

Univerzita Karlova v Praze
Katolická teologická fakulta

Mgr. Petr Burda

Člověk a jeho cesta ke svobodě na pozadí humanistických koncepcí dvacátého století

Licenciátní práce

VEDOUCÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE: Doc. ThDr. Václav Ventura, Th.D.

PRAHA 2006

Čestné prohlášení:

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a v seznamu pramenů a literatury uvedl veškeré informační zdroje, které jsem použil.

V PRAZE DNE 28. ČERVNA 2006

Úvod

Člověk překračuje člověka

Člověk, ve světle své vnitřní zkušenosti, odhaluje sebe sama jako nepotlačitelné pnutí k sebetranscendenci. Sám sebe člověk, v duchu sv. Augustina¹, Blaise Pascala² nebo Maurice Blondela³ objevuje jako *ego sum sursum: člověka, který překračuje člověka*⁴. Na rovině myšlení se shledává být bytostí, která je napřažena k totalitě pravdy. Na rovině bytí bytostí, která tíhne k plnosti bytí. Na rovině společenství bytostí, která tíhne k plnosti a bezpečí lásky. Svoboda se člověku jeví jako transcendentní prostor, ve kterém se uskutečňuje pohyb od *svobody od* ke *svobodě k*. Právě tento pohyb se budeme snažit v naší práci zachytit.

První část práce, která se kryje s předloženým textem (licenciátní práce), je soustředěna kolem prvního ohniska myšlenkové elipsy, kterým je pravda o člověku (respektive hledání pravdy o člověku). Druhým ohniskem elipsy je pravda o Ježíši Kristu (který je Synem Člověka v plnosti, protože je Božím Synem). Na toto druhé ohnisko bude soustředěna druhá část práce (doktorská práce), která logicky naváže na předložený text. To je současně i poselství, se kterým se církev obrací k současnému světu. Takové poselství mají vydávat světu křesťanská společenství a současně i každý jednotlivý křesťan.

Člověk překračuje, přesahuje člověka. Toto tvrzení není pouhým rétorickým obratem, ani iluzí. Samotné Boží slovo je toho garantem. Pravdivost a věrohodnost Božího slova nemůže být uchopena jiným způsobem než tak, že je objevováno tím, že si je člověk osvojuje a o něm svědčí.

¹ AUGUSTIN, *Vyznání*, Praha 1992, s. 308.

² Blaise PASCAL, *Myšlenky*, Praha 1972.

³ Maurice BLONDEL, *L'Action - Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1993.

⁴ Viz Blaise PASCAL, *Myšlenky*, Praha 1972, s. 117.

Není bez zajímavosti, že překročení člověka ohlásili i hlavní myšlenkové proudy moderní kultury. Marx, Nietzsche, Freud, každý po svém, nastínili obraz člověka, který překračuje sebe sama. V této souvislosti můžeme hovořit o překonání člověka člověkem. V jejich díle se objevuje nástup *nadlidského*. Marx poskytuje obraz člověka, který je *nadlidštělý* budoucí beztrždní společnosti, ke které směřuje proletářská revoluce a která se nutně měla dovršit v lůně vyspělé industriální kapitalistické společnosti. Nietzsche zase podává obraz člověka, který se stává nadlidštělý prostřednictvím kulturní proměny zapříčiněné tím, že bere na vědomí výjimečný genius uvnitř vlastního vědomí. Freud podává obraz člověka, který se nepřekračuje jednoznačně pouze směrem vzhůru, ale také ve smyslu sestupu do roviny nevědomí.

Jedná se jen o pouhé naivní a titánské sny? Do současné chvíle se marxistická revoluce nikde nevyvinula tak, jak její autor předvídal. Jakým způsobem tedy máme nahlížet "*rudé ráje*", centralistické světy, které uskutečnili revolucionáři hlásící se k Marxovu odkazu? Také 20. století, které přineslo vlnu barbarského násilí a nelidskosti nebyvalého rozměru, lze jen těžko vnímat jako období uskutečňování nového humanismu ve smyslu revoluce nietzscheovského ražení. Liberalizace morálky umožněná interpretačními klíči psychoanalýzy také nevyřešila otázky stinných stránek lidské existence k uspokojivému výsledku. Není ona marxistická a nietzscheovská nadlidskost poněkud kontradiktorní? Sebeporojektování se bez Boha nemůže než přivést člověka k ještě víc hlubšímu zklamání.

