy naději, že nebudu zabit, nemám díky státu. Poněvadž idea „práva na život“ může být koncipována jen v momentě, kdy maxima „nezabijesh“ je uznávána velkou většinou dané společnosti. Na velmi vysoké pravděpodobnosti, že moji spoluobčané budou ctít svou povinnost nezabíjet, spočívá pocit osobního bezpečí, „právo na život“ jako subjektivní právo, které náleží také mně.

Věřím, že se mi podařilo ukázat, že svá lidská práva nezískávám od státu, nýbrž díky konsenzu, díky většinově plnění povinnosti svých spoluobčanů nezabít (nekrást, neznásilnit, nezotročit atp.). Státu a jeho formalizovanému právu pak zbývá dohlížet nad případy konfliktu a transgrese, více či méně ojedinělé. Z čehož vyplývají dva důsledky, jejichž praktický význam je podle mého nezpochybnitelný.

1. Ve společnosti, kde je běžné, anebo dokonce normální zabíjet (krást, znásilňovat atp.), by bylo naprosto iluzorní pokoušet se zavést „lidská práva“ politickým rozhodnutím shora. Nejedná se jen o morální odsudek oné společnosti: v období tragického nedostatku jídla, hladomoru, je běžné krást (myšlenka krádeže, přesněji řečeno, ztrácí svůj smysl), v období válek je běžné zabíjet a podobně.⁸ V těchto tragických podmínkách se otázka lidských práv neklade.

výhradně policii, a tudíž státu. Jsou upřímně překvapeni, když zjistí, že tato povinnost náleží každému, kdo by mohl zasáhnout, tedy i jim samotným.

⁷ Abych předešel nedorozumění, měl bych asi zdůraznit, že nejsem zastáncem ultraliberálních pozic. Právě naopak, dobře si uvědomuji nutnost a správnost „sociálních práv“ evropského typu. Z čeho mám ale obavy, je nepřiliš jasný, ani poctivý způsob, jakým jsou uváděna. Raději než o „právech“ by se podle mě mělo mluvit o povinnostech či závazcích (státu? společnosti? občana?) v této oblasti, poněvadž v tomto případě by rovněž bylo potřeba rozseknout věčně diskutovanou otázku, zda tyto služby mají být poskytovány cestou zdanění, nebo zvláštním povinným pojištěním, nevládní filantropií atd.

⁸ „Válečný stav suspenduje morálku; zbavuje věčné instituce a věčné závazky jejich věčnosti a tím, v provizoriu, anuluje nepodmíněné imperativy.“ E. Lévinas: *Totalité et infini*, předmluva.

2. Kýžený stav společnosti, kde není běžné zabíjet (krást, znásilnit atp.) a kde si v důsledku jsme schopni představit, že máme „lidská práva“, každopádně není „přirozený stav“, nýbrž výsledek staletého kulturního úsilí a dobře vybudované výchovy a vzdělání. Jedinou cestou ke svobodné společnosti je mravní výchova, ať už je realizována převážně v rodině, ve škole, v kostele nebo jinde. Vyučování „práv dítěte“ není to, co posiluje tato práva ve společnosti, nýbrž jediné výchova k plnění povinností vůči druhému.⁹

* * *

Věřím, že se mi podařilo ukázat, že lidské a společenské „dobré žití“ závisí na mravnosti společnosti, na niž je naroubováno také právo.¹⁰ Obojí je založeno na myšlence povinnosti, závazku, jehož je „subjektivní právo“ pouhým vedlejším pandánem.¹¹ Na čem však spočívá samotná idea povinnosti? Nezbyvá nám nic jiného než se opřít o kantovský „kategorický imperativ“?

Tento přístup se zdá být dosti rozšířený mezi mysliteli (není jich mnoho), kteří si dnes kladou teoretickou otázku po základu práva. Říkají nám, že tento základ zajišťuje „kategorický imperativ“ – s evidentní úlevou, že už to dále nemusí promýšlet. Avšak právě proti takovému pohodlnému přístupu Kant namítá, že se jedná o „línou filosofii“ a že ti, kdo jej zastávají, příliš brzy vzdávají tázání a spokojí se se špatně podloženými odpověďmi. Není to ale také případ kantovské morálky, jež se spokojí s „odpovědí“, která vlastně odpovědí není? V očích etnologa tento předpokládaný „kategorický imperativ“ není nic jiného než zvnitřnění evropské individualistické morálky, jež má určitý historický původ a jejíž platnost je omezená na moderní evropskou kulturu. Jde tedy povýtce o naivní a neudržitelný „eurocentrismus“.

Hledání pevnějšího základu určitého obecného „imperativu“, povinnosti či závazku, který musí splnit každá lidská bytost, je dnes navíc ještě ztíženo kvůli slavné *naturalistic fallacy*, spojené s anglickým filosofem G. E. Moorem. Jedna podle nás pochybná, avšak velice rozšířená interpretace Moorea se v návaznosti na Kanta snaží ukázat, že žádný etický výrok nemůže být založen na premisách,

⁹ Toto je podstata lévinasovského „Vyučování“ – a zároveň předpoklad mé odpovědné svobody.

¹⁰ Na rozdíl od kantovského schématu, jež proti sobě staví morálku povinnosti a oblast práv, zde předložená interpretace umožňuje porozumět úzké vazbě mezi oběma – tato vazba je navíc dobře doložena v antropologii práva atd.

¹¹ O to zvláštnější je, že pojem závazku (*obligace*) se v současné době stal tak zastaralým: ani právní slovníky a učebnice jej nezmiňují, nebo jen v technickém významu dluhopisu.

jež by samy neměly etickou povahu. Byť se několik myslitelů pokusilo prokázat pravý opak, tato teze zůstává dodnes velice vlivnou, zejména v anglofonním prostředí. Jedním z oponentů je americký filosof J. R. Searle (1964). Opačný příklad, který Searle zmiňuje, je slib: prostý fakt, že jsme vyslovili větu (faktický fakt), člověka zavazuje splnit to, co slíbil (etický fakt).¹²

Kantovská starost o oddělení oblasti zkušenosti či faktu na straně jedné a oblasti mravů na straně druhé chce zachránit lidskou svobodu, která je podle Kanta ohrožena pokrokem deterministické vědy. Říši (*Reich*) nutnosti, přírodního zákona, nesmí být umožněno obsadit říši svobody, to znamená morálního jednání člověka. Kant tímto radikalizuje moderní metafyziku myslícího subjektu, explicitně ustanovenou Descartesem, avšak již přítomnou u jiných moderních myslitelů. Na rozdíl od Descartesa, věřícího křesťana, pro něhož je fakt, že člověk je bytost stvořená Bohem, ještě něco samozřejmého, Kant nahlíží člověka absolutně, tedy jako autonomního a nezávislého. Shoduje se v tomto s právním pojmem občana, *caputem* z římského práva, jenž nemá jinou povinnost než dobrovolně zvolenou, případně odvozenou od zločinu spáchaného na jiném občanu. Neexistuje povinnost, jež by nepocházela z dobrovolného aktu samotného jedince.

Tato myšlenka absolutní autonomie člověka byla základem politického myšlení již u Hobbese, přičemž vedla k představě „přirozeného stavu“ jako války všech proti všem. Neboť Hobbes si velice dobře povšiml, že lidská společnost bez (alespoň nějakých) povinností a vzájemných omezení není možná. Chce-li se však vyhnout jakémukoli náboženskému argumentu, což bylo v jeho době zdrojem strašlivých konfliktů, a zároveň ochránit lidskou svobodu před absolutismem vládce, nezbyvá mu nic jiného než idea dobrovolné smlouvy, pozdější „společenské smlouvy“, jež je ostatně empiricky rovněž nedohledatelná. Toto chatrné řešení se nicméně ukázalo být velice plodné a umožnilo ustanovení svobodných společností evropské a americké modernity. Dodnes tvoří základ hlavního proudu politického myšlení.

Až s „globalizací“ lidských práv, jež se stala základem pro OSN a pro světovou politiku po druhé světové válce, se naplno ukázala hlavní slabina řešení v podobě „společenské smlouvy“. Jakožto dobrovolný akt celku občanů nebo „obecné vůle“ má nutně povahu politického aktu organizované společnosti,

¹² Je třeba dodat, že Searlův argument také není bezchybný. Poněvadž slib není pouze „holý fakt“ toho, že jsme vyslovili nějakou větu, nýbrž vyžaduje určitou intenci se zavázat, která je možná již „morální“ povahy. Nicméně správně ukazuje, že striktní oddělení oblasti mravní od oblasti faktické není možné.

národního společenství. Tím, že slučuje všechny občany do rámce dobrovolné úmluvy, zároveň vylučuje všechny ty, kteří do onoho národního společenství nepatří. Slovo „každý“ obsažené v Deklaracích míří jen na občany, jen na členy dané společnosti, a nechává stranou všechno ostatní, zkrátka „člověka“.¹³ Mezinárodní právo tak v důsledku zůstává, alespoň *de iure*, právem válečným, byť prakticky provázaným s různými smlouvami a tak dále. Každopádně však bez autority a bez efektivních sankcí ve světovém měřítku.

Praktické důsledky tohoto stavu jsou evidentní a utvářejí soudobou světovou politiku. Podívejme se nyní podrobněji alespoň na ty nejzávažnější z nich.

Moderní technologie a světový obchod rozbily zbytky iluze národní svrchovanosti a autonomie tím, že pokryly celý svět sítí „globalizovaných“ měst. Útěk do měst vyjadřuje zoufalství vesničanů bez perspektiv.

Imigrační vlny do bohatých zemí vyjadřují – vyjma ekonomických motivací, které je však velice obtížné odlišit od ostatních – vůli vyloučených účastnit se svobodného a slibného života společností, které jsou šťastnější díky své historické minulosti nebo svým výjimečným geografickým podmínkám.

Terorismus a mezinárodní zločin obnažují zastaralý stav politické organizace světa. Samotnou jejich existenci umožňují jednak vymoženosti moderní doby – především média, dopravní prostředky, peníze a podobně, ale zároveň i jistá bezmoc dříve silných institucí: armády, státní policie a dalších.

Proudy ekonomického a politického slučování, jako je proces sjednocení Evropy, se snaží zvládnout aktuální výzvy na partikulární, částečné úrovni. Jejich úspěchy však pouze zvyrazňují vyloučení všeho, co do nich není zahrnuto.

Výzvam na globální úrovni by tak bylo třeba odpovědět na stejné úrovni. Je třeba promýšlet – v návaznosti na Kanta – světovou mírovou politiku. Na rozdíl od Kantovy doby však již nepostačí síť „mezinárodních“ úmluv: technologie, ekonomika, věda i zločin již mají náskok. Promýšlet světovou politiku tudíž dnes znamená myslet na lidská práva na úrovni světa, tedy celého lidstva. Prvním krokem je podle mého hledání lidského – tedy obecného – předpokladu vzájemné povinnosti jakožto základu lidského a společenského řádu přijatelného pro všechny.

Co by mohlo sloužit jako společný základ pro organizaci sociálního života lidí jakožto lidí? Kde nalézt něco, co máme všichni společné? Není toto

¹³ Společenská smlouva tak vytváří stejnou situaci jako staré kultury, jež dobře znají maximu „neza-bíješ“, aplikují ji ale pouze na souvlastence, spoluobčany, na členy stejného klanu, zatímco cizinci zůstávají bez jakékoli ochrany.

společné sám náš život? Když německý filosof Hans Jonas ve své známé knize *Princip odpovědnosti* hledá poslední základ nepodmíněné odpovědnosti, jež by nepocházela z nějaké smlouvy, nachází jediné odpovědnost matky za své dítě. Ze všech lidských odpovědností, jež jsou více či méně smluvní povahy, je tato jako jediná nepodmíněná a neomezená. Jak se ale stane, že tento vztah matky a dítěte, na první pohled vlastně biologický, je zdrojem odpovědnosti?

