

Jan Sokol

Etika ■ život ■

POKUS O PRAKTICKOU
FILOSOFII

institute



Jan Sokol
Etika, život,
instituce

POKUS O PRAKTICKOU FILOSOFII

VYŠEHRAĐ

Kniha vychází
v roce 80. výročí založení
nakladatelství Vyšehrad
|1934–2014|

Jan Sokol
ETIKA, ŽIVOT, INSTITUCE
Pokus o praktickou filosofii

Edice Moderní myšlení

Typografie Vladimír Verner
Odpovědný redaktor Martin Žemla
E-knihu vydalo nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,
roku 2014 jako svou 1253. publikaci
Vydání v elektronickém formátu první
(podle prvního vydání v tištěné podobě)
Doporučená cena E-knihy 160 Kč

Nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,
Praha 3, Víta Nejedlého 15
e-mail: info@ivysehrad.cz
www.ivysehrad.cz

© Jan Sokol, 2014

ISBN 978-80-7429-457-0 (pdf)

Tištěnou knihu si můžete zakoupit na www.ivysehrad.cz

Elektronické formáty připravil KOSMAS, www.kosmas.cz

*Jak máme žít?
Sókratés*

*Máš snad něco, co bys nebyl dostal?
(První list Korintským)*

*Svět a život jsou jedno.
(Wittgenstein)*

OBSAH

ÚVOD	11
1. PRAKTICKÁ FILOSOFIE	21
2. OD SLOV K POJMŮM	29
2.1 Život	30
Evoluce a hodnocení	39
2.2 Trojí model svobody	47
2.3 Svoboda a moc	57
Soutěž, soupeření a nepřátelství	63
2.4 Mrav, morálka a etika	67
2.5 Relativní, relativita a relativismus	75
2.6 Rozhodování a odpovědnost	79
2.7 Spravedlnost	84
3. VÝCHODISKA PRAKTICKÉ FILOSOFIE	89
3.1 Rovnováha světa	93
Odplata a vyrovnání	96
Zlaté pravidlo	100
Kategorický imperativ (Kant)	103

3.2	Štěstí a blaženost	109
	Aristotelova eudaimonie	111
	Epikurejství a hédonismus	114
	Křesťanství a morálka.	117
	Utilitarismus	122
3.3	Objev duše.	128
	Čest a svědomí	129
	Péče o duši	135
	Autonomie a heteronomie	139
3.4	Idea dobra a etický realismus	144
	Dobro a zlo	150
	Co je zlo?	153
3.5	Mravní smysl	156
	Cit a rozum	163

4. ETIKA DĚDICE 168

4.1	Předkové a potomci	170
4.2	Život jako dědictví	183
4.3	Dědic a správce	193
	Soukromý dědic	204
4.4	Instituce a jednání v rolích	211
	Občan a zaměstnanec	215
	Jednání v roli.	220
	Korupce	228
	Instituce jako dědictví	233
4.5	Shrnutí	238

5. ZÁVĚR 241

	Poznámka k novému vydání	245
	Literatura	246
	Rejstřík	256

Jako praktická se počínaje Kantem označuje ta část filosofie, která se zabývá jednáním, rozhodováním a hodnocením. Chápe tedy člověka především jako bytost, která musí jednat, a tudíž hodnotit. Proti ní stojí filosofie teoretická, jež se zabývá bytím a poznáním toho, co jest. Chápe se především jako nástroj poznávání a rozumění, a ptá se tedy na to, co je a není, kdežto v praktické filosofii jde o to, co je dobré a špatné, co má a nemá být. Toto základní rozlišení samo pochází ovšem už ze starověku. Sókratovi jde také a především o to, jak má člověk žít, nicméně se opakovaně ptá, zda lidé nechybují jen proto, že se mýlí. Pokud by dobré jednání bylo jen otázkou správného poznání, daly by se omyly odstraňovat a dobrý život také naučit. To je otázka mnoha platónských dialogů a odpověď je někdy spíš ano, jindy spíš ne, anebo zůstane otázka otevřena. Naproti tomu pro Aristotela se jedná o dvě odlišné oblasti myšlenkové činnosti, jež se také řídí jinými zásadami. Zatímco poznávat lze jen věci, které se nemění, jednání vždycky mohlo být i jiné. V praktické filosofii čili etice nejde jen o to, něco poznat a vědět, nýbrž o něco ještě základnějšího, totiž dobře a lépe jednat, získávat zdatnost a dobrým se tak stávat. Proto také etika nerozlišuje mezi pravdivým a nepravdivým, nýbrž mezi dobrým a špatným, lepším a horším. „Poněvadž tedy účel tohoto pojednání, na rozdíl od jiných, není teoretický – abychom poznali, co je to zdatnost –, nýbrž abychom se dobrými stávali, neboť jinak

by nemělo žádný užitek, musíme zkoumat jednání a ptát se, jak jednat.“¹

Už sama o sobě je tedy praktická filosofie něčím velmi choulostivým a překérním: na rozdíl od té teoretické, která se může snažit o jakousi nestrannost a neutralitu, pouští se tam, kde se člověk ke světu i k sobě nějak staví, rozhoduje se, hodnotí a zaujímá vlastní postoje. Chce nahlížet do oblasti lidské svobody, kterou dnes pokládáme za téměř intimní. Kde k tomu bere oprávnění? Na každém novém pokusu o praktickou filosofii je navíc po staletích této disciplíny – jedné z nejstarších vůbec – nutně cosi opovázlivého, neskromného či nepřiměřeného a čtenář má dobré důvody k pochybovačným otázkám. Myslí si autor, že je nějaký odborník? Co o tom může vědět a co nového k tomu může říct? Jsem snad malé dítě, aby mi někdo mluvil do toho, jak mám žít? Tyto pochybnosti nemohu v této chvíli rozptýlit a musím čtenáře požádat o trpělivost v naději, že mu na ně odpoví tato knížka.² Její záměr skutečně není skromný, i když nechce moralizovat a neosobuje si žádnou zvláštní autoritu.

Přes všechny nesnáze a pochybnosti se různé oblasti praktické filosofie těší nečekanému zájmu, který patrně není náhodný. Právě úspěchy novověké vědy, techniky, hospodářství i organizace nesmírně rozšířily lidské možnosti a miliony lidí se tomuto rozšiřování stále věnují. Zároveň ale přibývá také lidí, kteří vidí problém v tom, jak s těmito možnostmi nakládat, co si s touto obrovskou mocí počít. Mezi prvními byli fyzikové, kteří se po výbuchu první atomové bomby v roce 1945 upřímně zděsili nad silami, které rozpoutali. Od té doby takových možností stále přibývá, takže prastará otázka „Jak máme žít?“ dostává nový význam a jinou naléhavost. Svědčí o tom bohatá literatura, spousty etických kodexů³ a komisi a ostatně i každodenní veřejná diskuse. Otázky, pochyb-

¹ Aristotelés, *Etika Nikomachova* (dále jen *EN*) 1103b26n. Platónovy a Aristotelovy spisy se dnes obvykle citují odkazem na stránky (případně i sloupec a řádek) standardního vydání, které se v moderních překladech uvádějí na okraji stránky. – Citovaná literatura zde má být podnětem a pomocí pro vlastní studium. Neslouží tedy ani jako opření o autoritu, ani jako alibi pro autora. Zato má připomínat hlavní tezi této knížky, že žijeme ze zděděného.