I když je třeba poukázat na závažné rozpory těchto myšlenkových proudů, přeci jen je stejně tak třeba říci, že jde o stimulující vize, neboť poukazují na potřebu člověka po nekonečnu, kterou si člověk v hloubi konstitutivně nese.⁵ Jistě v těchto stimulujících snech můžeme, zvláště díky dějinné verifikaci, konstatovat závažné kontradikce, ale fenomenologicky nám skýtají cenný materiál ke zkoumání podstaty člověka. Tyto bláznivé sny nejsou člověku zakázány, ba právě naopak. Je třeba, aby člověk poznal kým

⁵ „Člověk je ožíván Božským dechem, který jej činí věčným, je **pučící věčností**.“ Henri de LUBAC, *Il Drama dell'Umanesimo ateo, L'uomo avanti a Dio*, Milano 1992, s. 346.

ve skutečnosti je, k čemu je povolán, aby se stal. Podivuhodné *Zaslíbení* si člověk nese v sobě. I přes odlišnost, často i nesmlouvavý konfrontační postoj různých moderních učení a koncepcí, v nich lze tuto skutečnost nalézt. Ta se pak může stát cennou platformou k dialogu a společnému tázání.

Na pozadí marxistické, psychoanalytické a vědecko-technické koncepce se pokusíme fenomenologicky postihnout atributy spásy, které jim jsou společné s křesťanskou naukou a ukázat zároveň na skutečnost, že jsou to právě tyto atributy spásy, které stojí u kořene vzniku a nadějí těchto koncepcí.

Prostřednictvím vnitřních struktur svého bytí člověk přesahuje člověka. Člověk není pouze duch a tělo, je také velkým divem, zázrakem přírody. Rozum je schopen nás dovést až na samý práh tohoto zázraku. Ve druhé části práce (disertační práce) nám rozum osvícený Božím slovem, také prostřednictvím našeho lidství, dovolí odkrýt fascinující hloubky – Boží tahy otištěné do tvářnosti člověka. V knize Genesis (Gn 1,26) čteme, že člověk byl stvořen k obrazu a podobě Boha. Zde je důstojnost člověka. Člověk je plně člověkem a současně je více než jen člověkem.

V tom spočívá velké Boží *Zaslíbení* absolutního Adventu Království, dovršení, které překoná všechnu naši představivost: “až, jak říká II.Vatikánský koncil v konstituci *Lumen Gentium*, v sedmé kapitole, *přijde čas kdy bude všechno obnoveno (srov. SK 3,21). Pak bude s lidským pokolením dokonale v Kristu obnoven celý svět, který je těsně spojen s člověkem a jeho prostřednictvím dosahuje svého cíle (srov. Ef 1,10; Kol 1,20; 2 Petr 3,10-13).*

Tertullián řekl, že “*Homo est et qui futurus est*”⁶, my můžeme říci, že člověk je tím, čím bude. Nebo ještě, že člověk není svou minulostí, ale svou budoucností. Pouze v absolutním Adventu Království, jehož největší knihou je kniha *Zjevení*, se může uskutečnit plnost tužeb a snů a to nad všechno, co si člověk může představit. Eschatologická dimenze bytí je člověku konstitutivně vlastní, je realizována v tematizované i netematizované podobě.

⁶ TERTULLIANUS, *Apologeticus*, 9; PL 1, s.320.

O této realizaci svědčí i moderní sekulární humanismy, jak se pokusila zachytit první část tohoto textu (licenciátní práce).

