

UNIVERZITA KARLOVA
Pedagogická fakulta

Filosofie hodnot Józefa Tischnera

Habilitační práce

2019

Lucjan Klimsza

CHARLES UNIVERSITY
Faculty of Education

Józef Tischner's Philosophy of Values

Habilitation thesis

2019

Lucjan Klimsza

Motto:

*“S filozofy je možné nesouhlasit a někdy je přímo žádoucí s nimi nesouhlasit.
Ale nejdříve je nutné tyto filozofy poznat.”*

Józef Tischner

„Lidé dnes znají cenu všeho, ale hodnotu ničeho.“

Oscar Wilde

Abstrakt

Předkládaná habilitační práce se zabývá filosofickým problémem axiologie v díle Józefa Stanisława Tischnera. Józef Tischner byl filosofem, teologem a katolickým knězem, který se narodil ve vesnici Łopuszna na jihu Polska. Zanechal velice bohaté filosofické a teologické dílo. Valná většina z nich byla věnována problematice etiky a axiologie. Jeho myšlení navazuje na fenomenologickou tradici Edmunda Husserla, Martina Heideggera, Emanuela Lévinase a Romana Ingardena. Navázal na etiku Emmanuela Lévinase a dále ji plodně rozvíjel - tvrdil, že etika musí být první filosofií. Podle něj existuje několik důvodů, proč má etika předcházet ontologii. Prvním důvodem byla traumatická zkušenost lidstva z krvavých bojů v zákopové válce během první světové války a z holocaustu války druhé. Druhým důvodem pro toto tvrzení je fakt, že každá epistemologická zkušenost je zároveň zkušeností axiologickou. Stěžejní částí habilitační práce je analýza axiologie, především pak technologické etiky postmoderního světa. Závěrečná část práce je věnována problému postmoderního světa - axiologii člověka.

Abstract

The main aim of the habilitation thesis is to describe the philosophical problem of axiology in the work of Józef Stanisław Tischner. He was a philosopher, theologian and catholic priest, who was born in Łopuszna in the south of Poland. He was the author of many theological and philosophical books. Most of them were dedicated to the problem of ethics and axiology. His work is based on the philosophy of Edmund Husserl, Martin Heidegger, Emanuel Lévinas and Roman Ingarden. His thinking follows Levinas's idea claiming that ethics has to become the first philosophy ever. There were many reasons why he thought that ethics should precede ontology. The first reason was human traumatic experience with bloody battles during the First World War and holocaust during the Second World War. Another reason for this thought is that every epistemological experience is also an axiological experience. The main part of the habilitation thesis highlights Tischner's analysis of the technological axiology in the modern or postmodern world. The final part of the thesis is devoted to the main problem of postmodern philosophy namely axiology of a human being.

Klíčová slova

Axiologie, etika, filosofie, osoba, transcendentní Já, technika, postmoderna.

Key words

Axiology, ethics, philosophy, personality, transcendental I, technics, postmodern.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem celou habilitační práci, včetně příloh, vypracoval samostatně.

V Ostravě dne 11. 09. 2019

Podpis:

Seznam kapitol

Seznam kapitol	7
Úvod	10
1 Axiologie jako problém dvacátého století	11
1.1 Od etického formalismu k materiální etice hodnot	11
1.2 Axiologie a vzdělávání	15
2 Metodologie práce	17
2.1 Metodologie a pozitivismus	18
2.2 Metodologie a fenomenologie	20
2.3 Metody práce	23
2.4 Metodika práce	24
2.5 Dosavadní stav poznání zkoumané problematiky	25
2.5.1 Díla o životě a tvorbě Józefa Tischnera	25
2.5.2 Díla Józefa Tischnera	27
2.6 Recepce filosofie Józefa Tischnera v české a slovenské filosofii	29
3 Život Józefa Tischnera	34
3.1 Dětství	34
3.2 Vysokoškolská studia	34
3.3 Služba v církvi	37
3.4 Občanská angažovanost	38
4 Epistemologická východiska	39
4.1 Filozofické prameny	40
4.2 Filozofické inspirace	41
4.3 Pramenná inspirace jako postmoderní problém	41
4.4 Fenomenologie	43
4.5 Edmund Husserl	44
4.6 Roman Ingarden	45
4.7 Martin Heidegger	46
4.8 Emmanuel Lévinas	47
4.9 Roman Ingarden	49
4.9.1 Problém poznání ve filosofii Romana Ingardena	51
4.9.2 Ingardenova epistemologie	51
4.9.3 Ontologická teorie poznání Romana Ingardena	54

5 Spor o existenci hodnot čili axiologie v dějinách filosofie	58
5.1 Filosofie pře	58
5.2 Spor v křesťanství	62
5.2.1 Pře mezi Pelagiem a Aureliem Augustinem	64
5.2.2 Tomáš Akvinský	66
5.3 Spor počátků novověké filosofie	67
5.4 Spor na konci novověké filosofie	67
5.5 Spor o hodnoty v postmoderní filosofii	69
5.5.1 Negativní teologie	70
5.6 Spor o existenci	70
5.7 Spor o smrt člověka	73
5.8 Spor o naději	76
5.9 Klíč k tělesnosti	76
5.10 Čas těla a čas člověka	78
6 Hodnota člověka a problém spasení	81
6.1 Sebe-zjevení Boha jako otázka	82
6.2 Sebezjevení Boha jako akceptace	83
6.3 Vymahatelnost hodnot	84
6.4 Restaurace hodnot	86
6.5 Problematika lži	86
6.6 Pravda jako hodnota	89
7 Problematika soudobé etiky	90
7.1 Kritika technologické etiky	90
7.2 Etika a zkušenost	95
8 Tragičnost existence	99
8.1 Tragika lidské existence v antické filosofii	99
8.2 Tragika lidské existence ve scholastické filosofii	100
8.3 Tragika lidské existence v současné filosofii	101
8.4 Filosofie jako drama	103
8.5 Volání existence	105
8.6 Druhý jako horizont axiologie	106
8.7 Dobro v člověku	108
9 Participace na axiologii	110
9.1 Otevření se jinému člověku	110

9.2 Monáda bez oken	110
9.3 Agatologie	111
9.4 Bůh jako absolutní Dobro	113
9.5 Narození člověka	114
Závěr	117
Použitá literatura	119
Lexikony a slovníky	123
Internetové zdroje	123

Úvod

Polsko je díky své geografické poloze vystaveno kulturnímu vlivu jak západní, tak východní Evropy. Charakter polské filosofie je vystaven stejným vlivům. Východní filosofická tradice zdůrazňující spiritualitu a personální filosofii, stejně jako západní filosofie zdůrazňující racionalismus a ontologii polskou filosofii ovlivňovaly a dodnes ovlivňují. Z obou světů si polská filosofie vzala to nejlepší. Bohatost a rozmanitost škol, které působily a působí, obohacují myšlení západu i východu. Za to může postavení Polska, které má ze všech zemí západní Evropy tu nejvíce východní mentalitu a ze všech zemí východní Evropy tu nejvíce západní mentalitu. Polští myslitelé, ovlivnění východními i západními myšlenkovými proudy, vytvářejí velice bohaté myšlenkové prostředí. Polská filosofie působila nejen na samotné Polsko, ale přispěla i ke změnám, jež ovlivnily světové dějiny. Počet myslitelů, kteří tvořivě ovlivnili pole logiky, ontologie, etiky, metafyziky je velice dlouhý. Vzpomeňme ty nejvýznamnější, jako jsou Alfred Tarski, Józef Maria Bocheński, Zygmunt Bauman, Karol Wojtyła, Tadeusz Gadacz, Władysław Tatarkiewicz a Roman Ingarden.

Přesto zůstává seznam jmen myslitelů, kteří významným způsobem ovlivnili dějiny filosofie, stále neúplný. Tato práce si klade za cíl alespoň částečně tento nedostatek odstranit. Chce představit jednoho z nejvlivnějších myslitelů, který radikálním způsobem utvářel nejenom filosofii, ale také společenské dění v Polsku. Touto osobností je kněz, pedagog a filosof Józef Stanisław Tischner.

V této práci se pokusíme představit zejména českému čtenáři životní portrét jednoho z nejvýznamnějších a nejvlivnějších polských filosofů dvacátého století, zamyslet se nad jeho dílem a věnovat se jeho filosofickému odkazu. Nejvíce se soustředíme na axiologii, které Tischner věnoval primární pozornost. Z toho důvodu nejdříve představíme axiologii jako problém filosofie dvacátého století. Následně se budeme věnovat problematice metodologie celé práce. Filosofie Józefa Tischnera by bývala byla neúplná bez představení Tischnera jako osoby, a proto stručně popíšeme jeho život. S ním je spjato jeho studium, a tak plynule přejdeme k osobnostem, u kterých Tischner studoval. Předně tak navážeme na jeho učitele, mezi něž patřil Roman Ingarden. Zejména na jeho filosofii Tischner plodně navázal, především na epistemologii a axiologii. Tu, jak již nyní víme, dále plodně rozvíjel.

1 Axiologie jako problém dvacátého století

Dvacáté století se ve filosofii mělo stát stoletím axiologie. Mělo dojít k přehodnocení všech hodnot a k novému nazírání na ně. Tuto úlohu, kterou filosofie měla vykonat, předložil Friedrich Nietzsche, jenž zemřel symbolicky na samém začátku dvacátého století. S jeho smrtí symbolicky umírá novověká filosofie a otevírá se nová, dosud nepopsaná stránka dějin filosofie, kterou nazýváme současnou filosofií. Tadeusz Gadacz, jeden z nejvýznamnějších žáků Józefa Tischnera, řekl, že smrtí Nietzscheho začínají dějiny filosofie dvacátého století. Gadacz píše: *“V roce 1900 se narodil Hans-Georg Gadamer a zemřel Friedrich Nietzsche.”* (Gadacz, 2009. s. 15). Nic víc tak zásadního se ve společnosti nestalo. Se smrtí Friedricha Nietzscheho však axiologie neumírá. Jedním z problémů, o kterých Nietzsche předpokládal, že budou nejsložitějším problémem dvacátého století, jsou hodnoty nebo respektive pokus o přehodnocení všech hodnot.

1.1 Od etického formalismu k materiální etice hodnot

Problém axiologie se krátce po Nietzscheho smrti nejevil nikterak zásadním. Tento „klid před bouří“ ve světě hodnot trval pouhých čtrnáct let. Krátce po první světové válce k přehodnocení všech hodnot došlo, stálo u zrodu knihy Nicolai Hartmanna *Ethik*¹, jejíž první část byla přeložena do češtiny pod názvem *Struktura etického fenoménu*². První vydání této knihy pochází z roku 1926, druhé přepracované vydání z roku 1935. Hartmann upomíná na Nietzscheho problém dobra a zla a také hodnot, když píše: *“Osamocen jako upominatel stojí zde Nietzsche se svým neslýchaným tvrzením, že stále ještě nevíme, co je dobro a zlo.”* Hartmann si již plně uvědomuje aktuálnosti etické otázky *Co máme činit*, kterou jakožto jednu ze čtyř fundamentálních otázek formuloval Immanuel Kant. Po zničující světové válce a v předvečer ještě více zničující druhé, si byl Hartmann jistý aktuálností této otázky a zároveň věděl, že se na problém dobra a zla a také hodnot velice snadno zapomíná: *“Aktuální smysl této zásadní otázky se příliš snadno zapomíná u zvučných otázek dne, jako kdyby právě ony neměly kořeny v oné základní otázce a jako by mohly být bez ní odpovězeny.”*³ Naléhavost s

¹ HARTMANN, Nicolai. *Ethik*. Stuttgart: de Guer, 1926.

² HARTMANN, Nicolai. *Struktura etického fenoménu*. Praha: Academia, 2002. ISBN 80-200-0970-1.

³ Ibidem. s. 25.

jakou Kant formuloval čtyři fundamentální otázky⁴ zůstává aktuální dodnes, přičemž hned druhá otázka se týká etiky.

Filosofie dvacátého století však pohlíží na Kantovu etiku kriticky, předmětem kritiky se stává tzv. Kantův formalismus. Problém Kantova formalismu v etice lze vystihnout jako požadavek týkající se vůle, jež má být dobrá za všech okolností. Immanuel Kant tento požadavek formuluje v Kategorickém imperativu a požaduje, aby každá bytost obdařená rozumem jednala vždy stejně - na základě dobré vůle. Jedním z největších kritiků Kantovy etiky byl Martin Heidegger. Ve svém spise *Vorträge und Aufsätze* píše: *“Tato bezcíllost, a sice skutečná bezcíllost nepodmíněné vůle k vůli, je naplněním bytostného určení vůle, kterého předznamenáním byl Kantův pojem praktického rozumu jako čisté vůle. Tato chce sebe sama a je jakožto vůle bytím. Proto vzhledem k obsahu je čistá vůle a její zákon formální. Vůle je sobě samé jediným obsahem jakožto forma.”*⁵ Heidegger vytýkal Kantovu Kategorickému imperativu formalismus. Kant kladl vůli jediný požadavek: vůle má být dobrá. Pakliže je podle Kanta vůle dobrá, i samotné jednání v souladu s touto vůli bude dobré. Kantovi kritici však upozorňují, že v tomto případě se nejedná o vůli podmíněnou, nýbrž nepodmíněnou.

Heidegger však podrobil kritice Kantovu vůli, kterou rozdělil na vůli nepodmíněnou a na vůli, kterou můžeme nazvat podmíněnou. Nepodmíněná vůle, jak ji interpretoval současník Heideggera a jeho kolega z margburského období Paul Johannes Tillich, je právě taková, která má možnost chtít pouze dobro. Je to vůle, jež není determinována ničím než pouze sama sebou⁶. Tato nepodmíněná vůle se podle Heideggera stává čistou vůlí, která však nemá nic společného se skutečnou existencí člověka.

Pokud sledujeme myšlenkovou linii Kantových kritiků, pak musíme konstatovat, že Kantova etika je etikou čistě formální. Takovou etiku tak nelze uskutečnit jako praktickou filosofii. Pokud je tomu tak, pak je nutné vybudovat etiku, která bude mít vztah k reálně existujícímu subjektu, tedy ke skutečnému člověku, jehož vůle není nepodmíněná, ale vždy podmíněná,

⁴ Jedná se o čtyři fundamentální otázky, které Immanuel Kant formuloval v *Kritice čistého rozumu*, jež byla publikována poprvé v roce 1781. Jedná se o následující otázky:

„1. Was kann ich wissen? – In seiner Erkenntnistheorie

2. Was soll ich tun? – In seiner Ethik

3. Was darf ich hoffen? – In seiner Religionsphilosophie

4. Was ist der Mensch? – In seiner Anthropologie“ KANT, I. *Der Kritik der Reinen Vernunft*. s. 76. V naší práci vycházíme z polského překladu tohoto Kantova díla, jež přeložil Roman Ingarden. KANT, Immanuel. *Krytyka czystego rozumu*. Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1957.

⁵ HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze*. Hrsg. Von Friedrich-Wilhelm: Hermann, 2000. ISBN 978-3-465-03099-7. s. 89.

⁶ TILLICH, J. Paul. *Systematic Theology*. Volume I. Chicago: The University of Chicago Press, 1951. ISBN 0-226-80332-5. s. 27.

tedy determinovaná dějinami, společností, vlastním myšlením a vlastním předcházejícím jednáním. O takové etice mluvil Friedrich Nietzsche.

Otázka, která se týkala etiky a kterou se filosofové dvacátého století zabývali, zněla: na jakých základech může být vybudována současná etika a také současná axiologie? Ne všichni filosofové si byli úplně jisti problémem Kantova formalismu. Hans Ebeling poznamenává, že bez Kanta a normativní etiky bychom ztratili ze zorného úhlu pohledu člověka jako jednající bytost: *“Všem praktickým filozofům, počínaje Aristotelem, je důvěrně známo, že etické regulativy nemají vliv na tzv. skutečnost. Avšak to není důvodem k tomu, abychom přestali zkoumat a dále upřesňovat podmínky praktické nutnosti morálního konání. Kdybychom chtěli zapomenout na člověka jako na jednající bytost, znamenalo by to zapomnění na člověka v jeho podstatě.”*⁷. Etika jako praktická filosofie a axiologie jako nauka o hodnotách nemají, podle Ebelinga, tvárný vliv na skutečnost. Ebeling odpírá etice a axiologii schopnost měnit skutečnost tím, že odpírá etickým normám schopnost utvářet myšlení a jednání člověka.

Ebeling však není tím nejzásadnějším kritikem axiologie. Mezi její nejhlásitější kritiky patřil Martin Heidegger, který v *Úvodu do metafyziky* napsal: *“Bytím hodnot je dosažena vrcholná míra zmatku a vykořenění. Jelikož výraz hodnota vypadá, jako by postupně pozbýval původního smyslu, zejména proto, že hraje jistou roli v ekonomické teorii, nazýváme nyní hodnotou “celostí”. Ale tímto názvem se pouze vyměnila písmena. Nicméně lze spíše na těchto celostech vidět, čím jsou ve své podstatě, totiž polovičitostmi. Avšak pro oblast bytostného je polovičitost ještě osudnější než tolik obávané Nic. V roce 1928 vyšel 1. díl souborné bibliografie pojmu hodnota. Je zde uvedeno 661 spisů o pojmu hodnota. Mezitím se údajně jejich počet zvýšil na tisíc. To vše se považuje za filozofii. Co se dnes podbízí dokonce jako filozofie nacionálního socialismu, nemá s vnitřní pravdou a velikostí tohoto hnutí (totiž se střetem planetární techniky a současného člověka) společné ani to nejmenší, a rozhazuje své síť v oněch kalných vodách hodnot a celostí.”*⁸. Heidegger kritizoval především jednostranné používání slova hodnota, jež se zabydlelo v ekonomické a také v technologické oblasti činnosti člověka. Svět hodnot je však větší než to, co se za hodnotu či hodnotné v ekonomii vůbec považuje. Jeden z extrémních představitelů moderní ekonomie Milton Friedmann popisuje pouze jedinou hodnotu trhu, neustálou tvorbu zisku. Základní vymezení hodnot však jak je v ekonomii známe, je však to hodnota směnná a hodnota užitná. Z těchto dvou hodnot se následně tvoří hodnota zákaznická, customer value, která představuje poměr

⁷ EBELING, Hans. *Martin Heidegger. Filozofie a ideologie*. Praha: Votobia, 1997. ISBN 80-7198-304-7. s. 130.

⁸ HEIDEGGER, Martin. *Kant a úvod do metafyziky*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7007-193-1. s. 158n.

mezi oběma předešlými hodnotami⁹. Heideggerova kritika axiologie směřuje k redukcionismu hodnot. Ten vychází z představy, že svět hodnot lze detailně popsat, je tedy možné vytvořit seznam hodnot. Od tohoto přístupu se dnes již odstupuje a hledají se obecné kategorie, do kterých lze určité hodnoty seskupit. Příkladem může být Arno Anzenbacher, který navrhuje tři základní kategorie - biologické hodnoty, etické a transcendentní hodnoty¹⁰. Takové pokusy vyznívají smysluplněji z toho důvodu, že svět hodnot je příliš veliký na to, aby se daly pořizovat detailní axiologické seznamy. Nelze se tedy soustřeďovat na určité oblasti života člověka a tvrdit, že pouze tato oblast je hodnotná a představuje jediné hodnoty. Nelze zdůrazňovat například oblast náboženských hodnot, jakkoli jsou cenné, a prohlašovat, že se jedná o jediné a skutečné hodnoty. Svě místo ve světě hodnot mají stejně tak i kultura nebo ekonomie.

Technika je pro axiologii podobně nesmírně zásadní. Význam techniky a její reflexe z pozic axiologie jsou velice důležité. A to z toho důvodu, že “ (...) k technice jsme připoutáni ”¹¹. Heidegger se zabíral bytností techniky. Zde kritizoval postoj k technice. Poukazuje na to, že postoj člověka k technice nemůže být neutrální. Píše: “*Nejhůře jsme technice vydáni, když ji bereme jako něco neutrálního, neboť tato představa, jež je dnes obzvláště oblíbená, nás dělá vůči bytnosti techniky zcela slepými.*”¹² Heidegger touto kritikou vystihl nejvýznamnější problémy současnosti - konzumní společnost a technický rozvoj. Obě tyto oblasti nutně potřebují kritickou reflexi z pozic axiologie. Heidegger říká, že technika je takovým konáním člověka, pomocí něhož člověk vytváří určité účely. Je tedy prostředkem. Ten sám o sobě není hodnotou, tu mu uděluje člověk použitím techniky k určitému účelu. Hodnota techniky je tedy odvozená z konání člověka. Ještě potud bychom mohli oslavovat jednak moderní věk a jednak Heideggerův objev axiologie, jenž vychází z jednání člověka, kdyby neexistoval vynález plynové komory, který zpochybňuje člověka jako jednající bytost. Druhá světová válka ukázala na neudržitelnost takto založené axiologie: dobro nemůže být odvozováno z účelu jednajícího člověka.

Józef Tischner v úvodu ke svému opus magnum napsal: “*Kdysi se filosofie rodila z údivu vůči celku světa (Aristotelés). A potom také z pochybování (Cartesianus). A nyní, na naší zemi, rodí se z bolesti.*”¹³. Z bolesti? Ano, ze dvou důvodů. Tím prvním je bolest ze smrti člověka moderny, jak jej pojala pozitivistická filosofie s jeho velikými sny. Tím druhým je bolest ze

⁹ FRIEDMANN, Milton. *Kapitalismus a svoboda*. Jihočany: H a H, 1994. ISBN 80-85787-33-4.

¹⁰ ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. Praha: Academia, 1994. ISBN 80-200-0917-5.

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Věda, technika a zamyšlení*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-083-1. s. 7.

¹² Ibidem. s. 7.

¹³ TISCHNER, Józef. *Myšlení według wartości*. Kraków: Znak, 2002. ISBN 83-240-0189-1. s. 9.

smrti postmoderního světa a ze života na ruinách hodnot minulosti. Jednu i druhou smrt, smrt modernity i smrt pozdní modernity, dnes známe pod názvy Liquid modernity, tedy postmoderní doba. Ta se vyznačuje mnohými znaky.

Jedním ze znaků postmoderní doby je schopnost kapitálu, jak finančního, tak lidského, se v krátkém čase přesunout z jednoho geografického místa na druhé. Macionise a Plummer to nazývají posunem a plausabilitou hranic ekonomických transakcí¹⁴. S tím je svázán problém ztráty hodnotového zorného úhlu, jenž nakonec vyústil ve velkou hospodářskou depresi v roce 2008. Za příčinu této krize považují někteří sociologové a ekonomové, jako například Adam Arvidsson a Nicolai Peitersen, krizi hodnot. Píší: „*To, co nyní prožíváme, je krize hodnot.*“¹⁵ Krizi hodnot však vnímají jako krizi subjektu, který díky svým znalostem matematiky a technologiím dokáže řídit velké finanční transakce, avšak nedokáže spravedlivě rozdělit důchod. Krize vzniká, jak Arvidsson a Peitersen ukazují, nikoli na finančních trzích, nýbrž ve způsobu pojmání hodnot. Ukazuje se tudíž, že veškeré krize (ekonomická, sociální, politická atd.) mají hlubší kořeny, jež se nacházejí v axiologii.

1.2 Axiologie a vzdělávání

Zdroje ekonomických krizí, tak jak je popsali Arvidsson a Peitersen, mohou mít souvislost s krizí hodnot. Podobné názory najdeme, tentokrát však v jiném oboru lidské činnosti, a to v pedagogice. V roce 2010 tehdejší ministryně školství PhDr. Miroslava Kopicová nařídila opatřením č. 6991/2010-22 zavedení etické výchovy jako nepovinného předmětu. Mezi tématy etické výchovy se nachází také problematika hodnot. Mezi důvody, jež vedly k zavedení tohoto předmětu do Rámcového vzdělávacího programu MŠMT ČR, patří také stále se zhoršující situace ve společnosti, a tím také ve školství. Současné školství a vzdělávání se bez výuky k hodnotám neobejde. Vladimíra Spilková k tomu píše: „*Rozvíjení dětské osobnosti ve škole je založeno na jeho vzdělávání v nejširším významu tohoto slova. Smyslem vzdělávání je pomoci dítěti k chápání současného světa, k porozumění kultuře a dorozumění mezi lidmi. Klíčovým pojmem tohoto pochopení, porozumění smyslu věcí a dějů. Vzdělávání je chápáno jako uvádění do poznání, zprostředkování společenských hodnot, jako*

¹⁴ MACIONIS, J. John., Kenneth, PLUMMER. *Sociology: a global introduction*. New York: Pearson/Prentice Hall, 2012. ISBN 978-0-273-72791-0.

¹⁵ ARVIDSSON, Adam., Nicolai, PEITERSEN. *The Ethical Economy. Rebuilding Value After the Crisis*. New York: Columbia University Press, 2013. ISBN 978-0-231-15264-8. s. 2.

kultivace sociálních vztahů, emocionálních, mravních, estetických i tělesných kvalit dítěte.“¹⁶
Zdá se, že k nám z dávných dějin zaznívá echem mravní zásada Jána Amose Komenského, že kdo prospívá v umění a neprospívá v mravech, více neprospívá, než prospívá. Důvod axiologie je tedy nasnadě. Axiologie jakožto filosofická nauka, se zabývá problematikou hodnot. Józef Tischner patří mezi právě ty filosofy, kteří se touto problematikou zabírali. V jeho díle se setkáváme s problematikou hodnot a místem axiologie jako nauky ve společnosti.

¹⁶ SPILKOVÁ, V. a kol. *Proměny primárního vzdělávání v ČR*. Praha: Portál, 2005. ISBN 80-7178-942-9. s. 33n.

2 Metodologie práce

Předkládaná práce náleží svým předmětem bádání do dějin filosofie. Vymezení samotné filosofie jakožto disciplíny nebudeme v této práci podrobně definovat a ani se jím nebudeme zabývat, neboť tento problém je veliký a obsáhlý. Natolik, že jakákoliv zmínka na toto téma a jen malý pokus o vysvětlení by vydaly na několiksvazkové dílo. Postačí, když řekneme, že filosofií jako oborem rozumíme kritické myšlení, které vychází z údivu, řecky *θαουμα*¹⁷. Z údivu ze světa, jenž se nám nezdá samozřejmý, a proto jej chceme poznávat a zkoumat. Stejně tak nebudeme považovat vývoj myšlení v dějinách společnosti za samozřejmý.

Veškerá zkoumání dějin filosofie významným způsobem mapují, zaznamenávají a uchovávají povědomí o vývoji lidského myšlení. Abychom se vyhnuli nedorozumění, budeme velice přísně v naší práci rozlišovat mezi dějinami filosofie a filosofií dějin. Ačkoli se obě tyto disciplíny navzájem prolínají, přece je mezi nimi veliký rozdíl. Dějiny filosofie zkoumají, na rozdíl od oboru filosofie dějin, samotný vývoj filosofie. Zatímco filosofie dějin zkoumá význam a smysl dějin a dějinných událostí, pak dějiny filosofie zkoumají vývoj kritického myšlení napříč dějinami. Takto chápané dějiny filosofie spojují dva základní aspekty, které by každé dílo, jež je věnováno dějinám filosofie, mělo zkoumat. Za první - časový sled dění, za druhé - vědecké vysvětlení myšlení ve vztahu k těmto událostem¹⁸. Zkoumají vlastní chronologii jednotlivých událostí a akty myslícího rozumu ve vztahu k chronologii událostí. Vlastním předmětem dějin filosofie “...*nejsou vnější události, nýbrž činy myslícího rozumu, filozofické myšlenky, jejich obsah a sled.*”¹⁹. Předmětem našeho zájmu, jenž budeme zkoumat v této práci, je myšlení polského filosofa, kněze a profesora Józefa Stanisława Tischnera v kontextu doby, ve které žil a tvořil.

Jako každá sociální věda potřebují i dějiny filosofie metodologii, metody výzkumu a metodiku psaní práce. Toto speciální rozdělení na metodologii, metody a metodiku není náhodné. Filosofie vědy velice úzce definuje a odlišuje jednotlivé termíny, jak uvádí František Ochrana ve své práci *Metodologie vědy: úvod do problému*²⁰. Píše: “*Jak je zřejmé, nejobecnějším pojmem je pojem metodologie vědy. Předmětem jejího zkoumání je studium metod a vědeckých postupů. Metodologie vědy je naukou o metodách. ... Metoda je nástrojem*

¹⁷ *Θαουμα* neboli údiv, tímto termínem vysvětluje Pythagoras zrod filosofie jako disciplíny.

¹⁸ Podobně Walter Brugger ve svém Filozofickém slovníku. BRUGGER, Walter. *Filozofický slovník*. Praha: Naše Vojsko, 2006. ISBN 80-206-0820-6. s. 102.

¹⁹ Ibidem. s. 102.

²⁰ OCHRANA, František. *Metodologie vědy. Úvod do problému*. Praha: Karolinum, 2009. ISBN 978-80-246-1609-4. s. 12.

ke zkoumání daného výzkumného předmětu. ... Metodika výzkumné práce je postup, jak v praxi postupně realizovat výzkumné procedury vztahující se k realizaci výzkumného cíle.”²¹ I dějiny filosofie potřebují podrobný popis základů své vlastní práce. Metodologie v nejširším významu tohoto slova odkrývá strukturu vědecké práce²². Sám Tischner ve své práci *Myšlenie wedlug wartości* poukazuje na jedinečný význam metodologie pro filosofii, která odkrývá strukturu myšlení a poukazuje na základy odborné filosofické práce. Tedy na onen nejzákladnější fundament každého filosofického výzkumu. Tím fundamentem v naší práci nemohou být samotné dějiny filosofie.

Avšak samotný obor nemůže nahlížet sám na sebe a kriticky zkoumat sebe sama. Podobně hovoří Arno Anzenbacher²³, který používá Wittgensteinovo přirovnání oka k zornému poli. Oko v této analogii vidí to, co se nachází v zorném poli oka, nikoli však sebe samo. V naší práci se budeme zabývat metodologií z dvojího pohledu. Nejprve nás bude nesmírně zajímat metodologie vlastní práce. A poté, až metodologii práce důkladně popíšeme, přejdeme na metodologii práce Józefa Tischnera. Abychom obě metodologie jasně odlišili, nazveme metodologii Józefa Tischnera epistemologickými východisky filosofie Józefa Tischnera.

2.1 Metodologie a pozitivismus

Ludwig Wittgenstein stanovil i obecný úkol filosofických zkoumání, jež mají pomoci všem ostatním vědám a vědním disciplínám. Filosofie, píše Wittgenstein, má za úkol stanovit to, co je myslitelné, a tedy vymežit hranice toho, co lze říci. Doslova: „4.113 *Filosofie vymezuje spornou oblast přírodních věd. 4.114. Má vymezovat to, co je myslitelné, a tím i to, co je nemyslitelné. To, co je nemyslitelné, má vymezovat z vnitřka tím, co je myslitelné. 4.115. Bude vyznačovat to, co nelze říci, tím, že jasně ukáže, co říci lze.*“²⁴. Tím se také vymezují hranice toho, co říci nelze. Pozitivistická filosofie považuje především metafyziku a její výroky jako nemyslitelné. Aby bylo něco myslitelné, stanovuje pozitivismus následující pravidla: předmět musí být materiální povahy a musí být přístupny empirické zkušenosti. Dějiny filosofie mohou být za určitých okolností předmětem zkoumání pozitivistické filosofie. A to po splnění předpokladu písemné filosofické pozůstalosti konkrétních myslitelů. Brugger k tomuto tématu

²¹ Ibidim. s. 12.

²² Sám Tischner si uvědomoval význam metodologie pro každou filozofickou práci, metodologii chápal jako „...reflexi o struktuře vědy.“ TISCHNER, J.S. *Myšlenie wedlug wartości.*” s. 292n.

²³ ANZENBACHER, Arno. *Úvod do filozofie.* Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1990. ISBN 80-04-26038-1.

²⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus.* 2., opravené vydání, Praha: OIKOYMENH, 2017. ISBN 978-80-7298-241-7. 5.4.

píše: *“Měřítkem toho, co v tomto v tomto smyslu patří k dějinám filosofie, není abstraktní vztah formální pravdy či nepravdy, nýbrž přínos, jaký filosofie dodává v nějaké otázce k porozumění bytí či sebeporozumění rozumu nad již dosažený stav.”*²⁵. Výzkum v oboru dějin filosofie je metodologicky nutno uchopit přesněji. Nemůžeme se totiž spokojit s jednoduchým popisem filosofického myšlení daného myslitele. Jde nám o to, abychom porozuměli bytí.

I samotné dějiny filosofie, jako každý jiný vědecký obor, jsou sociálním konstruktem. A jako takové vynikly v konkrétních sociálních podmínkách. Věda a vlastně každá disciplína, tedy i dějiny filosofie, vycházejí z kulturní epochy, tedy z onoho způsobu uvažování, jenž je typický pro určité historické období. Němčina proto má dokonce pojmenování, které vzniklo v Hegelově filozofii. Jedná se o termín *Zeitgeist*, tedy duch doby. Jde o konkrétní způsob myšlení a mluvy, jež jsou pro konkrétní období charakteristické. Francouzská filosofie používá termín *discoursè*. Můžeme jej vyložit jako určitý myšlenkový rámec, který je typický pro určité období dějin. František Ochrana píše: *“Věda je sociálním jevem. Vzniká ve společnosti, je jí ovlivňována a její poznatky zpětně působí na vývoj společnosti.”*²⁶ Dějiny filosofie se musejí opřít o určitou specifickou metodu, která bude moci ukázat nejenom vztah mezi přínosem filosofické tvorby určitého filosofa a celku bytí. Hodnota dějin filosofie spočívá ve vlastním odkrývání rozumu, který uskutečňoval sebe sama v aktech myšlení v průběhu dějin. Jedná se tedy o snahu ukázat, jak daný filosof myslel, proč myslel právě tak a ne jiným, odlišným způsobem a jak jeho myšlení působilo na společnost, ve které žil.

Taková zkoumání jsou nesmírně důležitá pro sebeporozumění každé společnosti. František Ochrana dále píše: *“Každá kulturní epocha má svůj způsob uvažování. Je to jakýsi “optický hranol”, jímž se lidé dané epochy dívají na svět. Uchopují svět v jeho určitém významu prostřednictvím právě přítomné intencionality subjektu. Osvojují si svět prostřednictvím určitého vědeckého obrazu světa, který je atributem epochy vědy.”*²⁷ Společnost bez kritické reflexe onoho diskursu, duchu doby, optického rámce, není schopna porozumět sama sobě a svému pobývání ve světě. Dějiny filosofie se o takové kritické posouzení snaží. Pozitivistické filosofii vděčíme za to, že vnesla do filosofického bádání nesmírně cenné objevy na poli logiky, jazyka, sémantiky a sémiotiky. Pozitivistická filosofie přinesla zcela nové chápání filosofie jako přísné vědy. Avšak nedokázala určité jevy, především v axiologii, uspokojivě uchopit a popsat.

²⁵ BRUGGER, W. *Filozofický slovník*. s. 102.

²⁶ OCHRANA, F. *Metodologie vědy. Úvod do problému*. s. 34.

²⁷ *Ibidim*. s. 34.

2.2 Metodologie a fenomenologie

Pokud budeme přistupovat k vědě a vědeckému poznání pouze na základě pozitivismu, který posuzuje vědu jen na základě smysluplných vět, nebudeme poté schopni porozumět smyslu jsoucna, které tyto věty popisují. Porozumění smyslu jsoucího není možné bez kladení otázek, jak po pravdivosti jednotlivých vět, což pozitivismus činí, tak zároveň po smyslu jednotlivých vět. Pozitivistické věty mají charakter explanačních vět. Jakmile se však začneme tázat na smysl, pak z pole explanace přecházíme na pole interpretace. Například již od dob antické filosofie pochází dobře známá věta, že bytí je, nebytí není. Jedná se o smysluplný výrok, který vyjadřuje fakt, že jsoucno existuje. Pro pozitivistickou filosofii je otázka: „A jaký smysl má jsoucno?“, nesmyslnou otázkou. Pojem smysl bytí je v pozitivistické filosofii prázdným termínem. Avšak člověk chce poznat smysl – přinejmenším vlastního – bytí.

Tyto otázky, jež volají po smyslu bytí a ptají se na něj, jsou však vlastní člověku, kterého Martin Heidegger vymezil jako pobyt: *“Toto jsoucno, kterým my sami každý jsme a které má mimo jiné bytostnou možnost tázat se, postihujeme terminologicky jako pobyt.”*²⁸ Zatím co jsoucno je, a proto je nazýváme bytím jsoucna, poukazuje Heidegger na jedinečnost člověka, který se ptá na smysl jsoucna. Ptáme se právě takovým způsobem, který pozitivismus označuje za nepřijatelný. Ptáme se tedy - proč je raději něco, proč raději není nic? Jaký smysl má existence světa? S tím souvisí i problém vědy a pravdivosti vědeckých vět. Pozitivismus, jak jsme v předcházejícím textu poukázali, vylučuje možnost otázek na smysl vědeckých vět. Tím ale zamlčuje samotnou podstatu člověka jako bytosti, která hledá smysl bytí. Přirozeností člověka není pouhé hledání pravdy bytí, ale také jeho hledání smyslu. Zásadou fenomenologie je znovuobjevení otázky, která se táže po smyslu bytí. Heidegger píše: *“Vědu vůbec nelze určit jako celek důvodové souvislosti pravdivých vět. Tato definice není ani úplná, ani nepostihuje vědu v jejím smyslu.”*²⁹ Heidegger odmítl redukovat vědu na pouhé pravdivé věty. Netvrdí tímto, se že věda z pravdivých vět neskládá. Upozorňuje pouze na to, že věda, aby mohla být vědou, musí klást věty, které budou pravdivé, a zároveň musí klást věty, které budou odhalovat to, jak se pobyt člověka vždy vztahuje k jsoucnu: *“Vědy jsou způsoby bytí pobytu, v nichž se pobyt vztahuje i k jsoucnu, kterým nemusí být on sám.”*³⁰ Heidegger tak poukázal na skutečnost, ke které dospěl i samotný pozitivismus. Sice že věda je sociálním konstruktem. Člověk jako poznávající subjekt konstruuje vědu, a tím klade podmínky toho,

²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 3. vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018. ISBN 978-80-7298-244-8. s. 23.

²⁹ Ibidim. s. 27.

³⁰ Ibidim. s. 29.

jak je jsoucnost zkoumána, jak je o jsoucnosti mluveno, stanovuje hodnotu svého bádání a nakonec smysl veškerého bádání interpretuje.

Jsme si přitom vědomi problémů, které interpretace axiologie přináší. Józef Tischner uvádí, že struktura pobytu má předně charakter agatologický. To znamená, že na strukturu lidské existence je možné nahlížet prvně z pozice etiky, nikoli ontologie. Tím se přibližuje pozici Émanuela Lévinase. Ten považoval etiku za první filosofii. Heidegger si je však vědom, že největší problém interpretace pobytu vychází ze způsobu chování bytí, nikoli z nedostatečného vybavení poznávacích schopností. *“Předběžně je tím pouze naznačeno, že interpretace tohoto jsoucnosti stojí před svéráznými obtížemi, které mají svůj základ ve způsobu bytí tematizovaného předmětu a tematizujícího chování samého, a ne snad v nějakém nedostatečném vybavení naší poznávací schopnosti nebo ve zdánlivě lehce odstranitelném nedostatku přiměřeného pojmosloví.”*³¹ Tím připouští, že pobyt je potřeba analyzovat z pozice axiologie. Vycházíme totiž z předpokladu, že každé myšlení, mluvení a jednání člověka vychází z jeho hodnot. Veškerá analýza a následný výklad tedy mohou vycházet z axiologie, jak připouští Heidegger, musí však splňovat jednu podmínku - vypracování *“základních struktur pobytu”*³², aby bylo vůbec možné o tomto pobytu tvořit smysluplné věty.

V naší práci nechceme opustit metodickou přísnost, která vychází z pozitivistické tradice a z její snahy vycházet z faktů. Nechceme zároveň opominout vztah těchto faktů ke skutečné existenci člověka. Z tohoto důvodu budeme vycházet z funkčně-objektového cíle práce; to znamená, že vlastním cílem není pouhá analýza určité problematiky, ani pouhé vypracování určité metodiky. Zároveň nechceme jen interpretovat určitý text. Jde o kombinaci obojího, tedy o *analýzu axiologie ve filosofii Józefa Tischnera a následnou interpretaci*. *“Funkčně-objektový cíl je kombinací dvou předcházejících. Např.: na základě analýzy působnosti instituce X vypracovat implementační strategii reformy instituce X.”*³³ Jinak řečeno, chceme na základě textuální analýzy vytvořit interpretační model axiologie Józefa Tischnera a snažíme se o použití tohoto axiologického modelu v současné kultuře.

Problém interpretace, kterou jsme zde nastínili jako jeden z cílů práce, je potřeba ještě popsat. Interpretace filosofie určitého filosofa je nesmírným problémem. Můžeme se totiž dostat do

³¹ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. s. 33.

³² Ibidem. 33.

³³ OCHRANA, F. *Metodologie vědy. Úvod do problému*. 2009. s. 13.

potíží, které zmínil Schleiermacher ve svém díle³⁴. Jedním z velikých interpretačních nešvarů je snaha “vcítit” se do textu původního autora. Tento nešvar Schleiermacher kritizoval a pro interpretaci požadoval porozumění textu v jeho dobové podobě i v lingvistické podobě textu. Interpretace tak má podle Schleiermachera hledat:

- co mají text a autor společného,
- co je zvláštností každého individua³⁵.