² Na podobné otázky odpovídá Rousseau: „Nedovolil bych si lidi poučovat, kdyby je jiní nemátlí“ (cit. u R. Spaemann, *Základní mravní pojmy a postoje*, str. 8).

³ Databáze etických kodexů různých profesí *Illinois Institute of Technology* jich registruje více než 850 (<http://ethics.iit.edu/research/codes-ethics-collection>). Praktický význam těchto oborových „etik“ rozhodně nepodceňuji, v této knížce se jim však věnovat nebudeme.

nosti a spory, které se v nich odbývají, tato knížka jistě nevyřeší – už proto, že potřebu a snad i povinnost mravně hodnotit a posuzovat nemůže z nikoho sejmout, nemůže v nich nikoho nahradit ani zastoupit. Nebudeme se zde zabývat specifickými otázkami například lékařské a zdravotnické etiky,⁴ ale ani mravními požadavky na hospodářství a politiku, jak je formulují různé sociální etiky.⁵ Jednak proto, že se k nim necítím kompetentní, ale také proto, aby se tím neoslabil filosofický, to jest univerzální záměr knížky: ukázat, na co má každý člověk ve svém jednání brát ohled a proč. Kdo by od ní očekával víc než takové vyjasnění a orientaci, bude nejspíš zklamán. Protože chce být filosofická, klade si cíle jak omezenější, tak obecnější – i když by si zároveň chtěla obhájit a jaksi zasloužit označení „praktická“.

Chce se věnovat zejména těmto cílům:

- Přispět ke zřetelnějšímu rozlišování mravně významných fenoménů, aby se o nich dalo přesněji uvažovat a smysluplně hovořit.
- Připomenout změněnou situaci, v níž se jako jednající lidé dnes pohybujeme: situaci srůstajícího, globalizovaného světa, kde hrají stále významnější roli instituce a organizace.
- Posílit vědomí, že mravnost není jen osobní kvalita jednotlivého člověka, nýbrž že se především děje v lidských vztazích.
- Vyjít vstříc naléhavé potřebě společných východisek či základů univerzální a „všelidské“ mravnosti, jak ji tyto proměny vyvolávají.⁶

Ty chceme posílit ze dvou zdrojů, které naši předkové a předchůdci k dispozici neměli:

- ze stručného přehledu myšlenkové tradice a soustavně zpracované historické zkušenosti, aby se neztrácelo již dosažené, a
- z výsledků zejména biologických a antropologických věd. Proto zde bude hrát takovou úlohu pojem a představa života.

⁴ Viz například H. Haškovcová, *Lékařská etika*, kde je i přehled zdravotnických kodexů, které platí v ČR. Dále M. Munzarová, *Vybrané kapitoly z lékařské etiky I–III* Brno; J. Payne, *Klinická etika*, Praha 1992.

⁵ Viz např. A. Rich, *Etika hospodářství I–II*; A. Honneth, *Sociální filosofie a postmoderní etika*; F. Furger, *Etika seberealizace, osobních vztahů a politiky*; B. Sutor, *Politická etika*. – O mravních a právních předpokladech hospodářství viz také J. Sokol, *Moc, peníze a právo*, zejména kap. 6 a 12.

⁶ Srv. například U. Beck, *Vynalézání politiky*. – O potřebě zdůvodňovat etické soudy viz A. Honneth, *Sociální filosofie a postmoderní etika*, str. 83n.

* * *

Člověk je jistě společenský živočich a nemůže žít jinak než v nějaké skupině, v obci.⁷ Už jen k tomu, aby se biologicky reprodukoval, potřebuje druhého, a aby ve světě obstál, potřebuje druhých lidí čím dál víc. Před sto padesáti lety byla i u nás téměř soběstačná každá vesnice, kde byl kovář, švec a truhlář, kde byl starosta, učitel a farář, později i lékař. Čas od času se člověk potřeboval vydat do města na trh nebo na dalekou pouť. Tím jeho závislosti na druhých lidech končily – všechno ostatní si obstarával „doma“.

Dnes žijeme většinou ve městech s tisíci sobě podobnými a v nepřehledných státech, kde nás jsou miliony. Když se v polovině 20. století tvůrci „reálného socialismu“ pokusili o soběstačný stát a naši závislost na světě okolo, na cizině či zahraničí, co nejvíce omezili, bylo už zřejmé, že to nejde: naftu nebo železnou rudu musel stát dovážet tak jako tak. Od té doby se naše „vztahy“ či přesněji závislosti na práci druhých lidí jednak nesmírně prohloubily, jednak rozestřely do „globální“ sítě po celém světě. Na tom nic nemění okolnost, že jde o vztahy vesměs anonymní, z velké většiny zprostředkované penězi. Když jsme jako děti přijeli k babičce, obdivovali jsme s úctou malovaný hrneček z Itálie: z takové dálky! Když se chce dnešní hostitel něčím pochlubit, budou to nejspíš švestky nebo ředkvičky z vlastní zahrady. Pokud se čtenář podívá, co má právě na sobě nebo na stole, může si obrázek udělat sám: i když na tom bývá napsáno Levi's, Adidas nebo třeba IBM, pochází to všechno nejspíš z Číny.

Čím dál víc nejenom věci, ale také činnosti čili „služeb“ si opatřujeme za peníze u zcela cizích lidí, místo abychom si je dělali sami. Stále méně lidí si doma šije, plete a vaří, obstarává zábavu nebo zařizuje dovolenou a stále víc dětí svěřujeme školkám. Jen zcela výjimeční lidé by se dokázali uživit na pustém ostrově, a dokonce i dnešní dobrodruzi a objevitelé, když se vydávají do těch nelehlejších koutů světa, kde ještě nejezdí ani auta a neznají televizi, přece si do batohu přibalí rádiový vysílač a GPS. Ty mu pak díky práci tisíců neznámých lidí zajistí to nejdůležitější – orientaci a styk s „civilizací“, s tou obrovskou lidskou obcí, kde jsme ve skutečnosti doma.

⁷ „Kdo však nemůže žít ve společenství nebo je ve své soběstačnosti nepotřebuje, není částí obce, ale buď divoké zvíře, nebo bůh“ (Aristotelés, *Politika* 1253a).