Dříve než přistoupíme k otázce povahy života, je třeba vzpomenout v dnešní době velmi rozšířený nedostatek – totiž neschopnost rozlišit mezi životem jako takovým a životem individuálním, tedy životem každého konkrétního člověka. Když hovoříme o „životě“, často máme na mysli jen svůj vlastní, „subjektivní“, individuální a vědomý život – a opomíjíme život jako takový, „objektivní život“, mohu-li si takto vypůjčit právní pojem. Obecný fakt života je přitom předběžná a nezbytná podmínka veškerého individuálního života. Neboť i mému individuálnímu životu předcházela život mých rodičů, mých předků. Tímto „objektivním životem“, obecným faktem života a živého, se tedy budeme nyní zabírat.

Když Heidegger v díle *Sein und Zeit* (Bytí a čas) vysvětluje svůj ontologický podnik a chce ukázat, jaké jsou různé způsoby „bytí“, udává jako příklad – vyjma případu *Dasein*, bytí člověka – pouze dvě formy, a sice bytí čistých objektů a bytí náčiní, v němčině *vorhandenes und zuhandenes*. Avšak existuje-li příklad úplně jiného způsobu bytí, pak je to bezpochyby případ živého. Dovolte mi tedy malý exkurz do oblasti elementární biologie, která patří k základním znalostem každého gymnazisty.

Na rozdíl od kamene nebo od stavby z železobetonu se způsob anebo strategie, jakou jakémukoli živému jde o bytí, v několika ohledech liší. Zatímco kámen nezávisle „je“ a „nepotřebuje ke své existenci nic dalšího“ (Spinoza), živé je závislé na svém okolí – na vodě, energii, živinách a tak dále. Zatímco kámen pasivně odolává veškerým vnějším vlivům a snáší je, i ten nejprimitivnější živý tvor je citlivý na světlo, teplo, na různé chemické faktory. Zatímco kámen nebo stroj zůstává takový, jaký byl na počátku, a může se jen opotřebit, entropicky poškodit, všechno živé se rodí, roste, stárne a umírá. I když má živé z principu omezenou životnost, nevzdává své úsilí o trvání: hned, jak se začne vyvíjet, má fantastickou schopnost se reprodukovat. Nedokáže se spokojit se svým již získaným bytím, ale musí se rozmnožit – a zdá se, že tím více, čím je to pro nás nepřijemnější: tam, kde byla jedna jediná blecha, jich jsou po několika dnech stovky.¹⁴

¹⁴ Právě tato překvapivá, a zároveň děsivá, skutečnost vysvětluje konzervatismus společnosti vůči manipulacím s živým: jedná se o živé organismy, nikdy nevíme, co se může stát...

Všechno živé tudíž přistupuje ke svému „úkolů být“ naprosto odlišně. Na jedné straně jako by byl osud neživé bytosti předem určený – svou tvrdostí, svou odolností a podobně, zatímco živé, byť na první pohled působí velice křehce a omezeně, je obdařeno schopností „samořízení“ a heideggerovskou „starostí o bytí“, jež mu umožňují nejen dočasně přežít, nýbrž také se samo regenerovat a rozmnožovat se. Včela, jejíž individuální život trvá jen několik týdnů, je tady už miliony let – a to pokaždé v podobě nového exempláře, čerstvého „jako v první den stvoření“.¹⁵

K tomu budíž řečeno, že každý živý tvor má svůj osud více či méně „ve vlastních rukou“.¹⁶ Ale to zdaleka není všechno: to, co má „ve svých rukou“, je osud celé jeho rodové linie, potomstva, celého druhu. Řečeno s neodarwinisty, jediné druhy, které se dokázaly efektivně prosadit a rozmnožit, přetrvaly až dodnes. Tato závislost každého druhu a života jako takového na individuálním chování svých nositelů je nejspíš „slabým místem“ celého podniku života. Abychom se však neztratili ve spekulacích, shrňme si nyní, jaké poznatky v tomto směru mají k dispozici biologie a antropologie.

1. Život na naší planetě existuje již zhruba 3 až 4 miliardy let. Vytvořil miliony druhů a „oživil“ každý kout, každé obyvatelné místo na světě.
2. Významný počet těchto druhů žije dodnes.
3. Každý známý druh se staral více o svou reprodukci než o přežití kteréhokoli jednotlivce.¹⁷
4. Závislost zdařilé reprodukce na chování jednotlivců – tedy chatrnost celého podniku – se zvyšuje spolu s rostoucí „komplexností“ druhů.
5. Zatímco na úrovni bakterií je reprodukce zajištěna chemicky, u rostlin závisí na faktorech prostředí,¹⁸ u zvířat je podporována individuálními

¹⁵ Autoři sci-fi románů, obvykle málo vzdělaní v oblasti technologie, sní někdy o strojích, které by přežily lidstvo. Na druhou stranu zase konstruktér může životu jen závidět jeho schopnost sebeopravování (hojení, adaptace atd.), poněvadž dobře ví, že stroj, který má fungovat bez zásahu člověka třeba i pouhých deset let, je možné sestavit jen s vynaložením ohromných nákladů (např. kosmická technika).

¹⁶ Včetně těch živých tvorů, které nemají ruce, samozřejmě. Téma, jímž se zde zabýváme, nesnese jiný než antropomorfní jazyk.

¹⁷ Slavná darwinistická *fitness* se tudíž dnes neměří podle úspěchů jednotlivce samotného, ale podle jeho schopnosti si zajistit potomstvo.

¹⁸ Zatímco semeno, zárodečná buňka nebo vajíčko se může hýbat ještě dlouho po „smrti“ rodiče, živořodý život může vzniknout pouze za bezprostřední přítomnosti matky a ještě po určitý čas na ní zůstává závislý.

a sociálními instinkty a zajištěna je pouze sexuálním pudem, přitažlivostí a u člověka – čím dál tím více – kulturními normami.¹⁹

6. U člověka se nejedná pouze o fyzickou reprodukci, nýbrž o reprodukci společnosti, včetně kultury, jejích institucí a technik.²⁰
7. Tento nový úkol nemůže být splněn nedobrovolně, bez vědomí zúčastněných mužů a žen. Závisí tedy na vůli jednotlivců.

Zatímco tradiční pojem „přirozeného práva“ stále budí pochybnosti, je podle mě správné hovořit o „přirozené povinnosti“, povinnosti vůči životu jako takovému, jehož dočasným držitelem či nositelem je člověk. Jakožto nositel života člověk vždy zakoušel, že i když žije dobře svůj individuální život, je nadto ještě odpovědný za něco, co jej přesahuje: za život obecně, za světový či kosmický život, jenž mu byl svěřen. Právě tato soustava myšlenek byla ostatně tradičně, až do americké Deklarace, míněna pod pojmem Stvoření a člověka jako stvořené bytosti. Odpovědnost každé lidské bytosti za pokračování života je takto modelem a prototypem veškeré povinnosti.²¹ Nezavazuje mne kvůli nějaké dobrovolné smlouvě, nýbrž už jen tím, že jsem se narodil. V několika afrických kulturách se dokonce hovoří o „dluhu života“.²² Je tu ale jeden podstatný rozdíl: zatímco dluh v ekonomickém smyslu musí být splacen tomu, kdo mi půjčil, v tomto případě „splácíme“ tím, že pokračujeme v předávání štafety rodové linie, že vychováme novou generaci.

* * *

¹⁹ (Alespoň) v tradičních sedentarizovaných společnostech bylo manželství předepsané. V indickém Zákoníku Manuově je trestán smrtí každý mladý muž, který se odmítne oženit a mít syna (přirozeného nebo adoptovaného). Stopy stejného přístupu nalezneme také v Bibli, např. v nepřilíh jasně epizodě, v níž je Onan (Gn 38,9) potrestán smrtí za to, že zabránil tomu, aby jeho zesnulý bratr měl dědice. Srov. také Fustel de Coulanges: *La cité antique*, kniha první. Dnes již o tom nemůže být řeč: nikdo není povinen mít děti. Vše závisí na svobodné volbě mužů a žen. Máme však bez dětí vůbec nějakou budoucnost, nějaký vývoj před sebou atp.?

²⁰ Z toho vyplývá, že „reprodukční úkol“ člověka se neomezuje jen na biologické rozmnožování, nýbrž že zahrnuje také „kulturní reprodukci“, včetně například výchovy, vzdělání atd.

²¹ To se snaží ukázat velice zajímavá kniha G. Davyho *La foi jurée*.

²² Srov. B. Théret: *La dualité des dettes et de la monnaie*, s. 280.

Nyní přistoupím k závěru. Z výše řečeného je, myslím, možné vyvodit tyto tři důsledky:

- a) Každý živý tvor je (také) nositelem života; pro člověka tento „život“ obsahuje také kulturu v širokém smyslu.
- b) Každý živý tvor musí zemřít; takže i když veškerý život spočívá v odsouvání smrti, není třeba ji považovat za nedostatek ani za čisté zlo.
- c) Každý živý tvor má „povinnost“ předávat dál život,²³ který dostal – jako dědictví, jež nepatří jen a jen jemu.

Život, který je běžně myšlen jako fakt nebo stav, jsem se pokusil představit jako úkol a jako povinnost, již je třeba splnit. Nejen na individuální úrovni, na způsob existencialistů, ale také v jeho sociálním, globálním a dokonce kosmickém rozměru. Tyto myšlenky jsem si dovilil představit v zhuštěné podobě, poněvadž věřím, že mnohým čtenářům můj přístup připomene vizi Bergsonovu. Pokusil jsem se vlastně o konkretizaci jeho myšlenky „životního vzmachu“, na počest tohoto velikého myslitele života.

Text přednášky pronesené na konferenci *Pouvoir et vie* na univerzitě v Nice, 17. července 2003. Přeloženo z rukopisu.

²³ Člověku v tomto ohledu náleží stejný díl odpovědnosti jako všem ostatním živým tvorům.

Literatura:

- Bergson, Henri. 1907. *Évolution créatrice*.
- Bergson, Henri. 1932. *Les deux sources de la morale et de la religion*.
- Changeux, Jean-Pierre (ed.). 1993. *Fondements naturels de l'éthique*. Paris.
- Davy, Georges. 1924. *La foi jurée*. Paris.
- Dawkins, Richard. 1980. *The Selfish Gene*. New York.
- Fustel de Coulanges, Numa D. 1864. *La cité antique*. Paris.
- Heidegger, Martin. 1927. *Sein und Zeit*. Tübingen.
- Jonas, Hans. 1979. *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt am Main.
- Jonas, Hans. 1992. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt am Main.
- Jonas, Hans. 1966. *The Phenomenon of Life*. New York.
- Kant, Immanuel. 1788. *Kritik der praktischen Vernunft*.
- Kant, Immanuel. 1797. *Die Metaphysik der Sitten*.
- Kriegel, Blandine. 1987. *Les droits de l'homme et le droit naturel*. Paris.
- Kriegel, Blandine. 1999. *Philosophie de la république*. Paris.
- Lévinas, Emmanuel. 1961. *Totalité et infini*. Den Haag.
- Maine de Biran. 1942. *Oeuvres choisies* (ed. Gouhier). Paris.
- Mauss, Marcel. 1923. *Essai sur le don*. Paris.
- Moore, George E. 1903. *Principia ethica*. London.
- Pinc, Zdeněk – Sokol, Jan. 2003. *Antropologie a etika*. Praha.
- Pospisil, Leopold. 1974. *Anthropology of Law*. New Haven.
- Radbruch, Gustav. 1999. *Rechtsphilosophie*. Heidelberg.
- Ricci, Jean-Claude. 2002. *Introduction a l'étude du droit*. Paris.
- Rüther, Stephanie. 1999. *Rechtstheorie*. Bonn.
- Searle, John R. 1964. „How To Derive ‚Ought‘ from ‚Is‘.“ *Philosophical Review* 1964: 48–58.
- Sokol, Jan. 2002. *Filosofická antropologie*. Praha.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1955. *Le phénomène humain*. Paris.
- Théret, Bruno. 1998. „La dualité des dettes et de la monnaie.“ Pp. 253–287 in Michel Aglietta – André Orléan (eds.): *La monnaie souveraine*. Paris.
- Wesel, Uwe. 1985. *Urformen des Rechts*. Frankfurt am Main.