Moderní hermeneutické koncepce pak dále žádají výklad na základě celého kontextu, jak uvádí například Miroslav Marcelli³⁶. Kontext je pro výklad textu organicky důležitý. Bez kontextu, na jehož pozadí existuje celý vykládaný text, není možné porozumět textu. Bez kontextu se text stává pouhým fragmentem z textu vyňatým. Fragment, jak zmiňuje Miroslav Marcelli, je pouze organickou částí, která směřuje k celku, a tedy, pokud chceme fragmentu rozumět, musíme jej chápat v kontextu celého textu. Nechme zaznít velmi důležitou interpretační poučku: *„Třeba k tomu dodat, že tento diskurzí rámec se může měnit, a tím fragment posouvat do nových interpretačních konstelací. Fragment je takto vydán napospas použitím, která se vzdalují od jeho původního smyslu a poslání. A když nemá vedle sebe nijakou oporu, je toto riziko v jeho případě ještě větší než při jiných tvrzeních. Když se najde někdo, kdo chce interpretační rámec posunout či přímo deformovat smysl výpovědi klasického autora, musí ji nejdříve vytrhnout z kontextu, kde odzněla. Interpretační a nad-interpretační posuny a deformace, využití a zneužití se pak dají odhalit upozorněním na vnitřní souvislosti původního textu. Fragment takové zázemí nemá: stojí sám, odkázaný sloužit každému pánovi.“* Miroslav Marcelli poukazuje na nebezpečí související s citací pouze jednoho verše, který je vytržen z kontextu celého textu. Pokud takto naložíme s textem, tedy vytrhneme text z jeho přirozeného prostředí, do kterého byl zakomponován, pak z něj učiníme fragment. A s fragmentem pak můžeme nakládat různě. Což žel bývá často také spjato s dezinterpretací. Interpretací dnes rozumíme nejen tradování určitého smyslu textu, ale zároveň k němu připojujeme rozvíjení smyslu, jež vysvětlujeme v kontextu nové doby, situace či nových podmínek, ve kterých se text ocitá. Prosté tradování již dále nepostačuje. To totiž předpokládá konzervaci textu v jeho původní dobové podobě³⁷.

³⁴ Porovnej: POKORNÝ Petr et al. *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek k výkladu Bible*. Praha: Vyšehrad, 2018. ISBN 978-80-7021-779-5.

³⁵ Ibidem.

³⁶ MARCELLI, Miroslav. *Neistá existencia fragmentu*. In: *Podoby filozofovania včera a dnes*. In: LALÍKOVÁ, Erika, SZAPUOVÁ, Mariana. *Posoby filozofovania včera a dnes*. Iris: Bratislava, 2009. s. 71nn.

³⁷ Latinský termín *conservare* doslova znamená uchovat v původním stavu.

V díle *Bytí a čas* odmítl Martin Heidegger prostou tradici a tradování jako bezduché opakování téhož. Píše: *“Podání tradice, jež zde takto vládne, činí zprvu a většinou to, co “podává”, tak málo přístupným, že spíše zakrývá. Vydává tradované na pospas samozřejmosti a brání v přístupu k původním “zdrojům”, z nichž byly tradované kategorie a pojmy zčásti ryzím způsobem čerpány. Tradice dokonce zatlačuje takový původ vůbec v zapomnění. Způsobuje, že se ani necítí potřeba chápat, byť i jen to, že tento sestup k pramenům je nutný.”*³⁸ Martin Heidegger kritizuje prostoduché opakování zdrojů, tedy fundamentálních textů, bez kterých by nebylo možné dnes ani filosofovat. Místo toho navrhuje citovat prameny tak, aby se vztahovaly k pobytu. Tedy odhalovat, jak se dobový text vztahuje k pobytu člověka v jeho současnosti.

Budeme se tedy snažit o interpretaci díla Józefa Tischnera, která bude splňovat následující atributy:

- budeme interpretovat dílo v jeho celku,
- budeme interpretovat dílo v dobovém kontextu,
- budeme se zároveň snažit o vztah k dnešku.

Celá práce bude tedy pokusem představit axiologii jako součást filosofického myšlení jednoho z nejvýznamnějších polských filosofů dvacátého století. Zároveň si budeme klást otázku aktuálnosti jeho díla v současnosti.

2.3 Metody práce

Předmětem naší práce je analýza³⁹ axiologie ve filosofii Józefa Tischnera. Z metodologického pohledu se jedná o funkční cíl⁴⁰. Jedná se tedy o cíl, který si stanovuje rozbor určitého předmětu vědeckého zájmu. Nyní je potřebné stanovit volbu právě takové procedury, která by měla korespondovat s epistemologickými východisky práce. Tedy s fundamentálními

³⁸ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. s. 38.

³⁹ Termín analýza prošel velice zajímavým vývojem. Johannes Scotus Eriugena rozuměl pojmem analysis spojování jednotlivých prvků do jednoho celku. Jako opak *divisio*. Avšak v současné filosofii vědy a metodologii vědy jde o termín značně komplikovaný. Jelikož si tuto problematičnost uvědomujeme, musíme tedy pojem ozřejmit a ukázat, jak mu rozumíme. Analýzou rozumíme *“... myšlenkové rozložení zkoumaného jevu na dílčí složky, které se stávají předmětem dalšího bádání. Cílem analýzy jako rozkladové metody je vysvětlit daný problém zevrubným prozkoumáním jeho složek. Analýza rozlišuje na objektu zkoumání jednotlivé části nebo prvky, vysvětluje podmínky vzniku, etapy vývoje jevu či objektu, odděluje podstatné od nepodstatného, směřuje od složitějšího k jednotlivému a od mnohosti k jednotě.”* ŠIROKÝ, Jan. a kol. *Psaní a prezentace odborných textů*. Praha: Leges, 2019. 200 s. ISBN 978-80-7502-340-7. s. 31.

⁴⁰ František Ochrana rozděluje cíle výzkumu na tři základní, na funkční, objektový a funkčně-objektový cíl. Funkční cíl definuje takto: *“Provést analýzu působnosti instituce X.”* OCHRANA, F. *Metodologie vědy. Úvod do problému*. s. 13.

myšlenkovými předpoklady, ze kterých daný myslitel, vědec a filosof vychází⁴¹. Patří k poctivosti každého myslitele, který zkoumá určitý problém, aby na začátku své práce přiznal určité východisko, na kterém stojí jeho myšlení a z kterého tedy zákonitě také sám nazírá celý svět. Východiskem rozumíme filosofický směr či filosofii konkrétního myslitele. Vlastním epistemologickým východiskem práce je fenomenologie. Základem přitom budou samotná epistemologická východiska práce Józefa Tischnera, jeho dílo totiž vychází z fenomenologických základů. Této stránce práce Józefa Tischnera si povšímneme v samostatné kapitole a budeme ji dále rozebírat.

Zatímco předmětem práce je axiologie Józefa Tischnera, pak cíli naší práce jsou:

1. Rozbor a představení života Józefa Tischnera. Polská filosofie, a především pak současná polská filosofie, není české odborné veřejnosti úplně známa. Z toho důvodu se budeme věnovat i představení osobnosti Józefa Tischnera.
2. Deskripce filosofie Józefa Tischnera. Rozbor díla Józefa Tischnera a jeho reflexe v odborné filosofické tvorbě.
3. Analýza axiologie Józefa Tischnera. Rozbor axiologie Józefa Tischnera v kontextu současné reality, kterou nazýváme tekutou modernitou.

Mezi základní problémy předkládané práce patří také problém interpretace. Abychom se vyvarovali subjektivního hodnocení díla Józefa Tischnera, budeme vycházet především z kontextuální analýzy. Ta pramení z předpokladu, že porozumění slovům pochází z lingvistického kontextu, ve kterém byla daná slova vyslovena⁴².

2.4 Metodika práce

Dříve, než přistoupíme k rozboru děl a k interpretaci Tischnerovy filosofie, budeme se zabývat jeho životem a jeho dílem s ním spjatým. Představíme tedy celé jeho dílo a zařadíme je jak chronologicky, tak také obsahově. Poté ukážeme, na které filosofy a filosofické tradice navázal. Chceme popsat, jak tento filosof tvořil, na koho navazoval, ze kterého filosofického prostředí či školy vycházel. Poté se budeme zabírat jeho axiologií.

⁴¹ SAHAY, Arunaditya. *Peeling Saundar's Research Onion*. Journal: Shodh Gyan, 2016. ISSN 2395-0617. s. 2.

⁴² Zhaohui Luo píše: „*Word meanings are context sensitive. In any lexical semantics, it is important to spell out how different word meanings may be disambiguated.*“ Luo. *Contextual Analysis of Word Meanings in Type-Theoretical Semantics*. Journal: LACL, 2011. LNAI 6736

2.5 Dosavadní stav poznání zkoumané problematiky

Největší popularity dosáhlo Tischnerovo dílo v jeho rodném Polsku. Zde se také setkáváme nejenom s přednáškami o Tischnerovi, nejen s řadou publikací a knih, nýbrž také s jedinečnou institucí, za kterou můžeme považovat *Institut Myśli Józefa Tischnera*^{43 44}. Zde se shromažďují, studují a také publikují původní texty Józefa Tischnera. Z tohoto institutu vzešla také řada velice zdařilých publikací o Tischnerově filosofii a životě.

Mezi další velice významné projekty, které k poznání filosofie tohoto polského autora přispívají, patří stipendijní pobyty, hrazené nadací *Józef Tischner Fellowships for Polish and Polish-American Scholars*⁴⁵. Jedná se o stipendium pro americké filosofy, kteří by se chtěli věnovat studiu díla Józefa Tischnera.

Kromě těchto institucí je zde řada autorů, kteří publikují články a pojednání o Tischnerově filosofii či o jeho životě. Mezi nejznámější jeho žáky patří bezesporu filosof Tadeusz Gadacz, který napsal řadu článků, například: "*Dramat Dobra w perspektywie ludzkiej skończoności w filozofii ks. Józefa Tischnera*" anebo "*Problem zła w filozofii Józefa Tischnera*". K dalším autorům, kteří přispívají k tomuto tématu, patří Wojciech Bonowicz s článkem: "*Słowa, których nie wolno zapomnieć*". Můžeme říci, že místem, které nejen shromažďuje materiály, ať už ty, které Tischner publikoval, nebo ty dosud nevydané, je právě *Institut Myśli Józefa Tischnera*. Tato instituce přímo na svých stránkách uvádí publikované výstupy na téma Józefa Tischnera.

Dalším, neméně důležitým zdrojem je nakladatelství ZNAK. S tímto nakladatelstvím byl Józef Tischner publikačně svázán do té míry, že stále vydává jeho díla. Jedná se přitom o velice bohatou literární pozůstalost. Z toho důvodu je potřebné jeho díla nejen shromáždit, ale také tematicky roztrždit.

2.5.1 Díla o životě a tvorbě Józefa Tischnera

Co po filosofovi vlastně zůstává? Knihy? Zde by jeho odkaz byl velice bohatý. On sám však říká velice skromně, že je autorem pouze jediné knihy⁴⁶. Touto knihou, kterou sám považuje za své jediné životní dílo, je *Świat ludzkiej nadziei*. Nepřehlédnutelnou skutečností

⁴³ Institut Myśli Józefa Tischnera, ul. Stradomska 9/2, 31-068 Kraków.

⁴⁴ <http://www.tischner.org.pl/>

⁴⁵ <http://www.iwm.at/fellowships/tischner/> ze dne 24.10.2014.

⁴⁶ TISCHNER, J. *Myślenie według wartości*. s. 5.

však zůstává, že kromě této jedné, nikoli jediné, publikace je možné nalézt dlouhý seznam knih, jejichž výčet je mnohem větší, než uvádí autor. A navíc, je zde ještě šuplík. Tvůrcovo tajné místo. A v tomto šuplíku se nacházejí texty. Avšak jak jedny, ty publikované, tak druhé, ty nepublikované texty, říká Tischner, jsou mu čím dál, tím víc cizí. Příčina této alienace je v *okamžiku*. Pojem okamžik je vypůjčen z Kierkegaardovy filosofie a znamená potřebu dané chvíle, momentu, ve kterém se člověk ve své existenci nachází. Taková existence není stálá, podléhá neustále proměně. Potřeba okamžiku a filosofické dílo jsou rozdílné v tom smyslu, že určité dílo vzniká z potřeby daného okamžiku, ale v té chvíli, když je zveřejněno, již zastarává. Proto Józef Tischner uvádí, že všechno, co kdy publikoval, se mu myšlenkově vzdaluje.

I když všechny tyto texty zastarávají, mají svou nesmírnou hodnotu. Nachází se v nich totiž zaznamenaná potřeba okamžiku a zároveň také odpověď na ni. Můžeme se tedy v pramenech inspirovat způsobem, jak filosofové v minulosti mysleli a hledali odpověď na potřebu okamžiku. Můžeme se od nich učit filosofické řemeslo tím, že budeme studovat jejich texty a z nich čerpat inspiraci pro vlastní myšlení.

Dílo a také život Józefa Tischnera - obé bylo již zpracováno a zakomponováno do dějin filosofie, přinejmenším do těch polských. Z tohoto faktu lze soudit, jak veliký vliv Tischner na polskou filosofii a polské myšlení měl. Literaturu rozdělit na knihy o životě Józefa Tischnera a dále na publikace snažící se o analýzu a interpretaci jeho díla. Nejprve představíme literaturu o Józefovi Tischnerovi:

- 2012: *Alfabet Tischnera*. Wybrał i opracował Wojciech Bonowicz. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- 2001: *Tischner*; Wojciech Bonowicz. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Autobiografie: 2014: *Dziennik 1944-1949. Niewielkie pomieszanie klepek*. Tischner, Józef. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Dále představujeme literaturu, která již zařadila Tischnera a jeho filosofii do systematického rámce dějin filosofie. Jedná se o publikaci:

- GADACZ, Tadeusz. *Historia filozofii XX wieku. Nurty. Tom II. Neokantyzm, Filozofia Egzystencji, Filozofia Dialogu*. Kraków: Znak, 2009, ISBN 978-83-240-0965-7.

Toto dílo velice systematickým způsobem pojednává o vlivu jiných filosofů na Tischnerovo myšlení a zároveň předkládá, jak Tischner tyto prameny dokázal systematickým způsobem

obsáhnout.

2.5.2 Díla Józefa Tischnera

Setkání s tvorbou Józefa Tischnera je dvojího charakteru. První je čistě literární. Tischner pocházel z jihu Polska, které hovoří zvláštním „*łopuszańskim*“ dialektem. Řadu svých knih a článků sepsal právě v tomto nářečí.

Druhé setkání je již filosofické. Díla Józefa Tischnera jsou natolik obsáhlá a není jich málo, že je to z pohledu dějin filosofie problém. Tischner se věnoval jak jsme již uvedli výše, axiologii, dále estetice, epistemologii, ontologii, metafyzice a teologii. Nejdříve uvedeme jeho dílo podle chronologického řazení.

- 1963: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*.
- 1970: *Schylek świata tomizmu*.
- 1975: *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków: Znak.
- 1978–1979: *Filozofia poznania*. Kraków: Papieski Wydział Teologiczny.
- 1979: *Polski kształt dialogu*. Kraków: Znak.
- 1979: *Filozofia chrześcijańska w dialogu z marksizmem*. Kraków: Instytut Filozofii przy Papieskim Wydziale Teologicznym; Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy.
- 1981: *Etyka Solidarności*. Kraków: Znak.
- 1982: *Myślenie według wartości*. Kraków: Znak.
- 1990: *Filozofia Dramatu*. Paris: Éd. du Dialogue.
- 1990: *Książeczka pielgrzyma*. Kalwaria Zebrzydowska: Calvarianum.
- 1991: *Polski młyn*. Kraków: Nasza Przeszłość.
- 1992: *Boski młyn*. Kraków: Oficyna Podhalańska: Secesja.
- 1993: *Nieszczęsny dar wolności*. Kraków: Znak.
- 1993: *Spowiedź rewolucjonisty: czytając Fenomenologię ducha Hegla*. Kraków: Znak.
- 1993: *Miłość niemiłowana*. Kraków: Wydaw. Sławomira Grotomirskiego.
- 1994: *Idzie o honor*. Kraków: Oficyna Podhalańska: "Secesja".
- 1994: *Jak żyć?*. Wrocław: Tum.

- 1994: *Czytając Veritatis splendor*. Kraków: Unum: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- 1995: *Między Panem a Plebanem*. wraz z Adamem Michnikiem i Jackiem Żakowskim. Kraków: Znak.
- 1996: *Tischner czyta katechizm*. Kraków: Znak.
- 1997: *W krainie schorowanej wyobraźni*. Kraków: Znak.
- 1997: *Historia filozofii po góralsku*. Kraków: Znak.
- 1998: *Spór o istnienie człowieka*. Kraków: Znak.
- 1999: *Ksiądz na manowcach*. Kraków: Wydaw. Znak.
- 1999: *Krótki traktat o naturze służby*. Kraków.
- 1999: *Drogi i bezdroża miłosierdzia*. Kraków: Wydaw. AA: Wydaw. M.
- 2000: *Pomoc w rachunku sumienia*. Kraków: Znak.
- 2000: *Myśli wyszukane*. Kraków: Znak.
- 2000: *Etyka solidarności*. Kraków: Znak.
- 2001: *Miłość nas rozumie : rok liturgiczny z księdzem Tischnerem*. Kraków: Znak.
- 2001: *Wobec wartości* (wyd. 3). Poznań: W drodze.
- 2001: *Więści ze słuchanicy*. Kraków: Znak.
- 2003: *Słowo o ślebotdzie: kazania spod Turbacza 1981–1997*. Kraków: Znak.
- 2003: *Spotkanie / z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska*. Kraków: Znak.
- 2003: *O człowieku: wybór pism filozoficznych*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- 2004: *Myślenie w żywiole piękna*. Kraków: Znak.
- 2005: *Wokół Biblii*. Kraków: Znak.
- 2005: *Idąc przez puste błonia*. Kraków: Znak.
- 2006: *Studia z filozofii świadomości*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- 2006: *Zrozumieć własną wiarę*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- 2009: *Etyka a historia. Wykłady*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- 2009: *Wiara ze słuchania*. Kraków 2009: Znak 2009. Publikacja zawiera kazania wygłoszone przez księdza profesora w latach 1980–1992 w starosądeckim klasztorze

Sióstr Klarysek.

Chronologické třídění Tischnerových děl ovšem není jediným způsobem, jak jeho myšlení pojmut. Tadeusz Gadacz se pokusil roztrždit tato díla tematickým způsobem⁴⁷. Zde nacházíme několik tematických okruhů, do kterých lze jeho dílo rozdělit.

- **Díla axiologická:** *Świat ludzkiej nadziei, Etyka wartości i nadziei, Wobec wartości.*
- **Filosofie dramatu:** *Filozofia dramatu, Spór o istnienie człowieka.*
- **Politická filosofie:** *Etyka solidarności, Polski kształt dialogu, Polski młyn, Nieszczęsny dar wolności, W krainie schorowanej wyobraźni.*
- **Kritika marxismu:** *Filozofia chrześcijańska w dialogu z marksizmem, Polska jest ojczyzną, W kręgu filozofii pracy.*
- **Náboženská filosofie nebo teologie dialogu:** *Tischner czyta katechizm, Ksiądz na manowcach, Miłość niemiłowana, Przekonać Pana Boga.*
- **„Łopuśnińska filozofia“ - speciální filosofická díla, sloužící spíše k popularizaci filosofie jako disciplíny:** *Boski młyn, Idzie o honor, Historia filozofii po góralsku, Wieści ze słuchalnicy.*

Každý ze zmíněných způsobů katalogizace filosofického odkazu Józefa Tischnera má své přednosti, ale zároveň také nedostatky. My budeme preferovat první způsob řazení, protože chceme sledovat vývoj Tischnerova myšlení. Systematický přehled děl Józefa Tischnera nezahrnuje bezpočet článků, odborných přednášek či kázání.

2.6 Recepce filosofie Józefa Tischnera v české a slovenské filosofii

Ačkoli jsme v úvodu zmínili, že snahou této práce je přiblížit českému čtenáři polskou filosofickou tradici, především pak Tischnerovou filosofii, je důležité zároveň říci, že tato tradice není zcela neznámá. V české a slovenské filosofii je polská filosofie přece jen známa. Pro toto tvrzení existuje mnoho důvodů.

⁴⁷ Porovnej: GADACZ, Tadeusz. *Historia filozofii XX wieku. Nurty. Tom II. Neokantyzm, Filozofia Egzystencji, Filozofia Dialogu*. Kraków: Znak, 2009, ISBN 978-83-240-0965-7. s. 622.

Prvním z nich je zveřejňování výsledků polských filosofů v časopisech, knihách a učebnicích, věnujících se dějinám filosofie. Že se tak děje již několik desetiletí, je důkazem kniha *Prvé slovenské dejiny filozofie*⁴⁸, jejichž autorem je významný slovenský pedagog, kněz a také filozof Samuel Štefan Osuský. Jeho kniha byla publikována v roce 1939 a určitě nese řadu interpretačních problémů. Předně, všímá si pouze panujícího mesianismu v polské filosofii. Ten vychází, podle Osuského, z Hegelovy koncepce dějin. Osuský se nicméně snaží ve svém díle postihnout polskou filosofii, za což si zaslouží pozornost.

Stejně tak jako Osuský spojoval polskou filosofii počátku dvacátého století s Hegelovým idealismem, podobně nazval Emanuel Rádl ve svých *Dějínách filosofie II* filosofii XIX. století *probuzením Slovanů*⁴⁹. Jeho zásluhou máme podrobnější popis polské filosofie, zvláště druhé poloviny XIX. století. Rádl tehdy dělil polskou filosofii do tří základních směrů⁵⁰:

- I. nábožensko-mystický,
- II. racionalisticko-idealistický,
- III. empiristicko-pozitivistický.

V současnosti je polská filosofie poměrně dobře známa a jména jako Zygmunt Bauman, Józef Maria Bocheński, Władysław Tatarkiewicz, Alfred Tarski anebo Roman Ingarden jsou součástí kurikula výkladů soudobé filosofie. Jejich knihy jsou do češtiny i slovenštiny přeloženy a přednášky ze sociologie, estetiky či dějin filosofie se bez informací o těchto myslitelích neobejdou. Jde především o Romana Ingardena, který studoval u Edmunda Husserla a rozvinul teorii estetiky, jež je jedním z pilířů interpretace moderního uměleckého díla⁵¹.

Žák Romana Ingardena, Józef Tischner, také není v českém i slovenském odborném prostředí zcela neznámý. Jeho filosofické myšlení vešlo v povědomí v souvislosti se slovenským překladem knihy *Etika solidarity*. Ale nejen jeho filosoficko-etický odkaz byl v tehdejší Československu registrován. Tischnerova myšlení si záhy povšimli teologové. Jedním z prvních článků, který reagoval na knihu *Etika solidarity*, byl článek Jána K. Balázse *Tischnerova etika solidarity*⁵². Zabývá se Tischnerovou sociální etikou. Balázs zde tvrdí, že východiska Tischnerovy etiky mají svůj základ v učení Písma svatého. Balázs ovšem

⁴⁸ OSUSKÝ, Š. Samuel. *Prvé slovenské dejiny filozofie*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 1939s. 356n.

⁴⁹ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie*. sv. II. Novověk. Praha: Votobia. 1999. ISBN 80-7220-064-X. s. 419n.

⁵⁰ Ibidem. s. 359.

⁵¹ Porovnej: KALNICKÁ Zdeňka. *Vybrané kapitoly z dějin estetiky 20. století*. Ostrava: Ostravská univerzita v Ostravě, 2004. ISBN 80-7042-670-5. s. 76.

⁵² BALÁZS, J.K. *Tischnerova etika solidarity*. In: Getsemany, 1998, č. 89. s. 1.

metodologicky vychází z fenomenologické filosofie⁵³. Biblické základy jsou patrné v základních textech, které Tischner v Etice solidarity cituje. Ján Balázs si toho všimá a píše: “Kněz Józef Tischner svou etiku postavil na základech solidárních svědomí. Vychází z biblického poselství: “Jedni druhých břemena nese, a tak naplníte zákon Kristův.”⁵⁴”⁵⁵ Skutečná etika, píše Balázs, vychází ze svědomí člověka. Poukazuje na axiom, ze kterého Tischner vychází ve své koncepci solidární etiky: “Ne každé společné spolunažívání je solidárním spolunažíváním.”⁵⁶ Solidarita nevzniká z pouhého spolubytí. Prosté spolubytí není garancí morálního, politického a ekonomického dobra. Tímto dobrem se stává pouze na základě svědomí, jež je svědomím solidárním.

Proč se termín solidarita stala pro Tischnera tak důležitým? To je jedna ze zásadních otázek, která ukazuje charakter celého díla Józefa Tischnera. Na tuto otázku hledá odpověď Zdzisław Krasnodębski ve svém článku *Solidarita, jedno z nejpoleštějších slov*⁵⁷. Autor poukazuje na kázání Józefa Tischnera, které bylo proneseno 19. prosince 1980. Tischner v tomto kázání poukázal na význam hnutí Solidarność a na důležitost změn v Polsku. Tischner si však uvědomoval nebezpečí, která vyplývají z kapitalismu, například individualismus. Podle Krasnodębskiego vycházel Tischner z latinského rozumění solidarity jako obligatio in solidum, což v římském právu znamenalo garanci dlužního úpisu. Avšak současné chápání solidarity vychází z pozitivistické koncepce Auguste Comta a sociologie Emila Durkheima. Tischner poukazuje na fakt, že pozitivismus dokázal pojem solidarita změnit. Solidaritou rozumíme to, co spojuje lidské společenství. Krasnodębski ve svém článku poukázal na význam Tischnerovy knihy *Etika solidarity* a zároveň vyzvedl ty její aspekty, které si zaslouží pozornost.

Vraťme se však ještě na chvíli k článku Jána Balázse. Poukazuje na skutečnost, jak si levicové politické strany na počátku dvacátého století pojem solidarita, míněno v pozitivistickém významu, přisvojily. Balázs akcentuje další významné téma Tischnerovy Etiky solidarity - jeho analýzu solidarity v komunistickém režimu. Tischner tuto solidaritu nazývá “nemocnou solidaritou levicových politických stran.” Jeho analýza odkrývá spojení solidarity a strachu. Komunistická strana nabádá k solidaritě mezi lidmi, ovšem způsob, jakým to činí, není morální. Člověk se stává solidárním na základě strachu. Balázs tvrdí, že dříve nebo později se

⁵³ Ibidem. s.1.

⁵⁴ BIBLE, Písmo svaté Starého a Nového zákona, Ekumenický překlad, Česká biblická společnost, 2006. ISBN 80-85810-41-7. *List apoštola Pavla ke Galaťanům*. 6:2.

⁵⁵ BALÁZS, J.K. *Tischnerova etika solidarity*. In: Getsemany, 1998, č. 89. s. 1.

⁵⁶ Ibidem. s. 1.

⁵⁷ KRASNODEBSKI, Z. *Solidarita, jedno z nejpoleštějších slov*. In: Revue Polikta. 2013. č. 1. s. 1.

člověk stane obětí tohoto vlastního strachu, který není a ani nemůže být zdrojem pozitivního přístupu k životu ve společnosti. Člověk strachující se o svůj vlastní osud staví sám sebe jako oběť a obviňuje druhé z vlastního neštěstí⁵⁸. Tischner podle Balázse odkryl základní mechanismus komunismu, dodejme i všech totalitních politických systémů, díky kterému mohly po určitou dobu velice důkladně ovládat myšlení lidí. Avšak neúspěch těchto systémů byl neodvratný. Tischner totiž tvrdí, že člověk nemůže dlouhodobě žít v rozporu se svým vlastním svědomím, které jej nutí myslet a žít v souladu se sebou samým. Tato témata však otevírá v jiných dílech, jež se budeme snažit podrobit analýze.

Mezi další myslitele, kteří reflektovali Tischnerovo myšlení, patří Josef Mlejnek. Ve svém článku *Solidarita jako sociální a politické hnutí - pokus o kvadraturu kruhu?*⁵⁹ analyzuje snahu komunistické strany o sekularizaci polské společnosti. Vyzvedává postavu Karola Wojtyły, kardinála v Krakově a pozdějšího papeže Jana Pavla II., zejména poukazuje na jeho morální a mravní hodnoty, kterými si zasloužil o úctu většiny Poláků bez rozdílu vyznání. Zároveň popisuje důležitost a význam kolegy Jan Pavla II. v dobách, kdy přednášel etiku na Papežské teologické akademii v Krakově, kněze Józefa Tischnera. Mlejnek nazývá autora knihy *Etika solidarity* kaplanem hnutí *Solidarita*⁶⁰.

Jak je možné, že se komunistické straně nepodařilo společnost sekularizovat? Tischner se ve své *Etice solidarity* zamýšlí nad významem práce zejména z pozic axiologie. To učinil jako filosof. Své myšlenky však začal uskutečňovat také jako kněz. Postavil se za práva dělníků v Gdaňské loděnici. Tím propojil katolickou církev s dělnickým hnutím *Solidarita*. Ukázal, že se katolická církev umí postavit za práva dělníků. Církev tím získala srdce dělníků. Mlejnek zároveň poukazuje na fakt, že ke stejnému vývoji nedošlo v tehdejší Československu. Katolická církev byla církví intelektuálů, kteří se stavěli proti režimu.

Josef Dolista ve svém článku *Filosofická antropologie jako předpoklad pochopení sociální etiky*⁶¹ poukazuje na východiska Tischnerova myšlení. Jeho filosofii řadí k personalismu. Dolista řadí Tischnera mezi taková jména personalismu dvacátého století, jako jsou Paul Ricoeur, Max Scheler, Gabriel Marcel⁶² a jiní. Není bez zajímavosti, že Dolista cituje Tischnerova díla nikoli z překladu do jazyka českého nebo z polských originálů, nýbrž

⁵⁸ BALÁZS, J. J. *Tischnerova etika solidarity*. s. 4.

⁵⁹ MLEJNEK, Josef. *Solidarita jako sociální a politické hnutí – pokus o kvadraturu kruhu?*. Securitas Imperii, 2012. s. 16.

⁶⁰ Ibidem. s.20.

⁶¹ DOLISTA, Josef. *Filosofická antropologie jako předpoklad pochopení sociální etiky*. In: *Filosofia*. 2009, sv. 59. č. 2. s. 146.

⁶² Ibidem. s. 146.

z překladů německých. Tischnerův personalismus předkládá jako alternativu k individualismu a kolektivismu. Podobné závěry vyvozuje z Tischnerovy Etiky solidarity slovenský teolog Pavol Dancák ve svém článku *Concretness of Life as the Context of Thinking in the Philosophy of Józef Tischner*⁶³.

Studium článků může snadno vyvolat mylné zdání, že Józef Tischner byl autorem pouze jediné knihy - *Etiky solidarity*. Na obranu těch, kteří citovali pouze toto Tischnerovo dílo, je však potřebné uvést, že *Etika solidarity* je jedinou knihou přeloženou z polštiny do slovenštiny. Existují ještě články, jež čerpají z celého Tischnerova díla a také z publikací polských autorů, kteří Tischnerovo dílo dále interpretují. Příkladem může být Tadeusz Gadacz. Tyto články se zabývají nejenom Tischnerovým personalismem, třeba *Problém osoby ve filozofii Józefa Tischnera*⁶⁴, ale také Tischnerovou hermeneutikou, kupříkladu *Metodologie hermeneutiky ve filozofii Józefa Tischnera*⁶⁵. Další Tischnerova díla si jistě zaslouží naši pozornost a zpracování.

⁶³ DANCÁK, P. *Concretness of Life as the Context of Thinking in the Philosophy of Józef Tischner*. In: European journal of Science and Theology. 2016. vol. 12, nr. 2. p. 216n.

⁶⁴ KLIMSZA, Lucjan. *Problém osoby ve filozofii Józefa Tischnera. Setkání slovanské tradice s tradicí západní filozofie*. Konštantínove listy - Constantine's Letters. Vol. 11, Issue 1/2018, EV 5344/16, Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre. ISSN 1337-8740. s. 147-158.

⁶⁵ KLIMSZA, Lucjan. *Metodologie hermeneutiky ve filozofii Józefa Tischnera*. In: VOREL, Jan. *STUDIA HUMANITATIS - ARS HERMENEUTICA*. 1. vyd. Ostrava: Ostravská univerzita, 2016. s. 261-277. METODOLOGIE A THEURGIE HERMENEUTICKÉ INTERPRETACE VI. ISBN 978-80-7464-857-1.

3 Život Józefa Tischnera

Podrobný životopis napsal Tischner v autobiografii *Niewielkie pomieszanie klepek*. Představil v ní své dětství, mládí a dospívání. Popsal také vnitřní zápas, který svedl ve svém nitru, když se rozhodoval pro kněžské povolání.

3.1 Dětství

Józef Tischner se narodil 12. března 1931 v polském městečku Stary Sącz. Přišel na svět do přísně katolické rodiny, která jej nechala pokřtít 2. května 1931 v katolickém chrámu. Během křtu přijal druhé jméno Stanisław. Celé jeho jméno je tedy Józef Stanisław Tischner. Rodiče byli učitelé. V roce 1932 dostal jeho otec možnost pracovat jako ředitel základní školy a s celou rodinou se odstěhoval do Łopuszné⁶⁶ poblíž Zakopaného ve Vysokých Tatrách⁶⁷. Tato oblast je charakteristická svým *łopuszańskim* dialektem, kterému dal Tischner později literární podobu v díle *Historia filozofii po góralsku*. S tímto rodným krajem zůstal emocionálně svázán po celý zbytek svého života.

Domácí prostředí přímo vybízelo k tvořivému myšlení. Otec Józef Tischner byl, jak jsme již uvedli, učitelem. Maminka Weronika byla učitelkou. Navzdory tomu, že Józef Stanisław vyrůstal v předválečném vesnickém prostředí, měl ve svém rodném domově tvořivé intelektuální klima⁶⁸. Zde, ve vesničce Łopuszna, přišli na svět jeho bratři Marian a Kazimierz.

3.2 Vysokoškolská studia

Po druhé světové válce nastoupil Józef, nejstarší ze tří bratří, na gymnázium v Novém Targu, kde v roce 1949 zdárně složil maturitní zkoušku. Zde se během duchovních cvičení setkal s knězem Pilchowským⁶⁹. V jeho deníku nacházíme zápis, bylo to 28.3.1947, kdy si poprvé začal uvědomovat své povolání k duchovní službě katolického kněze. Několik měsíců později, 18.5.1947, se již naplno přiznává k hledání smyslu svého života, který vidí ve službě

⁶⁶ <http://pl.wikipedia.org/wiki/%C5%81opuszna>

⁶⁷ BOBKO, Aleksander "Myślenie religijne a myślenie polityczne" přednáška na konferenci Dni Tischnerowskie, 6. mája 2004 r.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ TISCHNER, Józef. *Niewielkie pomieszanie klepek. Dziennik 1944-1949*. Kraków: Znak, 2014. ISBN 978-83-240-3217.. s. 87nn.

Bohu. „*Pracuji na tom, abych našel cíl svého života, a už jsem ho našel! Sloužit Bohu!*“⁷⁰ Zároveň však vidíme, že jeho hledání není dogmatické. I po tomto vyznání v něm zůstávají pochybnosti. Ve stejném deníkovém zápisku píše: „*Nevím, zda-li mi to diktuje zdravý rozum, anebo romantické mládí.*“⁷¹ Stejným způsobem bude přistupovat později také k víře.

Tu vnímá jako neustálý zápas o pravdu, o dobro a o spravedlnost. Jeho víru můžeme definovat nikoli jako dogmatické věření, nýbrž jakož osobní víru ve smyslu scholastického vyjádření *fides qua creditur*. Tedy (osobní) víra, která věří. Tischner byl dalek víře, kterou definujeme *fides quae creditur*, jako víru, kterou se (obecně) věří. Ačkoli byl katolíkem, můžeme v jeho případě hovořit o otevřeném katolictví, které svoji víru upřímně hledá. Nejedná se o dogmatické věření, které si pyšně namýšlí, že víru nejen vlastní, ale že s ní také může disponovat. Tischnerův vztah ke křesťanství a církvi se neustále vyvíjel. Svědectví o tom nacházíme již na stránkách jeho deníku. Už zde vyjádřil svůj odmítavý postoj ke katolickému kléru, který se v seminářích připravuje ke službě tomuto světu. Po opuštění semináře je mladý kaplan konfrontován s úplně odlišnou realitou světa, do kterého byl vyslán⁷².

To je důvodem, proč také nalézáme jeho velice ostrá slova o zátiší kněžských seminářů⁷³. Na straně druhé hovoří o kněžském povolání s velikou úctou. Kněz má být veliký. Velikost má z něj vyzářovat - nikoliv však velikost člověka, nýbrž Boha⁷⁴. Z tohoto citátu je patrné, že Tischner vnímal rozdíl mezi kněžským povoláním, *vocatio interna*, a funkcí kněze, *vocatio externa*⁷⁵. Velice citlivě vnímal význam svatého evangelia, Písma svatého a Hospodina Boha⁷⁶.

Vnitřní povolání ke kněžské službě v něm pomalu, ale jistě klíčilo. V roce 1947 navštívil poustevníka v Tatrách. Tato návštěva v něm vyvolala pochybnost, se kterou se musel potýkat čím dál tím častěji⁷⁷. Jako student gymnázia si tedy klade následující otázku: je tento způsob

⁷⁰ Ibid. s. 117.

⁷¹ Ibid. s. 117.

⁷² Tischner ve svém deníku píše o teologickém semináři toto: „*Někdo se rozhodl pro studium teologie, ..., neboť chtěl utéct od skutečného života. Pak ale opustil brány kněžského semináře a zůstal stát zoufalý: byl vhozen do středu toho života, kterému chtěl utéct.*“ TISCHNER, J. *Niewielkiej pomieszanie klepek*. s. 309.

⁷³ Tischner doslova píše: „*Nenávidím klér za zlo, které se tam uhnízdilo, ale velice si považuji vrchnost. Nenávidím uzavřenost duchovních seminářů.*“ TISCHNER, J. *Niewielkiej pomieszanie klepek*. s. 314.

⁷⁴ Tischner píše: „*Kněz má být především člověkem, ze kterého vyzáruje velikost. Neboť Bůh je v něm...*“ TISCHNER, J. *Niewielkiej pomieszanie klepek*. s. 309.

⁷⁵ *Vocatio interna*, vnitřní povolání, které člověk přijímá od Krista jako povolání ke kněžské službě v církvi. *Vocatio externa* zahrnuje vše, co je potřebné k tomu, aby mohl kněz vykonávat svůj úřad. Jednak je to vzdělání, které nabyl v kněžském konviktu, jednak je to vnější znak jeho kněžství, tedy pověření biskupa sloužit v konkrétní farnosti.

⁷⁶ Porovnej: TISCHNER, J. *Niewielkiej pomieszanie klepek*. s. 314.

⁷⁷ Porovnej: TISCHNER, J. *Niewielkiej pomieszanie klepek*. s. 157.

života dobrý i pro mne? Doslova píše, že závidí poustevníku jeho jednoduchý a přitom hluboký život, i když neví, zda by byl takový život pro něj vhodný. Kněz, který dohlížel na studenty, p. Pilchowski, vnímal jeho neustálé otázky spíše jako překážku pro kněžské povolání. Tischner vzpomíná, že mu kněz tehdy řekl, že nemá vlohy, aby se stal knězem. Tischner si sám pod vlivem těchto slov uvědomil, že je příliš kritický na to, aby mohl přijmout bez výhrad všechny katolické pravdy víry⁷⁸.

Dogmata, která vedou k formalismu víry, byla Tischnerovi vždy vzdálená. Jeho neustálé pochyby přiváděly katolické kněze k zoufalství, ale jej samého tážení se přivedlo k nacházení nových vyjádření víry. Již na střední škole se setkáváme s pokusem samostatně formulovat důkaz Boží existence na základě racionální dedukce. Tischner tehdy dokazuje Boha pomocí analogie mezi zdrojem světla a světlem. Tuto analogii dále rozvíjí - přirovnává zdroj světla k Hospodinu Bohu a světlo k duši člověka⁷⁹. Jako světlo potřebuje svůj zdroj, stejně tak potřebují duše ke své existenci Boha jako dárce života. Tolik o jeho prvním pokusu formulovat důkaz víry. Tento pokus je velice významný z toho hlediska, že se v něm Tischner snaží vyjít za dogmatické poučky, za formální výklad víry a za obecné pravdy církve. Snaží se jít svou vlastní cestou a dospět k víře nedogmatickým způsobem. Ve svém deníku si poznamenává, že na základě svého vlastního úsudku přijal Boží existenci, a tak začal Bohu věřit⁸⁰.

Čím více se blížila maturita, tím více se Tischner zabýval otázkou své budoucnosti. Ale teprve po úspěšném složení maturitní zkoušky se rozhodl pro vstup do kněžského povolání. Toto rozhodnutí, které si zapsal do svého deníku, zároveň doprovodil modlitbou⁸¹. Cesta do teologického semináře však měla být klikatější. Stalo se tedy to, co ve své modlitbě vzpomenu: „*Pokud bude potřeba, půjdu jiným směrem ...*“⁸²

Přáním otce bylo, aby se jeho nejstarší syn stal právníkem. Ve shodě s vůlí svého otce a navzdory své touze složil přijímací zkoušky a zapsal se na Fakultu práva Jagellonské univerzity v Krakově. Na začátku prvního ročníku si také zaznamenal do svého deníku, že i tato životní cesta není zlá a že se zde cítí intelektuálně velice dobře.

⁷⁸ Ibid. s. 179.

⁷⁹ Porovnej: TISCHNER, J. *Niewielkiej pomieszanie klepek*. s. 180.

⁸⁰ Porovnej: TISCHNER, J. *Niewielkiej pomieszanie klepek*. s. 182.

⁸¹ „*Odevzdávám se do Tvé vůle, Pane. Jsem poslušen Tvého hlasu, který přichází od Tebe ... A když přijde pokušení ... Chraň mne, já se budu modlit. A pokud bude potřeba, půjdu jiným směrem. Ale ne moje, nýbrž Tvá vůle ať se stane.*” TISCHNER, J. *Niewielkiej pomieszanie klepek*. s. 309.

⁸² Ibidim. s. 309.