Chceme poukázat, že cesta džunglí různých idejí a ideologií je pro křesťana cestou plnou nadějí a že tu není důvod k pesimismu, uzavírání se do gheta ve vztahu ke společnosti, ale naopak důvod k otevřenosti, poznávání a dialogu.

I.

Nové paradigma společnosti – ”Bůh je mrtev”

1. Charakter nového paradigmatu

Současný ateismus⁷ můžeme chápat také jako výzvu, která je kladena před všechna náboženství, ale ponejvíce se konfrontuje s křesťanstvím. Můžeme dokonce říci, že jeho proprium není anti-teistické⁸, jak by se na

⁷ Ateismus není možno chápat jako jednotný pojem, je třeba mít na zřeteli, že spíše než o ateismu hovoříme o ateismech. Henry de Lubac hovoří o ateismu pozitivistickém, organickém, konstruktivistickém, kritickém, teoretickém, praktickém, utilitaristickém, lidovém a dokonce i mystickém (viz Henri de LUBAC, *Il Drama dell'Umanesimo ateo, L'uomo avanti a Dio*, Milano 1992, s. 12-15.). André Charron dělí ateismus na tři základní celky: na **ateismus v pravém slova smyslu**, pod který spadá onen teoretický jehož podmnožinou je ateismus pozitivistický a ateismus negativní, dále je to pak **antiteismus**, jehož podmnožinami jsou tři základní formy – individuální, kolektivní a politický a na **agnosticismus**, jehož podmnožinami jsou agnosticismus dogmatický, empirismus, metodologický ateismus a kriticismus (viz André CHARRON, *Les catholiques face á l'atheisme contemporain*, Paris 1973, s. 38-40.) Jacques Maritain hovoří o ateismu praktickém, o pseudo-ateismu a ateismu absolutním, dále také o ateismu negativním, který ještě dělí na povrchní nebo-li empirický a metafyzický a o ateismu pozitivním, který na sebe bere antiteistické podoby jako např. u Nietzscheho, v některých směrech, v některých směrech existencialismu a v revolučním ateismu dialektického materialismu (viz Jacques MARITAIN, *La signification de l'atheisme contemporain*, Paris 1949, s. 10-22.). Personalista Jean Lacroix rozděluje podobně jako Maritain ateismus na teoretický a praktický, dále pak na antiteismus a skutečný ateismus, k ateismu však také řadí vědecký humanismus, s jeho podmnožinou ateismu metodologického, humanismus politický (především marxistický) a humanismus morální, kam řadí Cause, Sartra a Marleau-Pontyho (viz Jean LACROIX, *Le sens de l'atheisme moderne*, Paris 1961, s. 11-39.).

⁸ V tomto kontextu je třeba číst Blochův paradoxní výrok: *”Pouze ateista může být dobrým křesťanem, pouze křesťan může být dobrým ateistou.”* in: Roger GARAUDY, *L'Alternativa*, Assisi 1972, s. 5; Velmi zajímavá jsou v tomto kontextu i slova teologa Dietricha Bonhoeffera: *”Sám sebe se často ptám, jak to, že mě křesťanský instinkt vede spíše k lidem*

první pohled zdálo, nýbrž post-teistické. Základní problém se netočí kolem otázky Bůh, ale kolem člověka, který je hermeticky uzavřen transcendentnu.

Toto přenesení těžiště od Boha na člověka, což je hlavní devizou ateistické metody, vyžaduje důslednou teistickou reflexi nad smyslem dějin. Mnohé již v tomto směru učinili filosofové a teologové personalismu⁹, nicméně zdá se, že je stále více třeba vstupovat do modelů myšlení moderního člověka, bez apologetického vyostřování odlišností, pomocí právě teistické reflexe.

V obrazu současné kultury je zřejmé, že tuto diskusi je třeba postavit na antropologických základech. Je třeba využít transcendentní antropologii, antropologii fenomenologickou a existenciální ve spojení se spirituální teologií a především s teologickou etikou.