Můžete namítnout, že je to podivný domov, kde se s většinou lidí nedovedeme domluvit, kde na nás nikdo nečeká a pokud o nás stojí, zajímají ho spíš naše peníze než naše jedinečné osobnosti. Skeptik Heidegger si přesně všiml, že moderní technika a společnost sice ruší vzdálenosti, žádnou blízkost ale nabídnout nemůže. To je jistě pravda, a přece miliony migrantů po světě dnes a denně dokládají, že než tiše umřít hladu v domnělé „blízkosti“ svého vesnického domova raději živoří v obludných slumech, kde se i z odpadků bohaté civilizace dá koneckonců nějak přežít.

Na tuto úplně novou životní situaci globálních možností a globálních rizik, kterou si zvědaví a dobyvační Evropané začali od 15. století budovat, nejsme „od přírody“ pochopitelně nijak vybaveni. Instinktivní bariéry mezi našinci a cizími, stejně jako třeba bezpečný osobní odstup⁸ působí v tláčenici velkoměsta neustálé stresy, které se výchovou a zkušeností dají jen oslabit a potlačovat. Nesrozumitelný jazyk a nepochopitelné zvyky cizinců pobuřují usedlé domáčí, tím hůř ale doléhají na nešťastné imigranty, kterým obvykle nic jiného nezbylo než odejít mezi „cizí“.

Lákavá i tísnivá otevřenost moderního bohatého světa, často spojená se ztrátou blízkosti, domova a pevné půdy pod nohama, vyvolává téměř spontánní reakce dvojího druhu. Jak se svět rychle mění, nutí nás přizpůsobovat se a rozhodovat sami, protože osvědčené vzory často chybí. Na rostoucí počet závislostí na milionech neznámých lidí, bez nichž bychom nedovedli přežít, na pocit ztracenosti v obrovských davech a masách reaguje Evropan od raného novověku zdůrazňováním své osobní, individuální autonomie. V protikladu ke stále menší míře skutečné soběstačnosti zdůrazňujeme svou osobní autonomii a individuální svobodu, kterou už možná neohrožuje tolik stát, jako spíš společenská skutečnost uniformované spotřeby a jednotné kultury, mimoděk pěstovaná školou i televizí. Tlaku miliardových globálních „většin“ je pochopitelně obtížnější odolávat než v dobách, kdy společnost tvořily jen tisíce svobodných příslušníků elit, které ti ostatní prostě napodobovali a bez odporu následovali. Kdo by se mu chtěl dnes za každou cenu vzepřít, může ztratit hlavu a sahat po semtexu, který ovšem také nepomůže.

⁸ Podle etologů má člověk – jako i jiní živočichové – své „zóny odstupů“ a pokud do nich vstoupí někdo cizí, může to vnímat jako napadení (Fraňková – Klein, *Úvod do etologie člověka*, str. 75).

Druhá, historicky mladší reakce na evropský globalismus je méně utopická než osvícenský individualismus a možná i účinnější. Spočívá v úporném shledávání a hájení jakýchkoli zbytků skutečných i domnělých „kolektivních identit“ či blízkostí – od folklorních zvláštností až po národní nebo místní loajality. Mírně rozmazlený novověký Evropan se začíná děsit miliardového světa a vůbec nestojí o to, aby se z něj stal problematický světoobčan. Chce se držet své vlasti, svého jazyka a národní kultury a bránit je proti potopě globálního světa, v němž ztrácí své výsadní postavení. Nacistická ideologie se mohla chytit masového zděšení Němců z válečné porážky a hospodářské katastrofy a lidem nabídla hmatatelný obraz „cizího“ jako nepřítele. Také komunistická ideologie musela revoluční nadšení podepřít představou mocného vnějšího i vnitřního nepřítele, aby získala potřebnou společenskou průbojnost. K důležitému pojmu nepřítele se ještě vrátíme.

Tento kritický obraz individualistické i kolektivistické obrany evropského člověka proti globální skutečnosti musíme ovšem hned významně korigovat. Osvícenský a liberalistický individualismus není jen nějakou instinktivní reakcí proti hrozícímu nebezpečí, nýbrž znamená také zásadní průlom lidské svobody, ideálu svobody pro každého jednotlivého člověka. Právě zde vznikl koncept lidských práv a svobod, první pokus o všelidskou formulaci základů budoucí světové společnosti. Jakkoli jej můžeme v leccem kritizovat, ani praktická filosofie se ho rozhodně nemůže vzdát.

Také romantický důraz na všechno místní, odlišné a národní mohl být sice různě zneužit, přesto zůstává důležitou složkou lidského života ve společnosti. Jako je osvícenský individualismus trvalým antidotem proti tyraniím a absolutismům všeho druhu, vyjadřuje romantický partikularismus stejně důležitý odpor proti pokusům redukovat lidskou společnost na množinu stejných, atomických a vůči sobě téměř netečných individuí a zacházet s ní podle toho.

Faktický význam obou těchto proudů praktického myšlení lze ilustrovat na příkladu z politické filosofie. Jedním z nejvýznamnějších myšlenkových výkonů raného novověku je myšlenka společenské smlouvy. I když ji nechápeme jako historickou událost, nýbrž jako myšlenkový pokus, poskytuje jistý model společnosti, která se zakládá a organizuje sama ze sebe a nepotřebuje k tomu žádnou vnější autoritu. Z toho pak také plyne, že organizovaná společnost sice nějakou autoritu nezbytně potřebuje, umí si ji však opatřit sama a žádná vláda si pak nemůže činit nárok na to, že by byla jediná možná či nenahraditelná.

Všechny teorie společenské smlouvy ovšem sdílejí jednu slabinu: sám pojem smlouvy už totiž předpokládá, že si lidé mohou navzájem důvěřovat a že co si slíbili, to také splní. Bez takové základní důvěry v dané slovo, která se ještě musí obejít bez podpory vládou, mocí a právem, nemá pojem smlouvy žádný smysl.⁹ Společenská smlouva tedy může hypoteticky zakládat stát, musí k tomu však už předpokládat nějak organizovanou společnost, jejíž členové se na sebe navzájem mohou spolehnout.

Dnes ale také víme, že vztahy takové elementární vzájemné důvěry vznikají v malých a přehledných společnostech, spíše „uzavřených“ než otevřených. Právě tam, kde lidé spolu žili dlouhou dobu a shodovali se v mnohem více věcech, než jsou osvícenské postuláty rovnosti a individuální svobody, mohly časem vznikat pevné vztahy přátelství a důvěry. V takových společnostech, která spojuje také společná kultura, obvykle jazyk, náboženství, mrav a zvyklosti, případně i společný vztah k určitému kraji a místu, vznikaly předpoklady pro ustavení dobré společnosti. Za takových předpokladů si lze také nejspíše představit i vznik nějaké „společenské smlouvy“ a takové společenské moci či vlády, která nemusí potlačovat svobodu jednotlivce, protože ji svoboda neohrožuje. A právě takové společnosti se pak v historii stávaly vzory a krystalizačními jádry pro společnosti širší a více rozrůzněné.