Vnitřní hlas, jenž ho dříve pudil ke kněžskému povolání, však úplně neumkl. Vnitřní povolání bylo silnější, proto po prvním ročníku, který zdárně po složení všech předepsaných zkoušek zvládl, nebo spíše navzdory tomu, vstoupil do kněžského semináře. To se psal rok 1950. Aleksander Bobko tuto událost komentuje takto: „*Vstoupil do semináře v letech pro církev nejtěžších. Byla to léta velice mediálně šířených procesů s kněžími krakovské kurie a také léta, kdy byl uvězněn primas polský, a léta odstranění teologických seminářů z univerzit.*“⁸³ Byla to léta pronásledování církve nejen v Polsku, nýbrž ve všech zemích, jež se našly po druhé světové válce pod sovětským vlivem. Odchod z prestižní právnické fakulty do teologického semináře ukazuje, že Tischnerovo povolání bylo rozvážným a promyšleným krokem.

Zde, v teologickém semináři, naslouchá přednáškám pozdějšího papeže Jana Pavla II., Dr. Karola Wojtyły. Ten zde působil coby doktor filosofie a etiky se vícerych seminářích a vyučoval také na Katolické univerzitě v Lubmině. Tischner v roce 1955 dokončil studium a dne 26.6.1955 přijal první kněžská svěcení⁸⁴. V roce 1963 dokončil doktorskou rozpravu u profesora Romana Ingardena na téma *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*. Po této úspěšné obhajobě přijal místo na Papežské teologické katedra v Krakově⁸⁵, kde přednášel filosofii.

3.3 Služba v církvi

Zároveň s přednáškami plnil veškeré povinnosti katolického kněze. Kněžská svěcení přijal 26. června 1955. Sloužil v Krakově - v kostele sv. Marka mše pro děti a v kostele sv. Anny mše pro dospělé. Své kněžské povolání chápal ve smyslu slov Ježíše Krista, tedy jako službu druhým. Není tedy divu, že dne 19. prosince 1980 přednesl kázání, ve kterém podpořil jako kněz za dělníky v Gdaňské loděnici a ztotožnil se s nimi. Později se stal kaplanem hnutí Solidarita.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Papiński Wydział Teologiczny w Krakowie.

3.4 Občanská angažovanost

V roce 1980 vzniká Solidarita⁸⁶. Tischner se stává mluvčím tohoto společenského hnutí. Ale je nejen mluvčím, zároveň vnáší do tohoto hnutí některé myšlenkové ideje, které se stávají idejemi nosnými, například etiku solidarity. Publikuje články v novinách a časopisech. Ty, které opublikoval v *Tygodniku Powszechnym*, nakonec shromáždil a souhrnně publikoval jako knihu *Etyka solidarności*. Byl také členem programové rady politické strany Unie svobody⁸⁷. Za svou aktivní přednáškovou, kněžskou a společenskou činnost mu byl propůjčen Řád Bílého Orla⁸⁸.

⁸⁶ Solidarność.

⁸⁷ Unia Wolności.

⁸⁸ Order Orła Białego.

4 Epistemologická východiska

Odkud se bere filosofická inspirace? Své filosofické myšlení Józef Tischner označil za návrat k sv. Augustinovi. To znamená, že opustil karteziánské „já myslím“, opustil také strukturalistické „se myslí“, aby se vrátil ke zvláštnosti Augustinova „někdo mi myslí“⁸⁹. Tuto myšlenku značně rozvinul v díle *Myślenie według wartości*: „Myślenie je podobné světlu, které svítí tomu, kdo jej hledá,“⁹⁰ Vyjádřil tak, že myšlení není možné bez zdroje. Tím zdrojem byl pro něj, stejně jako pro sv. Aurelia Augustina, Bůh. A stejně jako Augustin i Józef Tischner tento pramen myšlení hledal. Hledání, nejen to filosofické, stojí na začátku jeho životní poutě. Ovšem spokojit se s tím, to by pro něj bylo málo. A také málo by bývalo bylo, kdybychom se spokojili s hledáním jeho filosofických kořenů u sv. Aurelia Augustina. Filosofie se stává dějinami filosofie nejen v odkrývání a popisu, ale zároveň také v navazování. Žádný filosof není schopen filosofie bez znalosti tohoto řemesla díky jiným filosofům, kteří filosofovali před ním. Odborná filosofie není možná bez seznámení se s filosofickými systémy a jednotlivými filosofy, kteří předcházejí danému mysliteli a bez porozumění jim. „. Filosofie se děje v kontinuitě. A každý poctivý filosof musí především uvést, čí filosofie se mu stala inspirací a na kterou filosofickou tradici navazuje. Filosof sám odhaluje své epistemologické⁹¹ prameny, které vytvářejí základ k pozdějšímu noetickému⁹² poznávání⁹³ světa.

A pokud je filosof čestný, pak zmíní také ty, kteří na jeho myšlení zanechali největší stopy a nejvíce jej ovlivnili. Tischner to činí. V knize *Myślenie według wartości* se věnuje vzpomínání na ty filosofy, kteří na něj měli největší vliv. Čestně představuje prameny své vlastní inspirace. Inspiraci můžeme také rozumět interpretaci určitého filosofického systému nebo

⁸⁹ Porovnej: GADACZ, T. *Historia filozofii XX wieku*. Nurty. Tom. II. s. 623.

⁹⁰ TISCHNER, Józef. *Myślenie według wartości*. Kraków: Znak, 2002. ISBN 83-240-0189-1. s. 346.

⁹¹ Epistemologii, z řeckého *επισταμαι*, znát, umět, poznávat. *Λογος*, nauka, slovo. Porovnej: PRACH, Václav. *Řecko-český slovník*. Scriptum: Praha, 1993, ISBN 80-85528-22-3 s. 216 a 326. Tuto filosofickou subdisciplínu považujeme za teoretická východiska dané filosofické školy. Nauka o logických podmínkách, které jsou nutné k tomu, abychom formulovali znalosti.

⁹² Noetika, z řeckého *το νοημα*, myšlenka, z toho pak vniká *νοητος* smysly pochopitelný. Porovnej: PRACH, V. *Řecko-český slovník*. s. 356. Zde myslíme nauku o možnostech poznávání vůbec. Nauka o možnostech poznání.

⁹³ Gnoseologie je nauka o poznání a jako celek obsahuje epistemologii a noetiku. Často se epistemologii nazývá teorie poznání, přičemž se tento termín připisuje anglosaským zemím. Naopak noetikou se rozumí stejná nauka, která se znovu připisuje používání v zemích jako Německo, Francie a potažmo také Česká republika. Porovnej: ADO, A. V. et. al. *Filozofický slovník*. Slovenské pedagogické nakladatelství, 1974s. 135. Problémem je však spojování epistemologie a noetiky, což může přivodit problém neschopnosti odlišit východiska samotné filosofické školy od východisek možnosti rozumového poznání vůbec. Proto v této práci, budeme epistemologii od noetiky rozlišovat.

filosofa. Sám Tischner o interpretaci a o originálním textu napsal: „... *filosof se vrací k myšlenkám Platona, Hegela, Heideggera. Když o nich hovoří, vždy koná nějakou interpretaci. Odpovědnost interpretujícího je odpovědností za interpretaci, nikoli za to, co interpretované věty znamenaly kdysi, když stály v úplně odlišném kontextu. A naopak: ti, které interpretujeme, stejně tak neodpovídají za to, co s nimi jejich interpreti učinili.*“⁹⁴ Filosofie bez navazování ani není možná. Jednak pro pojmový aparát, který předcházející generace vytvořily, a jednak pro témata, na které je nutné navázat. Tischner také ve své textu ukazuje, že navazování na myšlenky předchozích filosofů je zároveň interpretací filosofie. Toto tvrzení opodstatňuje změnou kontextů, ve kterých se filosofie předcházejících filosofů ocitá. Interpretační úsilí odhaluje, v čem jsou předcházející generace filosofů stále aktuální a inspirativní. Takto vytváří východiska pro filosofování dnes. Když tvoříme filosofii, nesmíme některé filosofy pominout.

4.1 Filozofické prameny

Od filosofujícího katolického kněze, který studoval ještě před druhým vatikánským koncilem⁹⁵, bychom mohli očekávat, že budeme celou jeho filosofii schopni uzamknout do systému tomistické či neotomistické školy. Opak je však pravdou. Ačkoli se teologické vzdělání v katolických seminářích neobešlo bez znalosti filosofie sv. Tomáše, nemůžeme hovořit o tomismu jako o inspiraci Tischnerovy filosofie.

Myslíme si však, že je na tomto místě potřebné rozlišit mezi prameny, jež sloužily coby východiska Tischnerovy filosofie, a mezi inspirací. Pramenem, který se stal východiskem jeho filosofie, byla fenomenologie. Inspiraci však hledal a nacházel v řadě filozofických systémů napříč dějinami. Pojem inspirace je značně problematický. Důsledný překlad z latiny je *vdechnout, vdechovat*. Vynucuje představu spíše anatomickou než filozofickou. Je tedy potřebné používat toto slovo ve smyslu alegorie. Inspirací tedy rozumíme takové filosofy a jejich systémy, které sice měly na myšlení Józefa Tischnera vliv, nikoli však podstatný. Ať už pozitivní, kdy s danými filosofy souhlasil, nebo negativní, vždy s nimi vedl filozofickou diskusi. Obojí však ukazuje, že se nejdříve s jejich díly seznámil.

Pramenem filosofie Józefa Tischnera je fenomenologie. Je tomu tak z několika důvodů. Tím prvním zásadním důvodem je fakt, že se filozofii učil od velikána polské filozofie Romana

⁹⁴ TISCHNER, J. *Myślenie według wartości*. s. 253.

⁹⁵ 1962-1965. Poznámka autora.

Ingardena. Roman Ingarden byl žákem Edmunda Husserla. Sám později fenomenologii přednášel na Jagellonské univerzitě v Krakově. Mezi další filosofy, které Tischner označoval za nejdůležitější myslitele, kteří ovlivnili filosofii dvacátého století, patří také Edmund Husserl a Martin Heidegger. Výsledkem jejich vlivu byla metoda, tedy způsob, jakým Tischner filosofoval. Ovšem nejen Husserl, Ingarden či Heidegger ovlivnili Tischnera.

4.2 Filozofické inspirace

Výčet pramenů Tischnerova myšlení je v porovnání se seznamem, který nabízí Tadeusz Gadacz ve svém opus magnum *Historia filozofii XX. wieku*, velice skromný. Zde se setkáváme s dlouhým výčtem filosofů a filozofických směrů, jejichž myšlenky Józef Tischner ve své filosofii používal či na ně navazoval. Tyto filosofy a filozofické školy budeme považovat za zdroj inspirace.

Uveďme stručný výčet myslitelů: Sokrates, Platón, Aristotelés, sv. Aurelius Augustinus, sv. Tomáš Akvinský, Immanuel Kant, René Descartes, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Gabriel Marcel, Emanuel Lévinas a Roman Ingarden. Vidíme zde zjevnou disproporci mezi výčtem, který podává Tischner, a tím, který předkládá Gadacz. Jakým způsobem popíšeme zdroje inspirace, na něž Tischner plodně, ale vždy kriticky navazuje? Prvním krokem bude popis filozofických škol a filosofů, ze kterých Tischner čerpal. Tyto zdroje inspirace můžeme, jak jsme před chvílí řekli, popsat stejným způsobem, jako to již učinil Gadacz. Můžeme se také držet Tischnerových zápisků, ve kterých tyto inspirativní zdroje sám ozřejmil. Třetím řešením, které se v této chvíli zdá být nejlepším, bude převzetí metody, již Gadacz použil, avšak obsah komparovat s Tischnerovými zápisky. Tím se vyhneme možnosti radikální redukce zdrojů filozofické inspirace a zároveň necháme promluvit samotného Tischnera. Nakolik je zde rozdílnost pojmosloví podstatná?

4.3 Pramenná inspirace jako postmoderní problém

Jít k pramenům, *Ad fontes*, dnes není populární. Postmoderní myšlení přicházení k pramenům programově odmítá. Cení se spíše originalita, cení se invence, cení se vize toho, co je nové. Avšak - co je vlastně to nové? Jak uchopit novost? Řečtina hovoří o novém ve dvojitým smyslu. K vyjádření těchto dvou zcela odlišných zkušeností s novým používá slov *καινοσ* a *νεοσ*. Adjektivum *καινοσ* vyjadřuje protiklad k tomu, co zde již bylo, co zde již existovalo. Jedná se tedy o nové ve vztahu ke stejnému, ale staršímu. To nové je nové jen částečně. Jde tedy o

změnu co do kvality. Druhé adjektivum $\nu\epsilon\omicron\varsigma$ vyjadřuje kvantitativní změnu. Je zde věc, která zde před časem vůbec nebyla a nyní existuje. Druhé z dvojice adjektiv vyjadřuje nové ve smyslu toho, co dříve nebylo.

Postmoderna baží po novém, ve smyslu $\nu\epsilon\omicron\varsigma$. Pod pojmy inovativní či progresivní myšlení rozumí právě takové myšlení, jež předkládá objevování anebo vytváření toho, co zde ještě nebylo. Zároveň se programově nehodlá vracet do minulosti k pramenům a zde hledat inspiraci. Chce být radikálně nová.

Umberto Eco ve své disertační práci *Umění a krása ve středověké filosofii* popisuje zásadní rozdíl mezi scholastickým myšlením a současným myšlením postmoderním. Ve svém popisu zdůrazňuje snahu scholastických mistrů nepřinášet zásadně nové myšlenky, ale pouze interpretovat ty, které již existovaly. Právě tehdy, píše Umberto Eco, kdy se tito scholastičtí myslitelé snažili nebýt inovativní, nepřinášet nic nového, byli nesmírně tvůrčí. Na rozdíl od dnešních autorů, kteří neznají myšlení svých předchůdců a kteří se inovativní snaží být a kteří jimi nejsou. Neboť ve chvílích, kdy tvoří, jsou pro svou neznalost minulého pouhými plagiátory⁹⁶.

Tischner se, jak jsme uvedli výše, vrací k pramenům. Co je důvodem takového návratu? Odpověď je možné najít v jeho knize *Etika a dějiny*. První kapitolu knihy věnoval Tischner Hegelově etice. Píše zde: „*Hegel je jedním z těch myslitelů, se kterým se neustále vede polemika, a tato polemika bude vedena i nadále, právě proto není možné jej opomenout. Hegel má vliv na současnost dvojím způsobem-pozitivně i negativně, inspiruje další bádání a zároveň budí nesouhlas. Tak, anebo jinak, Hegela není možné opomíjet.*“⁹⁷ Na příkladu Hegelovy filosofie je velice snadné vysvětlit, proč je důležité se nejen vracet k pramenům, ale zároveň v nich hledat inspiraci.

Tischner tvrdí, že Hegel je jedním z těch myslitelů, kteří měli a stále mají na současnou společnost tvárný vliv. Tento vliv se projevuje tak, že vědomě i nevědomě s jeho názory polemizujeme. Polemizujeme s ním, kdykoli diskutujeme o současné politice, polemizujeme, když se věnujeme současné etice, atd. Ať chceme, nebo ne, vedeme s významnými mysliteli diskusi. Z toho důvodu je dobré tyto myslitele znát. A nejen to, dokázat s nimi vést polemiku, znamená znát i jejich dílo. Tento fakt utváří naši současnost taktéž dvojím způsobem - pozitivním a negativním. Pozitivním způsobem utváří naši současnost tak, že nás samotné inspiruje k dalšímu myšlení. Negativně tím, že budí nesouhlas.

⁹⁶ ECO, Umberto. *Umění a krása ve středověké estetice*. Argo: Praha, 2007, ISBN 978-80-7203-892-3.

⁹⁷ TISCHNER, Józef. *Etyka a historia. Wykłady*. Kraków: Instytut myśli Józefa Tischnera, 2008. ISBN 978-83-922957-7-8. s. 4.

Stejným způsobem přistupoval k pramenům Józef Tischner. Opíral se o staré texty, jež studoval a kterými se nechal ovlivnit. Vliv filosofického textu spatřoval především v tom, že se v něm nachází způsob, jakým daný filosof myslel. Právě způsob, jakým myslel a jak hledal odpovědi na nejzazší problémy člověka a společnosti, učí současné filosofy a vybízí je k myšlení. Které prameny patří mezi ty nejdůležitější?

4.4 Fenomenologie

Fenomenologie vystupuje v současné filosofii jako svébytný filosofický systém. Nikoli však pro Tischnera. Ačkoli sám sebe považoval za fenomenologa, odmítal definovat fenomenologii jako ucelený systém: *“Podstatným charakteristickým znakem Husserlovy fenomenologie bylo to, že od samotného začátku byla spíše inspirací, nikoli systémem. Systém je, zdá se, vrcholem filosofie, ale zároveň jejím ukončením. Tam, kde vše bylo objasněno, to jediné, co zůstává, to je reflexe toho, co bylo vysvětleno a paměť každého detailu všech vysvětlení. Fenomenologie však bude stále živou perspektivou filosofie (...).”*⁹⁸ Tischner považoval filosofický systém za uzavřený celek, do kterého již nelze nic přidat. Systém, který je ucelený a uzavřený. S filozofickým systémem se to má tak, že ho lze pouze interpretovat, nikoli však tvořivě dále rozvíjet.

Fenomenologie je podle Tischnera stále živým filosofickým směrem, který má neustále před sebou velice mnoho badatelské práce. Co má podle Tischnera fenomenologie zkoumat? Na tuto otázku odpovídá jednoduše - má zkoumat smyslové jevy⁹⁹.

Tischner dále tvrdí, že skutečnost, kterou fenomenologie zkoumá, nemohou zkoumat přírodní vědy a také jiné filosofické směry, neboť jim to neumožňují metody, které ke své práci používají. Přírodní vědy jako speciální nauky používají metody, jež ve fenomenologii uplatnit nelze. Přírodní vědy mají své vlastní pole zkoumání. Vědy, které lze označit jako společenské, mají jednak své vlastní pole výzkumu a také své metody práce, které fenomenologie nemá. Situace v současných společenských vědách, jak Józef Tischner dokládá, je v oblasti metod a metodologie velice složitá. Společenské vědy přejímají metody práce věd přírodních, aby se co nejvíce přiblížily exaktnosti výsledků, ke kterým docházejí. Tím se ale stává, že se společenské vědy, které se zabývají člověkem, jako jsou psychologie a sociologie, dopouštějí naturalistického omylu. Tischner tvrdí: *„Naturalismus se snaží*

⁹⁸ Ibidem. s. 35.

⁹⁹ Ibidem. s. 68.

zobecňovat každou společenskou jednotku k obrazu a podobnosti celku, jehož elementy jsou vnější ve vztahu k sobě navzájem a jež nejsou svázány skutečně vnitřními vzájemnými vztahy. Naturalismus je rovněž schopen vyhledávat kauzální závislosti mezi společenskými jevy a fyzikálními jevy (...).¹⁰⁰ Tischner kritizuje snahu vnášet metody a metodologii přírodních věd do věd společenskovědních a také do filosofie. Nekritickým přenášením metod z fyziky do psychologie sice přenášíme přesné měřicí metody, které však ve výsledcích svých analýz neukazují skutečného člověka. Tomu se snaží fenomenologie uniknout. Samotný zakladatel tohoto směru Edmund Husserl rozuměl fenomenologii jako metodě filosofování, nikoli jako uzavřenému celku.

Józef Tischner hledá základní otázky, kterými by bylo možné formulovat fenomenologická bádání o člověku a o společnosti. Jsou to následující otázky¹⁰¹:

1. Co je nutnou podmínkou pro objev smyslu daného společenského jevu?
2. Čím je sám sobě a pro sebe smysl tohoto jevu?
3. Co je pro subjekt nutným korelátém smyslu daného společenského jevu?

To jsou otázky, kterými se má fenomenologie zabírat, neformuloval je však Edmund Husserl. Jak zdůraznil Tischner, vycházejí z jeho díla.

4.5 Edmund Husserl

Hlavní Husserlovou zásluhou pro filosofii dvacátého století byl dar metody. Husserl daroval filosofům metodu¹⁰² radikálně novou. Metoda *fenomenologické redukce*, kterou v Husserlově filosofii objevil pro sebe také Tischner, má podle něj veliký dopad na axiologii. Tischner vyzvedává Husserlovo epistemologické heslo „zpět k předmětu“, neboť se v něm fenomenologie objevuje jako zcela zřejmý intencionální akt, který znamená, že vědomí se vztahuje vždy již ke konkrétnímu předmětu tím způsobem, že konstruuje jeho smysl¹⁰³. Tischner, jinak nesmírně inspirován Husserlovou filosofií, šel dál vlastní cestou. Důsledek hesla „Zpět k předmětu!“ neviděl totiž pouze v epistemologii. Od Já transcendentálního, které tvoří jádro Husserlovy filosofie, přešel k Já axiologickému. Tischner vyzvedl význam poznávajícího aktu člověka. Ve svých filozofických zkoumáních objevil axiologický rozměr

¹⁰⁰ Ibidem. s. 68.

¹⁰¹ Ibidem. s. 71.

¹⁰² Porovnej: GADACZ, T. *Historia Filozofii XX wieku*. sv. II. s. 628.

¹⁰³ TISCHNER, J. *Myślenie według wartości*. s. 13.

tohoto aktu¹⁰⁴. Tvrdil, že každý poznávající akt je vždy hodnotový¹⁰⁵. To však neznamená, že by Tischner zároveň s přechodem od noetiky k axiologii Husserlovou filosofii zavrhl. Opak je pravdou. Tento přechod totiž Husserla doplňuje. Vztah současné filosofie k Husserlovi je podle Tischnera dvojí. První - inspirující, jenž probouzí samostatná fenomenologická zkoumání. Druhý - vyvolávající značné kontroverze¹⁰⁶. Tischner však k Husserlovi nikdy neměl vlažný vztah. Patřil k první skupině filozofů, kteří se Husserlovým dílem nechali inspirovat. Jakkoli v jeho případě zprostředkovaně. Tím, kdo Husserlovy myšlenky zprostředkoval, byl Roman Ingarden.

4.6 Roman Ingarden

S Ingardenem spojoval Tischnera nejen vztah profesora a žáka, nýbrž také vztah, který se již mnohokrát v dějinách filosofie ukázal být vztahem tvůrčím - totiž vztah posluchače a přednášejícího, přičemž posluchač nejen naslouchá, ale zároveň také kriticky reflektuje, co mu jeho učitel předkládá. Tischner přednášky Romana Ingardena kriticky hodnotil. Kritiku Ingardenovy filosofie představil ve svém bezesporu nejlepším díle *Spor o existenci člověka*. Tischnerova kniha navazuje na Ingardenovou publikaci *Spor o existenci světa*. Ve *Sporu o existenci člověka* se Tischner přiklání na stranu axiologie, kterou zde nazývá agatologií. Upouští zde od ontologie, jakožto *philosophia prima*, a přiklání se k hodnotovým problémům. Za první filosofii považuje etiku.

Důvodem opuštění ontologických pozic je podle něj problém smrti člověka ve dvacátém století. Myšlenku smrti přineslo mnoho filozofů - pod dojmem Auschwitzu - mezi jinými také Roman Ingarden. Ve filosofii smrti se zobrazuje problematika filosofie po Auschwitzu. V Ingardenově filozofii se objevuje pesimistický obraz člověka, který vede k nihilismu.

Tischnerova reakce na tento pesimismus ukazuje jeho teologickou erudici a především křesťanský rozměr naděje¹⁰⁷. Tischnerova teze zní: pokud člověk zemřel, pak je možné, aby se znovu narodil¹⁰⁸. V jeho filosofii nacházíme nejen axiologii, nejenom etiku, ale také

¹⁰⁴ Porovnej: "V Husserlově filozofii je věta, která tento fakt vysvětluje. Ta věta říká, že každá bytost může být chápána jako idea." TISCHNER, J. *Etyka a historia*. s. 145.

¹⁰⁵ Tadeusz Gadacz píše o přechodu od Já transcendentální k Já axiologickému: "Záhy se však rozešel s Husserlovou idejí Já transcendentální, místo této koncepce navrhl Já axiologické." GADACZ, T. *Historia Filozofii XX wieku*. sv. II. s. 629.

¹⁰⁶ TISCHNER, J. *Myšlenie wedlug wartości*. s. 13.

¹⁰⁷ Ελπις čili naděje patří k dynamickým aspektům křesťanství. Naděje je možná pouze ve víře v Kristovo utrpení, ukřížování a vzkříšení z mrtvých.

¹⁰⁸ Tischner ve své knize *Pře o existenci člověka* píše: "Rozhodneme-li se zpracovat problém člověka, musíme

teologickou zvěst o Kristu. Jazyk, kterým Tischner hovoří, je však jazykem filosofickým, nikoli teologickým. Znovuzrození či vzkříšení jsou křesťanské termíny, které začíná používat také ve filosofii.

Zásluhou, která neodmyslitelně patří Ingardenovi, je tedy objev problému existence světa ve stínu Auschwitzu. Problémem, který Tischner kritizuje, je pouze estetický popis této problematiky, jež je jednou ze subdisciplín axiologie. Kritizuje Ingardenovo lpění na estetice. Ta není schopna spasit člověka, jinak řečeno skrze estetický opis světa není možné nalézt spásu. Pro spasení je potřeba nalézt jiný rozměr. Tím rozměrem je naděje a ta ve filosofii chybí. Jeho řešením je popis takové situace prostřednictvím etiky, a tak se ke slovu dostává celá axiologie.

4.7 Martin Heidegger

Absenci naděje našel Tischner v dílech celé řady filosofů dvacátého století. Nikde však nebyla tato absence naděje tak ničivá jako v díle Martina Heideggera, který v rozhovoru pro německý časopis *Der Spiegel* prohlásil, že se filosofie vyčerpala a nemá možnost k současnému člověku promlouvat¹⁰⁹. Heideggerovo myšlení bylo pro filosofii XX. a je pro filosofii XXI. století, dle Tischnera, zcela zásadní. Tischner si západní kulturu bez Heideggera nedokázal a ani nechtěl představit. Vliv, jenž na Tischnerovo myšlení Heideggerova filosofie měla, nazval Tadeusz Gadacz pojmem *bytoštný*¹¹⁰. Mnoho disciplín (nejen filosofických) těží z díla tohoto německého filosofa do dnešního dne. Tischner však vyzvedl jeho přínos zvláště na poli teologie a filosofické axiologie. Heideggerův význam vidí především v skutečnosti, že provedl dekonstrukci dogmatické filosofie¹¹¹. Hodnocení této fáze Heideggerova myšlení uvedl Tischner ve svém nejznámějším díle *Spór o istnienie człowieka*.¹¹² Vyzvedává v něm Heideggerovu zásluhu, neboť v dekonstrukci pojmu bytí poskytl filosofii nové možnosti. Ty

opustit oblast ontologie a musíme stanout na půdě agatologie. Výsledek analýz bude podobný. Roman Ingarden nevychází ve Sporu o existenci světa z teze, že svět je možný. Moje teze zní: i kdyby člověk zemřel, jak tvrdí někteří poststrukturalisté, pak to znamená, že existoval. A pokud existoval, pak to znamená, že se může znovu narodit. TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 8.

¹⁰⁹ „Filosofie nebude moci způsobit žádnou bezprostřední změnu nynějšího stavu světa. To neplatí jen o filosofii, nýbrž o všech pouze lidských myšlenkách a touhách. Už jenom nějaký bůh nás může zachránit.“ Martin. Už jenom nějaký bůh nás může zachránit. In: CHVATÍK, Ivan. Jan, PATOČKA. Filosofický časopis, roč. 43, č. 1. 1995.

¹¹⁰ Porovnej: GADACZ, T. *Historia Filozofii XX wieku*. sv. II. s. 629.

¹¹¹ Tischner o přínosu Heideggerovy filozofie píše: „Heidegger vykonal dekonstrukci filosofické tradice z toho důvodu, že svým dogmatem o bytí učinila z tohoto pojmu bytí-jakožto stále přítomnosti.“ TISCHNER, J. *Myślenie Według Wartości*. s. 153.

¹¹² TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*.

však, jak Heidegger sám poukazuje, nebudou naplno využity, neboť postmoderní myšlení provedlo dekonstrukci jinou. Takovou, která vede až k destrukci myšlení jakožto *αρετη*, a začalo pěstovat myšlení ve smyslu *τεχνη*. Stejně jako Heidegger chápe i Tischner úkol filosofie jako kritiku soudobého myšlení. K takto pojaté kritice soudobé filosofie dospěl Tischner na základě Heideggerova dopisu, který přeložil do polštiny. Jedná se o Heideggerův dopis *O humanismu*¹¹³.

Tischner z Heideggera nesmírně čerpá. Je to fascinující, neboť Tischner byl nejen filosofem, ale také katolickým teologem. A právě jakožto katolický filosof a teolog čte Heideggera kriticky (což neznamená negativisticky). Filosofie i teologie si přivykly nazývat Heideggera ateistou nebo alespoň agnostikem. Důvodů může být několik, zmíníme alespoň dva zásadní. Tím prvním je monistický obraz světa, o který Heideggerovi bytostně šlo. Tím druhým bylo Heideggerovo mlčení o Bohu. Tischner jeho mlčení vnímá pozitivním způsobem. Píše totiž, že existují různé druhy mlčení. Základní otázkou Heideggerovy filosofie je problém bytování člověka. Nejde o to, zda je Bůh. Podle Heideggera jde spíše o to, zda je člověk. A pokud je, pak jak je? Teprve pak, když si na tuto otázku odpoví, může hovořit dál¹¹⁴.

Vliv Heideggera na myšlení je pro současnou kulturu tak zásadní, že kdo se chce, podle Tischnera, tvořivě věnovat filosofii, může tak učinit pouze s Heideggerem. Tischner s oblibou říkal, že se dnes již více nedá myslet takovým způsobem jako před Heideggerem, jako by se *nic nestalo*¹¹⁵. Stalo se, protože zazněla nejenom otázka, zda existuje člověk, ale zároveň i otázka, zda existují hodnoty.

4.8 Emmanuel Lévinas

Mezi další významné osobnosti, které Tischnerovou filosofii ovlivnily, patří francouzský filosof Emmanuel Lévinas. Filosofie Emmanuela Lévinase ovlivnila etiku dvacátého století. Východiska jeho filosofie je možné spatřovat ve fenomenologii. Emmanuel Lévinas se seznámil s fenomenologií prostřednictvím textů Edmunda Husserla. Přesto jeho chápání fenomenologie na Husserlovu filosofii přísně nenavazuje, především v chápání filosofie jako přísné vědy. Tischner píše: *“Rozvíjeje vlastní filosofickou reflexi, zřetelně navázal na fenomenologické myšlení. Ale fenomenologie Lévinase není přísnou vědou, o které hovořil*

¹¹³ Jedná se o článek Martina Heideggera, který Tischner přeložil do polštiny pod titulem *O humanismu*. HEIDEGGER, M. *Brief über den “Humanismus”*, In: *Platons Lehre von den Wahrheit*. Bern 1954. s. 58.

¹¹⁴ Porovnej: TISCHNER, J. *Myślenie Według Wartości*. s. 123nn.

¹¹⁵ Porovnej: TISCHNER, J. *Myślenie Według Wartości*. s. 123nn.

Husserl, což ovšem neznamená, že Lévinasovo myšlení ztrácelo něco ze své přísnosti."¹¹⁶ Lévinas odmítl ontologii jako filosofia prima a místo postavil jako první filozofii etiku. Snad to bylo dáno jeho zkušenostmi z druhé světové války, během které byl vězněn nacisty ve vyhlazovacím táboře.

K odmítnutí ontologie se váže zásadní odmítnutí filosofie Martina Heideggera. Tischner si tohoto sporu mezi Heideggerem a Lévinasem všímá: "*(...) spor s Heideggerem je nejvíce charakteristickým rysem Lévinasovy filosofie.*"¹¹⁷ Tischner si všímá zásadního rozdílu ve filosofických konceptech Martina Heideggera a Emmanuela Lévinase. Podle něj Lévinas vyčítá Heideggerovi, že uvázl v základních otázkách bytí v období antické filosofie. Stejně jako antičtí filosofové i Heidegger vyčerpává otázku bytí v kategoriích bytí a nebytí. "*Klíčovou otázkou pro něj se stala otázka: proč bytí je? A proč není nebytí?*"¹¹⁸ Pro Tischnera je Heideggerova filosofie důležitá právě proto, že otevřel otázku po bytí. Záslouhou Lévinase však je to, že se v jeho filosofii Bytí nevyčerpává v otázkách bytí a bytnosti, ale v něčem daleko důležitějším: ve zkušenosti Druhého. Emmanuel Lévinas soudí, že prvotní otázkou člověka není tázání se na pravdu, ale tázání se na něco mnohem podstatnějšího.

Ta podstatnější otázka, kterou si člověk klade, se nachází již ve filosofii Martina Heideggera. Ale způsob, jakým Martin Heidegger odpovídá, je zároveň tím, co jej a jeho filosofii od Emmanuela Lévinase úplně odlišuje. Heidegger definuje pobyt jako časový. Mínil tím, že každý člověk má vědomí své vlastní časovosti, tedy své vlastní smrti. Zatím co pro Heideggera je tato časovost osudovostí člověka, Lévinas naopak vnímá časovost jako největší lidské tázání - tázání po Absolutnu. Smrt je v Heideggerově filosofii nevyhnutelností, se kterou se člověk musí pouze smířit, v Lévinasově filosofii je to volání člověka po tom, co jej transcenduje. Tato rozdílnost v přístupu k pramenům filosofie pochází podle Tischnera ze zcela jiných zdrojů. Martin Heidegger vycházel, jak jsme již vzpomenuli, z řecké antické filosofie. Tischner dále uvádí, že filosofie Emmanuela Lévinase má zcela jiné prameny. Mezi ně patří starozákonní literatura, především pak kniha proroka Izajáše. Z ní čerpá Lévinas myšlenku, kterou dále rozvíjí, tedy *zkušenost Druhého*. "*Relace mezi člověkem a člověkem je relací par excellence etickou. Je současně něčím úplně pramenným. Teprve setkání s Druhým otevírá cestu jazyku a ten umožňuje konstituci společného světa. Etika předchází ontologii.*"¹¹⁹ Biblická literatura je pro Lévinase základním zdrojem. V ní nachází podle

¹¹⁶ TISCHNER, J. *Myšlenie wedlug wartości*. s. 31.

¹¹⁷ Ibidem. s. 31.

¹¹⁸ Ibidem. 31.

¹¹⁹ Ibidem. 32.

Tischnera dva důležité momenty, které následně rozvinul ve filosofický systém. Prvním momentem je hledání Boha člověkem. Tím druhým je nacházení božského v druhém člověku. Obojí je pro pochopení Lévinasovy filosofie nesmírně důležité.

Je v Lévinasově filosofii místo pro pravdu? Když tvrdí, že etika předchází ontologii, pak to znamená, že i ontologie má ve filosofii své místo. A s ontologií také kategorie pravdy. Tischner píše: *“Pravda není základní kategorií, ale jedinečným případem spravedlnosti, je spravedlností povinnými předmětům.”*¹²⁰ Lévinas se nezřekl ontologie a kategorii pravdy považoval za nesmírně důležitou. Odmítl však ontologii přidělit status první filosofie.

Józef Tischner se Lévinasovou filosofií nechal vědomě ovlivnit. Nejvíce si na ní cenil skutečnosti, že dobro a reflexe dobra nebyly reflexí abstraktní, nýbrž vždy konkrétní. Myšlení o dobru bylo v Lévinasově filosofii vždy úzce propojeno s myšlenkou odpovědnosti za Druhého. Tento aspekt Tischnera hluboce ovlivnil. V jeho dílech, především v Etice solidarity, je tento aspekt velice silně rozvinut. Tischner z předpokladu odpovědnosti za Druhého vycházel a přetavil tuto myšlenku do podoby sociální etiky. Jeho sociální nauka vychází ze stejného zdroje, ze kterého čerpal sám Emmanuel Lévinas, tedy z Bible a zároveň z Lévinasovy filosofie.

4.9 Roman Ingarden

Hodnoty existují objektivně. Kolik kontroverzí budí tato věta! Pokusme se ji analyzovat, podrobit fenomenologické redukci. Pokusme se položit si společně s Józefem Tischnerem otázku: jaké podmínky musí být splněny, aby bylo možné říci - hodnoty existují objektivně.

Ukázali jsme výše, že se Józef Tischner vědomě nechal inspirovat filosofií svých předchůdců a vědomě na ni navazoval. Jedním z nich byl Roman Ingarden. Tischner přejal jeho východisko, když spolu se svým mistrem tvrdí, že člověk *“směřuje k hodnotám”*¹²¹. K tomuto tvrzení dospěl na základě studia Ingardenovy knihy *Książeczka o człowieku*¹²². Roman Ingarden hledá v této útlé knize klíč k antropologii současného člověka. Pátrali po něm i jiní myslitelé dvacátého století. Martin Heidegger jej hledal ve starosti člověka o své vlastní bytí¹²³. Gabriel Marcel zmiňoval naději¹²⁴. Paul Johannes Tillich tento klíč nacházel v

¹²⁰ Ibidem. 32.

¹²¹ TISCHNER, J. *Myślenie według wartości*. s. 43.

¹²² INGARDEN, Roman. *Książeczka o człowieku*. Kraków: Znak, 1973.

¹²³ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. s. 225.

¹²⁴ MARCEL, Gabriel., RICOEUR, Paul. *Rozhovory*. Brno: Vetus Via, 1999, ISBN 80-86118-21-5.

“poslední starosti člověka”¹²⁵. Sartre znovu ve „znehucení z bytí“¹²⁶. Roman Ingarden hledal a našel klíč k lidskému bytí v pojmu odpovědnost. Proč odpovědnost? Tischner tuto skutečnost interpretuje takto: “(...) člověk, to je bytost, která míří k hodnotám. Pokud je tomu tak, potom je potřeba říci, že v pocitu odpovědnosti se nejlépe odhaluje fundamentální pravda o člověku.”¹²⁷ Tischner tvrdí dvě důležité skutečnosti. Zaprvé - člověk spěje k hodnotám. Zadruhé - v pocitu odpovědnosti za své bytí se odhaluje to, čím ve svých základech je. Člověk pociťuje odpovědnost za to, jak nakládá se svým časem, a proto míří k hodnotám. Prožívá nutnost se svým časem nakládat smysluplně, a proto míří k hodnotám.

Józef Tischner zároveň zkoumá podmínky, za jakých člověk může k hodnotám směřovat. Tyto podmínky přebírá z Ingardenovy filosofie¹²⁸:

- I. Člověk musí být bytostí svobodnou,
- II. člověk musí být bytostí, která je schopna zachovat si svou vlastní identitu v plynoucím čase,
- III. člověk musí být bytostí, která musí být v nějakém syslu substancí,
- IV. člověk musí být bytostí, která je ve vztahu ke světu “relativně izolovaným” systémem,
- V. člověk musí konat tak, aby směřoval k určitým hodnotám, ty musí být objektivní a absolutní.

Podle Ingardena uvěří člověk po splnění těchto podmínek ve vlastní existenci¹²⁹. Józef Tischner přebírá tyto teze jako premisy své vlastní filosofie a velice tvořivým způsobem je dále rozvíjí.

Na základě těchto premis, které Tischner přejal z filosofie svého mistra, buduje následně teorii poznání. Ta bude mít charakter ontologické teorie poznání, stejně jako tak bude založena na filosofii Romana Ingardena.

¹²⁵ TILLICH, J. Paul. *Systematic Theology*. Volume II. Chicago: The University of Chicago Press, 1957. ISBN 0-226-80338-4 s. 9.

¹²⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Słowa*. Państwowy Instytut Wydawniczy: Warszawa, 1968.

¹²⁷ TISCHNER, J. *Myślenie według wartości*. s. 43.

¹²⁸ Ibidem. s. 43.

¹²⁹ INGARDEN, R. *Książeczka o człowieku*. s. 5.

4.9.1 Problém poznání ve filosofii Romana Ingardena

Roman Ingarden tuto teorii nazval *čistou teorií poznání*¹³⁰. Epistemologie je nesmírně důležitou součástí každého filosofického systému či alespoň filosofie, která má ambice vykázat určité poznání. Z toho důvodu věnoval Józef Tischner této problematice značnou část svého díla. Vycházel z přitom z epistemologie Romana Ingardena. Je ale možné konstatovat, že tak činil pouze v začátcích své tvorby. Později reflektoval epistemologii dalších významných fenomenologů. V části metodologie jsme prokázali, že Tischner této problematice věnoval značnou pozornost. Toto téma jsme však nevyčerpali, a proto je potřebné se k němu nyní ještě vrátit. Současná metodologie vědy rozlišuje dva základní přístupy, o kterých jsme pojednávali v metodologické části. Tischner však přístup k epistemologii chápe poněkud jiným způsobem.

4.9.2 Ingardenova epistemologie

Klasické dělení epistemologie na přírodní a společenské nauky zavedl Wilhelm Dilthey na konci devatenáctého století¹³¹. Současná epistemologie vychází z moderního dělení, ve kterém mají přírodní vědy za úkol explanaci poznání. Společenské vědy mají interpretovat poznání. Rozdíl mezi explanací a interpretací je velice zásadní. Explanace se spokojí s logickým vysvětlením faktů, kdežto interpretace se snaží faktům porozumět. Obojí je samozřejmě mnohem komplikovanější, ale snažili jsme se podat co nejjednodušší vysvětlení obojího. František Ochraňa¹³² vidí východiska tohoto dělení ve dvou základních filosofických přístupech, v pozitivismu a fenomenologii. Zatím co pozitivismus se snaží o logické vysvětlení faktu, který je empiricky daný, snaží fenomenologie se o porozumění faktu, jež se děje v určitém vztahu k existenci poznávajícího podmětu.

¹³⁰ TISCHNER, J. *Myšlenie wedlug wartosci*. s. 45.