Přeložil Jan Bierhanzl

VYZNÁNÍ VÍRY (POKUS O VÝKLAD)

Jan Sokol

Mnoho křesťanů si dnes láme hlavu s tím, jak „oslovit současného člověka“ – nejenom lidi neznámé a známé, ale třeba i vlastní dospívající děti. I když víme, že víru nedáváme my, nýbrž Kristus sám, je jistě na nás, abychom jí nekladli zbytečné překážky, nýbrž pomáhali. Protože křesťanské poselství trvá už dva tisíce let, vyžaduje to dnes jisté úsilí, nejenom nějakou „taktiku“ zvěstování, ale hlavně lepší pochopení u křesťanů samých. Křesťanská církev jako historický fakt a instituce se nemůže vzdát své minulosti, včetně těch vyjádření své naděje a víry, na nichž kdysi vznikla. Bible i tradiční texty jsou pro ni důležité nejen jako záruky její souvislosti a kontinuity, ale také proto, že ji stále kontrolují a korigují, kdykoli by pod vlivem dobové nálady a okolí na něco podstatného zapomněla, něco zanedbala.¹

Proto je současný výklad těchto textů nezbytný, nemůže z nich však něco vynechat jen proto, že to dnes těžko chápeme. Právě tomu, co nám jde proti srsti, je třeba věnovat zvláštní pozornost, protože to může být životně důležité upozornění, že začínáme bloudit. Ostatně sám Pán Ježíš mluví o dobrém hospodáři, „který vynáší ze svého pokladu věci nové i staré“ (Mt 13,52). V následujícím se chci pokusit o výklad jednoho ze základních textů křesťanské tradice, totiž Vyznání víry. Slovo „pokus“ tu není jen pro ozdobu, nýbrž výslovně upozorňuje, že je to riskantní počín jednoho určitého křesťana v určitém prostředí a době. Obrací se právě k těm, kdo mají s pochopením Kréda nějakou nesnáz. Kdybych jej měl nějak obhájit, musel bych použít Rousseauovo: „Neodvážil bych se lidi poučovat, kdyby jim jiní nepletli hlavy.“

Vyznání víry

Vyznání víry je na prvním místě starokřesťanská modlitba, stručný text, kterým si člověk před Bohem připomíná, co je to, co ho činí křesťanem – a tedy zároveň odlišuje od jiných. Než se pustíme do výkladu jednotlivých vět a slov tohoto

¹ V tom je zásadní rozdíl a rozhodující přednost náboženství nějak formulovaného, společně sdíleného a institucionalizovaného. Jen ti, kdo se domnívají, že žádné korektury nepotřebují, mohou dávat přednost „soukromému“ náboženství vlastní výroby. To jim sice ušetří různé nesnáze a konflikty, zato jim ale také nic nového neřekne a nedá. A protože po nich nic nového nechce, nemůže jim dát ani smysl a naději.

velice hutného, a ovšem také starobylého textu, měli bychom si něco říci o jeho původu, povaze a významu.

Křesťanem se člověk nerodí, nýbrž stává se jím tak, že přijímá Kristovo pozvání a hlásí se k jeho učení, jak je rozvinula a rozvíjí jeho církev. Hlásí se k ní ovšem nejen slovy, protože ví, že „ne každý, kdo mi říká ‚Pane, Pane‘, vejde do království nebeského; ale ten, kdo činí vůli mého Otce v nebesích“ (Mt 7,21). Ačkoli v naší době může mít slovo „učení“ (řecky *dogma*) i špatnou pověst, je vyznání ten nejsvobodnější a zároveň nejuniverzálnější způsob, jakým se náboženské společenství může vytvořit a udržovat, aniž by se rozplynulo v okolním světě. Nevyžaduje žádný určitý původ ani žádné další předpoklady, neptá se na rasu, jazyk ani společenské postavení. Každý, kdo uslyšel Kristovo slovo, se k němu může svobodným rozhodnutím přihlásit a přidat.²

Stručná shrnutí obsahu křesťanské víry jsou už v Novém zákoně (Mt 28, 19) a charakteristicky souvisejí se křtem, svátostí vstupu do církve. V dnešní západní liturgii se užívají dva podobné texty, které vycházejí ze stručnějších modliteb, doložených už ve 2. století, a v současné podobě pocházejí ze 6. století. Kratší, tzv. Apoštolské vyznání víry je poprvé doloženo v jižní Francii a od 9. století se v římské církvi užívá při křtu. Trochu obsírnější Nicejsko-caříhradské vyznání víry vzniklo hlavně ze sporů o povahu Boží Trojice ve východní církvi ve 4.–7. století a od roku 1014 se užívá jako Krédo v západní katolické liturgii. Následující výklad se drží tohoto širšího textu, ale přihledne i k odlišnostem Apoštolského vyznání.

Vyznání víry je, jak jsem už řekl, modlitba, kterou si křesťané před Bohem jednak připomínají ty skutečnosti, na nichž jejich víra stojí – Boží Stvoření, biblické Zjevení i život, utrpení a vzkříšení Ježíše z Nazareta jako Krista –, jednak se hlásí k naději, která se o ně opírá. Postupuje tedy od toho, co se už stalo, k tomu, v co křesťané věří a doufají do budoucnosti. První část sice staví na skutečných událostech, nepředstavuje je však jen jako historická fakta, nýbrž v jejich náboženském významu pro současnost a budoucnost. Vlastní obsah Vyznání víry je tudíž náboženský, to znamená, že aspoň zčásti přesahuje každou lidskou zkušenost –, a přesto musí být vyjádřen slovy běžné lidské řeči. Tak srozumitelné, aby se Vyznání víry mohl modlit úplně každý. To znamená, že nemůže být vyjádřen s teologickou či filosofickou snahou o přesnost, nýbrž srozumitelnými obrazy a symboly.³

² Vynucené „přijetí víry“ je nepřijatelné právě proto, že nemůže být skutečným vyznáním. Rodiče mají své děti k převzetí víry vychovávat a připravovat, jejich dospělá rozhodnutí ale dělá každý za sebe.

³ Kam snaha o větší pojmovou přesnost vede, ukazuje názorně i jistá těžkopádnost tohoto traktátu se spoustou poznámek a odboček, za niž se čtenáři omlouvám.

V latině a v řečtině se vyznání víry nazývá *symbolum* (*symbolon*) čili shrnutí.⁴ Symbol v tomto smyslu neznamená jen nějaký básnický obraz, nýbrž hutné, prosté a přitom výstižné shrnutí nějaké důležité skutečnosti – i když samozřejmě takové, na kterou se nedá sáhnout ani ukázat prstem. Protože se ale běžná lidská zkušenost v čase mění, tak jak se mění lidský svět, a slova mění své významy, vyžaduje starobylý text v každé době také výklad, který se pokusí to, co bylo srozumitelné před staletími, učinit podobně srozumitelným i dnes. „Člověk koneckonců slyší jen to, čemu rozumí,“ říká Goethe.

Tak běžné slovo „nebe“ zde neznamená oblohu nebo dokonce mezihvězdný prostor astronomů, o němž dnes víme, že se v něm nedá žít. Znamená protiklad k této zemi, ke všemu, s čím můžeme zacházet a udělat vlastní zkušenost, včetně strachu, zármutku, bolesti a smrti. Vyjadřuje biblickou víru v možnost úplně jiného „života“, kde „Hospodin setře slzu z každé tváře“ (Iz 25,8), kde „smrti již nebude, ani žalu, ani nářku, ani bolesti už nebude – neboť co bylo, pominulo“ (Zj 21,4). Právě proto, že je tak úplně „jiný“, nedovede si jej člověk představit jinak, než pomocí více nebo méně výstižných symbolů, jako je právě „nebe“ a „život“.

Věřím v Boha

Křesťanská víra rozhodně není jen nějaký světový názor, přesvědčení nebo výklad světa, ale také neodvážný „skok do tmy“, jak si to představovali romantici. Je to naděje a pevné spolehnutí na něco, co sice nemůžeme vidět, co však také není jen tak ve vzduchu, nýbrž může se opřít o to, co se už událo a stalo.⁵ O Boží slovo v jeho Zjevení, které ale samo odkazuje na skutečnost Stvoření. K tomu se ještě vrátíme.

Víra se obrací k jedinému Bohu, to znamená, že nikomu jinému se křesťan nemá klanět a nic jiného nemá uctívat. Jen samému Bohu je zavázán úctou a poslušností, kdežto vůči všem ostatním „mocnostem“ a silám světa i společnosti stojí jako svobodný. To jistě neznamená, že by je mohl ignorovat či popírat, že by se proti nim musel bouřit, nicméně mu už nevládnou a nestojí nad ním.

Tento jediný Bůh je svrchovaný vládce nade vším, zároveň ale i „otec“ všech lidí, který se o nás stará a pečuje o nás – nakolik mu to naše svoboda umožní. „Nebi a zemi“ vládne jako ten, který je stvořil,⁶ a to bez jakéhokoli omezení něčím,

⁴ Z řeckého *sym-ballein*, dát dohromady, shrnout.

⁵ Viz Žd 11,1, kde se víra charakterizuje jednak jako spolehnutí, jednak jako *elenchos pragmatón*, doslova „prokázání skutečnosti“.

⁶ Jinde Bible užívá také slovesa „založil“ nebo „ustanovil“.

co by jeho stvoření předcházelo a co by je podmiňovalo. Bůh je „všemohoucí“ v tom smyslu, že není ničím omezen, ne ovšem v tom smyslu, že by sám odpovídal za všechno, co v jeho stvoření napáchali a páchají lidé. Naopak všechno, nebe i země, viditelné i neviditelné, tak jak vyšlo z jeho Stvoření, je „velmi dobré“ (Gn 1,31), a teprve lidskou neposlušností vstoupilo do světa zlo a smrt (Gn 3,17).

Podstatným rysem Boží všemohoucnosti je totiž to, že svému Stvoření jaksi deleguje velikou svobodu a moc. Rostlinám dává schopnost růst a množit se a živočichům je dává za potravu. Stvořený svět tak není sverepý boj kdo s koho ani chaos, nýbrž uspořádaný „zástup“,⁷ kde všechno má své místo, ale zároveň i své poslání a svoji volnost. Zejména člověka nevede Bůh na drátku jako loutku, nýbrž světuje mu celý svět, aby „naplnil zemi“, aby ji „obdělával a střežil“ (Gn 1,28 a 2,15). Právě jako svobodný tvor, který může rozvažovat, tvořit a také se zodpovídat, je člověk „obrazem Božím“, protože se podílí na jeho moci. Přístup k zakázanému stromu není omezen nějakou mříží, nýbrž jen slovem příkázání, jímž se má řídit, které ale může také porušit. Může tak udělat i něco, co nesmí.