Každý problém se odvíjí kolem své základní osy, kterou je sebepochopení, seberealizace člověka v dějinách. Otázka po Bohu, která je stále nevyhnutelnou, je metodologicky zahrnuta v antropologickém sebechápání té, či oné kultury. Není třeba ji tedy dávat na první místo, je nutné ji spíše hledat a nalézat uvnitř. Soudobá postmoderní kultura se staví především jako racionální relectura historie, která hodlá dějiny dále spravovat v kritičtější a konstruktivnějším duchu.

V aforismu číslo 125 ve spisku *Radostná věda* píše F. Nietzsche¹⁰ *“Bůh je mrtev”*¹¹ Zdá se, že tento krátký výrok je jádrem moderního humanismu,

nenáboženským než k náboženským. Zatímco se před věřícími ostýchám vyslovit Boží jméno... před nevěřícími je mohu občas vyslovit klidně, tak jako by to byla běžná záležitost.” Dietrich BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, Milano 1969, s. 215.

⁹ např.: Martin BUBER, *Já a ty*, Votobia, Olomouc 1996; Martin BUBER; *Problém člověka*, Kalich, Praha 1997; Ferdinand EBNER, *La Parola e la Via*, Roma 1991; Franz ROSENZWEIG, *Nové myšlení*, Praha 1994; Paul TILLICH, *Odvaha být*, Brno 2004; Zdeněk TRTÍK, *Vztah já-ty a křesťanství*, Praha 1948; Emmanuel MOUNIER, *Místo pro člověka – Manifest personalismu*; Praha 1948; Gabriel MARCEL, *Homo Viator*, Roma 1980; Max PICARD, *Člověk na útěku*, Praha 1970.

¹⁰ Friedrich Nietzsche (1844-1900), německý filosof, mezi jeho nejznámější díla patří např. *Also sprach Zarathustra – Ein Buch für Alle und Keinen (Tak pravil Zarathustra, 1883-5)*, *Der Wille zur Macht – Versuch einer Umwertung aller Werte (Vůle k moci. Pokus o přehodnocení všech hodnot, 1901, 1906, 1911)*, napsal také dva poměrně ostré spisy proti křesťanství

který můžeme rozdělit do šesti kategorií¹², jež nám poslouží jako fundamentální hermeneutické kategorie k četbě problému současné kultury.

První kategorií (významem) je tradiční ateismus. V tvrzení, že Bůh je mrtev je obsaženo zároveň, že Bůh není a také že nikdy nebyl. Druhý význam předkládá definitivní roztržku ve vztahu mezi Bohem a člověkem, neboť člověk objevil, že jediným podnětným a platným úsilím je jeho vlastní úsilí, které je neustále kompromitováno nejasnou vírou v mlhavého Boha. Třetí význam tvrzení, že Bůh je mrtev, odkazuje na konec používání pouhého symbolu "bůh" na všechno, co se týká psychické roviny skutečnosti. Čtvrtý význam v sobě nese zprávu o tom, že všechny klasické filosofické a teologické modely, kterými byl Bůh dokazován a pojmán jsou překonány. Pátý je odkazem na jisté chápání díla D. Bonhoeffera¹³, Bůh považuje za zralého takového člověka, který prochází automaticky dějinami tak, jakoby Bůh ani nebyl. Je to definitivní odmítnutí boha-pomocníčka v nouzi. A nakonec poslední význam je ražení barthovsko-bultmanovského, který podtrhuje nezbytnost překonat takové lidské způsoby mluvení o Bohu, které jsou navázány na tu či onu kulturu a poskvřňující ideologii a naopak dát prostor Bohu, který promlouvá v dějinách.

První tři významy přináležejí k *vykupitelskému* pojetí ateismu.¹⁴ Ostatní tři reagují na pokus o katarzi, kterou vykupitelský ateismus chce prostředkovat¹⁵, a působí tak prozřetelnostní očištění teismu.

Všech těchto šest hermeneutických klíčů má společného jmenovatele a totiž antropologickou vizi současné kultury. V tomto prostředí je jakékoliv

Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert (Soumrak model, 1889) a Der Antichrist – Fluch auf das Christentum (Antikrist, 1895).