¹³¹ Wilhelm Dilthey rozdělil vědy na přírodní a duchovní vědy, nikoli společenské. Společenské vědy - tento pojem je mladší. Dilthey tímto rozdělením chtěl najít místo filosofie v rychle se rozvíjejícím světě přírodních nauk. Filosofie pomalu ztrácela na významu, jakmile se jednotlivé problémy, kterým se dříve věnovala, stávaly nezávislými vědními obory. Dilthey chtěl pomocí duchovních věd vymezit pole interpretaci, tedy takovému rozumění, které se snaží vysvětlit smysl rozumějícího podmětu a zakoušeného objektu. DILTHEY, Wilhelm. *Život a dejinné vedomie*. In: KICZKO, Ladislav et al. *Antológia z diel filozofv II*. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1998. ISBN 80-08-01825-9. s. 102.

¹³² OCHRANA, F. *Metodologie v sociálnich viedach*. s. 50.

Józef Tischner chápe epistemologii širším způsobem. Současná teorie poznání se nevyčerpává pouze pozitivismem a fenomenologií a věčným sporem mezi nimi. Pro filosofii jsou zásadní další přístupy. Ten první vychází z neokantismu. Místo v epistemologii si, podle Tischnera, zasloužil neokantismus otázkou na *čisté vědomí*¹³³. Tischner píše: *“Kantova otázka: “Jakým způsobem jsou možné syntetické soudy apriori.”, se bude v různých variacích opakovat ve filosofii představitelů tohoto směru. Abychom porozuměli tomu, jak jsou vůbec možné vědecké soudy, bylo potřebné nejdříve nalézt odpověď na otázku: kdo je garantem soudu.”*¹³⁴ Tischner si všímá neuralgického místa věd, které své výsledky prezentují pomocí soudů. Stejně definoval vědu Ludwig Wittgenstein v Traktátu - jako smysluplné věty, jež jsou předmětem zkoumání logiky. Na rozdíl od Wittgensteina a pozitivistické teorie poznání si neokantismus klade otázku, která vybočuje z pole výzkumu pozitivismu. Tischner jako základní otázku, kterou se snažil neokantismus vyřešit, popisuje takto: jak jsou vůbec možné vědecké soudy? Nejedná se o jednoduchý návrat ke Kantově otázce na možnost apriorních syntetických soudů. Immanuel Kant vyřešil tuto otázku v Kritice čistého rozumu z roku 1781 a v pozdějším revidovaném druhém vydání z roku 1787. Neokantismus hledá odpověď na problém garanta soudů.

Tischner poukazuje na skutečnost, že neokantismus přichází se značně rozporuplným tvrzením. Podle něj neokantismus tvrdí, že garantem všech soudů je *“čistý subjekt vědomí”*¹³⁵. Proč se jedná o rozporuplné tvrzení? Tischner tvrdí, že poznávací subjekt nemůže být ve stejné chvíli poznávacím a zároveň poznávaným objektem. Poznávací subjekt, jenž analyzuje možnosti poznání, zkoumá sebe sama a své vlastní možnosti poznání. Dochází tak k rozporu, kdy subjekt zkoumá možnosti subjektu, aby tak určil podmínky právě tohoto poznávacího procesu. Tischner nechce však všechny výsledky neokantismu negovat. Naopak, i kdyby byl pouze tento objev neokantismu tím jediným, bylo by to podle Tischnera dostačující.

Tischner se dále věnuje dalšímu epistemologickému proudu ve filosofii dvacátého století. Proud, který analyzoval, přistupuje k poznání ze zcela jedinečného předpokladu: *“(…) poznání pojaté jako akt anebo proces či také jako intuice a nakonec také jako soud, nejsou zavěšeny ve vzduchoprázdnu idejemi, ale jsou využívány v konkrétním světě a využívá je vždy konkrétní člověk. Není možné oddělit poznání od světa, který je poznáván, ani od člověka,*

¹³³ TISCHNER, J. *Myšlenie według wartyści*. s. 46.

¹³⁴ Ibidem. s. 46.

¹³⁵ Ibidem. s. 46.

který poznává. *Teorie poznání musí být přiřazena nauce o člověku a nauce o světě.*”¹³⁶ Mezi filozofy, kteří se snažili o skloubení epistemologie s antropologií, patří Martin Heidegger. Józef Tischner napsal, že právě Heideggerova filosofie patří mezi ty směry v současné filosofii, kterým se takové propojení podařilo. Záslouhou Martina Heideggera je, že znovu křísí termín rozumění - Verstehen. Tischner podtrhuje etymologický význam tohoto německého slova, uvedeného v Heideggerově filosofii. Verstehen znamená stát tváří v tvář konkrétní situaci a rozumět jí ve vztahu k vlastní existenci. Verstehen není ani aktem, ani procesem, ani intuicí, ani soudem. Čím tedy je? Podle Martina Heideggera je způsobem Dasein, tedy pobytu^{137 138}. Pro Tischnera bylo Heideggerovo poznání zcela zásadním objevem, který pozitivně ovlivnil epistemologii dvacátého století. Tischner tento objev vyzvedává a charakterizuje jej jako *“relaci mezi dvěma bytnostmi: bytím poznávajícím a bytím poznávaným”*¹³⁹. Ke všem epistemologickým teoriím, které mají tvárný vliv na filosofii vědy dvacátého století, zařadil také neotomismus.

Neotomismus je podle Tischnera významný nikoli proto, že řada myslitelů dvacátého století, například: Maritain, Gilson, Krapiec a Nicolai Hartmann, tento směr rozvíjela. Důvodem je znovuobjevení kauzality a kauzálních vztahů, jež v poznávacím procesu nastávají. Tischner tuto skutečnost popisuje: *“Vztah mezi subjektem a předmětem poznání spočívá na jedinečném řetězci příčin a následků.”*¹⁴⁰ Poznání jako fenomén se podle Tischnera nedá shrnout do hodnotového soudu. Tomu totiž předchází kauzální vztah příčiny, která vede k poznávacímu procesu, a následků, které vedou k procesu logické konstrukce soudu. Tischner rozuměl poznávacímu procesu hlouběji a v širších perspektivách.

¹³⁶ TISCHNER, J. *Myślenie według wartości*. s. 47.

¹³⁷ Ibidem. s. 48.

¹³⁸ Tischner se pravděpodobně, i když to není jednoznačně zaznamenáno, odvolává na Heideggerovou knihu *Bytí a čas*. Zde Martin Heidegger píše: *“Bytí, o něž tomuto jsoucnu v jeho bytí jde, je vždy pro každého moje. Pobyt nelze tudíž ontologicky nikdy pojmout jako případ a exemplář nějakého rodu jsoucna výskytového.”* HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. s. 61. Heideggerovi v citované pasáži jde především o postžení podstaty poznávacího subjektu, který je vždy konkrétní. Podle Heideggera tedy není možné oddělit poznávajícího člověka od způsobu poznávání. To, jak poznávám, bude vždy můj způsob poznávání.

¹³⁹ TISCHNER, J. *Myślenie według wartości*. s. 48n.

¹⁴⁰ Ibidem. s. 49.

4.9.3 Ontologická teorie poznání Romana Ingardena

Zdá se, že pojem poznání je jedním z nejvíce kontroverzních pojmů v dějinách filosofie a také vědy. Kontroverzním byl již v době antické filosofie. Řecké γινώσκω a odvozeniny byly chápány jako metodická činnost, která měla přinést celostní poznání světa, v němž člověk žil¹⁴¹. Ovšem co se onou metodickou činností mělo rozumět, na to nepanovaly stejné názory. Filosofie dvacátého století se nacházela v podobné situaci. Józef Tischner vychází z Ingardenovy koncepce, kterou Ingarden nazýval “čistou teorií poznání.” Ontologie poznání je první částí ucelené teorie poznání. Ta má ještě dvě další části - kriteologii poznání, která má za úkol vytvořit kritéria poznání. Druhou je pak axiologie poznání, která má za úkol na základě vytvořených kritérií poznání zhodnotit dosažené výsledky.

Nejvíce rozpracovanou částí Ingardenovy teorie poznání je právě čistá teorie poznání. Klade si za cíl přinést odpovědi na čtyři otázky¹⁴²:

- co to poznání je,
- co je to subjekt poznání,
- co je to předmět poznání,
- jaký vztah musí existovat mezi subjektem poznání a předmětem poznání, aby vůbec došlo k poznání tohoto předmětu.

Je dlužno říci, že od takových snah filosofie dvacátého století celkově upouštěla. Snaha o celostní teorii poznání, která by byla schopna pojmut nejen filozofii, ale i jednotlivé vědní disciplíny, byla pozvolna odložena. V Ingardenově filosofii nacházíme důležité myšlenkové předitivo, které všechny tři části teorie poznání spojuje. Tím předitivem je axiologie nebo spíše myšlenka, která prostupuje celou teorií. Ingarden si klade zásadní otázku, která je v epistemologii nesmírně důležitá a cenná. Je to axiologická myšlenka. Pokud poznáváme, jakou má tato snaha hodnotu? Je to nesmírně cenná myšlenka.

Každé poznání, tvrdí Ingarden, je získáno ve vědomém aktu. Tento akt směřuje od poznávajícího subjektu směrem k poznávanému předmětu. Poznání je tedy vztahem mezi subjektem a předmětem¹⁴³. V tomto vztahu nejde o přijímání vědění o nějakém předmětu, ale

¹⁴¹ BULTMAN, R. Heslo γινώσκω. In: KITTEL, Gerhard. *Theologische Worterbuch zum Neuen Testament*. Přeložil GREŠO, Ján. *Teologický slovník k Novej zmluve*. Transcius: Liptovský Mikuláš, 1987. Svazek I – II. I.622.

¹⁴² TISCHNER, J. *Myślenie według wartości*. s. 55.

¹⁴³ Porovnej: INGARDEN, Roman. *U podstaw teorii poznania*. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Naukowe, 1971. s. 389n.

o uchopování faktické existence daného předmětu: “(...), *nejde o úmluvu anebo ustanovení předmětu jako existujícího, ale o uchopování faktické existence v módu, jež je adekvátní danému předmětu.*”¹⁴⁴ Tischner podtrhuje, že Ingardenovi jde především o aktovost v procesu poznávání. V této aktovosti je aktivní vědomí, které se snaží o uchopení faktické existence předmětu.

Pro nás je velice cenná myšlenka, která stojí na samém začátku ontologické teorie poznání. Roman Ingarden se ptá, co to vlastně poznání je? Tvrdí, že jedna věc je poznávat vztahy, které se nacházejí uprostřed pozorovaného předmětu, druhá věc je pak nacházet smysl předmětu. Jako příklad uvádí Pythagorovou větu. Zkoumat a nacházet vztahy, které se nacházejí uprostřed tohoto předmětu, je věcí “*fenomenologického intuitivního popisu podstaty geometrických tvarů*”¹⁴⁵. Ale jinak se má fenomenologický popis vztahu poznávajícího subjektu k poznávanému předmětu. Zde se s objektivním popisem nemůžeme spokojit. Zde jde nikoli o objektivní popis předmětu, ale o něco více. Roman Ingarden tvrdí, že v popisu vztahu mezi subjektem a objektem jde o uchopení a o fenomenologický *popis podstaty poznání jako poznání*¹⁴⁶. Tento popis již nemůže být objektivním popisem objektu, protože v tomto popisu již nejde o nacházení kauzálních vztahů v přírodě. Tischner interpretuje dílo svého mistra takto: “*Nepostačuje říci, že poznání je relací nebo přijímáním nebo vytvářením, musíme se ještě zeptat, jakou relací, jakým přijímáním, jakým vytvářením. Abychom se takto mohli ptát, musíme přijmout speciální postavu badatele.*”¹⁴⁷ Vědecké či filozofické poznání může být podle Tischnera shrnuto do třech aktů:

- I. relace,
- II. přijímání,
- III. vytváření.

Tischner opakuje totéž, co tvrdil Roman Ingarden. Totiž že tyto tři akty v procesu poznání jsou platné na rovině objektivního popisu předmětu. Předmět je nahlížen a uchopován tak, že popisujeme fyzikální, matematické, chemické atd. relace, jež v předmětu panují. Nebo na druhé straně přijímáme určitá data, zkušenosti z pozorování například přírodních jevů nebo ekonomických vztahů ve společnosti. Můžeme zároveň vytvářet určité specifické ekonomické modely či nové kompozitní materiály. Roman Ingarden a s ním i Józef Tischner se snaží uchopit a popsat další epistemologickou hádanku. Tischner tvrdí, že nepostačuje říci, že

¹⁴⁴ TISCHNER, J. *Myšlenie wedlug wartości*. s. 58.

¹⁴⁵ Ibidem. s. 60.

¹⁴⁶ Ibidem. s. 60.

¹⁴⁷ Ibidem. s. 61.

poznání je relací, v níž s Wittgensteinem řekneme, že *“Svět je vše, co je zkrátka tak.”*¹⁴⁸ Aby zde nedošlo k hrubému nedorozumění, ani Ingarden ani Tischner se nesnaží o negaci pozitivistické tradice. Ve svých otázkách vycházejí z fenomenologie a snaží se uchopit to, co nejenom pozitivismus, ale i samotná fenomenologie přehlížely. Je to onen vztah, ke kterému dochází mezi poznávajícím subjektem a poznávaným objektem, tedy světem. Z toho důvodu Tischner napsal, že pro fenomenologický popis těchto vztahů je potřebné se zeptat:

- I. jaká relace,
- II. jaké přijímání,
- III. jaké tvoření.

Potud Ingardenově problematice rozumíme a potud jsme schopni sledovat Tischnerovou interpretaci jeho epistemologických východisek. Nyní nás čeká daleko složitější úloha. Prozkoumat, co měl Roman Ingarden na mysli termínem *speciální stanovisko badatele*. Józef Tischner tvrdí, že Ingarden toto stanovisko rozvinul ve svém raném díle z roku 1924 *Stanowisko teorii poznania w systemie nauk filozoficznych*¹⁴⁹. Podle Tischnera se zde s touto problematikou setkáváme poprvé. Zároveň je důležité říci, že teorii poznání Roman Ingarden nedokončil. Následující závěry zkoumání, co je to speciální stanovisko badatele v transcendentální metodě poznání, vytvořil Józef Tischner na základě poznámek svého mistra. Příklad: Necht' nám je dán nějaký předmět, o kterém nic nevíme. Tento předmět je nám dán prostřednictvím našich smyslů. Víme tedy, že musí splňovat následující podmínky:

- musí být prostorový,
- musí být trvajícím v čase,
- musí mít barvu.

Zároveň tvoříme představu smyslu tohoto předmětu. Tato představa má však zcela odlišné podmínky možnosti konstituování smyslu. Zatímco pro recepci předmětu jsou potřebné pouze dvě základní nutné podmínky, prostorovost a časovost, pak pro konstrukci smyslu jsou nezbytné ještě další podmínky možnosti konstruování smyslu. Vraťme se nyní k našemu příkladu. Necht' tento předmět, který je dán a o kterém nic nevíme, nyní zkoumáme nejen z pohledu nutných, ale také možných podmínek. Recepce tohoto předmětu se nám stává bližší, protože se jej nemůžeme dotknout, ale můžeme jej dýchat - je to kouř. Ten nás dusí. Zakoušíme tedy smysl předmětu jako něco, co nám není příjemné. Smysl předmětu je nám dán tím, že tento předmět je možný. Z toho následně Józef Tischner vyvozuje, že podmínkou

¹⁴⁸ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. 1.

¹⁴⁹ Stanovisko teorie poznání v systému filozofických nauk. Vlastní překlad autora práce.

smyslu je, že *něco* je možné. Tischner tuto skutečnost popisuje takto: “(...) *příčinou smyslu předmětu není smyslový stimul. Ten je podmínkou a posteriori. (...). Podmínka možnosti je tím jediným, co podmiňuje výskyt smyslu. Smysl je, neboť je něco možné.*”¹⁵⁰ Tischner se zde dostal do velice zajímavé epistemologické pozice. Předjímá totiž, že smysl předmětu nebo celého jsoucna je již dopředu dán. Z jeho závěrů bychom mohl vyvodit následující soud: smysl jsoucna je dán a člověk může tento smysl pouze přijmout. Myslíme si, že tento předpoklad, který Józef Tischner vybudoval z filozofického systému svého profesora Romana Ingardena, měl podstatný vliv na axiologii. Ingarden tuto teorii poznání nazval ontologickou metodou poznání. Z ní Tischner čerpal a dále ji rozpracoval. Není možné však říci, zda by se s Tischnerovou metodou, kterou dále rozvíjel, dokázal Roman Ingarden ztotožnit. Konečně i sám Tischner to přiznává¹⁵¹.

¹⁵⁰ TISCHNER, J. *Myślenie według wartości*. s. 63.

¹⁵¹ *Ibidem*. s. 63.

5 Spor o existenci hodnot čili axiologie v dějinách filosofie

Téma kapitoly je sporné. Odkazuje k problematice hodnot a zároveň předjímá jejich existenci jako nejistou či pochybnou. Jde však o záměr autora. Nikoli však, že by chtěl rozdmýchat pochybnosti na téma existence hodnot, nýbrž proto, že který si uvědomuje problematické postavení současné axiologie. Na otázku, jak uchopit problematiku hodnot, proto odpovídáme společně s Józefem Tischnerem: z pozice sporu o jejich existenci. Budeme se tedy přít. Již tento fakt sám o sobě je pozitivní. Oč horší by bylo prosté konstatování, že hodnoty již nejsou. A oč daleko horší by bylo konstatování, že hodnoty jsou. Zatím co první konstatování by bylo prohlášením skeptického, či dokonce nihilistického rozumu, konstatování druhé by bylo konstatováním dogmatickým. První konstatování by bylo výsledkem unaveného rozumu, který již rezignoval na jakékoliv tázání se po hodnotách, druhé konstatování by bylo výsledkem rozumu pyšného, který si namlouvá, že vše záleží na něm. Zatím co první konstatování je výsledkem ztráty naděje, druhé je výsledkem ztráty kritického rozumu. Důsledkem prvního je negace možnosti poznání, druhé je negací možnosti poznávání. První završuje poznání v nihilismu, druhé završuje poznání v dogmatismu.

5.1 Filosofie pře

Vyjdeme z knihy Józefa Tischnera *Spor o existenci člověka*¹⁵². Titul knihy je nesmírně provokativní. Autor jím však dává najevo, že se snaží navázat na svého velikého učitele Romana Ingardena. Tato kniha je tedy pokusem navázat na knihu *Spor o existenci světa*¹⁵³ „*Titul (knihy pozn. autora) je navázáním na Spor o existenci světa Romana Ingardena. (...) Navázání poukazuje na určitou odlišnost. Uchopující problematiku člověka, musíme opustit pole ontologie a stanout na poli agatologie. (...) Roman Ingarden ve Sporu o existenci světa není schopen ničeho více než tvrzení, že reálný svět je možný. Moje teze zní: pokud člověk zemřel, jak chtějí někteří strukturalisté, pak to znamená, že existoval, a pokud existoval, pak to znamená, že se může narodit.*“¹⁵⁴ Tischner se ve svém sporu snaží dokázat možnosti axiologie, jejíž základy vidí v agatologii, tedy v nauce o dobru. Sledujme tedy Tischnerův spor o existenci hodnot.

Spor tedy nemusí nutně implikovat negativní konotace. Naopak, spor může indikovat možnost vést diskusi. Možná by tedy bývalo bylo lépe, kdyby knihu nazval Disputace o

¹⁵² TISCHNER, Józef. *Spór o istnienie człowieka*. Kraków: Znak, 2001. ISBN 83-240-0066-6

¹⁵³ INGARDEN, Roman. *Spór o istnienie świata*. Warszawa: Polska akademia nauk, 1947.

¹⁵⁴ TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 8.

existenci člověka. Ano, mohli bychom nazvat tuto kapitolu Disputace o existenci hodnot. Podle středověkých zásad disputace by musel Tischner obhajovat určitou tezi. Jakou tezi obhajoval, již víme. V této kapitole však půjde o to ukázat, že se fakt existence hodnot nezměnil. Budeme se snažit popsat, jak Tischner poukázal na změnu diskurzu světa hodnot. Půjde nám tedy o představení vývoje axiologie v dějinách filosofie. Józef Tischner se snažil poukázat na skutečnost, že ani dogmatici a ani skeptici nemohou prohlásit, že axiologie je buď to jasně daná a neměnná (v případě dogmaticky smýšlejících filosofů a teologů), anebo že svět hodnot nelze poznat, (v případě skeptiků). Dříve, než se budeme zabírat samotnou Tischnerovou axiologií, popíšeme, jak rozuměl vývoji axiologie v dějinách filosofie. Vše ukážeme na sporu o existenci hodnot v dějinách filosofie.

Spor je zde chápán pozitivně. Je-li totiž možné se přít, pak to znamená, že rozum poznává sebe sama jako schopného klást otázky a zároveň hledat na tyto otázky odpovědi. Možnost sporu je nesmírně důležitá, neboť ona samotná předpokládá svobodné prostředí, kde otázky nikoho nepohoršují a odpovědi nejsou chápány jako definitivní završení poznávacího úsilí, ale jako schopnost klást otázky nové, nově a v nové situaci člověka. Tato situace sporu zároveň otevírá dveře Jaspersovu objevu, jenž je pro filosofii nesmírně důležitý - objevu významu otázky. Ta je pro filosofii, jak poukazuje Karl Jaspers, daleko důležitější než odpověď. Odpověď jen rozdmýchá další otázky¹⁵⁵.

Tázání se a odpovídání nelze oddělit od člověka, který si bytostně klade otázku o povaze veškerého bytí, tedy otázku *τι εἶσ ό ον?* - co je bytí, a následně otázku logicky vyplývající z otázky předchozí *τι εἶσ αζία περι το μια?* - jaká je hodnota toto (světa) pro mě? Jedná i druhá otázka však předpokládá spor. První otázka, spor o to, jak poznáváme, je bytostným sporem o možnostech episteme čili poznání světa. Druhým sporem je axiologický spor o výklad hodnoty tohoto poznání pro člověka. Spor, zvláště ve filosofii, vyvstal ve chvíli, kdy se filosofie přestala ptát pouze ontologickým způsobem. Ano, ve chvíli, kdy opustila pole ontologie, pole nauky o bytí, a položila otázku axiologickou, v té chvíli se rozhořel spor. Tischner si sporu o hodnoty ve filosofii všiml tehdy, kdy si otázky *po pravdě bytí* a *po dobru bytí* začaly navzájem protirečit. Je možné, aby pravda o bytí nás učinila nešťastnými? To je právě ta otázka, ve které se transcendentálie dostaly navzájem do příkré pře¹⁵⁶. A odpověď?

¹⁵⁵ JASPERS, K. *Úvod do filosofie*. Praha: Kalich, 1966.

¹⁵⁶ "Důležitým důsledkem změny paradigmatu je nesmírná dramtizace transcendentálií. Je možné, že se někde na výšinách abstrakce a věčnosti, transcendenálie kryjí, ale zkušenost tak, jak se jeví v dramatu lidské časnosti, ukazuje, že jsou ve stavu sporu. Odtud otázka: je bytí něco skutečného, anebo je pouze zdáním bytí? ... Je pravda také pravdou tehdy, kdy nás činí nešťastnými? Právě proto, že transcendentálie jsou ve stavu sporu, člověk poznává, že jeho svět je světem fragmentarizovaným a že on sám je fragmentem, bytostně

Prvním velikým filosofem, který na tuto otázku se snažil nalézt odpověď, byl Sokrates. Další filosofické systémy, jež po této první při vyrůstají, již nikdy nemohou od sebe ontologii a axiologii separovat. Každý další systém, který po Sokratovi přichází, si tuto při uvědomuje. Pře vyvolává otázky a ty si žádají odpověď. A nelze si představit otázky i odpovědi beze sporu. Ačkoli filosofie vzniká ze sporu a řekli jsme, že spor je pozitivním důsledkem myslícího člověka, zbývá ještě nastínit, jak sporu vůbec rozumíme. Co je to spor?

Spor, který filosofie vede, není bezduchou hádkou o moc plynoucí z poznání pravdy. Není ani hádkou o pravdu ve smyslu přivlastnění si pravdy. Ani jedno ani druhé zde nemá místa. Spor, který máme na mysli, není ani hysterickým přehlušováním oponenta. Ba spor nemusí být nutně veden hlasitým projevem či neverbálními násilnými činy. V jazyce českém má spor pejorativní význam. Když vyslovíme pojem spor, nemáme ani tento význam na mysli. Máme na mysli filosofickou rozpravu, ve smyslu latinského slova *disputatio*. Jenže tento pojem znamená více rozpravu ve smyslu rozhovoru, který může probíhat na jakémkoliv téma. A navíc rozpravu, které se nejdříve vytyčí jasná logická pravidla. Každý, kdo tato pravidla překročí, se z disputace sám vylučuje. Sám nad sebou vynáší výrok *anathema*. Spor, o který zde usilujeme, však není pouhou disputací.

Máme na mysli disputaci, která se velice naléhavým způsobem dotýká každého člověka. V této disputaci jde o ten zájem člověka, který nazýváme bytostným. Jedná se o hodnotovou při člověka, ve které si klademe otázky na hodnoty a situaci člověka. Člověk chce ve své situaci odpověď nejen slyšet, on po této odpovědi bytostně baží. Jedná se o spor, jenž je vášnivou diskusí o pravdě jeho světa ve smyslu poznání světa pro člověka, a dále je to spor o hodnoty toho světa, jenž je jeho světem. Filosofie není tedy nudným, všedním a nic nepřinášejícím rozhovorem. Ona je sporem. Ovšem sporem kritickým, který má za úkol uspořádat poznání a hodnoty a dávat jsoucnu smysl.

Každá filosofická rozprava by měla právě takovým sporem začít. Ve vášnivém sporu se ukazuje aktualita problému, o který je pře vedena. Pokud se filosofie pře o problém, který bytostně se netýká člověka v jeho konkrétní a naléhavé situaci, pravděpodobně bude tato pře tichým, možná nudným rétorickým cvičením. Avšak půjde-li o spor, který se existence člověka bytostně týká, bude to spor bouřlivý a půjde v něm o odhalení pravé podstaty problému, o který je veden. Filosof má bytostně usilovat o to, aby spor, který vede, nebyl monologem, nýbrž bouřlivým dialogem či polylogem - diskusí, doslova logickou diskusí s

dramatickou bytostí, nikoli náhodou.” TISCHNER, Józef. *Filozofia dramatu*. Kraków: Znak, 2001. ISBN 83-240-0065-8s. 53.

mnohými. Pouze tehdy bude filosofie sama naukou, která nebude muset zdůvodňovat své místo pod Sluncem. Vášnivým sporem bude její oprávněnost jasně prokázána.

Filosofie se musí přít. Bez pře by dnes byla pouze heslem v historickém slovníku a veškerá její podstata by byla redukována v nejlepším případě na katedru dějin filosofie. Filosof se tedy musí vydat na *αγορα*, na veřejné prostranství, aby zde přednesl *κρισις*, svůj soud nad světem, který člověk vybudoval. Pokud máme na mysli spor, pak právě v tomto řeckém slova významu. *Κρισις*, čili *soud*, ale také *soudní spor*, který má za úkol vynést *mínění, jež se bude týkat celého jsoucna, dobra nebo zla*¹⁵⁷. Ve starověku byl tento soud soudem duše společnosti, která stála před tribunálem morálky a mravnosti. Tento tribunál, reprezentovaný v mýtech bohyní Δίκη, bohyní spravedlnosti, rozhodoval o budoucnosti duše člověka, jak za pozemského, tak také věčného života. Antické *κρισις*, tedy soud, je v porovnání s českým ekvivalentem mnohonásobně bohatším pojmem. Nereprezentoval pouze nárok na spravedlivý proces, nýbrž také víru člověka ve věčný morální řád. Poprvé v psané podobě se s touto vírou v morální a mravní řád setkáváme v náboženských textech. Stará řecká náboženství, především náboženství orfické, počítalo s trestem vůči těm lidem, kteří se morálně i mravně provinili proti věčnému kosmickému řádu. Orfická náboženství tak hlásala soudný den všem duším v říši Αϊδής, tedy trest a věčné zatracení.

Ve filozofii začíná *κρισις* vystoupením Sokrata, který „zkouší, zkoumá, váží druhé, je jakýmsi soudcem cizích názorů“¹⁵⁸. Sokratův soud byl velikým soudem společnosti, která relativizovala pravidla morálky a mravnosti. Známa je Protagorova věta „*Παντων χρηματων μετρον ανθρωπος*.“¹⁵⁹. Člověk je mírou všech věcí, pokud všech, pak i etiky a axiologie. Platón ve svých dialozích, především však v *Obraně Sokrata*, bojoval proti obecné relativizaci etiky a hodnot¹⁶⁰. V jeho podání¹⁶¹ je Sokrates filosofem, který se pře, neboť mu bytostně jde o zachování mravního i morálního pořádku ve světě.

Platónův Sokrates vede, krom sporu o morálku a mravnost celé společnosti, zároveň spor o hodnoty člověka. Filosofická pře je tedy soudem, je *konfrontací dvojího pojetí života, které dospělo ke konfliktu, dvojí soustavy hodnot, dvojího životního smyslu*¹⁶². Filosofovi má jít

¹⁵⁷ THAYERS, Joseph Henry. *Greek-Englisch Lexicon of the New Testament*. New York: Harper&Brothers. 1886. s. 361.

¹⁵⁸ PATOČKA, Jan. *Platón. Přednášky z antické filozofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. ISBN 80-04-25609-0. s. 32

¹⁵⁹ OSUSKÝ, Š. Samuel. *Prvé slovenské dejiny filozofie*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 1939. s. 39.

¹⁶⁰ BÜCHSEL, in: KITTEL, Gerhard. *Theologische Worterbuch zum Neuen Testament*. Přeložil GREŠO, Ján. *Teologický slovník k Novej zmluve*. Tranoscius: Liptovský Mikuláš, 1987. Svazek III – IV s. 127.

¹⁶¹ Známe je ještě jiné podání Sokratovy filosofie, totiž Xenofanovo.

¹⁶² PATOČKA, J. *Platón*. s. 35.

bytostně o analýzu života, o analýzu hodnot, o zkoumání životního smyslu, o hledání pravdy. Má to být soud, kterému jde o pochopení a odůvodnění hodnot života¹⁶³. Teprve taková pře má v pojetí filosofa smysl a taková pře nebude marná či zbytečná. Filosofie sporu je disputací, které není lhostejné, jak člověk myslí, jak mluví a jak koná. Neboť v tomto sporu se objevuje starost filosofie o hodnoty, smysl a pravdu života člověka ve světě, který člověk vybudoval právě na hodnotách, smyslu a pravdách, ve které v dané chvíli věřil a které prohlásil v dané chvíli za platné. Pokud se filosofie axiologického sporu zřekne, zřekne se rovněž zodpovědnosti za hodnotový život člověka. Takto vyhlásí svůj poslední verdikt sama nad sebou, ve kterém se sama přihlásí ke svému konci.

Pokud Sokrates vnesl do filosofie spor o hodnoty člověka, pak křesťanství postavilo κρισις na zcela jinou, novou úroveň.

5.2 Spor v křesťanství

Další vývoj soudu probíhá v křesťanství velice neočekávaným způsobem. V Kristově poselství je zvěstován neustále probíhající soud nad každým člověkem. Doslova lze říci, že nad celým člověkem, to znamená nad jeho myšlením, mluvením i činy neustále probíhá soud Boží. Setkáváme se takto s myšlenkou života, jenž je neustále podrobován soudu. Soud, který nepřetržitě probíhá, je zároveň výzvou člověku, aby ve svých skutečích, myšlenkách naplňoval nejvyšší přikázání, totiž přikázání lásky k bližnímu¹⁶⁴.

Křesťanství přináší radikálně nový pohled na člověka, k jehož existenci spor patří. Sokratovo chápání sporu je hluboce etické a zároveň také epistemologické. Na straně jedné hledá Sokratés spravedlivost, na straně druhé hledá poznání. V křesťanském pojetí je spor velice problematickým fenoménem. V kázání na hoře, jak jej narativně podává evangelista Matouš, zaznívá varování člověku, aby nesoudil: „*Nesudíte, abyste nebyli souzeni. Tím soudem, kterým soudíte, souzeni budete. A mírou, kterou měříte, bude naměřeno vám.*“¹⁶⁵. Matoušův text pojímá soud nikoli ve filosofických kategoriích, nýbrž v kategoriích nábožensko-justičních. V takových kategoriích kritizuje Matoušův text posuzování člověka člověkem. Jednotlivec přitom přiznává sám sobě jistý stupeň mravní a morální spravedlnosti na základě dodržování náboženských předpisů. Takový člověk pohrdá tím, kdo stejné náboženské

¹⁶³ PATOČKA, J. *Platón*. s. 36.

¹⁶⁴ BIBLE, Písmo svaté Starého a Nového zákona, Ekumenický překlad, Česká biblická společnost, 2006. ISBN 80-85810-41-7. Evangelium podle Matouše 18:1nn.

¹⁶⁵ “*Μή κρίνετε, ίνα μή κριθητε. Εν ω γαρ κριματι κρινετε κριθήσεσθε, και εν ω μετρω μετρειτε μετρηθησεται υμιν*”. *NOVUM TESTAMENTUM GRAECE ET LATINE*. Nestle-Aland, Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1984, ISBN 3-438-05401-9. Ευαγγελιον κατά Μαθειαν 7:1-2.

předpisy nedodržuje. V Matoušově evangeliu není hodnota člověka uchopena na základě sebepoznání, jako je tomu v Sokratově filozofii. Hodnotným je v evangelijní zvěsti každý člověk. Důvodem je láska Boha k člověku. Jelikož Bůh miluje člověka, přijímá jej a ujímá se ho, pak člověk odvozuje svou vlastní hodnotu z aktu přijetí Bohem. Bůh je Matoušem popsán jako milující Otec. Z tohoto aktu akceptace člověka následně vychází Matouš v popisu soudu. Na základě lásky Boha k člověku není dovoleno člověku posuzovat bližní tak, že je bude hodnotově posuzovat na základě dodržování či nedodržování náboženského práva.

Kristova slova dosáhnou svého vrcholu v teologii apoštola Pavla, který v tomto duchu posuzování a odsuzování člověka člověkem píše „*Proto nemáš nic na svou omluvu, když vynášíš soud, ať jsi kdokoli. Tím, že soudíš druhého, odsuzuješ sám sebe. Neboť soudíš, ale činiš totéž. Víme přece, že Boží soud pravdivě postihuje ty, kteří tak jednají.*“¹⁶⁶. Křesťanství si bylo problematiky soudu či axiologického sporu vědomo. Vědomí, že odsuzování člověka člověkem nikam nespěje a naopak vztahy ve společnosti pouze vyhrocuje, vnímalo spor ambivalentně. Soud lidský je na straně jedné nepřipustný, neboť ten, který soudí, není morálně a mravně lepší nežli ten, který je souzen. Zároveň je každý člověk poddán hodnotovému soudu, soudcem již však není člověk, který hodnoty může relativizovat svým výkladem, nýbrž Bůh. Druhým typem soudu je tedy soud Boží.

Stejný apoštol nicméně vyzývá k posuzování všech názorů, a tedy de facto ke sporu. Tento spor však má být veden z pozice člověka, který posuzuje nikoli svého bližního, ale jeho myšlenky. Je možná na místě otázka, zda se nejedná o totéž. Apoštol Pavel zde ale má na mysli hodnotu dané myšlenky, nikoli hodnotu člověka. Nemá jít tedy o odsuzování, posuzování druhých, nýbrž o posuzování hodnot, které druzí zastávají či reprezentují. Tischner dodává, že je potřebné vidět axiologii prvotního křesťanství skrze milosrdenství Boha. Setkání křesťanství se světem antického Říma však vedlo k přejímání filosofických tradic, zejména platónské tradice a aristotelismu. Proto bude další vývoj filosofie jak patristické, tak také scholastické poznačen disputacemi.

¹⁶⁶ “*Διο αναπολογητος ει, ω ανθρωπε πας ο κρινων εν ω γαρ κρινεις τον ετερον, σεαυτον κατακρινεις, τα γαρ αυτα πρασσεις ο κρινων. Οιδουμεν δε οτι το κριμα του Θεου εστιν κατα αληθειαν επι τους τα τοιαυτα πρασσοντας.*” *NOVUM TESTAMENTUM GRAECE ET LATINE. Nestle-Aland, Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1984, ISBN 3-438-05401-9. Προς Ρωμαϊων 2:1-2.*

5.2.1 Pře mezi Pelagiem a Aureliem Augustinem

Prvním velikým sporem, který lze v církvi zaznamenat, byl spor biskupa z Hippo Regio Aurelia Augustina a irského mnicha Pelagia, který jako kazatel přišel do Říma na konci čtvrtého století po Kristu. Celý spor o hodnoty se rozhořel ve chvíli, kdy začal Pelagius po svém příchodu kritizovat upadající morálku a morálnost křesťanů „*Církev přestala být církví morálních elit a stala se církví oportunistů.*“¹⁶⁷, komentuje Tischner období konce čtvrtého století po Kristu. Veškerá pře se odehrála kolem věty: „*Bůh mne člověkem učinil, spravedlivým sám sebe já učiním.*“¹⁶⁸ Původně teologická pře má veliký přesah do axiologie. Otázka po původu zla v člověku, kterou Pelagius rozvinul, má zároveň axiologické důsledky. Zlo bylo možné pojmout manichejským způsobem, jako jedinou skutečnost, která je ve světě přítomna. V učení manicheismu se člověk rodí absolutně zlý a celý jeho život je poznačen zlým osudem. Nebo je takový, jak o tom referoval Pelagius - člověk se rodí jako dobrý, a má tedy možnost výběru na základě vlastní vůle. Manicheismus a pelagianismus představují pro křesťanství dvě krajnosti. Augustinova koncepce je zcela odlišná. Pro Augustina se člověk rodí sice zlý, ale v zásluze Kristovy smrti a vzkříšení se obnoven ke svobodě¹⁶⁹.

V Augustinově koncepci je možné Boha popsat skrze tři atributy. Bůh je:

- všemohoucí,
- všudypřítomný,
- věčný.

Přijímá tedy židovskou víru ve věčného Boha Stvořitele. Ten je původcem všeho v tom smyslu, že každému materiálnímu i duchovnímu předmětu odpovídá idea v Božím rozumu. Tyto ideje jsou vzory, ze kterých vznikají všechny předměty i myšlenky ve smyslovém světě. V díle *De Trinitate – O Trojici* vysvětluje křesťanskou nauku o Trojjediném Bohu. Zde přisuzuje další tři atributy, tentokrát atributy Trojice svaté:

- bytí,
- vedení,
- milování.

¹⁶⁷ TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 138.

¹⁶⁸ *Ibidem*. s. 139. „*Deus me hominem fecit, iustum ipse me facio.*“

¹⁶⁹ „... *když se člověk díky Kristovi stane svobodným, má vědomí, že si neobléká těsné oblečení, ale stává se tím, čím doopravdy je, že nalézá sebe sama. Stává se svobodným, neboť svobodným již je.*“ TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 142.

Boha však chápe jako absolutní lásku, která přemáhá všechno zlo. Známa jsou jeho slova z Výkladu I. listu apoštola Jana: „*Miluj a čiň, co chceš.*“ Z této nauky došel Augustinus dedukcí k názoru, že pokud Dobrý Bůh stvořil materiální svět, hmota nemůže být a priori zlá. Na otázku, odkud pochází zlo, odpovídá Augustinus velice jednoduchým způsobem – zlo je nedostatkem lásky. Augustinus přejímá biblickou interpretaci hodnoty lidského života. V ní je hodnota člověk odvozena z lásky Boha, který člověka miluje. Zásluha Ježíše Krista spočívá v tom, že se v Kristu člověk stává svobodný natolik, aby si mohl vybrat, zda chce, anebo nechce činit zlo.

Bůh toto může podle Augustina učinit, neboť Bůh sám tuto svobodu má, je non posse peccare, tedy neschopen hřešit. Svět podle Augustina nebyl apriorně stvořen jako zlý, nikoli, byl stvořen jako dobrý svět. I člověk, který se však rozhodl na základě své svobodné vůle zhřešit, byl posse non peccare. Měl tedy možnost nehřešit. Když však jednou zhřešil, jeho vůle byla natolik zlomená, že nebyla schopná nehřešit, non posse non peccare. Zásluhou Krista a v Kristu je člověk nanovo posse non peccare. Je tedy svobodný.

Tím se Aurelius Augustinus a jeho teologie odlišují od Pelagia a jeho teologie. S Pelagiovou teologií se rodí problém Krista, který je, jak se zdá z dochovaných textů, pro člověka pouze dobrým příkladem. Argumentaci Pelagia bylo možné interpretovat následujícím způsobem. Ta milost, která učinila člověka svobodnou bytostí, již působila na samém začátku stvoření. Tedy stvoření již bylo „pod vládou milostí“, té milosti, která činí z člověka svobodnou bytost. A tak když milost je již na začátku, pak Kristus je nikoli nositelem milosti, nýbrž pouhým jejím projevem. Právě tento aspekt činí Pelagiovu teologii značně problematickou. Z této teologie se navíc rodí další, neméně veliký problém: vztah empirické zkušenosti a víry¹⁷⁰.

Pelagius kladl rovnítko mezi empirickou zkušeností a vírou. Zkušenost morálních postav vyzvedává jako příklad víry hodné následování. Hodnotu křesťanství daného člověka lze tedy odvodit od toho, do jaké míry je člověk vzorem druhým lidem. Toto učení se však vymyká základnímu poselství evangelia. Pelagius totiž chápe milost jako pomoc Hospodina Boha, který vychovává člověka skrze dobré příklady. Těmito příklady se nerozumí pouze biblické postavy, například starozákonní proroci a králové, Ježíš Kristus a jeho apoštolové. Příkladem byly také postavy mučedníků a poustevníků z prvního až třetího století, kteří svou vírou dokázali i mučednickou smrtí. S legalizací křesťanství v roce Milánským ediktem z roku 313 a především ustavením křesťanství státním náboženstvím Říma roku 384 pozbyly veškeré

¹⁷⁰ „Pelagiovo teologické stanovisko vytváří problém: jaký je vztah zkušenosti a víry? Můžeme věřit v dílo milosti, když zkušenost je radikálně jiná?“ TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 143.

tyto příklady smyslu. Pelagius si toho byl vědom. Důsledky viděl na vlastní oči. Svým učením znovu objevuje smysl příkladů, nyní morálního charakteru. Příklady víry získávají v Pelagiově kázání výchovný charakter. Bůh pomáhá člověku tak, že působí na jeho myšlení, na jeho jednání a také chování. Pelagius však takto obětoval základní zvěst evangelia, že hodnota člověka a světa pochází od Boha a že je člověku darována jako dar.