Věřím v Ježíše Krista

Druhá a nejdelší část Vyznání víry se týká Ježíše Krista, druhé božské osoby v Trojici, k němuž se křesťanství zejména obrací. Boží Trojice, jeden Bůh ve třech osobách, je velký křesťanský paradox, kámen úrazu pro všechny racionalistické výklady. Zdůrazňuje především neproniknutelné tajemství Boha, který přesahuje každou lidskou představu, a brání tak jednoduchým a nebezpečným myšlenkovým zkratům. Otec, Syn a Duch svatý tvoří Trojici, která se nedá rozumem proniknout a redukovat na nějaký „pojem Boha“ jako u Platóna, nebo na samovládce jako v islámu. Žije svým vlastním vnitřním životem lásky a ruší tak každý individualismus. Tajemství Trojice, které už samo brání tomu, aby se z křesťanství mohla stát pouhá ideologie, těsně souvisí s dalším – s tajemstvím Božího Vtělení.

Text Vyznání hned na začátku obsahuje asi nejstarší shrnutí křesťanské víry – totiž že Ježíš z Nazareta, který žil a zemřel mezi lidmi, je zároveň Kristus a Pán.⁸ Další část Nicejsko-cařihradského vyznání, která v Apoštolském chybí, je výsledek staletých sporů hlavně ve východní církvi. Dnes těžko chápeme, proč

⁷ Gn 2,1; hebrejské *caba* znamená zástup vojska, Septuaginta je ovšem do řečtiny překládá jako *kosmos*, okrasu a dobré uspořádání.

⁸ Viz např. Ř 10,9; 1K 12,3 a mnoho dalších míst, zejména v knize Skutků a v Pavlových listech. Opakuje se tak často, že je dnes můžeme vnímat jako jediný pojem, ačkoli je to spojení rozumově neslučitelného, první skutečné vyznání.

tolik symbolů – „zrozený a nestvořený, světlo ze světla, pravý Bůh z pravého Boha, stejné podstaty s Otcem“ – zdůrazňuje nepochopitelnou jednotu Ježíše Krista s Otcem. Jenže opačné mínění alexandrijského kazatele Areia, že Kristus je Otci nějak podřízen, mělo tehdy významné politické důsledky. Panovník, který se přirozeně přirovnával k Otci, mohl odtud totiž odvozovat, že jako je Kristus podřízen Otci, je i jeho církev poddána vladaři. To je také důvod, proč se ariánství tak dlouho udrželo – zejména u panovnických dvorů.

Vyznání víry trvá na tom, že Ježíš je zároveň člověk i Bůh, že je Otci bytostně roven, že není součástí Stvoření, nýbrž „zrodil se“ z Otce, ne jako tvor, nýbrž „Syn“, a to „přede všemi věky“. On je to Slovo, kterým všechno začalo: „Všechno povstalo skrze ně a bez něho nepovstalo nic, co jest. V něm byl život a život byl světlo lidí“ (J 1,3n). Tento Boží Syn a prostředník Stvoření „pro nás lidi a pro naši spásu sestoupil z nebe“. Nenarodil se z vůle pozemského otce (J 1,13), nýbrž „z Ducha svatého, přijal tělo z Marie Panny a stal se člověkem.“ To se opět nedá chápat jako nějaká „naivní embryologie“, i když i takové pokusy známe už ze starověkých apokryfů.⁹ Je to pokus prostě vyslovit, co se z naší zkušenosti vysvětlit nedá: jak se Bůh z lásky mohl stát zároveň člověkem, aby se na lidském životě, bolesti a smrti mohl sám podílet.¹⁰

Že byl pro naši spásu také ukřižován, že umřel a byl pohřben, nejsou jen symboly, nýbrž skutečnosti. Další těžko přijatelný, a přece podstatný paradox křesťanské víry, že Syn Boží může trpět a jako člověk zemřít. Proč nám to připadá jako paradox? Asi proto, že máme jinou, svoji lidskou představu o „bohu“.¹¹ Jenže křesťan ví, že se o Bohu sice nepřímou dozvídá z jeho Stvoření (Ř 1,20), o něm samém však může vědět jen to, co mu Bůh sám ve svém Zjevení sdělil. Podle toho musí naopak korigovat své vlastní představy.

Smrt je pro člověka příliš vážná věc, než aby ji mohl odbýt epikurejským sofismatem.¹² Výklad Vykoupení a jeho souvislosti s Ježíšovou smrtí není jed-

⁹ Apokryfní Protoevangelium Jakubovo (19-20) líčí, jak porodní bába chtěla v Betlémě vyzkoušet Mariino panenství a byla na místě potrestána.

¹⁰ Ačkoli Ježíš přijal plné lidství, přece s ním nepřevzal zátěž lidské neposlušnosti a hříchu. To je smysl učení, podle něhož už jeho tělesná matka byla jaksi vyňata z obecného údělu „padlého člověka“ a počata „bez dědičného hříchu“. Hříchem se zde míní neposlušnost Adamova a všechno, co způsobila, rozhodně ne sexualita jako taková, jak se dnes někteří domnívají.

¹¹ České a slovanské slovo „bůh“ je skutečně předkřesťanského původu a souvisí se slovem „bohatý“, které ovšem původně neznamenalo „majetný“, nýbrž „štědrý“. Podobnou souvislost má také latinské *deus s dives a divitiae*.

¹² České a slovanské slovo „bůh“ je skutečně předkřesťanského původu a souvisí se slovem „bohatý“, které ovšem původně neznamenalo „majetný“, nýbrž „štědrý“. Podobnou souvislost má také latinské *deus s dives a divitiae*.

noduchý a pokusil jsem se o něj jinde.¹³ Zde stačí připomenout, že skutečnost Ježíšovy smrti je zásadní podmínka, aby i jeho Zmrtvýchvstání bylo skutečné, a tak také základem naší naděje na Vzkříšení.¹⁴ Jenže vzkříšení z mrtvých je pro nás problém – a nemáme jej teprve dnes: už apoštolové „rozebírali, co to znamená“ (Mk 9,10) a svatému Pavlovi se Athéňané rovnou vysmáli (Sk 17,31n).

Možná, že dnes, kdy se lidé většinou dožívají vysokého věku a umírají jako Abrahám „syti svých dnů“ (Gn 25,8), není vzkříšení pro naše současníky tak přitažlivé jako pro první křesťany. Přesto by ztráta jakékoli naděje měla i pro dnešního člověka a společnost zhoubné důsledky.¹⁵ V kázání apoštolů má ovšem Vzkříšení takové místo, že se mu nemůžeme vyhnout. V Novém zákoně neznamená oživení mrtvol, ¹⁶ nýbrž nový život v „duchovním těle“ (1K 15,44.46), které neumírá, protože „smrt nad ním nepanuje“ (Ř 6,9). Samo spojení „duchovní tělo“ v protikladu k „tělu přirozenému“ ukazuje, že i svatý Pavel měl s vyjádřením velké nesnáze a že se tedy zřejmě nejedná jen o paradox, který by se dal nějak „rozlousknout“, nýbrž o skutečné tajemství. Co z něho však pro věřícího plyne, je poměrně prosté: křesťan se nemusí a nemá bát ani smrti. Bůh, který mu dal smrtelný život, se o něho postará, i když zemře. Že si nedovedeme představit jak, není vůbec důležité.

Vedle tohoto útěšného poselství je tu však ještě druhé, spíš hrozivé: Kristus, který se vrátil k Otci, přijde soudit živé i mrtvé. Ani zde si nedovedeme představit, jak a kdy se to stane – ostatně Ježíš několikrát říká, že to neví nikdo, jen Otec sám. Proč ale vůbec nějaký „soud“? Protože jen představa soudu, konečného rozlišení mezi dobrým a zlým, dává člověku smysl a jeho jednání vážnost – jinak by všechno bylo jedno a na ničem by nezáleželo. Pouze představa „soudu“ – důsledek už prvního přikázání Adamovi (Gn 2,16) – vytváří rozdíl mezi dobrým a špatným. Zatímco příroda okamžitě „trestá“ myš, která vběhla kočce do spárů, nebo cyklistu, který neměl helmu, svoboda a velikost člověka je právě v tom, že ničemnost není na místě potrestána. Kdyby hřích znamenal okamžitou smrt, z lidské svobody by nic nezbylo.¹⁷

¹³ J. Sokol, *Člověk a náboženství*. Praha: Portál 2004, kap. 20 a 21.

¹⁴ Srv. 1K 15,17.

¹⁵ Tato podivná a doslova „protipřírodní“ představa, že život je jen životem odsouzenec k smrti, se zřídka i té elementární „naděje“, jakou projevuje každý živočich, když se stará o potomstvo. Je charakteristické, že už epikurejci, kteří ji poprvé vyslovili, o děti nestáli.

¹⁶ Vzkříšení Lazara (J 11,43n) nebo dcery Jairovy (Mk 5,22n), kteří později zřejmě zemřeli, je tudíž jen obrazem, podobenstvím toho Vzkříšení, o němž mluví Vyznání víry.

¹⁷ Velkým podobenstvím o lidské svobodě a soudu je starozákonní příběh o Noemovi a potopě. Hospodin viděl lidské ničemnosti a „trápil se ve svém srdci“ (Gn 6,6), a přece jim nezabránil. Vyhlédl

Symbol „soudu“ tak zakládá jak svobodu, tak také vážnost života: na mém jednání záleží, není jedno, co udělám, a i když se mi daří dobře, neznamená to, že je všechno v pořádku. To je vlastní smysl obrazu soudu, který každého čeká. Ale co věčné zavržení? To je především „tmavé“ pozadí, aby proti němu mohlo vystoupit to, co je jasné a zářivé, „světlo světa“. Konečný soud ovšem patří pouze Bohu a nikdo z nás nemá právo někoho odsoudit – dokonce ani v myšlence. Když se Dante kdysi odvážil zalidnit své „Peklo“ těmi, které neměl rád, rozhodně nejednal jako křesťan. Trochu záhadná věta Apoštolského vyznání, že Kristus „sestoupil do pekel“ dokonce možná naznačuje, že by peklo nakonec – z jeho milosti – mohlo zůstat prázdné, neboť „milosrdenství vítězí nad soudem“ (Jk 2,13). Ale dokud je svět světem, musí tu být i představa soudu – asi tak jako gravitace, abychom vždycky věděli, kam nechceme spadnout.

Co přijde po soudu, je Kristovo „království“, o němž víme jen to, že „bude bez konce“. Ježíš sám je opatrně přirovnává ke „svatbě“ a k „hostině“, ale svatý Pavel připomíná, že si je nemůžeme nijak představit (1K 2,9). To ovšem také není naše starost. Dokud nepřijde, máme mluvit a jednat „jako ti, kdo mají být souzeni zákonem svobody“ (Jk 2, 12).

Věřím v Ducha svatého

Slovo „duch“ v češtině i v dalších jazycích souvisí se slovy „dýchat“ a „dech“, čili se životem. Duch svatý je ta božská osoba či „tvář“, která život dává jako láska a životu vládne jako moudrost. Na tom, že „vychází z Otce i Syna“, se kdysi rozešla západní církev s východní, protože chtěla zdůraznit naprostou rovnost a souměrnost Boží Trojice proti pochopitelnější představě jakési podřízenosti Otci, jak jsem se o ní už zmínil. Není to tedy tak, jak si představoval středověký mystik Joachim de Fiore, že po věku Starého zákona či Otce přišel věk Nového zákona čili Syna a teď přijde věk Ducha. Naopak se nám Bůh vždycky dává poznat jen jako Trojice neredukovatelných osob, ve svém Stvoření, Zjevení a Vykoupení, na nichž se všechny podílejí.