Jako Evropané jsme měli to štěstí, že se naši předkové – dobrovolně i nedobrovolně – do tohoto dobrodružství také pustili a za cenu nesmírných konfliktů a lidského utrpení začali úporně hledat, jak by se v takových nepřehledně velikých a rozmanitých společnostech přece jen dalo žít, a to dokonce svobodně. Jejich metoda, kterou už kdysi zkoušeli římscí císařové, spočívá na třech hlavních zásadách:

- Stát se musí vzdát toho, co by si významné části společnosti rozhodně nenechaly líbit – například státního náboženství – a omezit se na jakési společné „občanské minimum“.¹⁰

⁹ Viz např. P. Barša, *Imanence a společenské pouto*, str. 115.

¹⁰ To je politický smysl například Hobbesovy nebo Spinozovy kritiky zjeveního náboženství s jeho zvláštnostmi a konfliktností. U Bodina, Locka a Spinozy je zřejmé i spojení s tolerancí. Do téže souvislosti patří i francouzská „laïcité“, usilovná snaha vyloučit náboženské prvky z veřejného života. Viz také A. Kohen, *In defense of human rights: a non-religious grounding in a pluralistic world*. – Proti tomu ovšem nejen teoretici islámského státu, ale také Leo Strauss a další trvají na tom, že politika musí být založena na absolutním náboženském základě, i když to znamená dělení na přátele a nepřátele (Carl Schmitt).

- Ztrátu tohoto kulturního a názorového pojiva musí vyvážit podstatným posílením svého institučního panství – zejména administrativy a evidence, financí, policie a armády.¹¹
- Ve společnosti musí stát podporovat nové „občanské etnosti“, především disciplinu a toleranci, a tvrdě vymáhat dodržování takto minimalizovaného společného řádu.¹²

Tato metoda se – přes všechny historické katastrofy – pozoruhodně osvědčila, přežila nápor ideologických totalit a i dnes se snaží dále redukovat povinné minimum občanské shody. Společnosti, které tak vznikly, jsou ovšem podstatně jiné, než byly společnosti předmoderní. Jsou předně nesmírně veliké a složité, silně individualizované a většinou bohaté. Život v nich je organizován stále složitějšími institucemi, které jej pochopitelně homogenizují, takže lidé v nich jsou si stále podobnější, nebo aspoň zaměnitelnější.

Tato podobnost se ovšem týká hlavně „vnějších“ věcí – řeči, chování, oblékání –, kdežto někde „vevnitř“ si každý člověk zárlivě hájí komůrku své identity a svých hlubokých přesvědčení, do níž by nejraději nenechal nikoho ani nahlédnout. Této stále postupující „vnitřní“ individualizaci, jež začala před víc než dvěma tisíci lety „objevem duše“ a dále probíhá pod povrchní slupkou masové uniformity a globalizace, vdčíme za mnoho, mnoho věcí, které si ještě připomeneme. Zároveň ovšem také roste, aspoň mezi vnímavějšími a mladými lidmi, nejméně trojí nepříjemný pocit nebo možná jen otázka:

- Nahromaděné množství lidských možností a prostředků vyvolává palčivou otázku: co si s nimi počneme?
- Dokážeme sami sebe v rozvolněném rámci svobodných společností udržet na uzdě, anebo se naše společnosti už neřiditelně řítí do nějaké katastrofy?
- Máme dost fantazie a tvořivé síly, abychom svým životům v tomto pečlivě vyprázdněném rámci dokázali dát nějaký

¹¹ Že se tímto vyprázdněním novověké státy přesto cítily silně ohroženy, dokládá osud „práva poddaných na odpor proti panovníkovi“. Zatímco středověké politické myšlení od Jana ze Salisburie († 1180) s ním samozřejmě počítalo, v novověkém myšlení – se zkušeností náboženských a občanských válek od 15. do 17. století – na dlouhou dobu mizí. Jeremy Benthamovi nahánělo toto „právo na vzpouru“ hrůzu a také článek 23 české *Listiny základních práv a svobod* vyvolal ostrou diskusi.

¹² Do této souvislosti nepochybně patří i zavedení povinné školní docházky. Srv. E. Gellner, *Národy a nacionalismus*.

smysl, anebo se musíme spokojit s pohodlným přežíváním bez jakéhokoli výhledu?¹³

Tato poslední otázka je ve své naléhavosti vlastním obsahem celého Nietzscheova díla a nikdo jiný ji nepoložil pregnančněji. K lidem, kteří ji tak také cítí, ale nechť se spokojí s jeho velmi předběžnými pokusy o odpověď – ať to byl nadčlověk, věčný návrat nebo amoralismus –, k těm se obrací tato knížka. Lidé, kteří tyto otázky pokládají za vyřešené – ať už v rámci své tradice, nebo vlastního úsilí –, zde asi nemohou mnoho očekávat. A těm, kdo si je nekladou, by toto úsilí nejspíš připadlo jen jako pošetilé maření času.

Praktická filosofie vznikla v době, kdy lidé zjistili, že jim tradiční odpovědi nestačí a že se nemohou opřít ani o samozřejmý souhlas svých současníků. Pokud se nechťli spokojit s naivní, případně cynickou oslavou síly, jak ji předvádí třeba Platónův Kalliklés,¹⁴ museli se pustit do velmi problematického hledání smyslu, a to takového, který by mohli přijmout za svůj všichni. Protože se mohli opřít jen o lidský rozum – podle předpokladu všem společný – muselo jejich počínání připomínat člověka, který se sám za vlasy vytahuje z bláta. Tomu se jistě nevyhneme ani zde, pokud se však zbavíme jistého purismu, který trápí i filosofii, mohli bychom se dnes opřít i o výsledky empirických věd, zejména biologických.

Právě ty se totiž podstatně přičinily o pozoruhodnou proměnu našeho „obrazu světa“ i našeho vlastního postavení v něm. Vesmír není věčný, nýbrž má svůj nedohlédnutelný „počátek“¹⁵ a patrně i konec. Na rozdíl od starší představy prosté rozmanitosti, jak ji vyjadřují Aristotelovy rody a druhy nebo Linnéova systematika, vidíme dnes vesmír jako obrovitý proces nevratných změn, v nichž tato rozmanitost postupně vznikala a vzniká. Jednotlivé kategorie jsou tedy neležející jen vedle sebe v nepřekonatelé odlišnosti, nýbrž představují jakési etapy procesu, který je všechny spojuje.