Sv. Aurelius Augustinus nehodlal obětovat evangelium na “morální oltář” své doby. Představuje zcela nový rozměr výchovy člověka. Augustinus zdůrazňuje, že Bůh vychovává člověka skrze své Slovo a dary Eucharystie. Bůh nepůsobí na vnější chování člověka, nýbrž na jeho vůli¹⁷¹. Hodnota člověka je člověku darována. Toto křesťanské poselství dále Augustinus rozvíjí - vše, co člověk činí s dobrou vůlí, nabývá hodnoty. Je dobré.

5.2.2 Tomáš Akvinský

Scholastická axiologie byla založena na koncepci absolutního Dobra. Tuto koncepci mají společnou jak patrističtí, tak scholastičtí myslitelé. Podle Józefa Tischnera je to to jediné, co mají společného. V koncepci dobra, toho nejvyššího, se dokáží shodnout. Tím nejvyšším dobrem je Bůh. V čem se ale radikálně odlišují, je pojetí zla. Patristická tradice navázala na biblické chápání zla. Bible popisuje radikální zlo osobním způsobem. Ztotožňuje je s Ďáblem. Patristika také personifikovala zlo jako vnější moci, které ohrožují dobro v člověku.

Tomáš Akvinský však vytvořil syntézu biblického učení s aristotelismem. Podle Tischnera tímto způsobem demytologizaci zla. Odkud se tedy bere radikální zlo? Pro Tischnera je zlo v tomistické tradici odvrácením se člověka od Boha a uzamčením se ve svém vlastním nitru. Je to tedy stav, kdy člověk se dobrovolně uzavírá absolutnímu Dobru a dobro se snaží vyvést z vlastního bytí. V tomistické filosofii však člověk není a ani nemůže být zdrojem vlastního života. Jednak si člověk život sám neudělil a jednak si nemůže sám se sebou vystačit. Tischner zde tedy dochází k závěru: „*Zlo je absenci bytí.*“¹⁷². Tuto absenci vysvětluje tak, že člověk, který se od Boha odvrací, zůstává uzamčen sám v sobě.

Zajímavá je však interpretace Boží reakce na lidskou vzpouru. Tomáš Akvinský v Sumě teologické píše, že Boží reakcí je „*ponechání člověka jeho vlastní přirozenosti*“¹⁷³. Bůh se člověka nezříká, ale nezasahuje do jeho vůle¹⁷⁴. Ponechání člověka jeho vlastnímu bytí

¹⁷¹ Porovnej: TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 144n.

¹⁷² Ibidem. s. 153.

¹⁷³ TOMASZ Z AKVINU, *Suma theologica*. London: Veritas. VI, s. 174.

¹⁷⁴ Ibidem. s. 146.

napospas znamená podle Tischnera , že člověk není schopen „milovat Boha nadevše, nemůže Boha ani poznat, nemůže činit to, co má význam pro vlastní spasení, nemůže dodržovat Boží přikázání z lásky, nemůže si ani zasloužit život věčný, nemůže nehřešit, nemůže se ani připravit na přijetí Boží milosti, nemůže vytrvat v Boží milosti.“¹⁷⁵. V tomistické tradici je člověk žijící bez Boha člověkem, který je odříznut od zdroje všech hodnot. V teologii a filosofii sv. Tomáše Akvinského je Bůh tvůrcem a dárce hodnot, kdežto člověk je jejich recipientem. Józef Tischner se k tomismu staví kriticky z důvodu přenesení teologických pravd do etiky.

5.3 Spor počátků novověké filosofie

S velkým sporem přichází René Descartes, nacházíme jej v jeho *Meditacích*¹⁷⁶. Descartes vymezil oblast sporu v oblasti skeptického rozumu. Pochybování se pro něj stává první filosofií a zároveň jistotou zkoumajícího rozumu. Jak se tento skeptický rozum vymezuje vůči axiologii? Tischner píše, že novověká filosofie změnila diskurz hodnot tak, že propojila problematiku hodnot s problematikou osobní svobody. „Výrazem svobody již není výběr hodnot, které leží před člověkem, ale spíše přisvojení vybírajícím vybrané hodnoty.“¹⁷⁷ S karteziánskou filosofií se radikálním způsobem mění nahlížení na svět hodnot. Bůh, který v tomismu předkládá před člověkem hodnoty jako jejich tvůrce, je ve filosofii Reného Descarta upozaděn do role pozorovatele. O hierarchii hodnot nerozhoduje v novověku Bůh, ale člověk. O tom, co je a co není hodnotné, o tom, co je větší a co menší hodnotou, o tom všem nyní rozhoduje člověk.

5.4 Spor na konci novověké filosofie

Závěr novověké filosofie patří Friedrichu Nietzsche. Veškeré normativní směry v etice, které v průběhu dějin navzájem vedly spor o platnost, jej vedly vždy ve vyznačeném a ohraničeném prostoru. Souvislosti jednotlivých sporů byly dány a vytyčeny hranicí, kterou axiologii daroval Platon svým statickým a hierarchistickým uspořádáním hodnot. Veškeré hodnoty byly uspořádané a spor byl veden o to, která hodnota se má stát normou normans,

¹⁷⁵ TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 157.

¹⁷⁶ DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH. 2015. ISBN 978-80-7298-202-8.

¹⁷⁷ TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 133.

konstitutivní hodnotou. Stručně lze tento přehled uskutečnit podle daného klíče. V antické filosofii se všechny hodnoty semkly kolem ontologie. Výsledkem pak byly hodnoty jako Platónovo dobro, Aristotelova střídmost, Zenonova apatie. S příchodem křesťanství, když již prim přestává hrát ontologie a hodnoty se semkly kolem etiky, je pak největší hodnotou agapé. S příchodem novověké filosofie se paradigma filosofie znovu radikálně proměňuje a hlásá se návrat k ontologii. Hodnotou všech hodnot se stává pravda. Pravda proměňuje svět hodnot radikálním způsobem do té míry, že i v teologii se více akcentuje Bůh jako pravda než Bůh jako láska. Moc pravdy jako nejvyšší hodnoty se však stává velkým problémem. Antickou normu normans, normující hodnotu všech norem, bylo dobro. Nikoliv náhodou. Dobro jako hodnota mělo tu vlastnost, že usměřovalo pravdu a dávalo jí její vlastní poslání. Mělo pravdu nutit k tomu, aby byla pravdou dobrou pro člověka, nikoli pravdou, která se bude prosazovat člověku navzdory. Osvícenský ideál pravdy však vedl ke krachu celého projektu osvícenství¹⁷⁸. Idea pravdy se staví proti člověku a člověk již nemůže než kapitulovat. Pro pravdu jsou tisíce lidských životů ukončeny násilnou smrtí ve jménu budoucího uspořádání společnosti. Ačkoli osvícenský projekt zkrachoval Velikou francouzskou revolucí, jeho zásadní myšlenky žily dále. Především nárok na pozitivní pravdu, jež se měla stát nosnou ideou budoucího lidstva, dovolil osvícenství překročit stín francouzské revoluce.

Novověký optimismus všech idealistických systémů je vystřídán optimismem pozitivistickým. Ale ke konci devatenáctého století zaznamenáváme ve filosofii do té doby nevídaná prorocká slova v dílech Friedriecha Nietzscheho. *“Co vyprávím, jsou dějiny budoucích dvou staletí. Popisují, co přichází, co nemůže přijít jinak: vzejití nihilismu.”*¹⁷⁹. Tato slova jsou doslova proroctvím o změně axiologického paradigmatu. Důsledkem bude skeptický obraz světa, ve kterém již nebude možné pozitivně hovořit o hodnotách, neboť o hodnotách nebudeme moci říci nic. Ani že jsou, ani že nejsou - a už vůbec nebudeme moci tyto hodnoty soudit, neboť od přírody neexistuje ani dobro, ani zlo. Původní diskurzní spor o hodnoty se vždy odehrával v určitém paradigmatu, kterým bylo hierarchické chápání hodnot. Budoucnost tuto strukturu odvrhne. Nyní je připraveno vše potřebné ke změně, která bude v druhé polovině dvacátého století nazvána postmodernou. On sám, Friedrich Nietzsche, učiní první krok tímto směrem. Vyzve k přehodnocení všech hodnot.

¹⁷⁸ ADORNO, Theodor., Max, HORKHEIMER. *Dialektika osvícenství*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-267-7.

¹⁷⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*. Praha: Aurora, 2003. ISBN 80-7299-067-5.

5.5 Spor o hodnoty v postmoderní filosofii

Bída tohoto způsobu myšlení se projevuje tím, že fragmentární si nárokuje celistvost, a tím pádem dochází k rozporu tohoto způsobu myšlení se samým sebou. Jde o *contradictio in adjecto* toho nejkřiklavějšího druhu. Jde zároveň o ustanovení negativní hierarchie bytí, negativní hierarchie hodnot. Ačkoli fragmentární staví na roztržité povaze světa, přesto vytváří iluzi jeho uspořádání, protože za hodnotu všech hodnot považuje onu fragmentaricitu. Fragmentaricita je sama o sobě něčím neuspořádaným. Vylučuje jakékoliv uspořádání. Pokud filosofie ze své vlastní definice usiluje o jedno, rozumějme o jednotný obraz světa¹⁸⁰, pak s postmodernismem k této jednotě světa dojít nelze. Postmodernita tak ve skutečnosti znamená nejen rozklad tradičních hodnot, ale i rozklad samotné filosofie. Nejen filosofie jako disciplíny, ale i filosofie jako způsobů vedení sporu. Tuto demolici filosofie prosazuje postmoderna nikoli sporem, ale konfliktem.

Svůj nárok na platnost tak musí prosazovat z pozice síly. Vymáhá si svoji platnost tak, že zpochybňuje nároky jiné. Existuje přitom jediná možnost, jak to může provést. Může vést spor o pravdu poznání a hodnoty jako monolog vůči všem ostatním pravdám a hodnotám. Musí je překřičet, ztrapnit, zesměšnit. Nemá v rukou žádné jiné argumenty. Má svou roztržitost, neuspořádanost a ambivalenstnot. To znamená, že zpochybňuje nejen systémy, jež si nárokují nějakou pravdu, ale zpochybňuje zároveň sama sebe. Takový spor však nemá smysl. Je popřením racionálního sporu. Podle Miroslava Marcelliho ztratila filosofie tvárný vliv na západní kulturu nebo na kulturu Západu. Filosofie totiž nemůže vést racionální spor pomocí iracionálních argumentů síly. Nemůže racionálně argumentovat, neboť její argumenty nejsou tvořeny v dialogu, nýbrž monologem. Za základní a zároveň signifikantní znaky všeobecného skepticismu můžeme pokládat neomarxistickou frankfurtskou školu reprezentovanou Maxem Horkheimem a Theodorem Adornem. Tito dva filosofové sepsali knihu *Dialektika osvícenství*, ve které projekt osvícenství kritizují. Kniha je skvělou ukázkou analýzy filosofie osvícenství až do současnosti. Všimá si negativity, která z osvícenství pramení. Právě tato negativní stránka soudů je charakteristickým rysem, který svědčí o skepticismu současné filosofii.

Běduje-li filosofie nad všeobecným nezájmem ze strany společnosti, či dokonce hovoří o postfilosofickém období, je to zejména pro negativitu soudů, které předkládá. Jinými slovy - soudy, které svědčí o krizi současnosti, jsou samy o sobě negativní. Filosofický pokus

¹⁸⁰ WEISCHEDEL, Wilhelm. *Skeptická etika*. Praha: OIKOYMENH, 1999. ISBN 80-86005-84-4. s. 18.

obsáhnout uvázne většinou v analýze krize západní společnosti. Samotná analýza se skládá z negativních soudů. Pokud se filosofie snaží o interpretaci, vychází z Gadamerovy hermeneutiky, která se snaží o interpretaci historických textů¹⁸¹. Tyto historické texty, ať už se jedná o atickou, patristickou či scholastickou tradici, představují důležitý milník. Přesto omezení role filosofie na hermeneutiku znamená skeptickou rezignaci na možnost poznání a interpretaci současného poznání. Takový únik zároveň znamená rezignaci na Husserlovou výzvu *zpět k předmětu*. Aby filosofie mohla plnit pozitivní úlohu, musí se její hermeneutika osvobodit od Gadamera a vyjít za, či dokonce nad negativismus. Toto vystoupení nad bude muset důsledně popsat moment lidské naděje. Přínejmenším se tedy filosofie bude muset dotknout teologie.

5.5.1 Negativní teologie

Postmoderní myšlení lze také najít v teologii. Určitý pokus o možnost vypovědi byl učiněn na poli protestantské teologie. Teologie se však zřekla svého poslání, jež spočívá v překračování horizontu v aktu víry, který přivádí následně k naději. Ve snaze obhájit víru v konfrontaci s pozitivistickou filozofií obětovala kérygmu a především jeden její aspekt, totiž *μυστηριον* - tajemství víry. Ve snaze o vlastní objektivitu přinášela negativní výroky víry. Tento pokus je znám jako negativní teologie, tedy teologie, která o Bohu vypovídá negativními soudy. Tím však ztrácí ze zřetele základní funkci, totiž být funkcí církve. Negativní teologie, stejně jako negativní filosofie, je znamením doby, která nedokáže formulovat soudy pozitivní.

5.6 Spor o existenci

Absurdita existence se ukazuje jako logický důsledek kultury XX. a XXI. století. Veškerá pře, zdá se, umlká ve chvíli, kdy Roman Ingarden píše své slavné pojednání *Spór o istnienie świata*¹⁸². Nejedná se o podstatu fyzikální, nýbrž o existenci světa, v němž žije, jenž poznává a přetváří člověk. Ingarden tuto knihu píše během druhé světové války. Nejde o empirický

¹⁸¹ Weischedel píše: “*Nebo se, jako ve směru nazvaném “hermeneutika”, který je reprezentován především Gadamerem, omezuje na interpretaci tradice, aby z ní čerpalo své problémy.*” WEISCHEDEL, W. *Skeptická etika*. s. 27n.

¹⁸² INGARDEN, Roman. *Spór o istnienie świata*. Warszawa: Polska akademie nauk, 1947.

svět, nýbrž o svět, který člověk poznal, přetvořil a vytvořil a v jedné chvíli jej také dokáže zničit.

Lidskost člověka je otázkou, na kterou nemůže odpovědět žádná z empirických věd. Ty mohou říci, kolik je v člověku vody, kolik uhlíku a v jakém prostředí žije. Ale říci, kolik je v člověku lidskosti, to je otázka, na kterou musí dát odpověď jiná věda. Tedy po té, co správnost otázky nejdříve posoudí filosofie.

Dvacáté století dohnalo otázku člověka do krajních mezí. Nemáme na mysli pouze problematiku Auschwitzu. Máme na mysli vše, co dvacáté století přineslo dobrého a zlého. Krajnost této otázky vyjádřili dva filosofové, kteří svá tvůrčí léta prožili ve dvou totalitách a své zkušenosti přetavili do podoby vyprávění o člověku. Byli to Roman Ingarden a Józef Tischner. Mistr a žák, který se sám stal mistrem.

Zatím co Ingarden ve svém díle *Spor o existenci světa* položil otázku ontologickým způsobem, Tischner v knize *Spor o existenci člověka* položil tuto otázku axiologicky. Ingarden se ptal, zda může existovat reálný svět, Tischner se ptá, zda může existovat v tomto světě člověk¹⁸³. Zásadní teze, která formuje Tischnerovu knihu, je : pokud existoval člověk a pak umřel, může se znovu narodit.

Tischnerova teze vyrůstá z křesťanství, zejména z pojmu *μετανοειν*. Pokud posuneme problematiku do současnosti a budeme žít tím, co současnost relativizuje, pak jsou to právě hodnoty. Takzvaná postmoderní filosofie, pojem „takzvaná“ používám záměrně, neboť ne všichni filosofové se shodnou, zda něco takového existuje, objevuje postmodernost v relativizaci všech hodnot, ve zpochybňování nároku pravdy na myšlení člověka a ve způsobu nakládání s hodnotami a pravdou. Zdá se tedy, že pravda se má k hodnotám tak, jako by právě ona rozhodovala o tom, co hodnotné je a co není.

Tischner otevírá své opus magnum *Spor o existenci člověka* rozvíjením problematiky zla. Hledá odpověď na otázku, jak současná filosofie problematice zla rozumí. Dříve, než odpoví, předkládá krátké dějiny zla. Začíná u Danteho popisem jeho představy pekla. Tischner představuje Danteho peklo jako dobový diskurs zla. Co je zlo? Odpověď je skrz naskrz křesťanská. Zlo je nevěrou. Analyzuje jednotlivé kruhy Dantova pekla, postupuje od prvního kruhu, který je určen těm, kterým se nedostalo svátosti křtu. Nejhorší a nejděsivější je poslední kruh, který je určen Jidášovi a všem těm, kteří poznali pravdu, avšak otočili se k ní zády. Jidáš zradil Krista, pro Jidáše není jiného místa v pekle než toho nejhoršího. Důvodem je zlo, které učinil, aniž by musel. Stejný kruh pekla je určen všem, kteří poznali Krista,

¹⁸³ TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 8.

poznali možnost jiného života, ale postavili se k němu zády. Tischner představil dobové chápání zla, které spočívalo v nevěře. Na ní je děsivá skutečnost, že všichni ti, kteří se stali nevěrnými, věděli, že mohli i jinak. Věděli, že nemusí činit to, co činili. Nevěrnými se stali, protože se takto rozhodli. Mohli se rozhodnout a činit jinak. Rozhodli se však pro zlo, které se projevilo nevěrou. Navzdory totální zradě, ve které se projevilo zlo, vidí Tischner *“horizont naděje”*¹⁸⁴. Horizontem naděje zde rozumí dobro, do kterého je lidstvo *“ponořeno”* a ve kterém je zlo ve formě nevěry a zrady možné. Danteho peklo je tedy představením naděje ve světě, který hledal odpověď na otázku, co je zlo. Na tuto otázku byla tehdy Dantem dána odpověď, zlo je možné pouze v dobru.

Diskurz zla se však v dějinách měnil a Tischner se tomuto diskurzu věnoval dále. Ukazuje ve svém díle další jeho vývoj. Radikálně novým diskurzem zla v dějinách se stal *“genius malignus”*¹⁸⁵ Descarta. Tischner však dodává, že se ke slovu po staletích křesťanské vize světa dostává opět manichejská vize zla. Zlo je to, co je přirozené, co bylo prvé a co je aktuálním stavem světa. Dobro je pouze proto, aby umožnilo projev zla. Je zde proto, aby *“na konci dějin byl slyšitelný smích démona, který ohlašuje konečné vítězství zla.”*¹⁸⁶ Na začátku novověké filosofie se setkáváme s novou podobou zla v podobě zla v člověku, které mate člověka. Zlo je pro Descarta tím, co vede člověka k úpadku. *“Takto oklamáný člověk neví, co činí. Genius malignus uvrhl člověka do temnoty. V temnotě i ty nejslechetnější činy se mění ve svůj protiklad.”*¹⁸⁷ Jak máme této filosofické myšlenke rozumět? Především existuje zlo, nad kterým nemá člověk žádnou kontrolu. Zároveň z toho plyne, že člověk je bytostí, kterou je možné oklamat. Zde Tischner pokládá řadu otázek: *“Je bytost, která není svobodná, ale má pouze iluzi svobody, “skutečným člověkem”? Nejedná se o člověka pouze zdánlivého?”*¹⁸⁸ Tím si Descartes vysvětloval náboženské války v sedmáctém století, kdy si všichni zúčastnění mysleli, že bojují proti nepravdě těch druhých.

K nejvýraznější racionalizaci zla však podle Tischnera došlo na začátku osvícenské filosofie. Přesněji řečeno ve filosofii Immanuela Kanta. Zlo je přestoupením morálního zákona nebo ještě přesněji, přestoupením povinnosti činit podle morálního zákona. Před člověka se staví povinnost konat podle morálního zákona, který má každý člověk. Zlo se začalo z původně

¹⁸⁴ TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 14.

¹⁸⁵ Jedná se terminus technicus Descartovy filozofie, který můžeme do češtiny přeložit jako démona zla, jak je uvedeno v českém překladu textu Meditací o první filozofii, zlotřilý démon. My se v této práci budeme držet latinského originálu.

¹⁸⁶ TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 15.

¹⁸⁷ TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 16.

¹⁸⁸ *Ibidem*. s. 17.

náboženské roviny pojímat metafyzicky, aby nakonec se stalo racionálním v podobě morálního zla. Z metafyzického zla se stalo zlo morální. Kant, ačkoli se zlo snažil definovat, vytvořil všechny předpoklady právě k tomu, aby ho ospravedlnil. Pokud je zlo nedodržením povinnosti, pak konáním povinnosti činíme dobro. Jean Nabert však poukázal, že ti, kteří konali svoji povinnost, byli později posazeni na lavici obžalovaných během norimberského procesu s nacisty. Tischner dodává, že Kant pozměnil diskurs zla tak, že zlo pověřivých se změnilo ve zlo osvícených. Zlo však zůstalo zlem a ve dvacátém století dospělo ke své radikální podobě v koncentračních táborech nacistů a komunistů.

5.7 Spor o smrt člověka

Postmoderní myšlení ústí v negativismus. Tischner tento negativismus popisuje jako takový způsob myšlení, ve kterém není možné nalézt subjekt. Nejedná se v tomto případě o protimluv nebo o omyl? Přece jsme ve sporu o postmoderní filosofii hodnot uvedli charakteristiku postmoderního myšlení jako myšlení příkře subjektivního. Tischner cituje lamentaci svých současníků, kteří tvrdí, že postmoderní filosofie podporuje subjektivitu podmětu, čímž přispívá k „bezradnosti vůči obrazu rozbitého světa, udržování platónského idealismu v teorii hodnot, která přiznává hodnoty ve věcech.“¹⁸⁹. Tischner přiznává, že svět (postmoderní svět) je světem nejednotným, jelikož je jeho jednota rozbita subjektivismem. Přiznává také, že svět hodnot je redukován pouze na svět materiální, ve kterém jen předmětné má hodnotu. Postmodernita podle současných autorů relativizuje hodnoty. Tischner zde cituje jednoho ze svých současníků: „Podle klasické filosofie nejsou hodnoty bytím a ani nemají vlastnosti bytí. Jsou hodnocením bytí a hodnocením vlastností bytí. Toto hodnocení má zdroj v lidském intelektu. Je (hodnocení hodnot, poznámka autora) tedy relativní a proměnlivé.“¹⁹⁰. Tischner toto hodnocení axiologie postmoderní filosofie analyzuje velice kriticky. Jeho tvrzení vychází z analýzy klasické scholastické filosofie a psychologie. Nejdříve dejme zaznít jeho kritice psychologismu současné psychologie.

Psychologismus, jak tvrdí Tischner, nepřipisuje hodnotám reálné bytí, ale ani vlastnosti bytí. Hodnoty, pokud vůbec existují, vnímá psychologismus jako pouhé hodnotící akty. Představitelem tohoto směru byl Christian von Erhenfels. Tischner se na něj odvolává a tvrdí,

¹⁸⁹ TISCHNER, J. *Myšlenie wedlug wartości*. s. 261.

¹⁹⁰ *Ibidem*. s. 266.

že psychologie zásluhou Erhenfelse redukovala axiologii na pouhou nauku o hodnotících aktech vědomí¹⁹¹.

Klasická scholastická filosofie se k hodnotám stavěla odlišným způsobem. Odvolává se přitom na klasickou zásadu scholastické filosofie: „*Ens est verum, ens est bonum, ens et pulchrum convertuntur.*“¹⁹². Jedná se tedy o příklad klasické křesťanské filosofie. Důkaz, že se jedná o skutečné křesťanské myšlení, nacházíme v základních tezích, na kterých scholastická filosofie stojí:

I. Omnes ens est rationabile (veškeré bytí je racionální (povahy)),

II. omnes ens est bonum (veškeré bytí je dobré).

Na základě těchto premis přistupovali scholastičtí myslitelé ke světu. Svou povahou je pro ně svět racionální, tedy je přístupný rozumu. A dále - svět je zároveň tímto rozumem poznatelný. Čím více poznávala scholastická tradice, přinejmenším raná a vrcholná scholastika, tento svět, tím více jej poznávala jako dobrý. Svět je racionálně uspořádaný a dobrý. Tento hodnotový soud není ze stanoviska současného psychologismu, tedy na základě subjektivního dojmu, možný. Je, jak přiznává Erhengels, proměnlivý. Racionalita světa přiznává světu racionální uspořádání, jemuž se vymyká nahodilost. Z toho důvodu nemůže být ani axiologický možný soud založen na nahodilosti světa. Tischner se odvolává ke kořenům scholastického myšlení. A tvrdí, že:

- bytí je pravdivé,
- bytí je dobré,
- bytí a dobro jsou ve vzájemném svazku.

Aby dokázal obhájit své stanovisko, zkoumá, jak by zásada klasické scholastické filosofie zněla v postmoderní filosofii. Vypadala by takto: „*Intellectus et bonum, pulchrum, verum convertuntur.*“¹⁹³. Tedy, rozum a dobro, krása a pravda jsou ve vzájemném vztahu. Rozdíl je podle Tischnera obrovský. Scholastická filosofie sice tyto vztahy, jak tvrdí, plně nevysvětlila, ale ztotožnila bytí s pravdou, dobrem a krásou. Pro axiologii takové ztotožnění má nebývale veliké důsledky. Hodnoty ve scholastické filosofii nevznikají v důsledku aktů hodnotícího vědomí.

Současné pokusy redukovat axiologii na pouhé akty hodnotícího vědomí, ústí v axiologickou smrt člověka. Jak se taková axiologická smrt projevuje? Myslicí a konající subjekt je podle

¹⁹¹ Ibidem. s. 267.

¹⁹² Ibidem. s. 267.

¹⁹³ TISCHNER, J. *Myšlenie wedlug wartości.* s. 267.

Tischnera jeden a tentýž člověk. Axiologie a také etika, přinejmenším od dob novověké filosofie, nejsou ničím jiným, než snahou člověka po sebeospravedlnění. Jinak řečeno, novověkým oddělením myšlení od subjektu vzniká etické dilema. Konající a myslící člověk již není jednotou. Z tohoto důvodu existuje snaha ospravedlnit konání člověka.

Tischner poukazuje na fakt, že taková snaha nenabrala nikdy větší razance než ve dvacátém století. Člověk vybudoval Auschwitz a gulag, aby si pak, jak říká Tischner, „*umyl ruce*“¹⁹⁴. V symbolu mytí rukou vidí Tischner snahu člověka oddělit myšlení od skutků svého myšlení. Jedná se o snahu dokázat vědomí, že „já u toho nikdy nebyl“. Jedná se o smrt člověka ve vlastním slova tohoto významu, neboť jde o snahu dokázat, já sám jsem u toho, když se v Auschwitzu vraždilo, nebyl. Já to nebyl, neboť mne u toho nebylo. Tímto argumentem se snažil architekt, který projektoval Auschwitz, ospravedlnit své myšlení. Tímto argumentem se taktéž obhajovali vysoce postavení nacističtí pohlaváři během soudního procesu v Norimberku.

Manfred Deselers popisuje ve své knize *Bůh a Zlo*¹⁹⁵ situaci, ve které ředitel vyhlazovacího tábora Rudolf Höss přítomen selekci v Auschwitz II. Birkenau. V jedné chvíli k němu přistupuje žena a dívá se mu do očí. Höss pak u svého zpovědníka vzpomíná, že se nebyl schopen této ženě, jež byla vedena do plynové komory i se svým malým dítětem, podívat do očí. Pokud by tak učinil, tvrdil, přijal by zodpovědnost za ni i za její dítě. Tischner píše, že člověk se zřiká druhého člověka tak, že utíká před jeho tváří. Před pohledem, před tváří utíká a zároveň se uzamyká před světem i před jinými sám do své vlastní subjektivity. Útěk před pohledem druhého člověka je pro Józefa Tischnera symbolem příkrého subjektivismu postmoderního člověka. Píše: „*Útěk před pohledem (druhého, pozn. aut.) je možné vyjádřit slovy: „Nechci tě znát, nechci o tobě slyšet, nechci tě vidět“.* Útěk před pohledem předpokládá existenci intencionálního vztahu mezi člověkem a člověkem. Jiný člověk je tam, já jsem zde, mezi mnou a ním existuje distance (...). Oddálit se od druhého nebo se druhému vzdálit za hranice intencionální zkušenosti znamená vyhnat druhého za horizont světa, který mne obklopuje.“¹⁹⁶ Intencionální zkušeností může být i druhý člověk. Znamená to však, že v intencionálním aktu zakouším k druhému člověku určitý vztah. Tento vztah lze popsat jako zkušenost odpovědnosti za druhého člověka. Útěk, který zde Tischner popisuje, znamená zřeknutí se tohoto vztahu. Odmítnutí jakékoli odpovědnosti za druhého člověka. K tomu může

¹⁹⁴ Ibidem. s. 56.

¹⁹⁵ DESELMERS, Manfred. *Bóg a Zło*. Wydawnictwo WAM: Kraków, 1999, ISBN 83-7097-461-9.

¹⁹⁶ TISCHNER, J. *Filozofia dramatu*. S. 180n.

dojít pouze tehdy, když člověk vědomě se uzamkne sám do sebe a si s druhým člověkem jakýkoliv vztah nepřipouští.

S axiologickou smrtí člověka hyne i sám člověk. Je totiž uzavřen sám do sebe, do svého vlastního subjektivismu. Subjekt umírá tak, že se ve svém vlastním subjektivismu uzamkne před světem a před jinými subjekty. Otázka, která nyní Tischnera zajímá, je, zda se smrtí člověka umírá také veškerá naděje na jeho vzkříšení.

5.8 Spor o naději

Tischner totiž tvrdí, že žijeme jako dědici kultury, která vyrostla ve víře, že to, co zemřelo, může také povstat z mrtvých. Je tedy naděje vůbec možná? Pokud ne, za jakých okolností není možné vzkřísit člověka z jeho vlastního subjektivismu? A pokud ano, pak jak?

Tischner píše, že existuje něco takového, jako filosofie naděje. *„Různé směry současné „filosofie naděje“ svědčí o takových hodnotách, jako „důstojnost člověka“, „svoboda“, „pravda“, „hrdinství“. Kdysi bylo žívoucí podobou těchto hodnot Evangelium. A odtud se rodí určitá inspirace: křesťanství inspiruje jejich lepší chápání (hodnot), filosofie jejich lepší rozeznání. Taková hodnota, jako například „spravedlnost“, stává se společným ideálem křesťanství a filosofie.“*¹⁹⁷. Pokud je vůbec naděje možná, tvrdí Tischner, pak pouze v určité syntéze křesťanství a filosofie. Nabízí se zde až nutkavá otázka, zda už jednou v dějinách taková syntéza neexistovala. Byla by vhodná znovu syntéza teologie a filosofie, která vyústila v tvrzení Petra Damianiho *Philosophia est ancilla theologiae*? Sám Tischner takovou možnost vylučuje. Je to dáno směrem, jaký nabrala současná teologie, jež se víc než kdy předtím v dějinách navrácí ad fontes k Bibli, ke scholastickému způsobu myšlení. Proto není možné navrátit se ani teologicky, natož vytvořit syntézu filosofie a teologie po vzoru Anselma z Canterbury či Tomáše Akvinského. Naděje je možná, pokud vzkřísíme křesťanskou myšlenku lásky k bližnímu. To je klíč, odemykající dveře subjektivismu.

5.9 Klíč k tělesnosti

V tělesnosti nacházíme vnitřní spor. Objevil jej Platón, který tělo nazval vězením duše. Tělo potřebuje ke své existenci hodnoty, které v hierarchii hodnot vystupují na samém dně. Jsou to biologické hodnoty, jako jsou jídlo, nápoje či potřeba sexuality. Tyto hodnoty jsou, podle

¹⁹⁷ TISCHNER, J. *Myšlenie wedlug wartości*. s. 267.

Tischnera, svázány pouze s žádostivostí. Tělo chce jídlo, chce se napít, chce naplnit touhu po sexuální rozkoši. Zde se však objevuje jeden problém, totiž že tyto hodnoty jsou hodnotami pouze po tu míru, než hlad zůstane zažehnán, žízeň uhašena a v sexuálním aktu žádostivost naplněna. Chtění je na této úrovni chtěním pouze do té míry, do jaké tělo pociťuje nedostatek. Ten se projevuje pocitem hladu, žízně a žádostivosti. Takové pocity tělo vnímá jako fyzickou bolest. Jakmile jsou ale žízeň a hlad zažehnány a dojde naplnění sexuální pud, v tu chvíli tyto hodnoty ztrácejí svůj význam. Tělesnost se stává problémem samým pro sebe, neboť jakoby „mizí“ do ústraní, jakmile dojde naplnění pocit nedostatku. Kvůli pocitu nedostatku člověk vnímá vlastní tělesnost.

Tělo svoji identitu spojilo s naplněním pocitů nedostatku. Nyní, když zažehnilo hlad a žízeň, však o své tělesnosti neví, čím doopravdy je. Tischner píše: *“Nahlížena skrze prizma žádostivosti ukazuje nám tělesnost vnitřní protimluv: tělesnost chce být něčím více než pouhopouhou tělesností. Tělesnost chce sebe sama ustanovit skrze význam. Nepostačuje jí to, že je tím, čím je, tělesnost chce nabýt významu.”*¹⁹⁸ Tischner zde poukazuje na význam žádostivosti, která se ukázala být silou, jež pohnula lidskými dějinami. Představil vývoj žádostivosti se zvláštním akcentem na Platónovo, Hegelovo a pak Marxovo chápání žádostivosti jako síly, která měla zásadní vliv na vývoj lidské společnosti. Určitý pokus zkrotit tuto žádostivost nacházíme v Aristotelově rozdělení lidské svobody na svobodu plynoucí ze žádostivosti a na svobodu plynoucí z rozhodnutí. Aristoteles žádostivosti rozumové přiřadil vyšší status. Tvrdil, že rozhodování stojí nad žádostivostí. V konečném důsledku však člověk i tak nakonec upadá do bludného kruhu, odevzdává vládu nad sebou pouze žádostivosti. Tischner píše: *“Žádostivost, jak tvrdili Řekové, uzamyká člověka v uzamčeném kole: žádostivost - naplnění - slast - žádostivost.”*¹⁹⁹ Tento hédonistický kruh se v dějinách nejenom opakuje, stává se dokonce jejich hybnou silou. Tischner dále tvrdí, že nyní jde pouze o to, kdo a jak využije tohoto věčného kola dějin ke svému vlastnímu prospěchu. Tím, na koho takto ukázal, byl Karel Marx.

Marx dokonale využil síly žádostivosti tak, že ukázal na základní nesoulad mezi vysokým stupněm žádostivosti tělesné a nízkým stupněm naplnění. Symbolem této dialektické hry mezi tělesností a naplněním se stal dělník. Dělník, který svou žádostivost nedokáže prakticky nikdy naplnit. Dalším symbolem je kapitalista. Je však symbolem člověka, který naplňuje všechny své žádostivosti ve větší míře, než mu samotná tělesnost ukládá. Dialektický materialismus

¹⁹⁸ TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 98.

¹⁹⁹ TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 92.

Karla Marxe není ničím jiným než snahou o naplnění žádostivosti prostřednictvím revoluce, která měla nastolit rovnost mezi třídami. Tischner tuto rovnost interpretuje jako stav, kdy na biologické rovině dochází k naplnění všech žádostivostí.

S naplněním tělesné žádostivosti je však potíže - a to hned dvojího charakteru, tvrdí Tischner. Ten první - z historického pohledu nikdy nenastala situace, kdy zůstaly všechny žádostivosti těla bezzbytku naplněny. Druhá potíže je být jen v částečném naplnění žádostivostí. Tělo, jež řadu svých potřeb uspokojilo, chce své vlastní tělesnosti dát smysl a transcendentní význam. Ovšem tento význam je tvořen hodnotami nikoli biologickými, ale duchovními. Člověku se v jeho tělesnosti dostává potřeby hodnot nikoli pouze biologických. Člověk není pouze tělem, důkazem toho je potřeba hodnot nemateriálních.

5.10 Čas těla a čas člověka

Je možné změřit čas, který “proplouvá“ tělem člověka? Je potřeba pohlédnout na tělo z pohledu tělesného času? Čas však není podstatou těla, pouze činí tělo časovým. Z pohledu časovosti tak můžeme vidět dětství, dospělost a stáří. Každý věk sebou přináší různorodé hodnoty. *“Je možné učinit pokus uchopit život člověka prostřednictvím různých etap života dle typových hodnot, jaké dává člověku prožívaný čas.”*²⁰⁰ Existuje řada myslitelů, kteří se o uchopení této problematiky pokusili. Psychologem, jenž rozdělil život člověka do osmi etap, je Erik Erikson. Tischner se však k psychologii nepřiklání a hledá další možnosti, kterak postihnout tuto stránku člověka z pohledu axiologie. Jeho snahou je postihnout axiologii člověka hlediskem fenomenologie.

Tělo má vícero axiologických rozměrů. Krásné tělo je v Tischnerově filozofii tělem křesťana. Abychom však mohli začít hovořit o hodnotě těla, ihned na začátku je potřeba říci, tělo samo o sobě a samo pro sebe nemá žádnou hodnotu. Tischner doslova říká, že tělo není hodnotné, je ničím, samo pro sebe nic neznamena²⁰¹. Tělesnost nedává smysl až do té chvíle, kdy se setká se soteriologií, tedy s teologickou naukou o spasení člověka. Záleží však na druhu soteriologie či na tom, s jakou soteriologií se tělesnost setká. Tischner hovoří o dvou soteriologických přístupech. Prvním je podobenství o jeskyni, známé Platónovo podobenství. Tischner poněkud reinterpretuje toto podobenství, když hovoří o tělech mudrců, jež jsou přikována ke skále zády ke světlu. Platónovo podobenství vychází z přesvědčení, že spása

²⁰⁰ Ibidem. s. 104.

²⁰¹ Porovnej: TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 123.

člověka leží mimo jeho tělo. Je v duši. To znamená, že soteriologická koncepce vycházející z Platónovy představy nezná řešení spásy člověka v jeho těle. Mudrci čekají na smrt, která pro ně znamená spásu²⁰².

Druhou soteriologickou koncepcí, kterou Tischner představuje, je koncepce křesťanská. Ta navzdory mylnému přesvědčení je zajímavá tím, že nabízí spásu duše i těla. Anebo lépe řečeno - těla a duše. Hodnota těla neleží v prožívání tělesnosti. Jeho hodnota se odkrývá ve vztahu člověka k člověku. Hodnota je tedy v „odevzdání sebe“ druhým. Tischner hovoří o životě těla “s Tebou”, “pro Tebe” a “za Tebe”²⁰³. Toto odevzdání či darování je prožíváno jako odpovědnost člověka za vlastní život a dále jako život, jež je žit pro druhé, a také jako život za druhé.

Pokud by byla tělesnost prožívána jako hodnota pouze pro jedince, nejednalo by se o hodnotu. Člověk sám by totiž v sobě nebyl schopen hodnotu spatřit. Tuto hodnotu totiž získává tak, že svůj vlastní život žije ve společnosti s druhými lidmi. Odpovědnost, kterou jedinec pocítuje sám za sebe, se odkrývá až v té chvíli, kdy se setká s druhými lidmi.

Zde se objevují roviny, které nazýváme tělesností “pro Tebe” a “za Tebe”. Hodnota těla a tělesnosti, tedy prožívání těla, se odkrývá právě tehdy, kdy je tělo pro druhého. V té chvíli totiž člověk zakouší, že nežije pro sebe. Manželovo tělo je pro manželku. Otec a matka jsou zde pro své dítě. Dítě je zde pro život svých rodičů. Otec žije pro své dítě. Matka podstupuje nebezpečí porodu kvůli svému dítěti. Manžel stojí ve chvíli porodu po boku své ženy a ve své bezradnosti prožívá bolest i radost té chvíle. To všechno jsou chvíle, kdy člověk prožívá svoji tělesnost nikoli sám pro sebe, nýbrž pro druhého a v tom nachází hodnotu svého těla. Tělo je ve své časovosti zakoušeno jako hodnota až ve chvíli, kdy člověk žije pro druhé. Axiologie v Tischnerově filozofii dokáže postihnout tělo jako hodnotu.

Jak se však má soteriologie k tělesnosti, kterou prožívá člověk pro druhého člověka? Tischner píše, že se jedná o smrt Krista. Kristus, který akceptoval tělo a svým životem pro druhého člověka našel také hodnotu své tělesnosti, se tohoto těla zřekl ve prospěch druhého člověka. Jedná se tedy o oběť. Ta je nejvyšším projevem tělesnosti, a totiž tělesnosti “za Tebe”. Obětovat se pro život druhého znamená dát samého sebe druhému. Bezezbytku. Tischner dodává, že Bůh v Kristu pro jeho absolutní sebeobětování našel ve smrti soteriologický akt, ve kterém se rozhodl odpustit vinu člověku a spasit jej. Když tedy umíráme, jsme zároveň

²⁰² “Člověk by mohl v podstatě existovat bez těla, pokud tělo má, pak za trest, aby mohl být potrestán za bližší neurčitou vinu, kterou nese jako břímě ještě z minulého života. V platónské filozofii bydlí lidská naděje mimo tělo - v duši.” Ibidem. s. 123.