V jednu svatou církev jako společenství Kristovo věří všichni křesťané. Katolík se od jiných odlišuje tím, že svůj vztah k Bohu vidí jako zprostředkovaný církví, že víc zdůrazňuje její „všeobecnost“, řecky katolicitu, a to jako viditelný rys své církve, která se nedělí na národy a – přes všechny potíže a překážky

si Noema, aby lidi varoval, a dal jim příležitost k obrácení. Teprve když nic nepomohlo, poslal potopu – a po ní jako kdyby se jí sám „ve svém srdci“ zalekl: „Už nikdy nezahubím všechno živé“ (Gn 8,21).

– o jednotu usiluje už „v tomto věku“. Také její viditelná „apoštolská“ povaha či souvislost, její trvání napříč staletími jsou pro katolíka možná významnější než pro jiné křesťany. Proto nám ostatně tolik záleží i na starých textech církve, jako je vedle Bible i Vyznání víry nebo liturgie. Proto se katolíka také víc dotýká historická minulost jeho církve, včetně jejich temných stránek.

Pro tento svůj závazný vztah k vlastní minulosti může katolická církev někomu připadat jako konzervativní, nepružná nebo těžkopádná. Jenže tato minulost není pro nás jen břemeno, ale také pevná kotva. Protože jsme s Kristem spojeni nejen historickými texty, ale také svátostmi, liturgií a živou tradicí své církve, nemusíme se bát o těchto textech vždy nově rozvažovat, jako to kdysi udělal třeba svatý Augustin nebo Tomáš Akvinský. Nemusíme být tak úzkostliví jako současní fundamentalisté – a přitom nám také nehrozí, že bychom kázali nějaké „jiné evangelium“ (2K 11,4).

Toto evangelium, určené pro všechny národy a časy (Mt 28,19), „každé rase, kmeni, jazyku i národu“ (Zj 14,6), nabízí každému možnost odpuštění a věčný život. Je tu ale ještě jedna nesnáze, totiž představa vzkříšení mrtvých nebo dokonce „těla“, s našimi názory na život tak těžko slučitelná. Už jsem řekl, že neznamená oživení mrtvoly, ale proč se tu tak důrazně připomíná? Zdá se mi, že vyjadřuje jednu podstatnou věc: že totiž i „věčný život“ má být „život“ osobní, nějak související s jednotlivými životy každého z nás. Je to jistá polemika s řeckou představou „ducha“, který ovšem jako „netělesný“ nemá žádnou individuální tvář ani historii a nemůže vlastně ani promluvit. Je „věčný“ jen v tom smyslu, jako je třeba číslo nebo Pythagorova věta, je nesmrtelný jen proto, že nežije. Proti tomu paradoxní spojení vzkříšeného či „duchovního těla“ trvá na tom, že i ten zcela jiný „život“, který očekáváme, bude život jednotlivých a nezaměnitelných osob, nikoli nějaké splynutí s vesmírem, v němž by se každá individualita rozpustila.¹⁸

A pak už zbývá jen staré hebrejské potvrzení „Amen“, ať se tak stane.

(2013)

Převzato z: Jan Sokol: *Dluh života*. Praha, Fakulta humanitních studií UK 2016, s. 555n. a webové stránky Jana Sokola. Dostupné [online] z: <http://www.jansokol.cz/> [cit. 6. 3. 2021]. Kolaci provedla a k vydání připravila Marie Kratochvílová.

¹⁸ Pro tento výklad „duchovního těla“ mluví i to, že pro osobu v našem slova smyslu řečtina neměla slovo a řecká Bible jí často opisuje slovem *prosōpon*, obličej.

NÁBOŽENSTVÍ, ETIKA A ŽIVOT: NÁSTIN FILOSOFIE JANA SOKOLA

Milan Hanyš

Fakulta humanitních studií UK & Masarykův ústav a Archiv AV ČR Praha

Religion, Ethics, and Life: An Outline of Jan Sokol's Philosophy

Abstract: This study discusses the essential contributions concerning religion, ethics, and life of the recently deceased Czech philosopher and Charter 77 signatory, Jan Sokol. It argues that Sokol's broad interests and contributions to many fields, ranging from religious studies, philosophical anthropology, to the philosophy of law, are embedded into a broadly conceived philosophy of life influenced mainly by the French philosopher, scientist, and Jesuit, Teilhard de Chardin. After encountering the works of Teilhard in the 1960s, Sokol began to elaborate his own philosophy of life, which enabled him to converge his interests in the sciences and phenomenology with his faith in biblical creation. The study shows how Sokol's understanding of religion and ethics is intrinsically interwoven with his concept of life and evolution, and so it forms, as it were, the core of his thought underlying many of his interests and contributions. Particular attention is paid to the phenomenon of rhythm, which, according to Sokol, permeates both cultural and organic, as well as non-organic, nature, and exemplifies an underlying unity of the world.

Keywords: *Czech Philosophy; Philosophy of Life; Jan Sokol; Czechoslovakian Studies; Religion; Ethics*

Isaiah Berlin v eseji o Tolstého filosofii dějin napsal, že intelektuály lze rozdělit na dvě skupiny: ježky a lišky. Zatímco ježci jsou systematici, kteří spojují množství rozmanitých věcí dohromady a jejich myšlení směřuje k systému, k jedné velké pravdě, lišky představují ten typ intelektuálů a myslitelů, kteří bez zjevné

vnitřní souvislost mění témata a jejich myšlení má spíše centrifugální charakter (Berlin 2013: 436–437). I když spektrum témat, které Jan Sokol odborně zpracovával, je nesmírně bohaté a podobá se v tomto liškám, při pozorném studiu lze také zahlédnout určitou vnitřní jednotu a provázanost jeho textů a tezí. Tato studie, která vznikla bezprostředně po jeho odchodu, je pokusem o nástin vnitřní souvislosti několika témat, která jsou disparátní jen zdánlivě a jejichž představení v souvislostech umožní zahlédnout jakési jádro Sokolova filosofického myšlení. To, jak tato studie alespoň předběžně a na vybraných tématech ukazuje, tvoří komplexní a koherentní filosofický systém, v němž do sebe jednotlivé texty a myšlenky zapadají jako kolečka do hodinového stroje. Došlo přitom k vynechání řady jiných témat, například z oblasti filosofie práva, sociologie peněz a antropologie institucí, která však také zapadají do níže nastíněného rámce, avšak jejich podrobnější zpracování přesahuje možnosti jedné časopisecké studie. Zhodnocení Sokolových příspěvků k řadě oblastí a témat tak na své zpracování teprve čeká.

Předběžně lze říci, že Sokol směřoval k utváření určité podoby filosofie života, která je základním rámcem jeho intelektuálních pojednání všech témat od náboženství po právo a politiku. Studium a výuka filosofie v podmínkách disentu vedla k tomu, že lidé při omezeném přístupu k odborným textům spíše vybírali to, co je inspirovalo k vlastnímu myšlení a praxi, a kreativně zpracovávali to, co přečetli, než že by se věnovali typicky akademickému způsobu práce. To byl i Sokolův přístup, který si podržel i v době, kdy se sám stal akademikem. Mezi intelektuály jsou autoři, kteří jsou polemičtí a své myšlení tříbí a utvářejí tím, že si vyberou silného nepřítele, kterého kritizují (typicky třeba F. Nietzsche). Sokol byl naopak svou povahou a v pozitivním slova smyslu eklektik; čerpal z řady zdrojů a neváhal brát si dílčí inspirativní motivy z řady často protichůdných autorů. V nekrolozích byl v této souvislosti zmiňován Sokolův tchán Jan Patočka, avšak přímý vliv Patočkovy filosofie na Sokola byl spíše malý a přetavený do podoby jisté „fenomenologie elementárního“, tedy fenomenologické tematizace zdánlivě banálních, přízemních a každodenních jevů, které umožňují odkrýt určité strukturální vztahy a vedou v dalším kroku k filosofické antropologii (Sokol 2019). Zásadnějším intelektuálním impulsem k vlastní cestě myšlení mu bylo již v šedesátých letech setkání s texty francouzského přírodovědce a jezuita Teilharda de Chardin (Sokol 2016: 550–555). Právě Teilhard tehdy Sokolovi (ale i Jiřímu Němcovi nebo Ladislavu Hejdánkovi) ukázal cestu, na které zůstal až do konce svých dnů, i když na ní přebíral podněty od jiných autorů (zejména Henri Bergsona, Hanse Jonase

a Emmanuela Lévinase).¹ V Sokolově filosofii se tak pod vlivem Teilhardovým propojuje evoluce s biblickou vírou ve stvoření, příroda s kulturou, evoluční vývoj s dějinami, organická příroda s neorganickou, etologie s fungováním společenských institucí a na hlubší úrovni i věda s apofatickou teologií.² Svým úsilím o představení smysluplné vize propojení náboženské víry s každodenní zkušeností a aktuálním stavem vědeckého poznání tak patří do linie českých náboženských myslitelů, kteří se ve své době pohybovali na hraně nebo za hranou křesťanské ortodoxie a zároveň aktualizovali náboženskou zvěst dobově srozumitelným a atraktivním způsobem (sem by patřili např. B. Bolzano, A. Smetana, T. G. Masaryk, J. L. Hromádka nebo T. Halík).

Náboženství jako vděčnost

Sokolova kniha o náboženství (Sokol 2004b) je, retrospektivně viděno, milníkem v jeho díle, neboť odkrývá ústřední téma jeho etiky, kterým je vděčnost za dar existence. Spolu s předchozí knihou *Člověk jako osoba. Filosofická antropologie* (2002) a následnými tituly *Moc, peníze a právo* (2007) a zejména *Etika a život* (2010), respektive *Etika, život, instituce* (2014), vytvářejí vzájemně provázanou myšlenkovou stavbu, která představuje komplexní, a v tomto rozsahu přinejmenším v českém intelektuálním prostředí originální, filosofický systém. Ten stojí na evolučním chápání světa a ústí v etiku odpovědnosti za život a jeho předávání, které u člověka zahrnuje také předávání institucí a kulturních artefaktů.

Sokol svou knihou navázal na tradici autorů snažících se o pochopení zdrojů náboženství, která sahá až k Ciceronovi (Schlieter 2010). Jeho pokus je specifický tím, že svou teorii náboženství v jistém smyslu staví na formě zemědělského náboženství a kultu předků (Sokol 2004b: 67), která je pro něho jakousi instruktivní elementární formou náboženskosti ve smyslu Durkheimově.

¹ Teilharda de Chardin již v šedesátých letech s Jiřím Němcem a Václavem Freiem Sokol také překládal (Teilhard 1967, 1970). Sokolův překlad knihy *Vesmír a lidsstvo*, v níž je představena syntéza moderní vědy a víry ve stvoření, však směl vyjít až po revoluci (Teilhard 1990).

² Zatímco katefatická teologie usiluje o formulaci pozitivních pravd o Bohu, apofatická cesta předpokládá, že poznání Boha přesahuje lidské možnosti, a proto jsou jakékoli výpovědi o něm nutně nepřiměřené a mají charakter metafor (Noble 2004). Není náhoda, že Sokol věnoval svou disertaci významnému představiteli apofatické cesty Mistru Ekchartovi (Sokol 2000) a později si velmi cenil také moderní francouzské mystičky a filosofky Simone Weilové, která zdůrazňovala samostatnost a svobodu stvoření a nedostupnost Boha lidskému myšlení. Apofatická teologická výpověď se často odehrává v paradoxu myšlení, v němž je třeba omezit všechno pozitivní myšlení o Bohu („očistný ateismus“), aby mohl být navázán autentický vztah mezi Bohem a člověkem: „Budeme-li Boha milovat s myšlenkou, že neexistuje, dá svou existenci najevo“ (Weil 2009: 25, 121, 40).