¹³ Nietzsche tomu říkal „zaříditi si své malé pohodlí“ nebo také „nihilismus“.

¹⁴ „Zákony dávají lidé slabí a množství. Nejlepší a nejsilnější z nás od mládí jako lvíčata zotročujeme tím, že je třeba zachovávat rovnost, a to že je krása a spravedlnost. Ale náležitě od přírody nadaný muž to se sebe setřese, pošlape kejkle a zařikadla a nepřírozené zákony,... a jako plamen vyšlehe právo přírody“ (Platón, *Gorgias* 484a).

¹⁵ Hypotéza „Velkého třesku“ (*Big bang*), na níž současná kosmologie staví, mluví o „singularitě“, jež se vymyká přímému zkoumání.

Vesmír je tedy pro nás „historický“ a i člověk, v mnoha ohledech jistě výjimečný, přesto do něho patří: nejen proto, že z něho pochází a v něm ovšem žije, ale také a zejména proto, že má naši Zemi stále víc ve své moci. To všechno jsou okolnosti, které praktická filosofie nemůže ignorovat.

1. PRAKTICKÁ FILOSOFIE

*Neboť se nejedná o nic menšího než o to, jak máme žít.
Platón, Ústava 352d*

Sókratova otázka, která zakládá praktickou filosofii a trvale vymezuje její účel, vyvolává ovšem spoustu skeptických námitek. Co se k ní dá ve třetím tisíciletí filosofické tradice ještě dodat? Je zřejmě až příliš stručná a každé ze tří slov jen vyvolává další otázky. Co je to „žít“? Proč by (každý) člověk něco „měl“? A pokud ano, kde to hledat? Ty tvoří obsah této knížky a budeme se k nim stále vracet.

Každý pokus o praktickou filosofii by měl zůstat filosofií a přitom se nakonec legitimovat svými výsledky. „Praktický“ v této souvislosti znamená, že by měl čtenáři nebo posluchači nějak pomoci v té obtížné úloze, jež před ním jako před člověkem stojí: totiž vést svůj život „odpovědně“, to jest tak, že se z této úlohy nemůže nijak vyvléci a že na tom, jak si v ní povede, skutečně záleží. To se pak dá vyjádřit i metaforou, jako kdyby se z toho měl nějak zodpovídat.¹⁶ Jistou beznadějnost takového počínání není třeba dále rozvádět, měl bych ale možná vysvětlit, proč se do něho vůbec pouštím. Důvody jsou dva: předně jsem si za posledních dvacet let života ve svobodné společnosti uvědomil, že o věcech, o nichž se úplně přestane hovořit, vzniká dojem, že přestaly být. Musí se o nich hovořit proto, aby se na ně nezapomnělo. Kritických pozorovatelů

¹⁶ To má na mysli i slavný a velmi paradoxní výrok Sartrův, že člověk je „odsouzen ke svobodě“. Otázka, „komu“ nebo „před kým“ by se měl odpovídat, se na této úrovni ještě neklade. Viz níže, kap. 2.6.

současných společností, nejen té české, je dost a dost a jejich stesky často vyjadřují dojem, jako kdyby veřejnost na mravní otázky prostě zapomněla. Pak může podezřelý politik sám pokládat svoji kauzu za zcela vyřízenou tím, že nebyl potrestán,¹⁷ jako kdyby tu kromě soudního postupu nic jiného vůbec nebylo. Jako kdyby soudní beztrestnost stačila jako kvalifikace pro veřejnou funkci.¹⁸ Tak tomu jistě není, protože i v současných společnostech lidé nějak žijí, sledují nějaké cíle, a pokud se dosud nevyvraždili, zřejmě se ve svém jednání něčím řídí. Ve veřejném obrazu tu nicméně něco podstatného chybí.

Druhý důvod na to přímo navazuje. O tom, čím se ve svých jednáních řídíme, nemluvíme také proto, že to neumíme. Chybí nám slova, nebo přesněji řečeno jsou silně zanedbaná. Ať už na Sókratovy věčné pochybnosti, zda se dobré vedení života dá nebo nedá učit, odpovíme kladně nebo záporně, jisté je, že mluvit o tom se člověk učit musí. Prvním úkolem praktické filosofie tak podle mého názoru musí být pokus nabrousit jazykové nástroje, abychom mohli začít lépe rozlišovat. V jedné velké televizní debatě o morálce, které se před několika lety účastnili významní a vzdělaní lidé, se celá řeč po chvíli soustředila na to, zda se mají starším lidem uvolňovat místa v tramvaji. Nic proti tomu, ale pokud si takový výběr lidí plete mravnost se zdvořilostí, je to jistě varovný signál.

Základním rozlišením a upřesněním slov, aby mohla sloužit jako pojmy, je věnována druhá kapitola. Nejde v ní o to, jak se čemu má správně říkat, nýbrž o to, co je od čeho třeba odlišovat, aby řeč vůbec mohla mít smysl. Odlišovat ovšem neznamená oddělovat. Praktická filosofie nemůže být axiomatická, prostě už proto, že chce být praktická. Má-li se týkat vedení života, nemůže chtít svá témata ostře oddělit a zařadit do disjunktních kategorií, jako to dělá matematika nebo byrokracie. Jen v matematice a v administrativě si můžeme definovat přesně vymezené množiny bez přesahů, jako jsou třeba sudá čísla nebo občané narození v roce 1968. Praktická filosofie tudíž také nemůže aspirovat na logicky nutné usuzování a dokazování, které je koneckonců vyhrazeno

¹⁷ Není snad třeba vysvětlovat, že (na rozdíl od dotyčného) ji naopak soudní systém – podle zásady presumpce nevinny – za uzavřenou pokládat musí.

¹⁸ Jen na okraji připomínám, že cesta mnoha významných politiků – v dobrém i špatném – do veřejného života vedla naopak přes léta vězení: nejen Stalin a Hitler, ale také Nelson Mandela a Václav Havel si své nejdříve odseděli.

právě axiomatickým vědám a administrativě.¹⁹ Ale už v právu, které se o takovou určitost snažit musí, je zařazování lidských činů do zákonných kategorií tou nejchoulostivější úlohou žalobce i soudce a odsouzený mívá těžko vyvratitelný dojem, že to nezvládl.