²⁰³ Ibidem. s. 120nn.

vzkříšení k novému životu²⁰⁴. Tischner takto poukazuje, jak v křesťanské soteriologii tělo i duše, život i smrt, vše slouží naději, která není vyhrazena jako v platónismu, pouze duši. Dodejme ještě, že není vyhrazena ani tělu, jak tomu chtěla Epikurova myšlenka umírněného hédonismu.

²⁰⁴ Porovnej: TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 122.

6 Hodnota člověka a problém spasení

Dějiny spásy či spíše pořádek spasení jsou úzce spjaty s axiologií. Tischner tuto skutečnost uchopuje takovým způsobem, že vychází nad samotný pojem existence. Člověk chce pochopit nejen to, jak je, ale také proč je. Tischner si sice vypůjčuje Heideggerův termín Dasein, ale s tímto termínem si nevystačí. Nestačí mu Heideggerova odpověď, že je bytostí vrženou do světa a ve světě nějak je. Pro Tischnera je člověk člověkem právě proto, že hledá příčinu bytí i smysl onoho bytí. Smysl existence se projevuje skrze axiologii, předně skrze dobro²⁰⁵. Tischner zároveň diskutuje s Heideggerovou koncepcí Dasein. Říká totiž, že člověk hledá v existenci něco více než pouhou expresi existence. Člověku nestačí to, že je. Chce nějak být. Ono nějak být je zároveň axiologickým rozměrem existence. Někak být zde znamená dobře být.

Heideggerovo úsilí bylo zacíleno na samotnou existenci, která se vyčerpávala v konstatování, že již nějak ve světě je. Tischner s touto tezí polemizuje, neboť člověku jde o to, aby dobře byl. V té chvíli, kdy chce člověk dobře být, musí zároveň ukázat, co slovo dobře či dobro pro něj znamená. Tischner zároveň tvrdí, že se člověk neobejde bez spasení. Aby mohl dobře být, musí zároveň ospravedlnit svoji vlastní existenci. Pouze ospravedlnění či spása vedou k pravdivé existenci, jež je dobrým bytím. Bez spásy není dobrého bytí²⁰⁶. Hodnota bytí se vyjadřuje adjektivem dobrý. Této hodnoty člověk dosahuje pouze skrze spasení.

Spasení je hodnotou, která činí lidskou existenci hodnotnou. Lidská existence nabývá své hodnoty skrze spasení. V čem ale Tischner akt spasení vidí? Pro něj spásu předchází sebezjevení Boha a pouze v tomto sebezjevení je spása možná. Neexistuje spása bez Božího sebezjevení. Boží sebezjevení je termín, který křesťanství používá pro událost Krista. Ježíš Kristus je sebezjevení Boha jako Boha. V Kristu se odhaluje Bůh, říká, čím je, a také odhaluje svou vlastní podstatu. Člověku se tak Bůh dává poznat. Tischner popisuje Boží sebezjevení následujícími atributy: sebezjevení přichází k člověku, především k jeho sebevědomí, rozumu, svobodě²⁰⁷. Bůh v Bibli nejdříve říká, kdo je, dává se poznat a teprve pak nabízí samotný akt spasení. Křesťanská spása je vždy interpersonální. Jedná se vždy o tvořivý akt Hospodina Boha, který přichází k člověku. Teprve tehdy, když člověk zakouší Boha jako

²⁰⁵ "Osoba hledá smysl své existence v dobru, které se může stát její dobrem." TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 168.

²⁰⁶ "Osoba odkazuje na sebe, ale její odkazování na sebe má zcela odlišný charakter než ten, o kterém hovoří Heidegger v pojmu existence. V jejím bytí již nejde o bytí. Jde především o ospravedlnění, o spásu, ve které lidské bytí dosahuje pravdy vlastního bytí." Ibidem. s. 168.

²⁰⁷ Porovnej: Ibidem. s. 168.

toho, který přichází, a otevře se tomuto setkání, teprve pak zakouší svoji vlastní existenci jako existenci dobrou. Bez milosti Boží, jež je v aktu setkání, není možné zakoušet dobro a není to ani v silách člověka. Veškerá etická snaha člověka o dobro je vždy odkázána na mnohdy velice plodné snahy o morálnější život člověka, ale ve svých důsledcích je vždy odosouzena ke ztroskotání. Není totiž přirozeností člověka učinit sebe sama dobrým. To dobro, které přichází k člověku, je spása, již Bůh dává člověku²⁰⁸.

6.1 Sebe-zjevení Boha jako otázka

Tischner v této oblasti nejdříve analyzuje pojem zjevení. V antické řečtině se setkáváme s mnoha pojmy, které používá jazyk Nového zákona. Jsou to především dva pojmy - *αποκαλυπτο* a *επιφαινω*. Oba tyto pojmy vypovídají o vyjevení či zjevení. Zároveň jsou svou povahou absolutně odlišné. Tischner poukazuje na nejnovější analýzy, které provedl filosof židovského původu Franz Rosenzweig²⁰⁹. Tento filosof provedl analýzu pojmu zjevení a poukázal na velice důležitý aspekt tohoto pojmu, na dialogickou povahu tohoto slova. Předně je nesmírně důležité, zda dochází ke zjevení mezi člověkem a předmětem nebo mezi člověkem a člověkem. Pokud by došlo k odhalení toho, co je mezi předmětem a člověkem, pak se jedná o projevování se. Předmět se projeví smyslům člověka. V interpersonální rovině tomu tak není. Tischner tvrdí, že se jedná o zjevování²¹⁰. Tématem zjevování může být pouze takový obsah, který umožňuje vyznání²¹¹. Každé vyznání je osobním zvoláním člověka, jenž zakouší interpersonální setkání. Vyznání má vždy povahu osobního setkání člověka s druhým člověkem, člověka s Bohem.

Problémem je opak vyznání jako reakce na zjevování. Projevování světa se neděje na úrovni osobního setkání Já s druhým Ty, nýbrž na rovině Já a ono. Předmětnost světa se projevuje na úrovni ontologické. Tischner tuto rovinu nazývá *“uzymykající se předmětovostí světa.”*²¹² Tischner píše, že fenomenologická škola přichází s požadavkem, aby byl pojem dobra ve filosofii zastoupen pojmem hodnota. Tím dochází k radikální proměně celé agatologie čili nauky o dobru. Dobro je takto redukováno z etického pojmu na pojem estetický. Tato fenomenologická redukce není náhodná. Dobro je jako kategorie pro filosofii zcela zásadní.

²⁰⁸ *“Spasení je čistou zkoušeností Dobra.”* Ibidem. s. 170.

²⁰⁹ Franz Rosenzweig, autor Hvězdy spasení.

²¹⁰ Zde máme velice závažné terminologické problémy s překladem. Tischner používá polských termínů *przejawic* - projevuje se, a *objawic* - zjevuje se, objevuje se.

²¹¹ *“Tématem zjevení mohou být pouze takové obsahy, ke kterým nevede jiná cesta než pouze vyznání, svěřeni. Co cítíš, když mě vidíš? ... Odpovědi může být pouze svěřeni.”* Ibidem. s. 171.

²¹² *“Svět a člověk se uzamykají v “zpředměťujících se aktech”, v řetězci kauzálních vztahů.”* Ibidem. s. 176.

Na straně druhé je však dobro něčím, co empirické zkušenosti člověka uniká. Redukci dobra z etické kategorie na kategorii estetickou bude dosaženo dobra, jež již více nebude abstraktním pojmem²¹³.

6.2 Sebezjevení Boha jako akceptace

Tischner na tomto základu rozvíjí problematiku identity. Říká, že jsme tím, čím nás akceptovali jiní. Člověk je akceptován jiným člověkem, který mu v aktu akceptace ukazuje, za koho jej považuje. Jsem tím, za koho jsem byl jinými akceptován (uznán)²¹⁴, říká Tischner, přičemž přebírá Hegelovo chápání akceptace jako zjevení. Zjevení obsahuje jak prvek iracionální, tak i racionální. Iracionálním prvkem zjevení je zde aspekt vtělení. Bůh se v křesťanství stává člověkem. Tento aspekt je iracionální, neboť ve vtělení se to, co je věčné, stává časným. Prolog k Janovu evangeliu ukotvuje v čase moment vtělení pomocí mnoha oxymór. Věčné se stává časným, absolutní se stává částečným, nesmrtelné smrtelným. To jsou jen některá oxymóra z bohatého prologu Janova evangelia. Tato pouze ukazují na absolutně transcendentní charakter Božího sebezjevení. Absolutní protiklady, jež se stávají jedním, jsou pro ratio holou nemožností. Z tohoto důvodu hovoříme o Božím sebezjevení jako o nepochopitelné, iracionální skutečnosti.

Sebezjevení však obsahuje racionální prvek. Jinak by bylo pro křesťanskou teologii zcela nemožné hovořit o Božím sebezjevení a používat navíc racionální pojmy. Tímto racionálním prvkem je akceptace. Hegel ve své Fenomenologii ducha, na kterou Tischner navazuje, odhaluje racionální charakter Božího sebezjevení v Kristu. Odhaluje myšlenkovou cestu, kterou Hegel použil a která je následující: skrze jednotlivé vědomí se projevuje absolutní duch. Tento absolutní duch získává z jednotlivého vědomí své sebevědomí²¹⁵. Událost, kterou teologie nazývá zjevením či Božím sebezjevením v Kristu, nazývá Hegel akceptací. Akceptace není ničím jiným než uznáním jednotlivých vědomí jako vědomí hodných společenství s absolutním Duchem. Duch akceptuje jednotlivá vědomí jako vědomí hodná společenství s ním samotným. Teologie hovoří o lásce Boha k člověku a filosofie hovoří ve stejné chvíli o akceptaci jednotlivých vědomí absolutním Duchem.

²¹³ “Delší dobu panuje ve filosofii snaha o zastoupení pojmu dobra pojmem hodnota. Toto úsilí je směřováno k přiblížení dobra fenomenologické zkušenosti. ... Vše se uzamyká v soudu: to, co je krásné, je dobré, to, co je dobré je krásné.” Ibidem. s. 177.

²¹⁴ Ibidem. s. 181.

²¹⁵ Ibidem. s. 181.

Význam Božího sebezjevení v Kristu v teologických termínech či akceptace v termínech filosofických mají nedozírné důsledky pro člověka jako jedince a také pro celou společnost. Hegel ukazuje radikálně novou formu sebevědomí společnosti v té chvíli, kdy Duch akceptuje jednotlivá vědomí. V aktu akceptace se člověku otevírá jeho vlastní podstata a participuje zároveň na absolutním vědomí Ducha²¹⁶. Uznání probíhá v horizontu bezpodstatnosti, tedy v té chvíli, kdy člověk nemá svoji vlastní podstatu. Jednotlivá vědomí jsou ve stavu bezpodstatnosti, nemají svoji vlastní podstatu. Tuto formu bezpodstatnosti chápe Hegel jako radikální zlo²¹⁷. To, co nemá podstatu, je zlem. Radikálním zlem.

Vlastností radikálního zla je přivlastňování si cizí podstaty. Podstata, kterou bezpodstatnost získá, je mystifikací, klamem. Hegel tento klam odkrývá v pojmu *boje o akceptaci*²¹⁸. Jednotlivá sebevědomí navzájem bojují o akceptaci své vlastní existence, což Hegel zároveň chápe jako sílu dějinného vývoje. Vědomí bojující o svoji akceptaci bojuje o sebe sama. V tomto boji na život a na smrt se setkávají jednotlivá sebevědomí s jinými sebevědomími. Polem, na němž se uskutečňuje onen boj, je přitom bezpodstatnost. Tato bezpodstatnost budí dojem všeobecné podstaty, proto se jednotlivá vědomí utkávají v boji o vše, tedy o své hodnoty. Život člověka je bojem o hodnoty²¹⁹.

6.3 Vymahatelnost hodnot

Hodnoty, které materiálně existují, zavazují člověka „*to je třeba*“ tak, že člověk ví, že „*to je nutné*“. To hodnoty samotné zavazují člověka k činu. Nejsou vymahatelné. Není možné chtít, aby lidé žili pouze podle těch nejvyšších hodnot. Tischner uvádí, že všichni lidé vědí, co je třeba, ale jen málo lidí porozumí tomu, co je třeba a začnou konat, neboť je to nutné. Málo je těch, kteří konají²²⁰. Není však možné požadovat, aby se hodnoty staly vymahatelnými. Tím přestanou být hodnotami a změní se v tom lepším případě v zákon anebo v tom horším případě v moralismus práva²²¹. „*Je to právě ten motiv a ten obsah, na který je potřeba zvláště dávat pozor, neboť velikým nebezpečím veškerých teorií hodnot a také přednášek z etiky je to,*

²¹⁶ Ibidem. s. 182.

²¹⁷ Tischner komentuje Hegelovou filozofii tímto způsobem: „Čistá bezpodstatnost funguje v Hegelově filosofii jako zlo. Zlo je tím, co nemá podstatu, a také tím, co bere podstatu jako tím, co působí rozklad či moc rozkladu.“ Ibidem. s. 182.

²¹⁸ Ibidem. s. 182.

²¹⁹ „Boj je motorem lidského dramatu. Vše, co je lidské, co je axiologické a také to, co je agatologické, se děje v horizontu boje o akceptaci.“ Ibidem. s. 182.

²²⁰ TISCHNER. J. *Myslenie według wartości*. s. 391.

²²¹ Tischner doslova říká: „Neboť není možné na nikom vymáhat žádných obětí ve jménu nejvyšších hodnot.“ Ibidem. s. 391.

že se zaměňují kategorie pocházející z přírodovědy za kategorie společenskovední. Ze světa příčin a následků do světa, kde je pouze “mělo by” a “musí se”.²²²”

Hodnoty zavazují člověka k jednání. Nechtějí však sankcionovat. Pokud by to hodnoty chtěly, nebudou již dále hodnotami, nýbrž zákony. Stačí, že hodnoty jsou a že vnitřní prožívání hodnot mění člověka a uzpůsobuje jej, jak píše Tischner²²³, k činům. Jsou to hodnoty, které nakonec člověka k činu dovedou. Ty tajemné svazky mezi myšlením, hodnotami a konáním chápe Tischner eticky. Etika, jak dokládá, je zároveň jedním z prostředků psychoterapie, neboť vede člověka k zamýšlení nad sebou samým a v konečném důsledku k soudu o sobě samém. Takový soud volá po přehodnocení vlastních činů a hodnot. Jde totiž o konflikt mezi hodnotami, které člověk o sobě samém předjímá. Tischner rozděluje hodnoty, které člověk má, do dvou skupin. První tvoří ideální hierarchie hodnot člověka. Jsou to hodnoty, které člověk má o sobě samém a jsou hodnotami spíše ideliazovanými. První skupinu tvoří hodnoty, které ukazují na to, jaký by člověk chtěl být. Na straně druhé stojí reálná hierarchie hodnot člověka. Jsou to ty hodnoty, které ukazují, jaký člověk ve skutečnosti je²²⁴. Mezi těmito dvěma hierarchiemi existuje velice příkrý vnitřní konflikt.

Uvedený konflikt vede k tomu, že se člověk buď ztotožní s idealistickými představami o sobě samém, nebo přijme na sebe sama realistický pohled s tím, že bude tíhnout k určitému vlastnímu ideálu. Pokud člověk přijme vlastní svůj obraz o sobě samém a bude tíhnout k určitým ideálům, tehdy jej hodnoty vedou k aktivnímu jednání. Otevírají mu svět a zavazují jej k tomu, aby jednal. Tak člověk jedná, neboť byl “přemožen” světem hodnot. Jedná a toto jednání je vždy etické, protože v jednání jde člověku vždy o nalezení bezpečného místa ve světě, o jeho zdomácnění ve světě a uspořádání světa v něm.

Náboženské vtělení, v teologických termínech vyjádřené sebezjevení Boha v Ježíši jako Kristu, je tím nejvyšším aktem přehodnocujícím veškeré hodnoty. Je to, Tischnerovými slovy, políček tomu skeptikovi, který v biblické knize Kazatel tvrdí „marnost nad marnost, vše je marnost“. Tischner říká, že se v knize Kazatel nesetkáváme s intelektuálním skepticismem, nýbrž se skepticismem, jenž radikálním způsobem zpochybňuje veškeré hodnoty, které existují²²⁵. Sebezjevení Boha se stalo nejradikálnějším přehodnocením všech hodnot, neboť proloupl aboslutní Bytí s časovou existencí, neomezené s omezeným, to, co bylo stále, s proměnlivým. V teologické řeči se proloupl slovo a tělo v jedno - Krista. Ve filozofické řeči

²²² TISCHNER, J. *Etyka a historia*. s. 281.

²²³ TISCHNER, J. *Myšlenie według wartości*. s. 421.

²²⁴ *Ibidem*. s. 422.

²²⁵ Porovnej: TISCHNER, J. *Etyka a historia. Wykłady*. s. 97n.

se prolnula radikální protivenství - dialektika prošla radikálními stadiemi, od teze, přes antitezi k syntéze.

Tischner dodává - když se slovo stalo tělem, nastalo něco velice tvořivého. Ve světě axiologie nastalo přehodnocení všech hodnot, neboť se ukázalo, že pro Boha mají veškeré hodnoty smysl, nejen duchovní hodnoty, nejen ideje, nejen slova, ale v nejvlastnějším slova významu také samotná hmota²²⁶.

6.4 Restaurace hodnot

Postmoderní doba přináší do života jednotlivců a celé společnosti řadu problémů. Jedním z nich je relativizace všech hodnot. Hodnotová relativizace není prostým popřením hodnot. Je jejich fragmentarizací, rozbitím axiologického světa na základě předcházející demolice ve filosofii. Tuto demolici uskutečnil pozitivismus a pozitivistická filosofie. Předmětem demolice se stala metafyzika. Demolice metafyziky dále umožnila další generaci filosofů provést zásadní zásahy nejen do náboženské filosofie, ale také do všech oblastí filosofie, nevyjímaje ontologii, logiku a především již zmíněnou axiologii.

6.5 Problematika lži²²⁷

Současná filosofie, zvláště pak marxistická, relativizovala pojem pravdy jako jedné z kardinálních hodnot. Relativizaci pravdy tato filosofie započala, Nietzsche ji dokončil. Ve spisu *Mimo dobro a zlo* Nietzsche konstatuje, že takový soud, který je záměrně nepravdivý, avšak slouží kontinuitě života, stojí v hierarchii dober výše než pravda²²⁸. Tischnerova axiologie se k této problematice obrací a hledá odpověď na zásadní otázku veškeré axiologie. Otázka má zvláštní charakter, neboť se Tischner pouští do analýzy Platónovy idealistické filosofie. V Platónově filozofii hledá nejenom starou odpověď na otázku uspořádání hodnot a dober, nýbrž hledá i inspiraci k uspořádání hodnot současných. Jedná se tedy o pokus restaurovat hodnoty postmoderního světa, vycházející ze zmíněného Platónova idealismu. V něm je přítomna myšlenka hierarchicky uspořádaného světa idejí. Platón ideje uspořádal

²²⁶ Tischner sice používá slova *cielo*, což doslova znamená tělo, ale je možné tuto interpretaci kontinuovat? To je můj otazník na hmotu, či tedy na jsoucno. TISCHNER, J. *Etyka a historia. Wykłady*. s. 98.

²²⁷ TISCHNER, J. *Filozofia dramatu*. s.162nn.

²²⁸ NIETZSCHE, F. *Mimo dobro a zlo*. s. 10.

podle důležitosti. Skutečně důležité ideje jsou tři: krása, pravda a především pak konstituující idea všech idejí-dobro. Platón tedy vychází z estetiky a míří přes gnozeologii a logiku k etice. Lež je považována za opak pravdy. Má však pravda skutečně něco, co můžeme nazvat jejím opakem? Taková otázka se může zdát nesmyslná. Může, pokud si pravdu budeme představovat jako logický soud, který má své opodstatnění v empirické skutečnosti a v souhlasu rozumu, reflektujícího tuto skutečnost. Jedná se tedy o souhlas rozumu s tím, co je předmětem nahlížení smyslových orgánů. Otázka pravdy, zdá se v této chvíli, je otázkou pouhého uznání, nebo neuznání skutečnosti, která člověka obklopuje. Avšak je možné ve chvíli, kdy se individuum setkává s určitou skutečností, aby s takovou skutečností nesouhlasilo? Je možný soud, jenž by nebyl přitakáním skutečnosti? Takový soud není možný, neboť by nebyl logickým vyústěním rozumové reflexe stavu světa, ve kterém se individuum nachází. Příkladem by mohla být věta, která by zpochybňovala déšť právě ve chvíli, kdy by subjekt stál na dešti. Soud je pravdivý tehdy, když věta odpovídá zakoušené skutečnosti.

Čím je v tomto případě lež? Je pouhým opakem pravdy? Pro Tischnera nikoli. Lež předstírá pravdu. Není opakem pravdy, nýbrž její falzifikací, a je předstíráním pravdy. Aby lež mohla být lží, musí stadiu falzifikace a předstírání pravdy předcházet ještě jedno důležitější stadium. Je to uznání platnosti pravdivého soudu. Ten, který lže, nejenom že zná pravdu, tedy vyslovuje implicitně soud, jenž je souhlasem rozumu s danou skutečností. Tuto skutečnost, tedy pravdu, ještě zároveň axiologicky pozvedá jako hodnotu, která je platná a zároveň skutečná.

Lhář lže z několika důvodů. Tím prvním je samotná hodnota pravdivého soudu. Pravdivý soud je pro lháře nesmírně důležitý. Ukazuje, jakkoli implicitně, že je zde pravda, na které jemu samému záleží a o kterou mu běží. Z různých důvodů se takové pravdy potřebuje zmocnit a ponechat si ji pouze pro sebe. Ten druhý důvod ukazuje na bytostném sepětí s pravdou. Pravda dává jeho vlastní existenci smysl či hodnotu. Lhář zároveň ví, že ta pravda, která dává jeho vlastnímu životu hodnotu, by mohla být nebezpečná ve chvíli, kdyby se jí zmocnili i jiní lidé. Lhář tedy nejenom pravdu zná, zná zároveň i její hodnotu.

Co tedy odlišuje pravdu od lži? Předně je potřeba říci, že lež jako pouhý opak pravdy neexistuje. Není zde něco, co by mohlo být nahlíženo ať už smyslově, anebo rozumově, jako lež. Lež nemá svůj obsah, tak jako má naopak obsah pravda. Pravda je tedy empirická nebo racionální skutečnost, která je. Kdežto lež neexistuje. Tedy neexistuje bez pravdy. Ona sama nemá svůj obsah, který by mohl být nahlížen a který by mohl být reflektován. Lež potřebuje pravdu k tomu, aby mohla být lží.

Čím tedy lež je? Lež není prostým opakem, nýbrž negativitou samotné pravdy. Lež sama o sobě není. Lež je možná teprve tehdy, když zde existuje stav věcí, a také, když je zde reflektující bytost, která racionálním aktem vydává soud o stavu věcí. Pokud bytost vydává soud o stavu věcí a formuluje jej ne tak, jak se věci skutečně mají, nýbrž jak se jeví, pak nejde o lež. Jde o chybu v úsudku. Avšak ve chvíli, kdy je úsudek či soud již znám alespoň tomu, kdo pronáší lež, můžeme tento soud považovat za pravdivý.

Jak jsme právě ukázali, lež pravdu potřebuje. Lépe řečeno, lež potřebuje vědomý soud, že se věci mají tak a tak. Před lží tedy se rozprostírá soud, který je pravdivý do té míry, do jaké byla provedena reflexe o daném stavu věci. Podobně i český filosof Jan Patočka říká, lež potřebuje pravdu, aby mohla s pravdou nakládat. Lež se uskutečňuje vždy v oblasti rétoriky. Je to pole působnosti jazyka, který se zmocňuje stavu věcí a dále s tímto stavem věcí nakládá. Nyní již začínají platit jiná pravidla souzení. Soud, lživý soud, je spíše falzifikací skutečnosti než popisem skutečnosti. Lež zároveň předpokládá, že pravdivý soud, tedy popis pravdy, je hodnotou, jež stojí výše než lež. Tischner píše, že tomu tak z několika důvodů musí být. Tím zásadním je skutečnost, že lež by v jiném případě neměla smysl. Lhář potřebuje pravdu znát, aby se jí pokusil zmocnit, a dále, aby s ní mohl nakládat. Lhář falzifikuje skutečnost tím, že s pravdou nakládá. Jak je možné s pravdou nakládat?

Za prvé - s pravdou, tedy se souhlasem rozumu s objektivní skutečností, je možné nakládat tak, že k pravdivému soudu přidáme některé aspekty nebo je ubereme. Obvykle je to možné učinit pomocí axiologických pojmů, když k existujícímu soudu přidáváme nebo mu ubereme termíny, které způsobují změnu popisu způsobu, jakým se věci mají. Tischner poukazuje na fakt, že lež je ve své podstatě ve dvojím smyslu dialogem ²²⁹.

Prvním je rozmluva lháře s druhým. Zde je potřeba si povšimnout, že pravdivostní soud se takto dostává na pole axiologie. Nepravdivý soud je totiž součástí rozmluvy během setkání s jiným. Lhář vidí tvář jiného, dívá se druhému do očí, ale v tomto setkání pohled z očí do očí nezvěštuje poselství: nechci ti ublížit, nýbrž pravý opak. Chci ti ublížit. A použiji k tomu prostředek soudu. Nepravdivého soudu, lži. Lež je zde rozmluvou člověka s člověkem, během které lhář učiní ze soudu nástroj, jímž bude ovládat pravdu, a tím také druhého člověka.

Druhým smyslem je rozmluva lháře se sebou samým. Lhář musí sobě samému potvrdit pravdivostní soud. Musí sám sobě dosvědčit pravdu, aby sám věděl a měl jistotu toho, čím je nepravda. Musí pravdivostním soudem říci, co je pravda. Dále musí sám sobě říci, že pravda

²²⁹ "Konsekvencí lži, jež je odsouzena k předstírání pravdy, byla hra na dvou scénách a také dvojitý dialog téhož-jiný explicitně, a jiný implicitně, lháře se sebou samým." TISCHNER, J. *Filozofia dramatu*. s.162nn.

má větší význam než lež. V tomto dialogu lháře se sebou samým je důležitý aspekt pravdivostního soudu. Lhář musí, aby mohl lhát, znát pravdu. Nemůže se spokojit s pouhou domněnkou, že skutečný stav věci se má asi tak nebo tak. V tomto případě by lhář se stal nikoli lhářem, ale pouze nespolehlivým člověkem. Lhář musí znát pravdu, ovšem tuto pravdu sděluje pouze sám sobě. Aby pak mohl posunutím významu, přidáním anebo odebráním určitých maličností pravdu falzifikovat.

6.6 Pravda jako hodnota

Tischner si klade otázku, související s definováním pravdy. Pomáhá si definicí, která je velice známá: *pravda je shoda poznání s objektivní skutečností*²³⁰. Pokud budeme vycházet z této definice, píše Tischner, pak bude platit pouze pro případy, kdy bude objektivní skutečnost neměnná. Do této kategorie můžeme řadit fyzikální zákony. Pokud bychom stejné měřítko pravdivosti měli aplikovat na společenské vědy, pak se dostáváme do problémů. Takových případů budeme mít opravdu velice málo, navíc budou platit pouze v daném čase a v daném prostoru. Objektivní skutečnost platí pouze určitou dobu²³¹. Jak můžeme tuto situaci řešit?

Jednou z možností je axiologické řešení. Tischner však žádá, abychom přijali axiom, že pravda je zde shodná s nejvyšším dobrem. Ve společnosti existuje řada věcí, kterým společnost připisuje nějakou hodnotu. Takové řešení, ve kterém je dané věci připsána nejvyšší hodnota, je považováno za pravdivé. Naopak - řešení, ve kterém je dané věci připsána hodnota nejnižší, je nepravdivé²³². Pro Tischnera je příkladem takové hodnoty solidarita s druhým člověkem. Člověk, který je v nouzi, potřebuje solidaritu ostatních členů společnosti. Pravdou v takové situaci je skutečnost, že člověk v nouzi strádá. Člověk potřebuje pomoc, neboť strádání dehonestuje lidství každého člověka. Pomoc člověku v nouzi je tedy dobrem. Zde se, podle něj, prolíná křesťanství se sekulárním světem. Pravda o potřebě pomáhat druhému, se zde kloubí s křesťanským učením o lásce k bližnímu. Pravda a dobro, podle Tischnera, vždy krácejí společně. Participace na axiologii je tak podle Józefa Tischnera i v sekulární postmoderní společnosti možná. Je ale tento úkol vůbec možný? Zvláště v současné době, která je charakteristická rychlým rozvojem technologií?

²³⁰ Ibidem. s.162nn.

²³¹ Ibidem. s.163.

²³² Ibidem. s.163.

7 Problematika soudobé etiky

Dvacáté století vyzvalo filosofii k revizi hodnot světa, který již pominul a kde nový ještě nenastal. Měli bychom i my hodnoty revidovat? Je tento úkol stále ještě aktuální? Nebylo by spíše na místě v kontextu dvacátého prvního století hodnoty spíše obhajovat? Postmoderní myšlení soudobé společnosti se vyznačuje mnoha charakteristickými znaky. Patří mezi ně také relativismus a relativizování, k čemuž patří také relativizace hodnot a etiky. Úlohou současné filosofie na poli axiologie je spíše ukázat, že hodnoty jsou a také jak si stojí. Úlohou současné filosofie na poli axiologie je prokázat, že hodnoty jsou užitečné, že jsou dobré a potřebné zvláště v současné situaci globálně propojeného světa, ve kterém dominují technická *instrumenta*, jež pomáhají sdílet myšlenky kultur napříč kontinenty. Tím se dostáváme k popisu axiologie, která se setkává se světem techniky. Abychom porozuměli hodnotám a dokázali o nich hovořit, musíme nejdříve hovořit o technice.

7.1 Kritika technologické etiky

Technika. Stejně jako Józef Tischner i Martin Heidegger popisuje současný svět jako svět technický. Heidegger ve svém díle *Věda, technika a zamyšlení* hledá odpověď na otázku, k čemu technika vlastně je. *“Po technice se ptáme, když se ptáme, co je technika.”*²³³ K čemu slouží? Odpovědi Martina Heideggera a Józefa Tischnera se téměř shodují - k ovládnutí světa. Heidegger podrobněji popisuje dvojí funkci techniky. *“Každý zná ony dva výroky, které na naši otázku odpovídají. Jeden říká: Technika je prostředek k určitým účelům. Druhý říká: Technika je konání člověka. Obě tato určení techniky patří k sobě. Neboť stanovovat účely, zjednávat k nim prostředky a používat jich je lidské konání.”*²³⁴ Tyto dva výroky můžeme sloučit následovně: Technika je takové konání člověka, jež vytváří určité prostředky (nástroje), které slouží určitým účelům. Důležitou otázkou techné lidského konání tedy je, jakému účelu slouží. Heidegger ve své knize poukazuje na fakt, že člověk vytváří určité prostředky, pojmenovává je latinským výrazem *instrumentum*. Ne náhodou vychází z latinské terminologie. Etymologicky ukazuje na vztah mezi lidským tělem a nástrojem. Nástroj je “prodlouženým” lidským tělem či končetinou, jenž má schopnosti, které má člověk taktéž, ale

²³³ HEIDEGGER, Martin. *Věda, technika a zamyšlení*. s.7.

²³⁴ *Ibidem*. s. 7.

kteřé jsou pro určitý účel ještě více zdokonaleny. Technika tedy slouží určitému účelu či účelům.

Tischner definuje techniku podobně jako Heidegger. Vytváření technických prostředků slouží k technizaci světa. Za tím vším úsilím je víra, že technický svět bude pro člověka snadněji poznatelný, a tím snadněji dostupný. Tischner píše, že účelem technických nauk je: *“(...) je takové poznání světa, díky kterému je možné neustále vytvářet takové nářadí (stroje), jež jsou nezbytné pro získání panství nad světem. Technika poznává svět právě za tím účelem, aby jej bylo možné změnit s vírou, že čím více změní svět, tím lépe jej bude možno poznat.”*²³⁵ Myslet technicky znamená tedy myslet tak, aby bylo možné poznání světa. Jedná se o snahu odkrýt svět prostřednictvím technologií a následně pomocí stejných technologií jej přizpůsobit právě tak, aby v něm mohl člověk snadněji žít.

Ačkoli se Tischner v textu přímo neodvolává k Platónovi, nelze jeho etice upřít původně platónský spor mezi $\alpha\rho\epsilon\tau\eta$ a $\tau\epsilon\chi\eta\eta$. Patrný rozdíl mezi myšlením podle ctnosti a technickým myšlením znepokojoval již Platóna. Tento rozpor, píše Tischner, je dnes markantnější než kdykoli v dějinách. Na první pohled mají $\tau\epsilon\chi\eta\eta$ a $\alpha\rho\epsilon\theta\acute{\eta}$ podobný cíl. Tato podobnost je však iluzí. Je to jen zdánlivě podobný cíl. Podstata etiky je v porovnání s technikou zcela odlišná. Etika se zabývá stanovením dobra, ke kterému by mělo směřovat veškeré lidské konání.

Technika je však velice svázaná s životem člověka. *“Všichni jsme se ocitli pod vlivem technických nauk. Výsledky techniky utvářejí nejen spolužití člověka s předměty, ale také spolužití s druhými lidmi.”*²³⁶ Technologie obsáhly celé bytí člověka. I spolužití člověka s druhým člověkem patří do panství techniky. Existuje tedy reálné nebezpečí, že technika bude mít moc utvářet také vnímání dobra a zla, morálního a nemorálního jednání, hodnotného a nehodnotného. Nebezpečí, že technika bude mít moc utvářet svědomí člověka. Technika bude mít moc utvářet hodnoty člověka. Co to ale znamená?

Znamená to, že člověk přestane utvářet svět svých hodnot na základě etické zkušenosti dobra a zla. Na místo zkušenosti etické nastoupí jiný druh pramenné zkušenosti. Tím pramenem je technologie. Změní se poměrně dosti důležitá část etického zdůvodnění dobra a zla a zároveň struktura utváření světa hodnot. Změní se totiž myšlenkový vztah člověka k vlastnímu jednání. Tento vztah již nebude založen na otázce normativního charakteru: Co by mělo být? Bude založen na jiném druhu jednání, jehož základem je kalkul užitného jednání. V technologickém věku se tak etický utilitarismus stává nejenom možným, ve skutečnosti se

²³⁵ TISCHNER, Józef. *Filozofia dramatu*. s. 226.

²³⁶ *Ibidim*. s. 227.

dostáváme do stadia, kdy je ve skutečnosti jedinou možností. Etika se tak vyčerpává stanovením mravních norem a následnou kalkulací, která z norem je v daném okamžiku nutná.

Technologie prostoupily svět do té míry, že se ve světě nejen nalézají, ale radikálněji - již jej vytvářejí. Stroje opustily tovární haly, které byly budovány právě pro ně a ony měly v továrních halách své místo. Stroje vstoupily do světa. Tím máme na mysli skutečnost, že člověk stroje zmenšil a začal používat doma. Zpočátku k práci, postupem času se však stroj stal také nástrojem zábavy. Stroje vstoupily do lidské mysli a začaly tuto mysl utvářet. Utváření popisuje Tischner jako druh náboženského hledání, které lze znázornit jako kruh. Techné sloužilo původně k tomu, abychom dokázali svět poznávat. Toto poznání však nebylo poznáním samoúčelným. Sloužilo k tomu, aby člověk dokázal svět změnit. Člověk přitom věřil, že čím více dokáže svět poznat, tím ještě lépe dokáže přizpůsobit svět k tomu, aby se mu na něm lépe žilo. Ukazuje se zde víra, že díky techné dokáže člověk svět lépe poznávat a měnit k lepšímu. Počátečním motivem této víry může být původní etické puzení člověka vytvářet si místo k bydlení. Místo, kde je člověk zdomácněn a kde se cítí zcela doma. Tuto motivaci dokazuje také etymologie pojmu etika, která pochází z původně z řeckého εθος, což překládáme a vykládáme jako místo k bydlení, místo, ve kterém je člověk zdomácněn.

Toto etické puzení, ukazuje Tischner, vede k technizaci světa. Technika má sloužit k poznání světa. Techné nepřichází jen do světa samotného, přichází zároveň do světa člověka a zmocňuje se jej. Z prvotního etického puzení přizpůsobit svět člověku pomocí techné se stává puzení přizpůsobit člověka tomu světu, který je žádoucí či očekávaný. Normativní etika, jež se táže na to, co být má, zahrnuje do tohoto tázání také člověka. Neptá se již jen, co má být pro člověka, který žije ve světě. Její otázka se stala člověku cizí. Jedná se o heteronomní otázku - jaký má být člověk pro společnost, ve které žije? Jaké chování je žádoucí a tedy také mravní?

Mravnost je ve společnosti, jež je ovládána techné, postavena výše než morálka jedince. Autonomní tázání arethé je zastoupeno heteronomií techné. Tischner poukazuje na změnu paradigmatu tázání. Místo morálního tázání, které se ptá na spravedlivý život a také na to, jak ospravedlnit život jedince, přichází mravní tázání, jež se ptá na spravedlivý život a také na to, jak socializovat jedince natolik, aby jeho chování bylo chováním žádoucím. Etika se tak stává pouze nástrojem, jenž plodí množství regulačních norem, podle kterých je nutno žít. Tischner se ptá, čím se pak odlišují instrukce, jež sdělují člověku, jak má jednat, od instrukcí, které řídí stroje? Tato otázka je velice zásadní. Tischner totiž vidí mezi myšlením a etickým aktem člověka vztah, který je založen na vědomí. Člověk stvrzuje vztah k myšlence aktem.

Normativní heteronomní etika však žádá pouze poslušnost. Taková etika vylučuje jakýkoliv vztah Já k vlastnímu vědomí. Vylučuje tím jakoukoliv morálku.

Tischner popisuje tuto situaci pomocí metafory galerie. Tento popis počítá s faktem, že do galerie chodí nejenom odborníci na umění, ale také laici. Návštěva galerie moderního umění je pro laika naprosto ztrátou času pokud, a nyní následuje *conditio sine qua non*, pokud ovšem laika neinformujeme o řazení děl a nepoučíme o tom, které obrazy představují v moderním umění absolutní kvalitu. Nejlépe bude, když dáme laikovi do rukou průvodce po galerii. Teprve tehdy, poučen a vyzbrojen pomůckami, může laik systematicky galerii moderního umění navštěvovat. Bude procházet, jak říká Tischner, místnostmi a projevat nadšení nad veledíly moderních malířů. Je tu však problém - toto nadšení nevychází z hlubin lidské duše, která jásá nad uměním, nýbrž je to prefabrikovaný projev nadšení. Metafora vede k alegorii současné normativně pojaté etiky, která se soustředila pouze na socializační aspekt mravnosti. Tischner takovou mravnost kritizuje. Jedná se totiž o mravouku, heteronomický systém norem, které se postačuje naučit. Rodí se tak nový mýtus - mýtus pozitivní filosofie, která navozuje zdání etiky tam, kde se jedná pouze o moralismus norem. Tischner tuto situaci popisuje pomocí alegorie. Představuje člověka, jenž je vybaven podrobným průvodcem v galerii moderního umění. Na základě tohoto průvodce přechází od obrazu k obrazu a podle předepsaných textů reaguje. Tam, kde stojí napsáno: skutečně dobré umělecké dílo, reaguje přiměřeným způsobem. Podobně jako znalec. A stejně tak - tam, kde je napsáno: dílo s pramalou hodnotou, reaguje stejně. Problémem je to, tvrdí Tischner, že takový člověk budí pouze zdání. Vytváří iluzi, nikoli skutečné nadšení či zklamání. Neboť nerozumí. Neví. Neorientuje se.

Jistou možností přináší pozitivismus. Tischner následuje Wittgensteinův popis rozdílu mezi zábavou a hrou. Člověk, který nerozumí umění, může v galerii budit zdání znalosti. Jakmile ale začne Tischner analyzovat tuto problematiku z pozice fenomenologie, začíná odkrývat řadu problémů, které v analýze pozitivismu a teorie hry nalezne. V této analýze zazní hlavní výtky: v popisu zábavy a hry neexistuje skutečně objektivní svět. Hra je v této filosofii útekem ze světa. Útekem ze skutečnosti do světa, který si člověk v pravidlech hry sám konstruuje. Problémem takového světa hry je neobjektivní skutečnost, relativizace pravdy a axiologie a především neexistence člověka. Místo člověka se setkáváme s iluzionistou, který budí pouhé zdání bytí.

Navzdory relativizaci etiky prostřednictvím hry a zpochybnění základů axiologie tím, že místo člověka přinesl hráče, nedokázal pragmatismus etiku zcela relativizovat. Co zůstalo a co nemůže pragmatismus přehlédnout, je problém člověka a jeho vztahu k vnějšímu světu.