Takové náboženství podle něho zřetelně ukazuje základní vrstvu a východisko všech dalších, historicky pozdějších, náboženských projevů. „Zemědělské“ neintelektualizované náboženství, jež známe z mnoha kulturních oblastí u lidových vrstev, je charakteristické jak zřetelnou artikulací závislosti na minulém, tedy artikulací vděčnosti a závazku za nabyté statky a dary, tak i snahou naklonit si mocné síly, aby člověku zachovaly přízeň a půda poskytla dostatek úrody i v budoucnu. Rozmanité náboženské projevy nespojuje adresát, k němuž se lidé svými projevy obracejí, ale povaha projevu, samotný akt, kterým se vyjadřuje vděčnost, závislost a naděje. V základu Sokolova pojetí náboženství je předpoklad fragility lidské existence, která je ohrožena ztrátou předpokladů pro život. Lapidárně řečeno s autorem, je „náboženství odpovědí na dar existence“, která má charakter údivu. „Náboženský člověk ví, že to nejvzácnější dostal a dostává. Svůj život i svět přijímá denně jako dar – a cítí se za ně dlužen“ (Sokol 2004b: 73). Typickými projevy vyjádření této vděčnosti jsou pak rituál, modlitba, slavnost.³ Teprve odpověď na otázku, komu vyjádřit vděčnost, má různá náboženství odlišovat. Jinak řečeno: „Základní vrstvou náboženství je soustavná, artikulovaná a společná lidská odpověď na fakt života a existence, který se zde chápe jako dar. Náboženství vyjadřuje vděčnost za život i obavu o něj, biblickou ‚bázeň boží‘“ (Sokol 2004b: 74).

Takové vymezení náboženství je tedy odpovědí na situaci lidské ohroženosti, zranitelnosti a křehkosti a je vyjádřením závazku, závislosti a také vděčnosti. Výhodou takového pojetí je jeho značná obecnost, neboť se nepojí ani s pojmem duše, bohů, nadpřirozena nebo smrti. Potud je toto pojetí alespoň částečně durkheimovské. Předpokládá totiž nutně kolektivní povahu náboženství a v jeho jádru je obsažena také představa, že náboženství vyjadřují skutečnost lidské existence, a proto žádné náboženství není a ani nemůže být nepravdivé (Durkheim 2002: 10). Navíc vychází z předpokladu, že náboženství vede věřící k tomu, aby si uvědomili, že přežití a štěstí závisí nejen na jejich individuálním úsilí, ale také na péči druhých, na kulturních výkonech předků a množství nahodilých faktorů, které nejsou v moci jednotlivce. Tím ovšem vnější podobnosti s Durkheimem končí, což se nejlépe ukazuje na Sokolově pojmu posvátna. Zatímco pro Durkheima se posvátno odvozuje od společenské festivity, respektive rituálu, ve kterém se emocionálně upevňuje společenská

³ Takové pojetí rituálu jej zdánlivě intelektualizuje, individualizuje a zbavuje magického. Tak tomu však u Sokola není a rituál také přináší kolektivní vytržení, emocionální a estetické zážitky, a upevňuje tak postoj závislosti a vděčnosti formativním prožitkem.

vzájemnost, pro Sokola je tomu spíše naopak. Slaví se nejen kvůli společenskému tlaku rituálu, který pak emocionálně působí na vědomí lidí, ale i proto, že lidé přirozeně inklinují k tomu, považovat některé věci za enormně důležité, ba posvátné (Sokol 2004b: 41). Durkheimovi se podle Sokola ztrácí „to třetí“, co dodává svátečnímu jednání smysl a k čemu se jednající při slavení nějak vztahují, tedy čeho si váží, což je na prvním místě život a předpoklady pro život. Náboženství je tak Sokolovi ve svých rozmanitých podobách vyjádřením této univerzální zkušenosti vděčnosti a závislosti.

V českém prostředí mělo velký vliv pojetí náboženství Jana Hellera. Jeho kniha *Nástin religionistiky* (Heller – Mrázek 1988) patřila po řadu let mezi základní učebnice oboru. Heller v ní přinesl vlastní definici náboženství, takzvanou *responzivní hypotézu*. Aby vynikla specifická a odlišná Sokolova pojetí náboženství, na chvíli se u ní zastavíme. Podle Hellera je náboženství především „lidským pokusem o odpověď na otázku po smyslu vnucenou člověku vědomím jeho konečnosti“ (Horyna – Pavlincová 1999: 225). Heller tak postuluje jakousi antropologickou konstantu, náboženskost (*religiositas*), která vyplývá z faktu lidské konečnosti a reflexivního sebevztahu (to jest vědomí této konečnosti). Náboženství pak řeší problém smyslu člověka, jeho existence, a řeší tak jeho nejzákladnější vnitřní touhu: „nebýt si odcizen, mít sám sebe a být sám ze sebe. Tak chce člověk obnovit harmonii kosmu, která vědomím vlastní smrti byla porušena“ (Heller – Mrázek 1988: 23). Nejvlastnější příčinou vzniku náboženství je „lidská potřeba mít svou odpověď na poslední otázku a být tak zajištěn proti nesmyslnosti života, ústícího do smrti“ (Heller – Mrázek 1988: 23). Jakkoli je takové pojetí dostatečně vysvětlující pro různé historicky pozdní formy individualizovaného náboženství, jen obtížně jím lze vysvětlit různé typy „zemědělských“ náboženství nebo elementární podoby náboženskosti, jak je popsal Durkheim. Heller se Sokolem sdílí předpoklad fragility lidského života a lidské existence, ale odlišují se v důrazech a perspektivě. Na rozdíl od Hellera však Sokolovo pojetí není kompenzační (odpověď na negaci, smrt), ale chápe zdroj náboženství pozitivně jako prakticky orientovaný údiv nad tím, že člověk vůbec jest, že má potomky, rodiče, přátele a všechny ty věci, které si nijak nezasloužil, a přesto jsou cennou součástí života. Elementární vrstvou náboženské zkušenosti tak není strach ze smrti, ale vděčnost za život a jeho podobu. Podle Hellera však kořeny náboženství souvisí s nespokojeností s faktem konečnosti, a tedy s jistou nevděčností. Proti Hellerově hypotéze stojí fakt, že problém individuální smrtelnosti a nesmrtelnosti je charakteristický až pro městské individualizované společnosti (Sokol 2004b: 82–90). Proto, že v nich

je člověk soustředěn na vlastní život a jeho možnosti, vytrácí se vděčnost i obavy (ibid. 2004b: 89), zato vzrůstá nespokojenost s pomíjivostí a smrtelností. Smrt je v individualizovaných městských společnostech chápána častěji jako hrozba a s tím pak historicky souvisí i jiné typy náboženství (náboženství spásy) a důraz na individuální vyrovnání se smrtelností člověka.

Sokolovo pojetí náboženství je tak na jedné straně esencialistické, neboť počítá s jakýmsi jádrem náboženství: jeho základní vrstvou ve všech podobách je, ba musí být, vděčnost. Na straně druhé ale nevylučuje proměny a náboženské rekonfigurace, které mohou vést dokonce k tomu, že se tato základní vrstva náboženské zkušenosti vytratí. Max Weber takovým podobám náboženství říkal „světodmítající“ (*Weltablehnung*; 1991: 477–522) a Sokol je považoval za jakési deriváty, které samostatně, tedy bez zohlednění oněch darů života, historicky dlouho nepřežijí. Různé formy radikálního asketismu a gnostického odmítání světa nevytvoří trvalejší instituce a bez zohlednění pozitivních aspektů života a světa ztratí svou přesvědčivost a příznivce. Toto hrozí i křesťanství, v němž důraz na vykoupení překryl původní zkušenost vděčnosti za dar světa a stvoření. Sokolovo genealogické hledání vrstev náboženské zkušenosti v archaických „zemědělských“ náboženstvích je také formou teologické kritiky, respektive snahou o pozitivní reformulaci křesťanské zvěsti. Pozornost řady křesťanských teologů, jež byla dříve věnována kritice pohanských kultů, není podle Sokola na místě, naopak se lze v historických a antropologických výzkumech poučit o tom, jaké jsou vitální formy náboženství a náboženské zkušenosti a z čeho i křesťanství dříve čerpalo svou životaschopnost.

Potvrzení argumentů pro své pojetí stvoření a vděčnosti jako základního náboženského fenoménu našel Sokol u křesťanského teologa Bernarda z Clairvaux v textu *O lásce k bohu* (Bernard 2000; Sokol 2005). Bernard v něm vypočítává důvody, proč má každý, i nevěřící, milovat Boha. Pouhým rozumem totiž každý člověk podle Bernarda dojde k tomu, že člověk není ze sebe, ale samotné zachování života závisí na spoustě věcí, které nemá zcela ve své moci (slunce, vzduch, půda atp.). Člověk podle něj musí vědět, že tím, čím je, není sám ze sebe, a tato skutečnost každého člověka zavazuje: „Je to zajisté pýcha a nejtěžší provinění zacházet s dary, jako by nám přirozeně patřily, a ukrást slávu za dobrodiní, která jsme dostali“ (Bernard: 104). Podle Bernarda člověk nemusí nutně věřit v Krista jako spasitele, ale fakt stvoření a darů života jej rozhodně zavazuje k určitému jednání a etickým postojům: „Bůh si tedy pro sebe samého zaslouží být milován, a to i od nevěřícího, který sice nezná Krista, zná však sám sebe“ (ibid.: 105). Proto ani nevěřící nemá výmluvu, když

nemiluje Boha, neboť vrozená spravedlnost podle Bernarda volá v jeho srdci, „že je celou svou láskou dlužen tomu, jemuž, jak dobře ví, za vše vděčí“ (ibid.: 105). Z vědomí obdarování tedy plyne i závazek morální, neboť „který nevěřící by mohl nevědět, že v tomto smrtelném životě dostává nezbytné věci pro své tělo, z nichž může žít, vidět a dýchat, právě jen od toho, kdo dává pokrm veškerému tvorstvu (Ž 136, 25), kdo nechává své slunce svítit na dobré i zlé a déšť sesílat spravedlivým i nespravedlivým (Mt 5, 45)“ (ibid.: 105). Bernardův text Sokolovi otevřel cestu k propojení univerzální zkušenosti vděčnosti s biblickým stvořením, náboženstvím s etikou, a tedy také pochopení náboženství jako univerzálního lidského fenoménu „starostlivé vděčnosti“ (*sorgende Dankbarkeit*).⁴

Etika a život

Na poli moderní filosofické etiky lze dodnes s odhlédnutím od množství forem a variací rozlišit dva rozšířené přístupy k vysvětlení původu etických zásad. Jeden se historicky odvozuje od Immanuela Kanta a klade důraz na náročné plnění povinností a racionalitu, která je chápána zpravidla v protikladu nebo napětí s přirozenými lidskými inklinacemi. Druhý naopak zdůrazňuje kontinuitu přírody a mravnosti a zdroje etického rozhodování hledá v přírodě nebo přirozenosti člověka. K deontologii a explicitně ke Kantově *Kritice praktického rozumu* se přihlásil Jan Patočka, když byl na sklonku života postaven před úkol zdůvodnit angažmá v Chartě 77 a v agendě lidských práv, která byla do té doby na okraji jeho zájmu (Patočka 2006: 429–430). Sokol šel naopak v oblasti etiky druhou cestou, v níž mezi sférou přirozenosti a mravnosti není zřetelná propast, ale spíše kontinuita.