Mravní teorie, o nichž budeme hovořit ve třetí kapitole, nemůžeme tedy chápat jako soběstačné a navzájem vylučné systémy – i když si to třeba Hobbes, Spinoza nebo Kant možná mysleli. Bernard Williams ironizuje toto pojetí mravních teorií jako „agresivních zbraní“ proti „předsudkům“ těch ostatních a přirovnává jeho zastánce k supervelmoci, která se cítí bezpečná jen tehdy, je-li schopna své protivníky zničit.²⁰ Zde budeme naopak různé mravní teorie chápat jako často komplementární pohledy na jen výjimečně jednoznačné situace jednání a hodnocení, které mohou určité typy rozhodnutí objasnit, případně podpořit. Tak je třeba číst i můj vlastní příspěvek, jemuž je věnována kapitola čtvrtá

V *Etice Nikomachově* zavádí Aristotelés důležité rozlišení mezi tím, co je pro praktickou filosofii relevantní a co nikoli.²¹ Oblast toho mravně významného ale vymezuje v jednom ohledu poměrně úzce: žádný lakedaimonský občan podle něho neuvažuje o tom, jak by se měly spravovat jiné obce. „Uvažování“ zde výslovně vymezuje „z hlediska jednání“, což patrně platilo pro přísně oddělené *poleis* starého Řecka, kdežto dnes si tím nemůžeme být tak jisti: diktátorský režim totiž neohrožuje jen své vlastní poddané. Aristotelés správně shrnuje, že praktickou filosofii má zajímat právě to, „co je v naší moci a co námi může být vykonáno“, jenže „naše moc“ je dnes podstatně větší a sahá dál než kdysi.

¹⁹ Aristotelés se hned na začátku *Etiky Nikomachovy* ohrazuje, že „vzdělaný se vyznačuje tím, že v každé oblasti vyžaduje jen tolik přesnosti, kolik povaha předmětu připouští“ (EN 1094b). – W. Sweet také říká, že etika nemůže podávat důkazy, nýbrž jen náměty (*suggestions*), čím se řídit (*The bases of ethics*, str. 11).

²⁰ B. Williams, *Ethics and the limits of philosophy*, str. 85n.

²¹ „O tom, co je věčné, nikdo neuvažuje, například o vesmíru nebo o neúměrnosti úhlopříčky a strany čtverce. Ale ani o tom, co je v pohybu, co se však děje stále tímž způsobem, buď z nutnosti nebo z přirozenosti nebo z nějaké jiné příčiny, jako obraty slunce nebo jeho východy. Ani o tom, co je hned tak, hned jinak, například sucha a deště. Ani o nahodilostech, například nalezení pokladu. Ale ani o všech lidských záležitostech, například žádný Lakedaimoňan neuvažuje, jakou ústavou by se Skythové nejlépe spravovali. Neboť nic z toho se nemůže stát skrze nás. Uvažujeme však o tom, co je v naší moci a co námi může být vykonáno; a to také zbývá“ (EN III.5,1112a22–31; srv. též EN 1139a).

Jiný a mnohem radikálnější pokus o oddělení toho, čeho se mravní myšlení netýká, naznačil David Hume: ze žádného konstatování faktu, z nějakého „jest“ nemůže přímo plynout nějaké „máš“. ²² Kolem této svůdně prosté myšlenky se dodnes vedou různé polemiky a Immanuel Kant na ní vybudoval svůj koncept „dvou říší“: světa nutnosti, kde platí přírodní zákony, a říše účelů či svobody, kde se rozhodujeme a vedeme své životy. Na podobnou myšlenku přišel už Descartes, ve snaze o přesnost se mu však oblast toho, na čem má člověk záležet, silně scvrkla: cokoli závisí na druhých, není podle něho pro vlastní hodnocení člověka významné. ²³

Tato obecná tendence omezovat lidskou odpovědnost na to, co mu lze nepochybně a zvenčí „přičítat“, je podle mého názoru výrazem jisté představy člověka, kterou by Nietzsche asi nazval „zásvětnickou“: člověk je podle ní postaven do světa, kde se má nějak osvědčit, a odpovídá jen za to, co sám způsobil a čemu mohl zabránit, kdežto nad skutečnými důsledky svých rozhodnutí a jednání (resp. nejednání) může rozhodit rukama: za to já nemohu. Tak jistě musí uvažovat soudy, ale svoji odpovědnost dnes musíme chápat podstatně širěji: z trpké zkušenosti totiž víme, že důsledky – ať jsme je způsobili, či nezpůsobili – tak jako tak dopadnou na nás a na naše potomky. Mravní myšlení tedy nemůže postupovat jako obviněný, který hledá, jak se vyvinit, nýbrž spíše jako veřejný žalobce, který sám vyhledává možná ohrožení a snaží se jim nějak čelit. ²⁴

Se zmíněnou „vyvíňovací“ tendencí souvisí také zúžená představa svobodného jednání, jež vyvrcholila v Kantově přesvědčení, že mravně významná jsou koneckonců jen rozhodnutí a „dobrá vůle“. Vychází ze silně idealizované představy jednajícího, který svým rozhodnutím vytváří jakýsi absolutní počátek, ničím nevyvolaný, na nic nenavazující a s ničím nesouvisející. Svobodný člověk je sice přísně vázán svou (silně abstraktní) „kategorickou“ povinností, ve skutečnosti však nemá hlad, nic ho netrápí a na nic nepotřebuje brát ohled. Proti tomu chceme zde jednání chápat jako různé podmíněné a možnostmi omezené, velmi často vyvolané nějakou událostí nebo příležitostí, a tedy spíš jako odpověď na nějakou

²² D. Hume, *Treatise* III.1.1.

²³ Viz Descartes, *Vášně duše* II, čl. 146.

²⁴ Tomu odpovídá i současný koncept „předběžné opatrnosti“, pro který by se v Kantově „světě účelů“ sotva našlo místo.

výzvu a prostředek k něčemu dalšímu.²⁵ Dokonce i mravní teorie – jak se pokusím ukázat – můžeme většinou chápat jako dílčí historické pokusy odpovědět na určitou výzvu; Kant sám je toho ostatně zářným příkladem.

Praktická filosofie, nechce-li popřít svůj název, by si měla všimnat vedení lidského života, rozhodování a jednání v celé jeho šíři – jak to mlčky předpokládá i Sókratova základní otázka. Nemůže se tedy omezit jen na to, čím se ve svém jednání dobrovolně omezujeme, co lze vyjádřit nějakými pravidly a čemu budu říkat morálka. Měla by si naopak všimnat jak jeho různých podmínek a samozřejmých sociálních rámců, jež budu nazývat mravem, tak i jeho důsledků a cílů, pozitivních pohnutek jednat. Ostatně i rozlišování mezi prostředky a cíli je málokdy tak jednoznačné, jak by se mohlo zdát, a jejich vzájemné vztahy hrají v hodnocení podstatnou úlohu.