Ukazuje se totiž, že jazykové hry, tedy existence světa pouze uprostřed jazyka, vytvořily nové podmínky objektivního světa. Ten je jiný než svět, který existoval před jazykovými hrami. Je to svět, který zdevastovala hra na ekonomický růst, hra na nekonečný růst technologií, hra na lepší svět, jenž je vytvářen jazykem. Tato hra skončila, neboť ji zpochybnila chyba v pravidlech. Pravidla už totiž dále nevytvářejí hráči, nýbrž objektivní skutečnost, která začíná pravidla hry ovlivňovat. Tím se prostor a čas, které byly vytvořeny samotnou hrou, začínají bortit. Skutečný prostor a čas, které se staly pouze kulisami pro hry, totiž prostupují do subjektivního světa, čímž jej zpochybňují. Pragmatismus tedy byl zpochybněn. Nyní jde pouze o jeden problém. Je možné, že pragmatismus uzná svojí porážku? To není jisté. Vraťme se na chvíli do hry. Hra se hraje, neboť přináší požitek. V počítačové hře může hráč zabítet a sám může být zabit. Může řídit rychlé auto a s ním také havarovat a nepřežít. Může pilotovat letadlo a s ním také může spadnout z výšin a i tuto katastrofu nepřežít. Ale je to jen hra a tak všechny pády přinášejí radost, neboť člověk zde není za svůj život zodpovědný. Nemusí utíkat z hořícího letadla, neboť ve skutečnosti nehoří ani on, ani letadlo. Tento pocit neodpovědnosti se může stát vzorcem chování pro život v objektivním světě, který se hlásí o slovo. Tím pádem hrozí, že se pragmatismus bude chovat stejně neodpovědně a odmítne uznat porážku své vlastní filosofie. Tischner však říká, že veškerá zjednodušování mohou být také relativizována. *“Vůči pragmatickému pojetí hry můžeme, samozřejmě, uvádět různé analytické argumenty a tím způsobem protestovat proti dokonáným zjednodušením. Není ale možné, aby taková metoda přinesla kýžený výsledek a pragmatismus obhájila. Vždyť přece základní pragmatická metoda se chlubí, že se nebojí zjednodušování.”*²³⁷ Problém, se kterým se setkáváme, je následující. Pragmatický filosof není filosofem, jehož úlohou je přitakání pravdě jakožto shodě slova s objektivním světem. Filosof, jenž je zastáncem pragmatismu, nemusí přitakat skutečnosti. Jeho úlohou je přitakat hře či jejímu výsledku. Tím se problém hry ještě více hrotí. Filosof přitaká hře, a tím se sám stává hráčem. Realita jej nezajímá, zajímá jej pouze hra. Bez hry se tak filosof stává ničím. V tomto diskurzu je filosof pouze trapnou figurkou. Hra nakonec převezme otěže, filosof jako zakladatel hry se stane nikým a jeho hlas je pouze hlasem zúčastněného pozorovatele.

Tuto situaci předvídal Friedrich Nietzsche, neboť poukazoval na nové filosofy, kteří přijdou nikoli proto, aby hlásali pravdu, nýbrž proto, aby sváděli. Tischner tuto předpověď považuje za uskutečněnou. *“Tam, kde je hra, není místo pro pravdu. A přece musí být oponenti a zastánci filosofa. Zastánci filosofa jsou ti, kteří se nechali svést, ti, kteří našli ve slovech*

²³⁷ TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 113.

filosofa - svůdce základy vlastní identity."²³⁸ Není třeba se dále zabývat koncem takového spojení. Filosofova - svůdce a ty, kteří se stali jeho obětí, čeká pouze jedno - katastrofa. Tato katastrofa není zaviněna hrou, nýbrž záměnou objektivní skutečnosti za subjektivní skutečnost jazykových her.

Technologie, které převezmou panství nad etikou, nedokážou v člověku vytvořit skutečnou morálku a mravnost. Vytvoří člověka, který bude budít zdání morálky, mravnosti a hodnot. Ten již doopravdy nebude schopen hodnotových soudů, protože celou svou vlastní axiologii a etiku nevybudoval na tom nejdůležitějším, totiž na agatologické zkušenosti. Agatologickou zkušenosti se budeme zabírat později. Nyní si musíme položit velice důležitou otázku - kde leží prameny lidské axiologické a etické zkušenosti?

7.2 Etika a zkušenost

Na technickou etiku bychom mohli odpovědět prostou kritikou technologické etiky a technologií vůbec. Avšak tento negativismus, byť v tomto případě oprávněný, není na místě. Negativní kritika podle Tischnera uzavírá *horizont lidské naděje*. Co se tím myslí? Negace a negativní soudy odhalují to, čím svět není nebo by neměl být. Takovým soudem se ztrácí v lidské řeči také naděje, tedy schopnost vidět jiný možný svět. Ten se odkrývá v pozitivních soudech. Tischnerova kritika se však nezastavuje u pouhého kriticizmu. Není možné rozumět kritice technologické etiky v kategoriích skepticizmu či nihilizmu nebo v konstrukci negativních soudů. Poznání světa, poznání, které nám zprostředkovává technika, je totiž pouze jedním druhem zprostředkování poznání. Podle Tischnera není možné toto poznání posuzovat v kvalitativních kategoriích lepší/horší. Toto poznání je možné popisovat v kategoriích kvantitativních, například studené/teplé, vysoké/nízké, světlé/temné, vlhké/suché, drahé/levné, rychlé/pomalé.

Technologie se snaží popisovat svět i kvalitativními soudy. V konečném důsledku však toho není schopna. Kvalitativní soudy leží mimo pole technologie a technologická etika není schopna takové hodnotící etické soudy v konečném důsledku vytvářet. Tischner píše, že tam, kde není dobra a zla, hodnoty a nehodnoty, tam není možné hovořit o etice „(...) *není žádné etiky tam, kde není nijakého dobra a zla, nijaké hodnoty a nehodnoty, čistého anebo nečistého svědomí, není možné hovořit o etice, když chybí veškeré objektivní podmínky pro myšlení,*

²³⁸ Ibidim. s. 114.

(...).²³⁹ Subjektem etiky není totiž předmět. Proto nemůže být posuzován pomocí etických a axiologických kategorií. Jediným, na koho lze vztáhnout hodnotící soudy, je člověk. Pouze subjekt etiky, tedy člověk, který nějak nahlíží sebe sama, nějak sobě samému rozumí, je schopen etického soudu. Jeho jednání je zároveň eticky hodnotitelné. Není možné hodnotit předměty pomocí kategorií dobro/zlo. Předmět sám o sobě je eticky ambivalentní. Nelze jej posuzovat v kategoriích hodnotný/nehodnotný, dobrý/zlý. Nakládání s předmětem určuje jeho hodnotu. Pouze člověku, který s předmětem nějak nakládal, lze přisoudit kategorie dobra a zla. Technika, jež má tendenci určovat etiku, popírá to, čím technologie je. Je instrumentem, nástrojem. Nástroj není pramenem hodnoty sám o sobě. Společnost, která se otevírá technologické etice, se odcizuje svému vlastnímu bytí. V kategoriích, které použil Martin Heidegger a které Józef Tischner přejal, lze tuto skutečnost vystihnout jako zapomenutost bytí²⁴⁰. Nebezpečí odcizení nespočívá v samotné technice, ale v člověku, který podlehne přeludu, že jediný možný svět je pouze ten, který nám technika předkládá.

Tischner se v této souvislosti ptá: „*Jaká zkušenost nám otevírá dobro a zlo a zároveň nás učí objektivitě?*“²⁴¹ Tischnerovou odpovědí na technologickou etiku je zkušenost *druhého člověka*. Jak je možná zkušenost druhého člověka? Abychom objasnili tento problém, musíme nejdříve vysvětlit pojetí člověka v Tischnerově filosofii. I v tomto momentě se shoduje s Martinem Heideggerem. Navazuje nejen na jeho filosofii, ale i na pojetí člověka ve filosofii Hegela: „*Člověk je bytost, jež konstituuje sebe sama časem. Můžeme to vyjádřit metaforicky, že „člověk je ovocem času svého“*“²⁴². Pro lepší porozumění - používá analogii melodie a času. Co by se stalo, kdybychom melodii odebrali čas? Přestala by existovat. Stejným způsobem je časem konstituován člověk.

Jak k této konstituci člověka v čase dochází? Tischner odpovídá následujícím způsobem: „*Já člověk sám sebe potvrzuji*“²⁴³. Člověk je bytostí, která si uvědomuje své Já. Má tedy vědomí. Ke konstituci člověka jako osoby však vědomí vlastního Já nepostačuje. Vědomí člověka, že je, není konstituujícím aktem. Nepostačuje vědět, že jsem. Je potřeba axiologického aktu - sebeafirmace. Já musí nejen vědět to, že je. Musí, podle Tischnera, vědět také to, jaké Já je. K objektivitě bytí Já náleží dva vědomé akty. Tischner ten první nazývá logickým aktem, ve kterém Já nabývá vědomí toho, že je. Tento akt je možné uchopit do logické věty: *Jsem si vědom své vlastní existence*. Setkáváme se s čistým vědomím, které sice má povědomí o

²³⁹ TISCHNER, J. *Myślenie według wartości*. s. 363.

²⁴⁰ Porovnej: HEIDEGGER, M. *Věda, technika a zamýšlení*. s. 26.

²⁴¹ TISCHNER, J. *Myślenie według wartości*. s. 363.

²⁴² TISCHNER, J. *Etyka a historia. Wykłady*. s. 10.

²⁴³ *Ibidem*. s. 11.

vlastní existenci, ale zatím ještě nedokáže říci to, jak je. Je nutný ještě jeden akt, který Tischner nazývá axiologickým aktem vědomí. Já musí vyjádřit sebe sama jakožto hodnotu. Tischner používá polský výraz *uznanie*. Do češtiny bychom mohli tento termín přeložit doslovně jako uznání. Tak bychom sice přeložili tento termín správně, ale odebrali bychom mu smysl, jenž je uzavřen v kontextu. Budeme raději překládat toto slovo termínem sebeakceptace. Tischnerovi jde tedy o to, že k tomu, aby člověk mohl být osobou, musí akceptovat sebe sama.

V tomto aktu sebeakceptace přijímá člověk sebe sama jako hodnotu. Jedná se tedy o axiologický akt sebepřijetí Já jakožto hodnoty. Tím se člověk stává osobou. Zde si Tischner vypůjčuje myšlenku Hegela, a dále ji rozvíjí: „*Akceptace sebe sama má takovou sílu, že by člověk nebyl člověkem, kdyby ve svém člověčenství nebyl za člověka akceptován*“²⁴⁴. Ke konstituci člověka v čase dochází tak, že vědomí vyjádří vlastní existenci pomocí logicky formulovaných vět a zároveň vyjádří sebe akceptaci v axiologicky formulovaných větách.

Podle Tischnera jsou axiologické věty tvořeny vztahem Já ke:

1. Vnějšímu světu,
2. druhým lidem,
3. transcendentní skutečnosti.

Nemohu tedy sebe sama konstituovat bez vztahu ke světu, druhým lidem a Bohu. Bez dění, ve kterém mé vlastní Já přichází ke kontaktu se světem, druhými lidmi a Bohem, není možné plně konstituovat člověka jako osobu. Jednoduše vyjádřeno, bez kontaktu s druhým člověkem ani já sám nemohu být člověkem. Axiologické Já je důležitým předpokladem bytí člověka jako lidské osoby. Tím Tischner opouští filosofa, kterým se nechal inspirovat, tedy Martina Heideggera.

Axiologický akt je důležitým aspektem, jenž zásadním způsobem odlišuje techné od arethé. Technologická etika nesnáší čas. Ten je v zásadě nepřitelem techniky, píše Tischner. „*Technologická etika se času obává, čas totiž stravuje lidi, ničí stroje a žádá si neustále aktualizaci software. Úplně nejlepší by bylo, kdyby času vůbec nebylo.*“²⁴⁵ Tischner si všímá, jak čas nakládá s technickými předměty, tedy stroji a softwarem. Mezi tento výčet je možné zařadit také člověka, kterého zde ovšem nechápe jako osobu, nýbrž jako předmět ekonomického a technického kalkulu. Tedy nikoli jako účel sám o sobě, ale jako prostředek. Čas je v technologické etice nikoli prostředkem ke stávání se, nýbrž k opotřebení a zániku.

²⁴⁴ Ibidem. s. 7.

²⁴⁵ TISCHNER, J. *Myšlenie wedlug wartości*. s. 368.

Zde se nalézá klíč k pochopení času a časovosti v Tischnerově filosofii. Pro axiologii a etiku je čas nesmírně potřebný. Člověk v čase dospívá, stává se více člověkem tak, že dokáže zodpovědněji vstupovat do vztahu se světem, druhým člověkem a Bohem. „*Ale čas lidský je jiný než čas stroje. Nepřináší pouze stáří, ale také šanci dospět a s tím související možnost odpovědi na staré a nové tragédie člověka.*“²⁴⁶ Čas člověka není prostým bytím k smrti. Je možností stáváním se.

Technologie dominující v současné kultuře se snaží získat ještě jedno panství, které si nikdy předtím nemohly nárokovat, panství nad etikou a axiologií. Tischnerova analýza však ukázala, že svět hodnot je nemožné podřadit světu techniky. Pouze člověk je bytostí hodnotnou, hodnotovou a hodnotící. Hodnotnou, to již prokázal Immanuel Kant, když nazval člověka jako účel o sobě. Hodnotovou, to zase prokázal Adam Smith ve svém díle Bohatství národů, ve kterém podal popis čínorodého člověka, který svou prací mění svět kolem sebe. Větné struktury prokazují, jak poukázal Friedrich Nietzsche, že člověk neustále vyjadřuje vztah ke světu prostřednictvím hodnotových soudů. Navzdory tomu zakouší člověk svou vlastní existenci jako existenci tragickou. Má-li člověk vědomě afirmovat sebe sama jako hodnotnou, hodnotovou a hodnotící bytost, pak vědomí vlastní tragičnosti vlastní existence může být nesmírným problémem. Jaké jsou důvody tohoto tragického vnímání vlastní existence? Co rozumí tragičností lidské existence Tischner? Na tyto otázky hledá odpověď v dějinách filosofie.

²⁴⁶ Ibidem. s. 368.

8 Tragičnost existence

Navzdory technice a technizaci světa nepodléhá změně jeden aspekt života - člověk . Veškerá zkušenost člověka se světem a druhým člověkem se odehrává zprostředkovaně skrz tělesnost. Tato zkušenost tělesnosti lidské existence je vnímána tragicky²⁴⁷. Tischner si všímá, že filosofie od antiky přes scholastiku k současnosti pojímala existenci člověka tragicky²⁴⁸.

8.1 Tragika lidské existence v antické filosofii

Tragičnost lidské existence je přítomna ve filosofii milétské školy, zcela plně však nechal zaznít tuto skutečnost Platón ve svém díle. Tělo a tělesnost je pro Platóna vězením pro jiný druh substance, která je naším vědomím, tedy pro duši „*Platón říká: tělo je vězením duše. Máme tedy dvě samostatné substance a jedná je vězením té druhé.*“²⁴⁹. Tělo se stalo pro Platóna problémem, píše Tischner a dodává, toto tělo je pro člověka příčinou veškeré iluze, která brání žít pravdu a žít podle pravdy. Z Platónovy filosofie je možné vyvodit tři následující závěry:

1. Dichotomie těla a duše dostává člověka do konfliktu se sebou samým.
2. Dichotomie těla a duše znamená, že člověka není zcela svobodný, zakouší nesvobodu zásluhou vlastního těla a své tělesnosti.
3. Dichotomie těla a duše zároveň poukazuje, že veškeré bohatství člověka je v jeho duši.

Antická filosofie znala problematiku dichotomie těla a duše ještě před Platónem. Herakleitos z Efezu spojil tragičnost lidské existence s faktem pomíjivosti hmoty. Elejská škola tuto tragičnost vyjádřila dialektikou bytí a nebytí. Nebytí ani není pojmově uchopitelné a nedá se o něm nic pozitivního říci. Atomisté jako materialisté se zaobírají především přírodou, ale Epikuros ze Samu, jenž původně atomistou byl, tuto problematiku obešel tak, že popsal hédonistický přístup k životu. Stoická škola našla řešení lidské tragičnosti v pojmu apathé. Heslem Žít tak, jak se dá, nehledět na útrapy života a hledat útěchu v životní shodě s věčným Lógem se snažila tragičnost lidské existence potlačit.

Platón podle Tischnera se tragičnosti lidské existence věnoval systematicky ve svých spisech *Timáios* a *Sympósion*. Tragika lidské existence spočívá v napětí mezi dvěma substancemi,

²⁴⁷ TISCHNER, J. *Spór o instnienie człowieka*. s. 69.

²⁴⁸ Ibidem. s. 69.

²⁴⁹ Ibidem. s. 69.

tělem a duší. Duše přitom tíhne ke svobodě, je tvořivá a snaží se o sebeafirmaci tvorbou. Veškeré bohatství člověka je v jeho duši. Ta však naráží na hranice, jež její možnosti sebeafirmace omezují²⁵⁰. V těle Platón neviděl nic než pramen veškeré životní iluze a tedy i životních omylů.

Tischner přiznává Platónovi prvenství v tom, že uchopil tuto problematiku jako první a navíc systematickým způsobem. Zároveň však Platónovi vytýká, že tělu a tělesnosti upřel status dobrého. Negativita vůči tělu tedy pochází od Platóna a bude v dalších stoletích v různých obměnách neustále akcentována. Především pak scholastika, přesněji pozdní scholastika, bude nacházet v Platónovi veliký zdroj inspirace. Navzdory tomu, že biblické poselství nevnímá tělo jednoznačně negativně. Ba právě první kapitoly z Bible dosvědčují zcela kladné chápání těla a tělesnosti. Proto nebude scholastika tak jednoznačně negativistická a její negativita bude do jisté míry záviset na recepci toho kterého antického filosofa.

8.2 Tragika lidské existence ve scholastické filosofii

Biblické rozumění světu přichází se zcela opačným pojmem těla a duše. To dobro vychází z faktu stvoření dobrým Bohem. Jak může být stvoření zlé, když je stvořil dobrý Bůh? Takto se ptá scholastický teolog vrcholné scholastiky. Tomistická tradice již tělo a duši na dvě zásadně odlišné substance více nerozděluje. „*Tomisté, následující Aristotela, nehovoří o dvou substancích. Hledají lepší uchopení tohoto problému ve dvou odlišných pojmech substance a materie.*“²⁵¹ To je první veliká změna oproti antické filosofii. Duše je substanciální formou, kdežto tělo je materií této formy. Tischner se ptá, zda i zde nenacházíme Platónovou negativitu? Do jisté míry je i v tomismu přítomna. Je zde ovšem další významná změna. Nikoli duše, ale tělo potřebuje osvobození, neboť duše diktuje tělu svou vůli. „*Tentokráte to však není duše, která je uvězněna tělem, nýbrž tělo potřebuje osvobození.*“²⁵² Tomistický obrat vychází z Aristotelových příčin jsoucná.

Látka je podle Aristotela bez formy, má jen potentia, tedy možnost uskutečnění. Toto nastane, když se látka setká s formou. Látka klade formě odpor. Uskutečnění *materia prima* tedy prvotní látky v určité formě se nazývá aktem. Ze vzájemného působení látky a formy vzniká pohyb. *Materia prima* obsahuje všechny možnosti formy. Jinak řečeno, v látce jsou obsaženy všechny formy, sice pasivně, ale přece. Aktivní možnost představuje čtyři příčiny výskytu

²⁵⁰ Ibidem. s. 70.

²⁵¹ Ibidem. s. 70.

²⁵² Ibidem. s. 70.

jsoucná. Aristoteles uvádí příklad mramoru a sochaře. V mramoru jsou potenciálně obsaženy veškeré možné tvary. Když sochař dokončí své dílo, přijímá onen beztvárný kus mramoru tvar.

První příčinou vzniku jsoucná je Causa materialis. Materia je však beztvárná. Nemá podobu ani barvu. Nemá nic, co by jí dalo tvar. V druhé příčině, Causa formalis, přistupuje k materii forma. Ta vnucuje materii tvar. Tischner vnímá tuto změnu paradigmatu právě v souvislosti setkání hmoty a formy: „*Forma uvěznila prvotní živel hmoty a vnucuje mu svou vlastní disciplínu.*“²⁵³ Hmota je v tomistické filosofii „uvězněna“ formou. Tělo je tedy zotročeno duší a potřebuje osvobození.

Podobné paradigma najdeme v novověké filosofii. Tuto dichotomii nejsilněji pocítíme v díle Fridricha Nietzscheho.

8.3 Tragika lidské existence v současné filosofii

Józef Tischner si jako příklad myslitele, jenž by mohl celou současnou filosofii zastupovat, vybral Martina Heideggera. Nikoli náhodně. Heidegger se snažil opustit myšlení dřívějších století, jež rozumělo člověku dialektickým způsobem. Již nechtěl dualistickým způsobem rozdělovat člověka na tělo a duši. Snažil se porozumět člověku monistickým způsobem. Tischner si změny paradigmatu ve vnímání člověka povšiml právě u Heideggera „*Příkladem je mezi jinými Martin Heidegger. Jeho tvrzení, že „substancí člověka není duše jako syntéza duše a těla, ale existence.*““²⁵⁴. Józef Tischner si je vědom, že v dějinách filosofie dvacátého století jsou i další myslitelé, například Jean-Paul Sartre či celá škola neopozitivismu, kteří se o monistický přístup k člověku snažili. Podle Tischnera to byl ale Heidegger, který tuto skutečnost popsal nejdůkladněji. Jak? Na tuto jednoduchou otázku předkládá jednoduchou odpověď: „*Martin Heidegger tíhne k překonání konfliktu duše a těla tak, že přináší nový interpretační model lidského bytí.*“²⁵⁵ Heideggerovou další zásluhou v řadě je nový způsob interpretace lidského bytí. Takto jednoduchou odpověď je potřeba ještě upřesnit a přesně to Tischner dělá. Toto upřesnění však již tak lehké není. Józef Tischner píše: „*Zdá se, že je možné interpretovat Heideggera následujícím způsobem: Heidegger převzal Husserlovu teorii geneze předmětového smyslu a připojil ji k všeobecné teorii dějin pravdy bytí. Tím způsobem překonává protiklad subjektu a objektu, ukazuje, že (tento protiklad - pozn. překladatele) je*

²⁵³ Ibidem. s. 70.

²⁵⁴ Ibidem. s. 69.

²⁵⁵ Ibidem. s. 71.

odvozen od pojmu existence a dějin bytí. Tím způsobem se mění obraz geneze smyslu. Smysl předmětu, respektive smysl bytí, nemají již své podmínky (*conditio sine qua non* – pozn. překladatele) v subjektivních podmínkách možnosti, ale skrze vůči předmětu dějiny pravdy bytí. Veškerý smysl předmětu je nakonec vyznačen události smyslu bytí.²⁵⁶ Jak tvrdí Tischner, přebírá Heidegger z filosofie Edmunda Husserla myšlenku, že všechny předměty ve světě mají pro poznávající subjekt smysl. Připojuje ji k myšlence, že dějiny samy o sobě mají smysl. Člověk, jenž se ocitá ve světě a v čase, se stává nedílnou součástí této scény. Pokud člověk přijme tuto skutečnost se vším, co k ní patří, pak se podílí na události smyslu veškerého bytí. Co to tedy znamená?

Člověk se účastní dramatu pravdy bytí. Jaká je ona pravda bytí? Bytí spěje ke smrti. Heideggerova pravda o bytí je zcela pesimistická. Člověk je bytost, která vstupuje do bytí. Ovšem není anonymní bytostí, je člověkem, který má za sebou určitou genezi. Heidegger jej proto nazývá Tu-Bytí, či pobyt. Tischner se nepokouší tento německý termín *Dasein* překládat. Pravda o pobytu je taková, že pobyt je svázán s časem a místem. Netrvá nekonečně, ale stejně jako celé bytí spěje k zániku. I pobyt spěje ke své smrti. „*Čím je člověk? Je bytostí, která se účastní dramatu pravdy bytí.*“²⁵⁷ Tím ale popis člověka zdaleka nekončí. Pokud bychom přijali tezi, že člověk je pobyt, jenž neodvolatelně spěje ke smrti, pak bychom stále ještě zůstali minimálně Heideggerovi dlužni. Heidegger totiž dodává, že člověk jako *Dasein* se o své bytí stará: „*Člověku pojatému jako Dasein „jde v jeho bytí o vlastní bytí.“ Tento důležitý moment „jde o ...“ se nazývá „existenci.*“²⁵⁸ Existenci je tedy člověk tehdy, když se o svůj *Dasein* stará navzdory svému spění ke smrti. Nespokojí se tedy s prostým konstatováním, že sice se ocitl v bytí a že jako pobyt je poddán času i prostoru. O svůj život se stará a tím stává se *pastýřem svého vlastního bytí*. Heidegger se tímto způsobem snažil překonat dualismus těla a duše. Je zde ovšem oprávněná otázka: opravdu se tento dualismus podařilo překonat? Není zde přítomen skrytý? Tímto způsobem se neptá pouze Józef Tischner ale i také Hans Ebeling: „*Pastýř bytí připravuje novou pohromu, když sází na spásu, sotva že byly zlikvidovány předchozí konspirace spásy.*“²⁵⁹ Podobně Józef Tischner: *A přece jenom, navzdory snaze o překonání dualismu, nenavrací se opět tělo?*²⁶⁰ Nejedná se o velice dobře míněnou snahu o překonání dualismu, která však upadá do dilematu *contradictio in adiecto*? Projevuje se tato rozpruplnost v tom, že s vědomím konečnosti pobytu se dostává se slovu

²⁵⁶ TISCHNER, J. *Filozofia dramatu*. S. 13n.

²⁵⁷ TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 71.

²⁵⁸ *Ibidem*. s. 71.

²⁵⁹ EBELING, H. *Martin Heidegger. Filosofie a ideologie*. s. 90.

²⁶⁰ TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 71.

strach? Strach o vlastní bytí? A není strach zde vlastně důkazem toho, že tělo a tělesnost přináležejí ještě něčemu? Že strach potvrzuje duši, která se obává o to, že by mohla nebýt? Ebeling si všímá této Heideggerovy snahy o likvidaci snahy o spásu duše. Tedy snahy zachovat vědomí vlastního já. Místo toho nabízí podle Ebelinga Heidegger spásu, jejímž původcem je sám člověk.

Ať už tak, či onak, Józef Tischner ukazuje, že v dějinách filosofie je lidská existence vždy takovým bytím, kterému jde samo o sebe. Záleží mu na jeho vlastním bytí. Ne na pouhém přežití či přežívání, ale na životě. Tragika lidské existence spočívá, jak se snažil prokázat Józef Tischner, ve vědomí konfliktu mezi tělem a duší a ve vědomí časovosti. Co je tedy člověk?

8.4 Filosofie jako drama

Immanuel Kant formuloval na konci osmnáctého století jednu z nejdůležitějších otázek filosofie osvícenství, ne-li filosofie vůbec. Tato otázka zněla: Was is der Mensch? Co je člověk? Kant musel tuto otázku položit, neboť s osvícenstvím přichází zcela nový diskurz, který mění nahlížení na člověka. Tuto změnu popisuje velice poutavým způsobem Theodor Adorno v knize *Dialektika osvícenství*, kterou napsal s Maxem Horkheimerem. Novověký diskurz tím, jak opouští scholastickou ideu člověka, mění zároveň identitu člověka. Novověká filosofie změnila člověka, na kterého se bude od té chvíle nahlížet jako na dílo náhody, nikoli jako na středobod vesmíru a korunu Božího stvoření. Kantova otázka „Co je člověk?“ není novou otázkou. Podobně se ptá Bible, podobně se ptali antičtí filosofové. Nový je na této otázce způsob odpovědi. Nyní odpovídají nikoli společenské vědy, nyní se odpověď rodí v laboratořích a odpovědnými jsou biologové, chemici a další vědci.

Tischner se k této otázce vrací v knize *Filosofie dramatu*²⁶¹. Kantovou otázku „Co je člověk?“ již nepovažuje za aktuální. Tvrdí dokonce, že tato otázka je z biologického pohledu zodpovězena. Zejména pozitivistická filosofie na tuto otázku již nepotřebuje znát další odpovědi. Víme téměř vše o stavbě lidského těla a to až na úroveň DNA. Dokážeme vyléčit téměř všechny nemoci. Dalo by se říci s jistou nadsázkou, že všechny, až na jednu: smrt. Avšak i tento problémem se snaží medicína vědeckými prostředky vyřešit. Z Vesmírné

²⁶¹ TISCHNER, J. *Filosofie dramatu*. Kraków: Znak, 2001.

odyssey se dostává na Zemi myšlenka náhrady orgánů, jež podporují život, a přitom zachovávají původního vědomí Já²⁶².

Ačkoli je z biologického pohledu otázka „*Co je člověk?*“ zodpovězena, z fenomenologického pohledu zůstává člověk sám pro sebe otázkou. Není v silách pozitivisticky orientovaných oborů vyřešit problematiku Já jakožto vědomí. Nemůže nás proto udivit, že člověk se stává otázkou již ve filosofii Sorena Aabye Kierkegaarda. Dějiny filosofie dvacátého století se k tomuto tématu znovu vrací. Zůstávají stále živá tázání se po podstatě (esse) člověka, například ve filosofii Paula Johannese Tillicha. Zároveň vznikají otázky po bytí světa a bytností člověka, jak o tom svědčí dílo Martina Heideggera. Člověk sebe sama definoval jako bytost myslící, jak jej pojal W.F. Hegel. A po zkušenostech první a druhé světové války definoval člověka jako bytost nesvobodnou Jean-Paul Sartre. Ani tyto odpovědi však neposkytují vyčerpávající odpověď na tázání se po tom, co je člověk.

Odpovědi těchto filosofů známe. Konec dvacátého století vybízí podle Józefa Tischnera filosofii k tomu, aby přeformulovala otázku na člověka. Nyní je čas otázat se jiným způsobem. Nastal čas změnit způsob, jakým se na člověka ptáme. Otázka *Co je člověk?* je již vyčerpána. Nyní přichází jiný způsob, jak se na člověka ptát. Nyní nastal čas pro otázku „*Jaký je člověk?*“ Na tuto otázku odpovídá Tischner následující premisou: člověk je právě takový, jaká jsou jeho životní dramata.

Tischner vychází z etymologické analýzy tohoto pojmu. Řecké *τό δράμα* překládáme jako jednání či divadelní hra. Samotné etymologické analýze však Tischner nepřipisuje valný význam. Říká naopak, že daleko důležitější je uchopit druhý význam tohoto pojmu. Jedná se tedy o fenomenologickou analýzu tohoto pojmu. Drama lidského života jako intencionální vztah si žádá tři složky:

- I. Otevření se jinému,
- II. otevření se scéně, kterou je svět,
- III. otevření se času.

Člověk je pojímán jako bytost žijící mezi lidmi a s lidmi. Žije v určitém místě a zároveň toto místo spoluutváří. Žije v určitém historickém období a zároveň spoluutváří dějiny. Drama života člověka je možné podle Tischnera pochopit pouze prostřednictvím místa, času a setkání s druhým člověkem.

²⁶² V textu je učiněna narážka na knihu z žánru sci-fi Arthura C. Clarka *Vesmírna odyssea* 2001. V ní se hlavní hrdina postupně zbavuje vlastního materiálního těla, aby nakonec zůstal ve formě čistého vědomí Já. Současná medicína již dokáže nahrazovat zcela běžně životně nedůležité orgány implantáty. Již za života Arthura C. Clarka došlo k operacím, během kterých byly lidem voperovány kardiostimulátory.

Vědomí, které potvrzuje sebe sama v řečovém aktu výpovědi: já jsem, nyní přichází k aktu samoafirmace. V něm poprvé potkává tragičnost vlastního pobytu. Já jako pobyt je ohraničeno v čase, ohraničeno prostorem a ohraničeno vlastním tělem. Je tedy možné, aby člověk potvrdil sebe sama jakožto Já axiologické? Je možné, aby člověk svému tragickému pobytu potvrdil svou vlastní hodnotu?

8.5 Volání existence

V těchto otázkách lze zaslechnout tázání člověka, jenž se ptá na svou vlastní existenci a hledá to, oč má onu poslední starost. Onu absolutní starost. Volá po pravém způsobu bytí. Hledá své bytí. Tento fakt bude zřetelný tehdy, když se na chvíli vrátíme k technologické etice a budeme pozorovat monotónní pohyb strojů, robotů, automatů. Můžeme se z jejich způsobu bytí poučit a vztáhnout něco z jejich pohybů pro lidský způsob pobytu? „*Stojíme dnes před důležitým rozhodnutím: může být vzorem našeho etického myšlení technika, anebo máme dále hledat jiné prameny inspirace?*“²⁶³ Tato otázka má navýsost aktuální podobu. Jsou to právě technologické objevy a předměty, které čím dál tím více implementujeme do života společnosti i jednotlivců. Technologické předměty, například hodinky, již dávno neurčují čas. Ony určují člověka pro čas. Ukazují mu jeho denní program. Navrhují mu trasy, po kterých má jet do práce. Předkládají aktivity poté, co se z práce vrátí. Kontrolují nejen jeho diář, ale vkrádají se do jeho těla, pokaždé, když mu měří tep. Tato data posílají lékaři, to vše v zájmu člověka. Tischner k tomuto píše: „(...) *technika se nejvíce „obává“ chaosu mezi „skupinami lidských jednotek.*“²⁶⁴ Řád, který je podřízen účelnosti, to je pravý smysl „strojového étosu“. Pragmatismus, jenž absorbuje pouze to, co je praktické, co přináší užitek a vytváří řád. Je možné z étosu strojů a techniky vyvodit normativní etiku pro člověka? Pokud odpovíme kladně, pak je nutné zároveň nést následky této odpovědi, což znamená vyřadit ze života člověka veškerou nepraktičnost, neúčelovost, neefektivitu. To znamená redukovat lidskou bytost na úroveň pouhého prostředku. Stejně, jako se tomu už v dějinách jednou stalo, to místo mělo příznačný název Auschwitz ...

Co je to vlastně způsob bytí člověka? Józef Tischner odpovídá: „*Ve způsobu bytí se nacházejí činy, ale také ještě něco více: způsob chování, intence, touhy, plány, ale také absence činu, slova a mlčení, gesta a absence gest, citlivost a apatie, myšlení a bezmyšlenkovitost, jinak*

²⁶³ TISCHNER, J. *Myšlenie wedlug wartości.* s. 370.

²⁶⁴ *Ibidim.* s. 368.

vyjádřeno – veškeré expresivní vyjádření vnitřní pravdy člověka právě v jeho konkrétní situaci.“²⁶⁵ Způsob bytí člověka znamená také možnost omylu, nepravdy, nedokonalosti a hříchu. Etika by nebyla bývala vůbec možná, kdyby byl způsobem bytí člověk dokonalý. Strojově dokonalý. Hodnoty by nebyly možné, kdyby taková možnost znehodnocení nebyla. Kde tedy nalézt zdroj axiologie? Kde může člověk potvrdit sebe sama jako axiologickou bytost? Je to vůbec možné? Je tedy možné člověku pomoci?

Pomoc přichází tehdy, když člověk potká jiného člověka. Signifikantním rysem pomoci je podle Tischnera to, že jakmile člověk pomáhá druhému člověku v nouzi, pomáhá zároveň sám sobě ve své potřebě potvrdit sebe sama jako hodnotnou bytost. Tischner doplňuje rovnici, když do ní vkládá Já a také druhé Já, tedy Ty. Obě bytosti, obě Já se nacházejí ve stejné existencionální potřebě či stejné nouzi. Nejde zde o materiální, finanční či majetkovou situaci. Jde o situaci, která vede k odpovědi na otázku: Jak mohu afirmovat sebe sama jako axiologickou bytost? Svě axiologické Já? Tischner odpovídá: sám si člověk pomoci nedokáže. Nyní je zapotřebí ukázat, jak se v setkání s druhým člověkem konstituuje axiologické Já člověka.

8.6 Druhý jako horizont axiologie

Ve chvíli otevření vlastní existenční nouze nouzi druhého otevírá člověk svůj vlastní horizont etiky. Tento horizont je dialogický, což znamená, že s druhým člověkem začíná JÁ komunikovat. Latinské *communio* překládáme jako pospolitost či společenství a pro Tischnera to znamená, že teprve ve společenství s druhým člověkem dokáže člověk prožívat sám sebe jakožto etickou bytost. Etický horizont znamená tedy společný dialog s druhým člověkem. Během tohoto dialogu se otevírají otázky dobra/zla, krásy/ošklivosti, hodnoty/antihodnoty, víry/nevíry. V dialogu se stává člověk etickou bytostí. Teprve v rozhovoru s druhým JÁ zjišťuje, že k tomuto druhému JÁ musí zaujmout jakési stanovisko. A právě ve chvíli dialogu s druhým JÁ se rodí podle Tischnera agatologie. Nikoli axiologie, ale nauka o dobru. Axiologie, jakožto nauka o etice, estetice a víře člověka, se zrodila ve chvíli, kdy si člověk uvědomil svůj vztah k sobě samému a svůj vztah ke světu. V té chvíli, kdy si člověk uvědomil svůj vztah k sobě samému, vzniká jeho svět víry. Svět, ve kterém si člověk odpovídá na otázky vztahu mezi sebou samým a bytím. Vztah, jenž vychází z jeho vlastní situace a z vědomí bytí. Agatologie se však zrodila ve chvíli setkání JÁ s druhým člověkem.

²⁶⁵ Ibidim. s. 369.

V tomto setkání si totiž člověk uvědomuje, že na setkání musí reagovat. Nelze přejít bezohledně kolem jiného člověka, tvrdí Tischner.

Zcela jinak je to se vztahem ke světu. Zde si člověk uvědomuje vztah k tomu, co ho obklopuje. Je to estetický vztah, neboť je nám zprostředkováván smysly. Řecké slovo *αισθητικός*, znamená smyslově vnímat. Vztah JÁ ke světu je a musí být nutně estetickým vztahem. Avšak vztah člověka k druhému JÁ, tedy TY, není ani náboženským vztahem víry, ani vztahem estetickým. Je vztahem primárně agatologickým. Neboť v TY se člověk z části rozpoznává a zároveň si uvědomuje svoji jinakost.

Uvědomuje si, že navzdory podobnosti je druhý člověk autonomní bytostí. Autonomie vyjadřuje svobodu a také vytváří imperativ každému JÁ, aby nakládalo s TY důstojným způsobem. Předně, aby nedehonestovalo druhé JÁ tak, že bude omezovat jeho autonomii. Heteronomie se však skrývá v řeči.

JÁ si v řeči nárokuje autonomii, jež má absolutně nepodmíněný charakter. Prvotní zkušenost JÁ se světem je demonstrována v jazyku. Pomocí řeči vyjadřuje JÁ svoji odlišnost od světa, který JÁ obklopuje. Řeč vede JÁ k vědomí odlišnosti a napomáhá JÁ k sebemanifestaci ve světě. Pomocí jazyka sděluje JÁ světu, že je, sděluje svoji existenci. Vyjadřuje svoji identitu, která ze světa vychází, ale ve stejné chvíli se od světa odděluje. JÁ chce být autonomní a na světě nezávislé. Proto se snaží ovládnout svoji existenci, což znamená ve stejné chvíli ovládnutí světa. To vše JÁ činí řečí.

Stejná řeč vstupuje do vztahu mezi JÁ a TY. Vzniká dialog. Tento dialog vedou dvě autonomní bytosti, které již stvrdily svoji autonomii na světě skrze řeč. Nyní, když chtějí obě bytosti, obě JÁ, potvrdit svoji nezávislost, musejí to stvrdit opět v řeči vůči sobě navzájem. Zatím co vůči světu jazyk nepocítil žádná omezení, vůči člověku se zcela jednoznačně vynořuje horizont svobody druhého. Zatímco ve světě jazyk zakusil svobodu, ve vztahu k druhému JÁ zakouší sebe sama jakožto podmíněnou bytost. Kdykoli totiž JÁ překročí tento horizont druhého JÁ, dehonestuje ho a dostavuje se morální a mravní konflikt. Za překročení horizontu TY platí JÁ pocitem viny a rozvratem vztahu mezi JÁ a TY. Překročení horizontu druhého je *bezohledným* aktem agrese autonomie vlastního JÁ vůči TY. V překročení horizontu druhého není možné spatřovat afirmaci vlastního JÁ. Překročení horizontu druhého souvisí s krizí dobra v člověku.

8.7 Dobro v člověku

Axiologický soud o formálních hodnotách je možný potud, pokud je v člověku určité dobro, na základě kterého stanovujeme míru. Tím také činíme axiologický soud správným nejenom po stránce logicko-formální. Nejde pouze o tuto správnost, nýbrž také o smysluplný axiologický soud. Tischner přikládá váhu nejen pravdivostní stránce, i když pravdu pokládá za základ veškerého myšlení, ale také smysluplnosti daných soudů.

Z tohoto důvodu hledá takové představitele, ať už filosofie nebo teologie, kteří byli schopni kladně odpovědět na otázku o dobru člověka. Tischner vyjmenovává tyto představitele dějin filosofie: sv. Aurelia Augustina a jeho slavný výrok z Komentáře k Janovu evangeliu: Miluj a čiň co chceš. Dále sv. Tomáše Akvinského a jeho hlas svědomí. Pak Davida Huma a jeho názor jiných lidí. Immanuela Kanta a dobrou vůli a konečně také Maxe Schellera, který hovoří o lásce²⁶⁶. Jako nejdůležitější se mu zdá být idea dobra v člověku, kterou představil Immanule Kant. Tischner interpretuje Kanta takto: svět sám o sobě představuje pouze formální hodnotu. Není ani dobrý, ani zlý. Podstata světa se radikálně mění s člověkem. Veškeré formální hodnoty získávají kvalitu, neboť začínají existovat ve vztahu k celku světa. Formální hodnoty se stávají materiálními hodnotami, protože začínají existovat ve vztahu k člověku, k ostatním hodnotám a k transcendentní skutečnosti. Odpovídají na otázku: jaké to je pomocí soudu člověka, který na základě své vůle vyslovuje soudy. Tato vůle se má stát dobrou vůlí. Problém, který zde vyvstává, je následující: Existuje takový prožitek, taková zkušenost, na základě které by bylo možné konstituovat mluvení o dobré vůli? Tato otázka je velice důležitá, neboť neustálé odvolávání se na dobrou vůli již nepostačuje. Je potřeba něco více. A tím „více“ máme na mysli univerzální zkušenost, kterou by bylo možné zobecnit na celé lidstvo a říci - na základě tohoto prožitku, této zkušenosti budeme moci hovořit o univerzálně platné dobré vůli člověka. Odpověď je však velice komplikovaná. Horizont toho, co je možné, je pro každého člověka individuální. Individuální je taktéž zkušenost dobra ve světě. Z toho je patrné, že pole povinností se liší a je zcela individuální. Přesto existuje zkušenost, kterou lidstvo uchovává v paměti, tou je zkušenost Krista. Kristus - a je absolutně ambivalentní, zda- jedinec vyznává víru v Krista nebo ne - se povolává vůlí svého Otce, který je v Nebesích, tedy Boha. Činí vůli JINÉHO. *“Neboť to není člověk, který si vybírá tu*

²⁶⁶ Porovnej: TISCHNER. J. *Myšlenie według wartości*. s. 381.

povinnost, která se nás absolutně dotýká, nýbrž je to ta absolutní povinnost, která si vybírá člověka.”²⁶⁷

Tischner říká, že taková zkušenost *“je to třeba”* je univerzální, a z této zkušenosti abstrahuje dobrou vůli člověka. Je to zkušenost, která se absolutně dotýká JÁ a kterou JÁ pociťuje jako povinnost *“je to třeba”* vůči: sobě samému, bližnímu a světu.