Sokolovo pojetí etických závazků vyplývá z jeho filosofie života: život sám je totiž hlavní hodnotou a ústředním motivem spojujícím různé oblasti jeho myšlení. Nejde ovšem o život v užším smyslu života jednotlivce nebo nějaké replikace sobeckého genu, ale o život vůbec. „Můj život je také součástí života vůbec a v tomto smyslu tedy nepatří jen mně“, píše Sokol v knize *Etika a život* (Sokol 2010: 44; 2014: 46). Jeho pojem života je zřetelně bergsonovský, původně ovšem zprostředkovaný Teilhardem de Chardin. V jednom francouzsky psaném textu se Sokol k této bergsonovské linii hlásí, když říká, že člověk je jenom dočasným nositelem něčeho, co dostal a měl by to předat dál. Je tedy

⁴ Výraz je Sokolem použit v rukopisu s názvem *Schöpfung und Religion*. Kde text vyšel nebo při jaké příležitosti byl pronesen, bohužel zatím není známo a nebylo to známo ani jeho autorovi.

odpovědný vůči něčemu, co jej přesahuje: vůči životu obecně, životu světovému, ba i kosmickému (Sokol 2004c). Jednotlivec se bez jakékoli vlastní racionální volby ocitá v síti vztahů a závazků. Jeho život je na mnoha úrovních připraven již před jeho narozením: život člověka nemá charakter existencialistické „vrženosti“ (Heidegger), ale je spíše jakýmsi „položením do měkkého“, neboť místo na světě je člověku nějak připraveno jeho rodinou, okolím, společností (Sokol 2002: 81).⁵ Máme-li to vyjádřit filosofickou terminologií, pak člověk je především intersubjektivní bytostí. Sokol přitom neklade důraz na utváření vědomí subjektu společností a okolím, jako je tomu v obvyklých pojednáních o intersubjektivitě od Hegela dále, ale spíše na její praktickou a etickou stránku. Fakt, že naše vědomí a náš život nejsou jen „naše“, že nejsme od začátku jejich pány a že nejprve přijímáme obsahy vědomí, kulturní vzorce a poznání sebe sama od druhých lidí, není něčím, nad čím bychom si měli zoufat, ale co je třeba naopak uchopit jako dar a výzvu k podobnému druhu péče. Jinak řečeno, intersubjektivní závislost člověka není břímě, které je třeba negovat emancipací, ale je to pozitivní závazek, který je třeba naplnit.⁶

Ze Sokolovy koncepce života, v němž se propojuje individuální a lidské s druhovým, a dokonce se světovým děním evoluce, plyne široce pojatý etický postoj dluhu, respektive závazku život předat dál. To u člověka neznámá jen pouhou biologickou reprodukci, ale také péči o odpovídající podmínky pro život a jeho rozvoj. Život tedy podle Sokola nelze chápat jen biologicky. Zahrnuje nejen kulturu v širokém slova smyslu, ale i „Umwelt“ člověka, k němuž patří další živočišné podobně jako třeba životu přátelská krajina či životní prostředí. Onen závazek život předat tedy neznámá předat holý život v jakékoli podobě, ale předat jej a vytvářet podmínky pro to, aby mohlo jít o život dobrý.⁷

⁵ Tohoto faktu intersubjektivního utváření subjektu ještě před samotným narozením si všiml ve svém slavném textu *Ideologie a ideologické státní aparáty* Louis Althusser (2014). Nicméně jak je obvyklé v moderní politické filosofii, důraz je u něho kladen spíše na emancipaci, tedy negaci intersubjektivní závislosti.

⁶ Sokolova etika však nevyklučuje nutnost udělat si v jistých situacích odstup od společenských očekávání a osvobodit se od přehnaných nároků druhých, ale naopak ji za jistých okolností vyžaduje (srov.: Sokol 2010: 69–70).

⁷ Od filosofa Jakuba Čapka kdysi vzešla výtku, že Sokolovo pojetí závazku života ve smyslu *předej život* je příliš vágní a neurčitě a že ústí do konfliktních situací, neboť naplnění tohoto závazku může v mnoha ohledech i jiný život omezit nebo ukončit (Čapek 2006). Taková námitka je jistě platná, pokud by závazek „předej život“ měl být chápán jako imperativ nebo mravní zákon, který by bylo možné aplikovat v různých situacích. U Sokola jde spíše o obecný etický princip, který je třeba chápat tak, jak etice rozumí Aristoteles v *Etice Nikomachově*, tedy jako projasnění přirozenosti člověka a vymezení cílů lidského života. Etika tak může usnadnit rozhodování a lépe zacílit jednání, nikoli však dodat snadnou možnost aplikovat bez rozvahy obecné pravidlo na partikulární situace.

Sokol svým důrazem na v zásadě časově neomezený charakter odpovědnosti vstoupil na nepříliš obdělávané pole etiky mezigenerační odpovědnosti. Zatímco moderní etika vycházející z Kanta se soustředí na individuální akt a správné singulární rozhodnutí, Sokol spolu s autory, jako je Hans Jonas, ukazuje, že povaha odpovědnosti je časově širší a přesahuje jednotlivé jednání jak svými důsledky, tak svými předpoklady (Sokol 2004; Jonas 2003). Časový ohled etiky spočívá již v tom, že odpovědnost vůči sobě samému je odpovědností vůči celku života (Sokol 2004: 183) a odpovědnost vůči druhým je třeba chápat nejen jako odpovědnost vůči současníkům, ale i odpovědnost za to, aby život trval a pokud možno se dále rozvíjel ke komplexnějším formám. Odpovědnost vůči druhým nepřímo zahrnuje také odpovědnost za věci a svěřené statky osobní i kulturní (ať už je to půda, jazyk, nebo nějaká instituce) a v tomto předávání života, institucí a statků z generace na generaci je přítomen samotný prvek ničím nepodmíněného daru a z toho vyrůstajícího závazku. Odpovědnost tak nutně není zaměřena na přítomnost a singulární jednání, ale vztahuje se jak k dimenzi minulého, tak budoucího.

Sokol ve svém etickém myšlení vychází z prostých a běžných fenoménů, které všichni lidé ze zkušenosti znají, ale pokantovská morální filosofie jim až na výjimky věnovala spíše malou pozornost (odpuštění, lítost, stud, dluh, slib, závazek, etika cti, pohled na tvář trpícího atd.). Adekvátním východiskem etického uvažování není hledání imperativů a morálních pravidel, tedy toho, co má nějaký všeobecný subjekt dělat, ale zaměření na to, co mohu a mám já, jako konkrétní člověk, obdarovaný životem a mnoha hmotnými i nehmotnými dobry, v konkrétní situaci dělat, abych svůj dluh alespoň nějak splácel. Místo stanovení obecných morálních poučení a norem má tak Sokolova etika čtenáře především směřovat k jakémusi až sokratovskému projasnění vlastní existence, kdy člověk sám sebe pochopí jako dlužníka vyzvaného k nějakému jednání, nejen jednotlivému, ale v celku svého života. V jaké sféře člověk nejlépe uplatní své dary, talenty, statky a schopnosti, už si musí vyzkoušet a najít sám. Inspiraci lze hledat u jiných, ale uskutečnění toho nejlepšího, co charakterizuje etiku a zdařilý lidský život, je záležitostí jedinečnou a nenapodobitelnou.⁸ Paradox lidské svobody pak spočívá právě v tom, že ji člověk uskuteční až tehdy, když

⁸ K projasnění vlastní situace pak patří i poznání a akceptace faktu, že naše jednání je neseno a orientováno nejenom našim etickým hledáním nejlepší odpovědi na dar života, ale také společenským mravem a morálkou, tedy sférou základních mravních imperativů oslovujících jednotlivce (typicky např. přikázání Dekalogu), které sice neplatí kategoricky, ale ve většině situací poskytují dobrou orientaci (Sokol 2010: 66–73).

pozná, že je dlužníkem, a začne se soustředit na to, aby svůj dluh začal splácet. O tomto paradoxu svobody píše Sokol v knize *Čas a rytmus*: „V etice odpovědnosti za druhého se svoboda hledá jinak: jako smysl. Člověk nemusí hledat stupňování své svobody v dalších a dalších možnostech pro sebe, nýbrž může do svého života přijímat starosti jiných. Pokud se toho odváží a pokud se mu to podaří, budou to právě oni, kteří mu na oplátku umožní jeho svobodu tím, že propůjčí jeho jednání smysl“ (Sokol 2004: 187).

Z výše uvedeného výkladu je zřejmé, že k etice pak patří odpovědnost nejen za druhé, ale i za život vůbec, a také za svět, na němž má každý člověk svůj podíl. Paradox svobody spočívá v tom, že svoboda se uskutečňuje v rozpoznání vlastní situace jako situace dlužníka a za druhé v převzetí odpovědnosti za víc než za individuální život. Bez tohoto pochopení a převzetí odpovědnosti hrozí, že se lidé uchýlí k různým formám náhražkové nebo neúplné svobody, ať už je to pojetí svobody jako absence omezení (emancipační pojetí), nebo jako možnosti volby (konzumní pojetí), které však dlouhodobě nepřinášejí uspokojení a jednání člověka nedodávají potřebný a trvalý smysl (Sokol 2010: 45–50). Svoboda však znamená pozitivní a tvořivou „schopnost vtiskovat času, jehož se nám dostává, osobní ráz“ a svou tvorbou překračovat daný čas tím, že vykonáme něco, co přesáhne jednotlivý lidský život (Sokol 2004: 295).

Život, evoluce a smysl

Velký pedagogický i autorský přínos Jana Sokola spočívá v tom, že pozornost čtenářů a studentů obrátil k různým fenoménům spjatým s biologií a životem, které jinak stály v pražské filosofii spíše stranou pozornosti jak Jana Patočky, tak dříve rozšířené heideggerovsky orientované filosofie. Navzdory tomu, že životu v jeho různých podobách a z různých úhlů věnoval Sokol tolik pozornosti a toto téma spojuje všechny jeho knihy, nenajdeme na žádném místě systematické představení toho, jak životu rozuměl v nejšířších souvislostech, které jsou až metafyzické a spojují jeho koncepci života s kosmologií a náboženstvím. Z úvodu je zřejmé, že Sokol sebe sama považoval za následovatele koncepce Teilharda de Chardin, kterou převzal a dále rozvíjel. Pro ni je charakteristické to, že nevidí zásadní cézuru mezi člověkem a ostatními živočichy, a naopak předpokládá kontinuitu a příbuznost, která není jen záležitostí minulosti. V textu *Evoluce a pokrok* k tomu Sokol říká:

„Historie navazuje na prehistorii, na zoologii a biologii, na chemii a kosmologii. Psychologie a sociologie se zajisté zhlíží v etologii, antropologii

v sociobiologii a tak dále – ale totéž platí i v opačném směru. Lze-li o člověku říci, že je ‚jen‘ vzpřímený primát bez srsti, je jeho srstnatý předchůdce pak také jakýsi ‚zabráněný‘ člověk, smíme-li si tento právní termín zde vypůjčit. Nakolik člověk je ‚shlukem buněk‘, je buňka ‚kousek člověka‘ – se všemi důsledky, které z toho plynou“ (Sokol 2016: 504).