Už jsem se zmínil o tom, že v dalším chci také víc, než je obvyklé, využívat výsledků věd, zejména věd o živém. To může působit jako paradox už z hlediska Humova rozlišení mezi tím, co prostě jest – a čím se zabývá věda – a tím, co mám dělat nebo nedělat. Tuto námitku ještě podpořil požadavek Maxe Webera, že věda se má hodnocení vyhýbat, z něhož se stal nárok ještě radikálnější, totiž na domněle „bezhodnotovou“ vědu. A protože vědy dnes do značné míry určují veřejný „diskurz“, šíří se odtud nepřilíš vyjasněná představa, jako kdyby skutečnost sama byla hodnotově neutrální a mravní hledisko se na ni teprve dodatečně nakládalo jako jakási „nadstavba“. To je však – domnívám se – hned několik vážných nedorozumění.

Předně je jasné, že se praktická filosofie obrací k člověku nebo – řečeno opatrně s Kantem – ke každé rozumové a svobodné bytosti. Nikdo už dnes nebude soudit býka za to, že někoho potrkal, jak tomu někde bylo ještě v pozdním středověku.²⁶ V tomto smyslu může být pouze člověk a jeho jednání předmětem mravních hodnocení a soudů, na prvním místě svých vlastních. Z toho však vůbec neplyne, že bychom všechno ostatní, z čeho člověk žije a s čím zachází, mohli pokládat za bezcenné a mravně lhostejné.

²⁵ K Heideggerovu konceptu lidského pobytu jako „vrženého rozvrhu“ se vrátíme později.

²⁶ Moderní společnost si s takovým zvěřetem poradí jinak, aniž by do toho pletla nějakou mravnost. Před soud ovšem může přijít jeho majitel či „odpovědná osoba“.

Člověk – jako každý živočich – především žije a všechno vztahuje ke svým životním souvislostem. Věci podle toho přirozeně hodnotí jako prospěšné a škodlivé, případně v tomto smyslu jako dobré a špatné. S tím se zřejmě nedá nic dělat a jde jen o to, abychom je k těmto souvislostem vztahovali poučeně a s jistým nezbytným odstupem. Zmije ve stanu nebo ve spacím pytli je jistě špatná věc a mělo by se s ní něco udělat. Jenže z toho – jak dnes už snad víme – vůbec neplyne, že by zmije jako taková bylo zlo, které je třeba vymýtit. A že tomu tak není, o tom nás kupodivu poučila právě věda, jež si ze svého odstupu dovedla všimnout, „k čemu“ že jsou i zmije jaksi dobré – pokud nejsou zrovna ve spacím pytli.

Také vědec vztahuje svou činnost k vlastnímu životu, ať už v ní hledá ukojení zvědavosti, naplnění svých schopností, příležitost vyniknout nebo spíš způsob obživy. Teprve na pozadí tohoto přirozeně hodnotícího postoje, zájmu a náklonnosti k vlastní vědě a jejímu předmětu má smysl Weberův požadavek, aby se vědec vůči tomuto předmětu snažil zaujímat co největší možný odstup, protože jediné tak mohou být jeho výsledky obecně platné a přijatelné. Jenže už sama skutečnost, že to Weber ukládá vědcům jako požadavek, svědčí o tom, že to není přirozený stav věcí: nikdo jim nemusí ukládat, aby se občas najedli a vyspali. Objektivita jakožto vztah k věci tedy není jakýmsi „nulovým stavem“ skutečnosti samé, nýbrž přísný kulturní nárok na vědce, aby se v jisté části svých životů snažili vymanit z přirozeného životního postoje ke světu a ve prospěch nás ostatních se snažili ke svým tématům přistupovat, jako kdyby se jejich životů vůbec netýkala. Platón mluvil o tom, že věci je třeba poznávat „podle nich samých“ (*kata to auto*), ne z hlediska našich životních potřeb a souvislostí.

Na tomto příkladě můžeme také naznačit jakési rozdělení mravního světa, jemuž se později budeme muset důkladně věnovat. Odmítl jsem Kantovo dělení do dvou říší, protože právě svádělo k tomu, dívat se na mimolidskou skutečnost jako na mravně bezvýznamnou. Mravní bytost nežije ve své výlučné říši účelů, která je vyhrazena jen mravním bytostem. Člověk naopak žije jen jeden život a jeho účely se promítají jak mezi druhé lidi, tak také do ostatní mimolidské skutečnosti. Ale protože jen člověk je schopen myslet a za něco odpovídat, musí na sebe brát tuto odpovědnost i za to, co nemluví. Jeden z důležitých a nových mravních požadavků současné doby říká, že člověk se z mimolidské skutečnosti, zejména z té živé, nemůže tak ostře oddělit, jak to dělaly novověké morálky,

a musí naopak vyvodit důsledky z toho, že do celku přírody nepochybně patří. K této důležité otázce se budeme opakovaně vracet.

Klasické mravní teorie předpokládaly, že každý člověk jedná sám za sebe a svobodně zachází jen s tím, co mu patří. To bylo sice vřdycky značné zjednodušení, neboť jednání zpravidla ovlivňuje životy druhých,²⁷ v současné společnosti je to však spíše omyl. Téměř všichni dnes totiž žijeme část svých životů jako svobodní občané ve svém soukromí a „volném čase“, na tento život si však vyděláváme tím, že v té druhé části života chodíme do zaměstnání, to jest pronajímáme se do služby většinou organizacím. I tam sice zůstáváme v jistém smyslu sami sebou, jednáme však podle příkazů jiných a zacházíme s pravomocemi a prostředky, které nám nepatří. Zásadní rozdíl mezi svobodným životem soukromého občana a různě svázaným životem zaměstnance, který za své jednání odpovídá jen podmíněně, vedl některé teoretiky společnosti k unáhlenému závěru, jako kdyby v organizacích žádné mravní vztahy a problémy nebyly. S tím – po velmi smutných zkušenostech – nemůžeme souhlasit, nicméně platí, že mravní problémy lidí (a s lidmi) v institučních rolích mají jinou povahu a musí se poměřovat v jiných souřadnicích. I tomu se tedy budeme věnovat.

²⁷ Významný příklad je jednání voliče, které sice v malé míře, ale přece dopadá na všechny.

 2. OD SLOV K POJMŮM

*Dobře učí, kdo dobře rozlišuje.
Bene docet qui bene distinguit.*

Filosof nemá k dispozici nic jiného než slova a zase slova, a musí si jich tudíž patřičně hledět. Starat se o ně, aby se z nich staly aspoň pojmy, často dost neohrabané nástroje na sdělování myšlenek – ovšem jiné prostě nejsou.²⁸ Mohly by být o hodně lepší, kdybychom s nimi slušně zacházeli: nepletli je dohromady, rozlišovali a ovšem přemýšleli. I když se to někomu nezdá, není jedno, jak se co řekne. Než se vydáme na obtížnou cestu do houštiny praktické filosofie, „kde nic nezaručuje přítomnost zvěře“,²⁹ měli bychom si pokud možno vyjasnit, jak se to má s našimi hlavními pojmy. Co znamenají a co ne, v čem se od sebe liší a proč.