Je to povinnost, ve které se zrcadlí postoj JÁ vůči tomu, co se nás bezprostředně dotýká, tedy vůči Bohu. *“Je to třeba”* povolává vůli JÁ k tomu, aby se potřeba proměnila v čin. Vůle tedy povolává člověka k tomu, aby něco (cokoli) provedl sám se sebou vůči onomu hlasu *“je to třeba”*. Stále se ale nabízí otázka: proč má člověk podlehnout onomu hlasu, říkajícímu *“je to třeba”*? Tischner na tuto otázku dává odpověď, odvolává se znovu na Krista. Člověk má podlehnout volání *“je to třeba”* nikoli s ohledem na sebe, nikoli s ohledem na bližního, nikoli s ohledem na tento svět. Nýbrž kvůli radikálnímu dobru. Radikálním dobrem, nazývá Tischner Boha²⁶⁸. JÁ se tedy dostává do situace, ve které zaznívá „je to třeba“ a na kterou člověk má odpovědět : „Já musím“. Ono „Já musím!“ je vztaženo nikoli k situaci, nýbrž k Hospodinu Bohu. Já musím pomoci člověku v nouzi, neboť mě nouze druhého nenechává v klidu. Ovšem to, co mě neponechá v klidu, není samotná nouze, nýbrž radikální dobro, které ode mne očekává pomoc. „Je to třeba“ vyrůstá z nouze, „já musím“ pak z potřeby naplnění radikálního dobra. Dobro, jak již řekl Platón, je nejdůležitější hodnotou. Nikoli pravda, nikoli krása, nýbrž dobro. Lidská vůle se stává dobrou v konfrontaci s radikálním dobrem²⁶⁹. *“Ano, je zde řeč o příjemnostech, ale to, co je příjemné, je v prokazování dokonalosti vlastní bytosti. Jinými slovy, ukazuje se jiným a světu to, co je v nás nejdokonalejší. V člověku jsou různé hodnoty, více nebo méně dokonalé, v zákonu srdce usilujeme ukázat se světu v tom, co je v nás nejvíce dokonalé, a tím způsobem tvoříme dobro lidstva.*”²⁷⁰

²⁶⁷ TISCHNER, J. *Myšlenie według wartości*. s. 383.

²⁶⁸ Porovnej: TISCHNER, J. *Myšlenie według wartości*. s. 386.

²⁶⁹ Tischner píše: *“Když člověk umírá, umírá s ním také jeho dobro, proto je potřeba člověka zachránit. Pokud ovládnou člověka pochybnosti, je potřeba člověku najít pravdu. Pokud se člověku děje křivda, je potřeba mu pomoci najít spravedlnost.* TISCHNER, J. *Myšlenie według wartości*. s. 386.

²⁷⁰ TISCHER, J. *Etyka*. s. 192.

9 Participace na axiologii

Náboženská odpověď, kterou Tischner dává, je poměrně těžko srozumitelná. Podobných koncepcí, které jak v teologii, tak také ve filosofii se snažily dát odpověď na otázku, jak participovat na dobru, bylo mnoho. V čem je tedy Tischnerova odpověď jiná? Jakým způsobem můžeme na axiologii participovat?

9.1 Otevření se jinému člověku

Člověk je schopen porozumění své vlastní osobě pouze v setkání s druhým člověkem. Tato poněkud radikální teze má své základy ve filosofii existenciálních filosofů dvacátého století. Setkáváme se s ní v myšlení filosofů, jako byli Martin Buber či Franz Rosenzweig. V Buberově knize *Já a Ty* se setkáváme s analýzou setkání člověka s druhým člověkem. Uvádí se zde teze: Já nachází své sebepotvrzení v setkání s Ty. Tischnerova filosofie dramatu vychází z filosofických analýz Martina Bubera, ale především Franze Rosenzweiga. K těmto analýzám, které byly stvořeny na začátku dvacátého století, přidává Tischner další rozměr. Lidská existence se rozpoznává v setkání s jinými lidmi. Toto vzájemné setkání je však dramatem. Dramatem lidské vzájemnosti²⁷¹. Drama člověka má vícero úrovní. Tischner nachází následující.

9.2 Monáda bez oken

Člověk je monádou bez oken, je bytostí, která se chce setkat s druhým člověkem. Je bytostí, která po setkání s druhým člověkem bytostně touží. V setkání se chce zeptat na to, kdo je ten druhý člověk a zároveň sdělit, jaký je on sám, to znamená ta bytost, která touží po setkání. V prvním obraze používá Tischner symbolu monády bez oken. Monádou bez oken byl biblický Jób. Tato známá postava bytostně toužila po setkání s druhými lidmi. Jakmile k setkání došlo, Jób zjistil, že se setkává s absolutní cizostí. Druzí pro něj byli cizími lidmi. Ale proč? Odkud se tato cizost vzala? Tischner odpovídá, že důvodem radikální cizosti bylo radikální zlo. Přátelé, kteří přišli k Jobovi, aby jej v neštěstí potěšili, se skrze útěchu stali absolutními cizinci. Jejich útěcha spočívala v hledání příčin Jóbova neštěstí. Příčinu našli, jak se domnívali, v hříchu, který musel Jób nutně spáchat. Jejich logika byla následující. Pokud byl

²⁷¹ TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 221

Jób velice úspěšným člověkem, měl velikou rodinu, měl bohatství, měl vliv a najednou o to vše přišel, pak to nutně bylo následkem jeho hříchu. Příčinou jeho neštěstí je tedy hřích. Jenže čím více tito přátelé hovoří, domnívajíce se, že Jóba potěší, tím více se Jóbovi vzdalují. Nakonec Jób přejde k nářku nad sebou, nad světem, nad přáteli a nakonec také nad Hospodinem Bohem.

Job již více nerozpoznává v přátelích své druhy. Naopak, v těchto jiných lidech nachází velice vzdálené a cizí bytosti. Tischner tuto cizost vysvětluje na základě nesdělitelnosti zkušenosti utrpení. Zasahuje člověka do té míry, že se stává jeho nejintimnější zkušeností. Utrpení jako takové či spíše zkušenost utrpení jsou nesdělitelné druhému člověku²⁷². Tischnerovo „i kdyby slyšel, nerozuměl by mi“ je zcela radikálním konstatováním, které říká, že zkušenost utrpení je absolutně nepřenosná. Člověk se setkává s jiným, ale jinakost jiného je zde vyličeána jako nemožnost porozumění jinému a dále jako neschopnost porozumění²⁷³.

9.3 Agatologie

Tischnerova agatologie vychází z ontologického důkazu Boží existence²⁷⁴ Anselma z Canterbury, především z jeho úvodu. Anselm svůj důkaz otevírá modlitbou. To je velice důležitá skutečnost. Nezačíná metodologií ani tvorbou hypotéz či analýzou pojmu Bůh. Začíná modlitbou, která je začátkem nikoli chladné logické analýzy, nýbrž interpersonálním otevřením se Bohu. Důkaz začíná vztahem mezi Bohem a člověkem. Lépe řečeno - mezi člověkem a Bohem. Tím se ukazuje podstatný rys Anselmovy ontologie. Tázající se a rozumějící bytí není bytím uzavřeným do sebe. Není monádou bez oken. Tázající se a rozumějící bytí je bytím otevřeným světu, druhému Ty, Bohu. Anselm je filosofem, teologem, mnichem, biskupem. Ale to vše může být teprve tehdy či až tehdy, kdy se jako bytost otevře světu, druhému Ty, Bohu.

²⁷² “Náhle, z horizontu podobnosti, který je závdavkem sblížení a sám vybízí ke sblížení, vychází nepodobnost. Jiný je čím dál, tím více jiným. On ke mně hovoří, ale neposlouchá mně. A i kdyby mě poslouchal, neslyšel by. A i kdyby slyšel, neporozuměl by mi.” TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 219.

²⁷³ “Jinakost je zde něčím více než obyčejnou nepřenositelností obsahu zkušenosti anebo kvalitou empirické zkušenosti a prožitků. Jinakost znamená nemožnost pochopení a porozumění, jež vyplývá z různorodých úrovní existence. Říká se: sytý hladovému nevěří. ... Jakou radu může udělit sytý hladovému? ... Zlo způsobuje absolutní bezmoc člověka vůči jinému člověku. Zde nemůže být udělena žádná rada. Jsme na zcela odlišných úrovních. Zde je monáda bez oken. Vykročili jsme z kruhu veškeré možné účasti.” TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 224.

²⁷⁴ Porovnej: ANSELM Z CANTERBURY, *Proslogion*. Slavný ontologický důkaz Boží existence vychází z předpokladu, že Bůh nemůže být pouze v myšlení, musí být ve skutečnosti. Zároveň říká, že na takového Boha nelze myslet, protože sám o sobě je větší než možnosti lidského rozum pojmut jej a porozumět mu. Bůh, který je nad rozumem, je zároveň tím největším, nad co: “*aliquid quo maius nihil cogitari potest*.” Nad co nelze myslet nic většího.

Dále se Tischner věnuje samotnému důkazu, slovům: *nad co není možné myslet nic většího*. Předkládá následující teze, které se týkají onoho *nad co*. Jde tedy o ontologickou otázku, odpověď bude záviset na tom, jak budeme definovat to, co *není možné myslet nic většího*.

Nabízí se zde řada odpovědí²⁷⁵. První je spjata s vlastnostmi dokonalého bytí. Takové bytí musí nutně splňovat několik podstatných vlastností:

I. Je nutně existujícím bytím, musí se vyskytovat v prostoru a čase, tedy musí být substancí,

I. je nutně projevujícím se bytím, musí se vyskytovat jako kvalita.

Rozumění bytí jako dokonalému s sebou nese různorodé problémy. Předně činí Boha předmětem mezi ostatními předměty s tou výjimkou, že Bůh je nejdokonalejším předmětem ze všech věcí.

Druhá odpověď je spjata s všemohoucností Boží. Bůh je všemohoucím, nad takového Boha není možno pomyslet nic většího. Třetí odpověď je svázána s Boží dobrotou. Tischner ji dále rozvíjí²⁷⁶. Výsledkem je tedy následující věta: Bůh je to Dobro, nad které není možné myslet větší. Je absolutním dobrem. Je dobrem všech dober. Je původcem samotné ideje dobra. Jednotlivá dobra jsou tedy “v” tomto dobru ponořena.

Tischner zároveň připouští, že taková interpretace je značně obtížná, neboť je málo míst v Proslogionu či Monologionu, která by tuto interpretaci podpořila. Ale přesto, studiem celého díla Anselma z Canterbury se k podobnému závěru můžeme dobrat. Anselm tedy předpokládá, že Bůh je nejen Všemohoucím Stvořitelem, ale zároveň v díle o Panně Marii zároveň dobrým Otcem. Známa je také modlitba k Panně Marii, ve které Anselm oslovuje Marii jako Theotokos a nazývá jí svatou po Bohu²⁷⁷. Tischner správně intuitivně tuší, že Anselm z Canterbury chápe Boha nejen jako dobrého, ale zároveň jako Dobro. Lze tedy předpokládat, že jeho teze: Bůh je to, *nad co nelze myslet nic většího, je absolutní Dobro*²⁷⁸.

Tischner dále používá logickou analýzu, aby dokázal odůvodnit myslitelnost absolutního dobra²⁷⁹. Analýza začíná zkušeností, která je známá každému člověku. Dobro je nejen třeba činit, ale člověk dobro bytostně chce. Byť by se jednalo o individuální chápání dobra, člověk

²⁷⁵ Provej: TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 269.

²⁷⁶ Ibid. s. 270.

²⁷⁷ Máme zde na mysli Anselmovu modlitbu.

²⁷⁸ Porovnej: TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 270.

²⁷⁹ “Nabízím nyní interpretaci slavného důkazu: to, nad co nelze myslet nic většího, je absolutní Dobro. Může neexistovat Absolutní Dobro? Dobro se domáhá své existence. Absolutní dobro se domáhá své existence absolutním způsobem. To, co se domáhá své existence absolutním způsobem, nemůže neexistovat. Jeho existence je taková, jaký je jeho nárok na existenci. Bůh-jako absolutní Dobro-existuje.” TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 270.

dobro chce. Kdežto strasti, bolesti a utrpení coby zla, toho se snaží vystříhat. Tischnerova analýza začíná u subjektivní zkušenosti člověka jakožto bytosti toužící po dobru. V této zkušenosti je až druhotné, zda se jedná o hédonistické dobro či o dobro eudaimonismu, stoickou apathé či utilitaristickou koncepci dobra. Ať už pojmem dobro jakýmkoli způsobem, je možné soudit, že člověk dobro chce.

Tischner z tohoto soudu abstrahuje a dále implikuje. Dobro se domáhá své existence. Dobro se chce uskutečnit. Hledá způsob, jak se z čiré možnosti může stát faktem. Z jednotlivých idejí dobra pak člověk vybírá a chce v dobru participovat. Participace v dobru ještě neznamená bytí dobrým. Znamená spíše, že dobro se domáhá svého uskutečnění. Jednotlivá dobra, která hledají svá uskutečnění, spojuje jedna zásadní idea dobra. Člověk jako Bytí-pro-sebe, i kdyby chtěl pouze dobro pro sebe, nemůže nemyslet na druhého člověka. Bytí-pro-sebe zakouší sebe sama teprve tehdy, když potkává a otevírá se jinému Bytí-pro-sebe, tedy druhému Ty. Pokud člověk chce na dobru participovat, pak musí chtít, aby také druhé Ty participovalo na stejném dobru. Aby otevření se jednoho Já mohlo proběhnout, musí se také Ty otevřít pro druhého. Kromě tohoto jednotlivého dobra, které člověk zakouší jako své vlastní, musí tedy nutně být absolutní dobro, neboť Bytí-pro-sebe nedokáže sdělovat svoji vlastní participaci na dobru. Přesto obě chtějí totéž.

Pokud chce jednotlivé dobro existovat, pak musí existovat v Absolutním dobru. Absolutní dobro musí nutně existovat. Tímto Absolutním Dobrem je Bůh.

9.4 Bůh jako absolutní Dobro

Je-li Bůh Absolutním Dobrem, pak je potřebné říci, co to znamená. Tischner předkládá dvě teze:

1. Bůh je Absolutním Dobrem,
2. Bůh participuje na Dobru.

Tyto dvě teze jsou z pohledu agatologie, ale také axiologie, nesmírně důležité. Být Absolutním Dobrem znamená být nezávislým na dobru jiného. Člověk jako Bytí-pro-sebe je závislý na jiném Bytí-pro-sebe. Ve chvíli, kdy se jedno Já otevírá jinému Ty, otevírá se s možností, že bude jako lidská bytost odmítnuto. Existuje zde možnost odmítnutí, neakceptace a zavržení. Dobro jednoho člověka není akceptováno druhým člověkem. Pokud akceptováno není, uvědomuje si tuto svoji vlastní zranitelnost čili závislost na dobru jiného člověka. Člověk se vždy vystavuje riziku, že jeho otevření se druhému člověku nebude akceptováno nebo bude zneužito. V takovém případě se z otevřenosti člověka stává způsob jak nakládat s

člověkem. Z člověka jako z bytosti pro sebe se stává prostředek, se kterým se nakládá. Bůh jako Absolutní Dobro, jež je bytostně ukotveno v Dobru, je takového nakládání uchráněn. Bohem nemůže nikdo ani manipulovat, ani s ním jakkoli nakládat. Tischner argumentuje: Bůh je Bytím-samo-o sobě²⁸⁰. Bůh je důvodem své vlastní existence. Je tedy důvodem svého vlastního Dobra. Dobro je, protože existuje Absolutní dobro²⁸¹. Na Absolutním Dobru může člověk participovat. Tím se ale radikálně mění existence člověka a s ní zároveň i jeho axiologie a agatologie.

9.5 Narození člověka

Tímto termínem rozumí Tischner narození naděje člověka. Aby člověk mohl být znovu narozen, musí existovat naděje, že se z monády, která je uzamčena sama v sobě, stane monáda, která se odemyká druhému, světu a také Bohu. Tischner však zároveň říká, že člověk, jenž je uzavřen sám do sebe, se světu nedokáže otevřít. Naopak, zůstává sám v sobě a jediné čím se “živí jeho duše”, je slepá víra ve fatum. Když člověk začíná žít nadějí, znamená to, že se něco událo. Že přišel ten jiný, tedy Bůh, aby odemkl jeho uzavřenost do sebe²⁸².

Nyní vyvstává otázka - jak se děje, že víra v Boha odemyká bytnost člověka, která je uzamčenou bytností do sebe sama? Argumenty pro odpověď si Tischner vypůjčil z myšlenkového dědictví francouzského filosofa Jeana Naberta. Filosofie, kterou Nabert reprezentuje, je reflexivní filosofií francouzské školy, podobnou té, kterou tvořil Paul Ricoeur. Tischner si vypůjčuje z Nabertovy filosofie ideu svobody či, přesněji řečeno, *víru ve svobodu*. Především však jednu tezi: Víra ve svobodu předchází skutečnou svobodu. Z této teze vyvozuje následující:

1. svoboda vychází z myšlení člověka,
2. uskutečnění svobody je dáno tím, jak svobodě rozumíme.
3. svoboda se nám dává poznat ve víře.

Nabertova definice je však ještě hlubší, hovoří o víře ve svobodu. Ta nám není dána jako hotová idea. Tischner Naberta cituje a zdůrazňuje význam víry pro tvořivé myšlení

²⁸⁰ V klasické tomistické teologii je Bůh bytím per se a my nedokážeme ono per se lépe vyjádřit, než popisným způsobem: Bůh je vlastním důvodem své existence.

²⁸¹ “Můžeme nyní lépe porozumět, co znamenají slova: bytí-samo-o sobě. Bůh je Bytím-samým-o sobě. Znamená to: existence prochází přes absolutní dobrotu sebe sama.” TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 273.

²⁸² “Cesta k naději se děje prostřednictvím Jiného. ... Naděje dochází k plnosti tehdy, když si uvědomí, že existuje ten, který k naději povolává. Hle Ten, komu svěřuji svoji naději. Ale také naopak. Hle, zde jsem já, který přijímá jeho naději. Vzájemné svěřování naděje je vítězstvím smrti člověka.” Ibidem. s. 290.

člověka²⁸³. To, v co věříme, se dříve nebo později ukazuje jako idea. A ta se snaží o své sebeuskutečnění v dějinách. Na tento fakt, totiž na pohyb od potenciality k dějinnému uskutečnění ideje, poukázal již dříve německý filosof Peter Wust²⁸⁴. Svoboda souvisí s vírou tím způsobem, že nám ukazuje, čím je, a především, čím bude. Ve víře člověk participuje na tom, čím být může. Víra tak otevírá člověka pro budoucnost.

Tischner dále tvrdí, že víra je formou osvojování této ideje²⁸⁵. Ideje, která otevírá člověku jeho vlastní budoucnost. Bez víry zůstává člověk uzamčen ve své vlastní minulosti. Je zde ale jedna potíž, bez které není opravdové svobody. Tato potíž je v otevření se Bohu, jakožto dárci takové víry. Bůh je garantem víry, avšak nikoli víry navzdory člověku. Jako garant víry ve svobodu nemůže člověku víru ve svobodu vnutit. Víra ve svobodu, kterou člověk dostává, je možná jen tehdy, když se rozhodne otevřít Bohu.

Problémem se stává rozhodnutí. Tischner toto rozhodnutí otevření se Bohu podmiňuje stavem beznaděje či dokonce melancholie. Tento aspekt tischnerovské tradice vidíme jako velice problematický. Důvodem je akt otevření se Bohu, který je sice aktivitou člověka, avšak jeho aktivitou negativní. Ačkoli se v křesťanství, především v myšlení protestantismu, přesněji v Lutherově teologii, objevuje akt otevření se Bohu jako jednoznačně negativní, přesto není tato myšlenka jediným možným aktem otevřenosti se Bohu.

Lutherova myšlenka otevření se Bohu jako negativního aktu člověka je svázána s Lutherovou augustiniánskou tradicí. Od Augustina je přítomen onen aspekt obracení se k Bohu či otevření se Bohu jako negativní akt, na který se člověk ve své uzavřenosti do sebe ještě může zmoci. Je to spíše výraz zoufalství než výraz touhy člověka po životě a naději. Problémem, o kterém zde hovoříme, je samotná zkušenost Aurelia Augustina. Právě ta, která je zapsána na stránkách *Confessiones*. Luther a potažmo celé augsburské vyznání zdědilo tuto zkušenost otevření se Bohu coby negativní akt. Základní teze tohoto postoje je: člověk je absolutně zlý, nemá svobodnou vůli, a proto se k Bohu obrací ve své absolutní nouzi. V jeho obrácení se není absolutně nic dobrého, ani očekávání, že spravedlivý Bůh se nakonec nad člověkem slituje.

²⁸³ *“Když se člověk stává dějinami víry, vnitřní (imanentní) zkušenost svobody se stává zároveň dějinami idejí, skrze které víra poukazuje na kategorii svobody, vystřihajíc se přitom subjektivního citu. Každá z těchto idejí anebo z těchto kategorií je činná jako krystalizace víry.”* NABERT, J. IN: TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 314.

²⁸⁴ Porovnej: KLIMSZA, L. *Peter Wust: filozofie nejistoty*. Ostravská univerzita: Ostrava, 2009.

²⁸⁵ *“Véra je formou osvojení. Osoba si osvojuje sama sobě svobodu skrze víru ve svobodu a skrze tutéž víru přisvojuje sama sobě svobodu. Svoboda zůstává zplozená a narozená. A také s ní zůstává zplozený a narozený podmět svobody.”* TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 314.

Problematika lidského obrácení se jako otevření se Bohu je však velice pestrá. Výtka, která stojí za zvážení, je taková: pokud by člověk neměl ani dobré očekávání, dobrou vůli, k čemu a z jakého důvodu by se k Bohu obracel? Z jakého důvodu by se Bohu otevíral, kdyby i jeho vlastní očekávání bylo absolutně negativní? Z těchto otázek lze abstrahovat jeden podstatný moment, samotnou naději v té chvíli, kdy se člověk o Bohu a o možnosti otevření se mu dozvídá. Již tato informace, již tento fakt, že Bůh je možný, mění člověka. Bůh je hodnotou všech hodnot, a proto i samotné vědomí toho, že taková hodnota, která je Hodnotou všeho, co hodnotné je, otevírá člověku pozitivní myšlení. Otevírám se Bohu, otevírám se možnosti všech budoucích možností právě proto, že mi Bůh sebe odhaluje a dává mi zakoušet právě tuto nevyčerpatelnou možnost všech možností.

Otevření se budoucnosti není nutně podmíněno pouze negativním aktem člověka. Člověk nezakouší sebe sama pouze jako absolutně zlého, tak zlého, že se veškerá naděje mění v melancholii. Tischner si této skutečnosti také všiml, a proto navázal na Kierkegaardovu filozofii. Pokud člověk se otevírá Bohu, pak v té chvíli přijímá heroickou postavu „*nad melancholii*”²⁸⁶. Tischner pokračuje v Kierkegaardově argumentaci takto: aby člověk mohl vyjít ze sebe sama, musí přijmout beznaděj jako skutečnost, která podmiňuje jeho vlastní existenci. Jakmile však bere svoji beznaděj jako fakt, v té chvíli stojí nad beznadějí. Znamená to, že překonal beznaděj, melancholii, tedy ten stav, který charakterizuje existenci bez Boha. Tischner používá termínu „nad”. Nad beznadějí. Zde se však vzniká problém. Když se člověk, který uzavřel se sám do sebe, stal monádou s uzamčenými dveřmi, pobýval sám u sebe. Nebyl schopen se otevřít ani světu, ani druhému člověku, ani jinému, tedy Bohu. Jakmile tento fakt přijal a chce se otevřít své vlastní budoucnosti, chce se otevřít Bohu, musí ze své ulity vystoupit. To znamená přijmout jako aktuální stav existence své beznaděje. Jakmile to učiní, otevírá se mu bezedná propast melancholie jeho vlastní existence. Tischner stejně jako Kierkegaard říká, že ve chvíli akceptace své beznaděje stojí člověk nad ní. Tím ji překonává. Kde se však ono „nad“ nachází? Přestává být člověk sám sebou, aby vyšel sám ze sebe? „Nad“ se nikde nenachází, člověk je člověkem a nemůže vyjít sám ze sebe, nad sebe a učinit ze sebe absolutní bytost. Je a zůstává člověkem. Žádné hrdinství či heroismus se nekonají. Naopak - je a zůstává člověkem i ve chvíli, kdy vychází ze sebe, ze své ulity. Právě tehdy, když přijímá dar naděje, participuje na naději. Ve chvíli, kdy se otevírá Bohu, otevírá se již naději. Sám sebe velikým učinit nemůže, ale může svoji velikost přijmout jako dar.

²⁸⁶ Porovnej: TISCHNER, J. *Spór o istnienie człowieka*. s. 314.

Závěr

Přehodnocení všech hodnot, ke kterému vyzval Friedrich Nietzsche, poukazuje na palčivost axiologické otázky. Množství myslitelů věnovalo filosofii hodnot mnoho místa ve své tvorbě. O filosofii Józefa Tischnera to lze říci dvojnásob. Na základě našeho studia Tischnerova díla si dovoluujeme říci, že nejvíce úsilí věnoval právě axiologii.

Své vlastní myšlení se nejdříve ovšem snažil ukotvit, samozřejmě epistemologicky. Poukázali jsme na prameny, základní kameny jeho díla. Zejména pak na fenomenologii, jež se pro něj stala úhelným kamenem. Z fenomenologické školy čerpal snad nejvíce. Bylo to dáno jeho učitelem, kterého nazýval „mým Učitelem“, Romanem Ingardenem, jehož filosofii rozvinul. Z fenomenologie čerpal dále zvláště u dvou jejích významných představitelů, Edmunda Husserla a Martina Heideggerova. Dědictví obou si nesmírně vážil a Heideggera považoval na nejvlivnějšího myslitele dvacátého století. Mnohdy s ním nesouhlasil. Je však zřejmé, že se Heideggerovi podařil popis světa dvacátého století ze všech myslitelů snad nejlépe.

Jaký je však význam Józefa Tischnera? Především je potřebné říci, že Tischner se také pokusil o analýzu světa druhé poloviny dvacátého století. Nesmírně cenná se nám jeví analýza technologické etiky. V této analýze se setkáváme s fenoménem technologie, který mění zvyklosti, chování a také hodnoty člověka. Tento popis je velice cenný zvláště v současné době, která se právě díky moderním technologiím radikálně proměňuje.

Na poli axiologie se setkáváme nejdříve s analýzou, kterou Tischner nazval sporem o hodnoty. Poukázal, že spor o hodnoty provází společnost od antického období až po současnost. V analýze člověka jako bytí vrženého do jeho časovosti si Tischner všiml tragičnosti lidské existence. Ta spočívá v odcizení se člověka světu, druhým lidem a nakonec také sobě samému.

Tischner si je stejně jako Friedrich Nietzsche vědom toho, že k přehodnocení všech hodnot musí dojít. Tischner ovšem správné řešení nevidí v Nietzscheově ideji nadčlověka. Tím řešením je otevření se jinému člověku. Nikoli tedy panství nad světem, ani ne panování nad druhými lidmi, jak chtěl Nietzsche, nýbrž úplně opačný přístup – otevření se druhému, bytí pro druhého, spoluexistence s druhým. K tomu ale člověk nemůže dospět sám. V této chvíli přichází ke slovu teologická stránka Tischnerova myšlení. Člověk je monádou bez oken, dokud k němu nepromluví pramen veškerého bytí, tedy Bůh. Tischner vidí v aktu otevření se druhému, světu a sobě samému událost spásy. Spasení je podle něj událostí otevření se Bytí. Tím se Tischner odlišil od Heideggerovy filosofie, ten právě po člověku požadoval, aby byl pastýřem svého vlastního bytí. Z Tischnerova pohledu to není možné. Člověk potřebuje

pramen, ze kterého bude moci čerpat své vlastní bytí. Dalším aspektem Tischnerovy filosofie je naděje. Tu se rozchází se svým učitelem, Romanem Ingardenem. Ingardenova teze, že objektivní svět je možný, se tímto konstatováním vyčerpává. Končí skeptickým prohlášením, že člověk zemřel. Tischner ale prohlašuje, že právě západní kultura hlásá již dva tisíce let naději, že to, co zemřelo, může být vzkříšeno. Tischner tak znovu hlásá vzkříšení člověka. Neboť tehdy, když se člověk otevře druhému, pohlédne mu do očí a prohlásí, že je zde pro něj, právě tehdy dochází k přehodnocení všech hodnot.

Předložená práce je pouze pokusem vystihnout myšlení Józefa Tischnera. Jedná se o práci, kterou bude možné v budoucnu dále rozvíjet. Objem Tischnerova díla je totiž obrovský. Ve své práci jsme se však snažili obsáhnout podle našeho uváženínej důležitější aspekty Tischnerovy axiologie a také ukázat, že tato problematika je nesmírně zajímavá a důležitá. Důležitá i proto, že v současné společnosti převládá technologická etika a hodnota člověka je poměřována ekonomickým výkonem.

V didaktické praxi je však čím dál tím více zřejmé, že hodnotová orientace žáků se stává jedním ze zásadních bodů vzdělávání. To, zda je Tischnerova axiologie jedním z pramenů či inspirací, to již autor této práce ponechá na laskavém čtenáři. Jedno se však Tischnerovi upřít nedá. Poukázal totiž na to, že hodnota člověka spočívá v samotném faktu jeho bytí.

Použitá literatura

1. ADORNO, Theodor., Max, HORKHEIMER. *Dialektika osvícenství*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-267-7.
2. ANSELM of Canterbury. *Proslogion*. Harmondsworth: Penguin, 1986.
3. ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. Praha: Academia, 1994. ISBN 80-200-0917-5.
4. ANZENBACHER, Arno. *Úvod do filozofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1990. ISBN 80-04-26038-1.
5. ARVIDSSON, Adam., Nicolai, PEITERSEN. *The Ethical Economy. Rebuilding Value After The Crisis*. New York: Columbia University Press, 2013. ISBN 978-0-231-15264-8.
6. BALÁZS, K. Ján. *Tischnerova etika solidarity*. Getsemany, číslo 89, 1998. ISSN 1210-485X.
7. BIBLE, Písmo svaté Starého a Nového zákona, Ekumenický překlad, Česká biblická společnost, 2006., ISBN 80-85810-41-7.
8. BOBKO, Alexander. *Myšlenie religijne a myšlenie polityczne*. Přednáška na konferenci Dni Tischnerowskie, 6.5.2004.
9. DANCÁK, Pavol. *Concretness of Life as the Context of Thinking in the Philosophy of Józef Tischner*. European Journal of Science and Theology. Vol. 12, No. 2, April 2016. ISSN 213-221.
10. DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH. 2015. ISBN 978-80-7298-202-8.
11. DESELAERS, Manfred. *Bóg a Zło*. Wydawnictwo WAM: Kraków, 1999, ISBN 83-7097-461-9.
12. DILTHEY, Wilhelm. *Život a dejinné vedomie*. In: KICZKO, Ladislav et al. *Antológia z diel filozofy II*. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1998. ISBN 80-08-01825-9.
13. DOLISTA, Josef. *Filosofická antropologie jako předpoklad pochopení sociální etiky*. *Filosofia*, Roč. 59, 2004, č. 2. ISSN 2585-7061.

14. ECO, Umberto. *Umění a krása ve středověké estetice*. Argo: Praha, 2007, ISBN 978-80-7203-892-3.
15. EBELING, Hans. *Martin Heidegger. Filozofie a ideologie*. Praha: Votobia, 1997. ISBN 80-7198-304-7.
16. FAJKUS, Břetislav. *Současná filozofie a metodologie vědy*. Praha: Filozofia, 1977. ISBN 80-7007-095-1.
17. FRIEDMANN, Milton. *Kapitalismus a svoboda*. Jihočany: H a H, 1994. ISBN 80-85787-33-4.
18. GADACZ, Tadeusz. *Historia filozofii XX wieku. Nurty. Tom I. Neokantyzm, Filozofia Egzystencji, Filozofia Dialogu*. Kraków: Znak, 2009, ISBN 978-83-240-0964-0.
19. GADACZ, Tadeusz. *Historia filozofii XX wieku. Nurty. Tom II. Neokantyzm, Filozofia Egzystencji, Filozofia Dialogu*. Kraków: Znak, 2009, ISBN 978-83-240-0965-7.
20. HARTMANN, Nicolai. *Ethik*. Stuttgart: de Gruyter. 1926.
21. HARTMANN, Nicolai. *Struktura etického fenoménu*. Praha: Academia, 2002. ISBN 80-200-0970-1.
22. HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 3. vydání. Praha: OIKOYMENH, 2018. ISBN 978-80-7298-244-8.
23. HEIDEGGER, Martin. *Kant a úvod do metafyziky*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7007-193-1.
24. HEIDEGGER, Martin. *Věda, technika a zamyšlení*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-083-1.
25. HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze. (1936 – 1953)*. Hrsg. Von Friedrich-Wilhelm: Hermann, 2000. ISBN 978-3-465-03099-7.
26. HEIDEGGER, Martin. *Už jenom nějaký bůh nás může zachránit*. In: CHVATÍK, Ivan. Jan, PATOČKA. *Filosofický časopis*, roč. 43, č. 1. 1995.
27. INGARDEN, Roman. *Książeczka o człowieku*. Kraków: Znak, 1973.
28. INGARDEN, Roman. *Spór o istnienie świata*. Warszawa: Polska akademie nauk, 1947.
29. INGARDEN, Roman. *U podstaw teorii poznania*. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Naukowe, 1971.
30. JASPERS, Karl. *Úvod do filozofie*. Praha: Kalich, 1966.
31. KALNICKÁ, Zdeňka. *Vybrané kapitoly z dějin estetiky 20. století*. Ostrava: Ostravská univerzita v Ostravě, 2004. ISBN 80-7042-670-5.

32. KANT, Immanuel. *Krytyka czystego rozumu*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe: Kraków, 1957.
33. KLIMSZA, Lucjan. *Metodologie hermeneutiky ve filozofii Józefa Tischnera*. In: VOREL, Jan. *STUDIA HUMANITATIS - ARS HERMENEUTICA*. 1. vyd. Ostrava: Ostravská univerzita, 2016. s. 261-277. *METODOLOGIE A THEURGIE HERMENEUTICKÉ INTERPRETACE VI*. ISBN 978-80-7464-857-1.
34. KLIMSZA, Lucjan. *Problém osoby ve filozofii Józefa Tischnera. Setkání slovanské tradice s tradicí západní filozofie*. Konštantínove listy - Constantine's Letters. Vol. 11, Issue 1/2018, EV 5344/16, Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre. ISSN 1337-8740. s. 147-158.
35. KLIMSZA, Lucjan. *Wust: Identita nejistoty*. 1. vyd. Ostrava: Ostravská univerzita, 2009. 120 s. ISBN 978-80-7368-755-7.
36. MACIONIS, J. John, Kenneth, PLUMMER. *Sociology: a global introduction*. New York: Pearson/Prentice Hall, 2012. ISBN 978-0-273-72791-0.
37. MARCEL, Gabriel., RICOEUR, Paul. *Rozhovory*. Brno: Vetus Via, 1999, ISBN 80-86118-21-5.
38. MARCELLI, Miroslav. *Neistá existencia fragmentu*. In: *Podoby filozofovania včera a dnes*. In: LALÍKOVÁ, Erika, SZAPUOVÁ, Mariana. *Posoby filozofovania včera a dnes*. Iris: Bratislava, 2009.
39. MLČOCH, Lubomír. *Ekonomie rodiny v proměnách času, institucí a hodnot*. 1. vydání. Praha: Karolinum, 2014. 193 s. ISBN 978-80-246-2323-8.
40. MLEJNEK, Josef. *Solidarita jako sociální a politické hnutí – pokus o kvadraturu kruhu?*. Securitas Imperii, 2012.
41. NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*. Praha: Aurora, 2003. ISBN 80-7299-067-5.
42. NOVUM TESTAMENTUM GRAECE ET LATINE. Nestle-AIrd, Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1984, ISBN 3-438-05401-9.
43. OCHRANA, František. *Metodologie vědy. Úvod do problému*. Praha: Karolinum, 2009. ISBN 978-80-246-1609-4.
44. OSUSKÝ, Š. Samuel. *Prvé slovenské dejiny filozofie*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 1939.

45. PATOČKA, Jan. *Platón. Přednášky z antické filozofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. ISBN 80-04-25609-0.
46. POKORNÝ, Petr et al. *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek k výkladu Bible*. Praha: Vyšehrad, 2018. ISBN 978-80-7021-779-5.
47. RÁDL, Emanuel. *Dějiny filozofie*. sv. II. Novověk. Praha: Votobia, 1999. ISBN 80-7220-064-X.
48. SAHAY, Arunaditya. *Peeling Saunder's Research Onion*. Journal: Shodh Gyan, 2016. ISSN 2395-0617.
49. SARTRE, Jean-Paul. *Słowa*. Państwowy Instytut Wydawniczy: Warszawa, 1968.
50. SPILKOVÁ, Vladimíra a kolektiv. *Proměny primárního vzdělávání v ČR*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2005. ISBN 80-7178-942-9.
51. ŠIROKÝ, Jan. a kol. *Psaní a prezentace odborných textů*. Praha: Leges, 2019. 200 s. ISBN 978-80-7502-340-7.
52. THOMAS, Alan. *Value and Context. The Nature of Moral and Political Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 2010. ISBN 978-0-19-825017-3.
53. TILLICH, J. Paul. *Systematic Theology*. Volume I. Chicago: The University of Chicago Press, 1951. ISBN 0-226-80332-5.
54. TILLICH, J. Paul. *Systematic Theology*. Volume II. Chicago: The University of Chicago Press, 1957. ISBN 0-226-80338-4.
55. TILLICH, J. Paul. *Systematic Theology*. Volume III. Chicago: The University of Chicago Press, 1963. Library of Congress Catalog Card Number 51-2235.
56. TISCHNER, Józef. *Etika solidarity*. Bratislava: Kalligram, 1998. 978-80-7149-235-1.
57. TISCHNER, Józef. *Filozofia dramatu*. Kraków: Znak, 2001. ISBN 83-240-0065-8.
58. TISCHNER, Józef. *Myślenie według wartości*. Kraków: Znak, 2002. ISBN 83-240-0189-1.
59. TISCHNER, Józef. *Spór o istnienie człowieka*. Kraków: Znak, 2001. ISBN 83-240-0066-6.
60. TISCHNER, Józef. *Niewielkie pomieszanie klepek. Dziennik 1944-1949*. Kraków: Znak, 2014. ISBN 978-83-240-3217.
61. TISCHNER, Józef. *Etyka a historia. Wykłady*. Kraków: Instytut myśli Józefa Tischnera, 2008. ISBN 978-83-922957-7-8.

62. TOMASZ z Akwinu. *Suma Theologica*. Vol. 6. London: Veritas, 2003.
63. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. 2., opravené vydání, Praha: OIKOYMENH, 2017. ISBN 978-80-7298-241-7.
64. WEISCHEDEL, Wilhelm. *Skeptická etika*. Praha: OIKOYMENH, 1999. ISBN 80-86005-84-4.
65. ZHAOHUI, Luo. *Contextual Analysis of Word Meanings in Type-Theoretical Semantics*. Journal: LACL, 2011. LNAI 6736.

Lexikony a slovníky

66. ADO, A. V. et. al.. *Filozofický slovník*. Slovenské pedagogické nakladateľství, 1974.
67. BRUGGER, Walter. *Filozofický slovník*. Praha: Naše Vojsko, 2006. ISBN 80-206-0820-6.
68. KITTEL, Gerhard. *Theologische Worterbuch zum Neuen Testament*. Přeložil GREŠO, Ján. *Teologický slovník k Novej zmluve*. Tranoscius: Liptovský Mikuláš, 1987. Svazek I – II.
69. KITTEL, Gerhard. *Theologische Worterbuch zum Neuen Testament*. Přeložil GREŠO, Ján. *Teologický slovník k Novej zmluve*. Tranoscius: Liptovský Mikuláš, 1987. Svazek III – IV.
70. KITTEL, Gerhard. *Theologische Worterbuch zum Neuen Testament*. Přeložil GREŠO, Ján. *Teologický slovník k Novej zmluve*. Tranoscius: Liptovský Mikuláš, 1987. Svazek V. – VI.
71. PRACH, Václav. *Řecko-český slovník*. Scriptum: Praha, 1993, ISBN 80-85528-22-3.
72. THAYER, Joseph Henry. *Greek-English Lexicon of the New Testament*. New York: Harper&Brothers. 1886.

Internetové zdroje

73. <http://www.tischner.org.pl> [ze dne 10.09.2019].
74. <http://www.iwm.at/fellowships/tischner> [ze dne 24.10.2014].
75. KRASNODĘBSKI, Zdisław. *Solidarita, jedno z nejpoleštějších slov*. Centrum pro studium demokracie a kultury. [<https://www.cdk.cz/solidarita-jedno-z-nejpolstejsich-slov> ze dne 10.09.2019].