¹¹ Friedrich NIETZSCHE, *Radostná věda*, Praha 2001, s. 114.

¹² William HAMILTON, *La nuova essenza del Cristianesimo*, Brescia 1974.

¹³ Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), německý teolog, po uchopení moci Hitlerem. se aktivně podílel na vybudování německé Vyznavačské církve v Německu, v roce 1943 je zatčen a později popraven. mezi jeho nejznámější díla patří např. *Ethik* (Etika, 1949), *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (Odpor a kapitulace. Dopisy a záznamy z vězení, 1951).

¹⁴ William HAMILTON, *La nuova essenza del Cristianesimo*, Brescia 1974, s.17.

¹⁵ Viz Roger Garaudy, *L'alternativa*, Assisi 1972, s. 12-16.

uznání konkrétního Boha tragicky poznamenáno kontroverzní a konfrontační zodpovědností věřících vůči společnosti. *“Udalo se cosi nového. Otázka Jobova, Ivana Karamazova, Alberta Camuse dopadla na nás. Osvětím byla dílem křesťanů. A když skončila, jejich Bůh se stal absurditou.”*¹⁶

Lidská dravost přivádí v každé epoše dějin člověka k zákonu džungle, k Osvětím, Hirošimě, komunistickým hekatombám, nacionálně podmíněnému vyvražďování a teroristickému sklonu po “jednoduchém” řešení. A tak důvody onoho hegelovského *“nešťastného vědomí”*¹⁷, zapříčiněného odcizujícím vztahem otroka a pána, dnes situaci ještě ztěžují.¹⁸ Stále vnímáme beznadějnou roztržku mezi tím, co by mohlo být a tím, co chceme aby bylo a ještě hůř, tím co už nechceme, aby bylo.

Ono nové *“nešťastné vědomí”* již není patrné jen na poli ekonomickém a náboženském, jak tomu bylo za časů Hegela a Marxe, ale stále víc se projevuje na rovině společenských i existenciálních významů. Každý den na člověka dopadá tisíce rozdílných zpráv a poselství, člověk se snaží zapadnout do standardní mentality *“mít”*, která spočívá ve věcech a ne do *“být”*, které staví na člověku. Všude, na periferiích, v továrnách, na stadionech, ve školách, v mocenských centrálech, v ghetech, se tíhne k novému životnímu stylu, který již není určován pohledem vzhůru, ale je dán rachotem běhu dějin.¹⁹

Veškerá úvaha o věčných problémech smyslu, původu, určení, existence, a Přítomnosti, která je zjevením, vychází od tohoto člověka s pohledem upřeným k zemi. Ve středu každé otázky tedy stojí dějinnost, znovuobjevení a znovudocnění člověka v jeho stávání se člověkem.

¹⁶ William HAMILTON, *Cosa é la morte di Dio?*, in: *”Dio é morto*, Milano 1967, s. 181.

¹⁷ *“nešťastné vědomí je vědomí sebe sama jako podvojně, pouze rozporné bytosti”* Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Fenomenologie Ducha*, Praha 1960, s. 167.

¹⁸ *“Pán je vědomí jsoucí pro sebe... je vědomím prostřednictvím jiného vědomí... je sloučeno se samotným bytím”*, bytností raba *“je život, čili bytí pro jiné... je protikladem toho, čím bezprostředně jest.”* Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Fenomenologie Ducha*, Praha 1960, s. 157-9.

¹⁹ Viz Marcel GAUCHET, *Odkouzlení světa*, Praha 2004.

2. Posun od teistického vnímání skutečnosti k antropologickému (projekty a návrhy)

Současná kultura je poznamenána rozličným antropocenzujícími úsilím.²⁰ Ba co víc, kulturou je rozuměn růst člověka na všech jeho úrovních k polidštění světa. Člověk je definován svým pomalým, ale rozhodným přechodem ze skutečnosti ve které žije a kterou zažívá k té, kterou utváří přechodem od *přírody* ke *kultuře*, od *světa* k *dějinám*.