Řekli jsme, že odlišovat neznamená oddělovat a v oblasti, kam se vydáváme, se významy pojmů nedají čistě oddělit jako v matematice: nejsou to totiž pojmy, které by definicemi vznikly, nýbrž docela obyčejná, každodenní slova, jaká si lidé vytvořili, když jich bylo třeba. Zacházeli s nimi všelijak, často ledabyle, takže se někde popletla a zamotala. V běžné řeči, která se vždycky děje v nějakém kontextu, s tím není problém – příjemce sdělení si význam domyslí

²⁸ „Ti, kdo chtějí mluvit bez pojmů, snad mohou jinde, ale ve filosofii takové právo nemají“ (Hegel, *Základy filosofie práva* § 141, pozn.). – „Pokud dovolíme, aby slova zpustla, co je nahradí? Nic jiného nemáme“ (T. Judt, „Selhání slov“, in: *Respekt* 29/2010, str. 71).

²⁹ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 17.

a případně se může i zeptat. Jenže, jak si všiml už Platón, jakmile se něco napíše, stojí to samo o sobě a zeptat se není koho.³⁰ Nezbyvá tedy, než se snažit o přesnost a určitost, přirozeně jen do té míry, jak je to v dané oblasti možné. Už jsme slyšeli, že máme vyžadovat „jen tolik přesnosti, kolik jí věc sama připouští“.³¹ Že spleť oblast lidského života a jednání příliš velkou přesnost nepřipouští, ještě neznamená, že bychom na ni mohli úplně rezignovat.

2.1 ŽIVOT

*Svět a život jsou jedno.*³²

Když Immanuel Kant roku 1798 konečně vydal své přednášky z antropologie, mohl celou oblast fyziologického poznávání člověka čili „toho, co z člověka udělala příroda“ odbýt několika větami a dojít k závěru, že „všechno teoretické rozumování o příčinách je jen čistá ztráta času“, a věnovat se pouze „pragmatickému“ pozorování.³³ To se za uplynulých dvě stě let pronikavě změnilo a dnes se výsledkům přírodovědeckého zkoumání člověka nemůžeme vyhnout, a to podle našeho názoru ani v praktické filosofii.³⁴ V dalším se pokusíme ukázat, že právě přírodní vědy o člověku například objevily a ustavily úplně nový a daleko bohatší pojem „lidské přirozenosti“, jehož význam daleko přesahuje oblast empirických věd.³⁵

Začneme pojmem života, který bude v našem výkladu hrát ústřední roli a přitom nelze říci, že by byl ve filosofii přiměřeně zpracován. Jedná se o slovo velice běžné, které užíváme mnohokrát denně, a tak může člověk snadno přehlédnout, že má dva

³⁰ Platón, *Faidros* 275d.

³¹ Aristotelés, *EN* 1094b.

³² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.621. Do deníku si 24. června 1916 poznamenal: „Svět a život jsou jedno. Fyziologický život ovšem není ‚život‘ a psychologický také ne. Život je svět.“

³³ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Vorrede. Akademie-Ausgabe (AA) VII, str. 119.

³⁴ K dějinám představ o životě v západní tradici viz A. Pichot, *Histoire de la notion de vie*.

³⁵ Ve vztahu k právu říká ovšem už Cicero, že v diskusi o tom, „co člověku příroda udělila a k čemu jsme se narodili a přišli na světlo, totiž abychom tyto dary pěstovali a uskutečňovali, o tom, jaké je spojení mezi lidmi a jejich přirozené společenství, lze najít pramen zákonů a práva“ (Cicero, *De legibus* I.16).

velmi odlišné – i když související – významy: může znamenat jak „můj život“, tak také „život jako takový“. Ten první lze chápat jako něco vnitřního a soukromého, kdežto ten druhý zahrnuje všechno, co žije, a to nejenom v jeho přítomných souvislostech, ale i v „diachronní“ souvislosti minulého, odkud všechno živé pochází, a budoucího, které je čeká. Španělský filosof Ortega y Gasset, který si této dvojznačnosti všiml, rozlišoval život biografický a biologický. Začneme tím prvním.

Když ještě nebyly banky, pohádkoví lupiči se vrhali na pocestné v lese s výkřikem: „Peníze, nebo život!“ Napadený nešťastník zřejmě okamžitě pochopil, že jde o jeho vlastní život a ani ho nenapadlo, že by mohl začít diskutovat o biologii. V tomto prvním a samozřejmě významu slovo život používáme i v jiných a běžnějších situacích: „to jsem v životě neviděl“, „něco pro život“, ale i „životní pojistka“ nebo „nebezpečí života“ přirozeně míní tento můj, tvůj, jejich individuální, jedinečný život od narození do smrti. Dokonce i spojení „věčný život“ se obvykle chápe jako jakési jeho pokračování dál a dál. Můj život nebo filosofičtěji existence či pobyt jsou to, z čeho se děti radují a oč se každý dospělý musí starat. Když romantická literatura od Goetheova Werthera až po Kafkovu *Proměnu* odhalila závratnou propast vnitřního života, uhranula jeho působivost i filosofy tak, že počínaje Kierkegaardem jako kdyby téměř neviděli nic jiného. I strážlivý Husserl byl přesvědčen, že právě zde, v sebezkoumání subjektu a jeho zkušenosti, je klíč ke všemu ostatnímu. Což teprve ti méně strážliví, od Sartra a existencionalistů až po postmodernisty všeho druhu! Ostatně i Wittgenstein ve výše uvedeném citátu rozuměl „světem“ „svůj svět“ – a životem svůj život; nemůže ale tato jednoduchá věta znamenat ještě něco jiného?

Uhrnutí hlubinou vlastního nitra bylo jistě upřímné a každý z nás si jím v mládí prošel. Každý čtenář Dostojevského nebo Prousta se u nich naučil účtět k propastem vášní, utrpení a touhy, jež provázají lidské životy. Zůstane jim za to vděčen a nikdy to nezapomene – i když ho možná také napadlo, že to není celý život. Jenže ten druhý, alternativní obraz člověka, přímý protějšek k tesklivému okouzlení tragickou hloubkou vlastního života, byl až příliš drsný a šeredný, než aby ho čtenáři i filosofové dokázali strávit. Na scénu vstoupila věda, a to tak drasticky a skandálně, že nezbývalo než ji ignorovat – nebo řečeno s Freudem vytěsnit.

Zděšení a odpor, jež vyvolal Darwinův *Původ člověka* (1871), nebyly metafysické a jen druhotně se mohly opírat o důvody náboženské. Lamarck napsal o padesát let dříve něco velmi podobného