Všechny živé organismy a rostliny včetně lidského druhu tedy sdílí společné znaky, jako je látková výměna, vnímavost či dráždivost a schopnost rozmnožování. Sokol k těmto elementárním charakteristikám přidává také starost o vlastní bytí, která není jen vlastností člověka, ale všech živočichů i rostlin (i ty za něčím směřují, ať už si jejich kořeny dobývají vláhu, nebo třeba listy sluneční svit) a s tím související schopností elementární volby, jak o ní uvažuje Hans Jonas (Jonas 2005). Všechno živé se tedy vyznačuje jistou teleologií – směřuje za něčím, vstupuje do světa s nějakými cíli, které jsou předepsány genetickou informací, u níž dochází k mezigeneračním proměnám. Všechno živé má evolučně společný původ a sdílí stejný informační kód. Sokol však jde v Teilhardových stopách ještě dále a předpokládá hlubší jednotu všeho živého a neživého. Vznik živého z neživého nutně znamená, že zde není nějaká jasná cézura, tedy že evoluce není jen pohybem kupředu, ale lze na ni nahlížet i zpětně, tedy tak, že není jen pokrokem, v němž to evolučně starší je překonáno a může zaniknout, ale že lidé díky reflexivitě a vědomí mohou vidět ve všem živém a neživém jakési příbuzné předstupně sebe sama (Sokol 2016: 488–482, 503–508, 550–555). Místo Pascalovy děsivé mlčící prázdnoty nekonečného vesmíru (Pascal 2000: 66) tak Sokolova vize celku obsahuje optimistický předpoklad, že svět je na nějaké hlubší úrovni jednotou, podléhá změně a člověk v tomto není výjimkou. Sokol tento postoj jednoty vyjadřuje takto: „Při všech možných příležitostech nám však dává náš vesmír na srozuměnou, že se v něm něco děje. Ontogeneze a snad i fylogeneze živého, pozorována dostatečně zblízka dostatečně otevřenými očima, dává znát, že každému z jejích účastníků, každé živé bytosti o cosí jde. ... Živé je živé jen potud a jen do té chvíle, dokud mu o něco běží. A živé samo je výsledkem dění neživého – ať už je chápeme spíš jako jeho výkvět, anebo jako tumor. Člověk, kterému o něco jde, si tedy už dnes nemusí připadat osamělý a bezmocný, ztracený v hluchých prostorách. Je zatím posledním vyjádřením toho, oč v celém vesmíru jde“ (Sokol 2004a: 300).

Spojení organické a neorganické sféry, kultury a přírody nedosvědčuje jen evoluce, ale také paradoxní fenomén rytmu, kterému Sokol věnoval habilitační spis. Rytmus je podle Sokola základním rámcem biologické stránky života (rytmus dechu, tlukotu srdce, chůze, menstruačního cyklu) a prožívání času (rytmus

dne a noci, týdne, období, roku). Rytmus vychází z vnějších pozorování rytmů i z našich biologických pochodů a zároveň vede k oblastem umění a kulturních výtvorů. Je čímsi vnitřním, co lidi zároveň spojuje s ostatními (rytmus pochodu, diskotéky, veřejných rituálů) i s celkem světa (rytmus pohybu nebeských těles). O tomto fenoménu, který umožňuje vidět jednotu organického a neorganického, Sokol píše: „Rytmus je to, co je v naší vnitřní zkušenosti nejtěsněji spojeno s naší tělesností – a přitom vede do oblastí, jež tradičně pokládáme za nejvíce ‚duchovní‘, jako je hudba a poezie. Zkušenost rytmu je pro člověka hluboce vnitřní a intimní, v myšlení i řeči obtížně uchopitelná, a přitom je tím, co nejprůmějněji navozuje společenství s druhými. Spojuje nás s ostatní přírodou, živou i neživou, a přitom právě v něm vyjadřujeme, co ničím jiným vyjádřit nedokážeme. Žijeme od narození do smrti, a přitom je pro nás čímsi slavnostním a dokonce svátečním. Je to nepochybně řád, a přitom právě v něm se můžeme cítit zvláště svobodně“ (Sokol 2004a: 278).

Závěrem

Celý svět a vesmír je pro Sokola děním, které se vyvíjí zpravidla ke komplexnějším formám. Filosofická reflexe poznatků věd o živé a neživé přírodě dosvědčuje jakousi hlubší jednotu všeho jsoucího, jednotu bytí, kterou člověk může zahlédnout a za niž nese jako bytost nadaná větší mírou svobody a reflexivity odpovědnost. Člověk jako „poslední vyjádření toho, oč v celém vesmíru jde“, má přímo „evoluční odpovědnost“, která se týká „celkového rozvíjení světa jako bohatství a rozmanitosti, jeho projasňování pravdou a prohlubování láskou – zkrátka celkové péče a starosti o bohatství a krásu toho, co jsme převzali“ (Sokol 2016: 508). Předvedený výklad motivu života a celku bytí by mohl svádět k tomu, že by se mu rozumělo jaksi panteisticky. Tak tomu ovšem u Sokola není. Při všem údivu nad krásou světa a života u něho nenajdeme stopy sakralizace přírody nebo světa. Evoluce není procházka růžovým sadem, říkával. Jsou zde „konflikty, soutěž a vedle úspěchů také neúspěchy“ (Sokol 2004: 507). Svět je sice Božím stvořením, ale to se vyvíjí samostatně a ne všechno se v něm povede – Bůh dal světu volnost a kreativitu, nejenom člověku, ale v posledku a v nějaké zárodečné podobě všemu živému (Sokol 2016: 606), neboť chování živých organismů nelze vysvětlit jen z mechanické kauzality (*vis a tergo*). Všechno živé za něčím jde, má nějaký cíl, který přesahuje mechanické vysvětlení. Právě v tomto souběhu mechanických kauzalit a kladených cílů podle Sokola spočívá drama evoluce i možnost svobody.

Předvedení výkladu motivů náboženství, etiky a života v jejich provázanosti dává oprávnění pro naše tvrzení, že Sokol je představitelem a tvůrcem systematické filosofie života. Jeho pozice je přinejmenším v české soudobé filosofii jedinečná v tom, že snad nenajdeme jiného myslitele nebo myslitelku, kteří by vytvořili komplexní filosofii, která nerezignuje na vědeckou plauzibilitu, ale naopak odpovídá aktuálnímu stavu poznání přírodních a společenských věd a usiluje přitom o zodpovězení tradičních velkých filosofických otázek po místě člověka v celku a smyslu světa. Přístupnost a srozumitelnost Sokolovy filosofie, která mu přinesla tolik nadšených posluchačů nebo čtenářů, by mohla svést k dojmu, že v ní o nic moc nejde. Ve skutečnosti v ní naopak jde o maximální projasnění lidské situace, od těch nejbližších kontextů a běžných zkušeností po ty nejširší kosmické souvislosti, na které se v každodenním shonu snadno zapomíná. Tím Sokol také otevíral možnost, abychom této svobodě a svému úkolu dostáli. Evoluce a svět totiž nejsou a nemohou být jen předmětem teoretického nazírání: evoluci především sami žijeme a každým svým jednáním se spolupodílíme na tom, jak to se životem a světem dopadne.

Milan Hanyš působí jako odborný asistent na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy a vědecký pracovník v oddělení moderních intelektuálních a politických dějin v Masarykově ústavu a Archivu Akademie věd. Vystudoval filosofii a kulturní antropologii na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy, absolvoval studijní pobyty na Technické univerzitě v Drážďanech, Univerzitě Bayreuth a postdoktorandský pobyt na Institutu pro vědy o člověku ve Vídni. Na FHS UK vyučuje kurzy k politické filosofii a je garantem cizojazyčného bakalářského programu Liberal Arts and Humanities. Badatelsky se věnuje zejména dějinám politického myšlení a českým intelektuálním dějinám. Je autorem knihy *Apoštol filosofů. Studie k Pavlově politické teologii a její recepci v soudobé filosofii* (2014), editorem a spoluautorem knih *Mezi náboženstvím a politikou* (2016), *Dějiny, smysl a modernita* (2019) a řady časopiseckých studií. Kontakt: milan.hanys@fhs.cuni.cz

Literatura

- Althusser, Louis. 2014. „Ideologie a ideologické státní aparáty (Poznámky k výzkumu).“ Pp. 277–304 in Helena Bendová – Matěj Strnad (eds.): *Společenské vědy a audiovizize*. Praha: Nakladatelství Akademie múzických umění.
- Berlin, Isaiah. 2013. „The Hedgehog and the Fox. An Essay on Tolstoy’s View of History.“ Pp. 436–498 in Týž: *The Proper Study of Mankind. An Anthology of Essays*. London: Vintage.

- Bernard z Clairvaux. 2000. „O lásce k bohu.“ Pp. 101–112 in Jan Sokol (ed.): *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha: Vyšehrad.
- Čapek, Jakub. 2006. „Mezi kulturou a přírodou. K Sokolově kritice přirozenosti lidských práv.“ Pp. 109–118 in Josef Kružík (ed.): *Vita activa, vita contemplativa. Janu Sokolovi k sedmdesátým narozeninám*. Praha: FHS UK.
- Durkheim, Émile. 2002. *Elementární formy náboženského života*. Praha: OIKOYMENH.
- Heller, Jan – Mrázek, Milan. 1988. *Nástin religionistiky. Uvedení do vědy o náboženstvích*. Praha: ÚCN (Kalich).
- Horyna, Břetislav – Pavlincová, Helena. 1999. *Filosofie náboženství. Pokus o typologii*. Brno: Masarykova univerzita.
- Jonas, Hans. 2003. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Surhkamp.
- Jonas, Hans. 2005. „Evoluce a svoboda.“ *Lidé města* 7, 2005, 2: 83–96.
- Noble, Ivana. 2004. *Po božích stopách. Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Pascal, Blaise. 2000. *Myšlenky*. Praha: Mladá fronta.
- Patočka, Jan. 2006. „Čím je a čím není Charta 77. Proč je právo na její straně a žádné pomluvy ani násilná opatření jí neotřesou.“ Pp. 428–430 in Týž: Češi. Praha: OIKOYMENH.
- Schlieter, Jens. 2010. *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann*. Stuttgart: P. Reclam.
- Sokol, Jan. 2002. Člověk jako osoba. Filosofická antropologie. Praha: Portál.
- Sokol, Jan. 2004a. Čas a rytmus. Praha: OIKOYMENH.
- Sokol, Jan. 2004b. Člověk a náboženství. *Proměny vztahu člověka k posvátnému*. Praha: Portál.
- Sokol, Jan. 2004c. „L'obligation et la vie.“ Pp. 117–125 in Paul-Antoin Miquel – Ciprian Mihali (eds.): *Pouvoir et vie. Actes de l'Université Européenne d'Été de Nice*. Cluj: Idea Design & Print, Editura.
- Sokol, Jan. 2005. „Může se křesťan věnovat Filosofii? Aneb Stvoření a lidská práva.“ Pp. 107–113 in Karel Skalický et al. (eds.): *Čeští svědkové promyšlené víry. Filosofie a teologie v interakci u současných českých myslitelů*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Sokol, Jan. 2007. *Moc, peníze a právo. Esej o společnosti a jejích institucích*. Plzeň: A. Čeněk.
- Sokol, Jan. 2010. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad.
- Sokol, Jan. 2014. *Etika, život, instituce. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad.
- Sokol, Jan. 2016. *Dluh života. Články – eseje – glosy*. Praha: FHS UK.
- Sokol, Jan. 2019. *Malá filosofie člověka. Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1967. *Místo člověka v přírodě. Výbor studií*. Praha: Svoboda.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1970. *Chuť žít. Výbor studií a meditací*. Praha: Svoboda.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1990. *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad.
- Weber, Max. 1991. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915–1920*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weil, Simon. 2009. *Tiže a milost*. Praha: Kalich.