Tento přechod je mimo jiné dán posunem teologického těžiště vnímání skutečností k antropologickému, jak to již poznamenal L. Feuerbach²¹. Člověk je pravým předmětem i obsahem náboženství *“povyšují antropologii na teologii”*²² *“Božská bytost není nic jiného než lidská bytost.”*²³ Reflexe nad postoji člověka v dějinách jsou určovány mírou jeho růstu v lásce v prostředí zcela netranscendentním. *“Jestliže je pro člověka lidská podstata nejvyšší bytostí, pak i prakticky musí být nejvyšším a prvním zákonem láska člověka k člověku: Homo homini Deus - to je, nejvyšší praktická zásada - , obrat v historii světa.”*²⁴

Podle Feuerbacha tento člověk, který vymyslel, nebo vynalezl boha, není izolovaným individuem, ale je jedincem vpleteným do vztahů, je člověkem-společností. *“Jednotlivý člověk pro sebe nemá podstatu člověka ani*

²⁰ Martin Buber nalézá moment tohoto *antropologického obratu* u Kanta: *“Kantova antropologická otázka se ukazuje se vší zřetelností jako odkaz našemu věku. Pro člověka se neprojektuje nový světový dům, vyžaduje se od něj jako od stavitele domů **sebepoznání**. Kant chápe chvíli přicházející po něm ve vší její nejistotě jako chvíli sebevyjasnění a sebeuvědomění, chvíli antropologickou.”* Martin BUBER, *Problém člověka*, Praha 1997, s. 39.

²¹ Ludwig FEUERBACH (1804-1872), jeden z hlavních představitelů německé klasické filozofie, původně studoval teologii, ve svém díle vytváří teorii antropologického ateismu a materialismu. Mezi jeho důležitá díla patří např. *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (Ke kritice Hegelovy filosofie, 1839), *Das Wesen des Christentums* (Podstata křesťanství, 1841), *Das Wesen der Religion* (Podstata náboženství, 1845).

²² Ludwig FEUERBACH, *Podstata křesťanství*, Praha 1954, s. 51.

²³ Ludwig FEUERBACH, *cit. dílo*, s. 73.

²⁴ Ludwig FEUERBACH, *cit. dílo*, s. 323.

*v sobě jakožto mravní bytosti, ani v sobě jakožto bytosti myslící. Podstata člověka je obsažena jen ve společenství, v jednotě člověka s člověkem....*²⁵

Feuerbachův humanismus, který je důsledně ateistický, je protkán společenskými hodnotami na principu lásky. Lze jej chápat jako proroctví o nové zemi, které zcela odhlíží od Boha. Metodou takového humanismu je obrácení člověka v jeho vědomí i svědomí.²⁶

Karel Marx²⁷ poplatný svému mistru v jeho humanistickém východisku definuje ve spisech *Teze o Feuerbachovi* a v *Německé ideologii* podstatu člověka jako jeho praxi. Člověk je to, co dělá. Podstatou člověka je jeho schopnost proměňovat svět a tak upravovat svou vizi světa. Praxe je tedy činností, která proměňuje, předchází ji vize, která uzrává v revolučním vědomí, a znovu se vrací k uskutečnění v praxi a tak vytváří model nového vědomí. Praxe je výsledkem syntézy konaného a cítěného, v dialektice vzájemného obohacování se. Tato praxe bude postupně označena jako praxe revoluční.

²⁵ Ludwig FEUERBACH, *Zásady filosofie budoucnosti a jiné filosofické práce*, Praha 1959, s. 51.

²⁶ S podobným profetickým postojem, založeným na obrácení srdcí se setkáváme u myslitelů ranného socialismu, zvláště ve Francii. Například mladý Charles Peguy, v době kdy ještě byl přesvědčeným socialistou píše: *„My jsme ti, kteří za žádnou cenu nechtějí od sebe oddělit sociální a morální revoluci, z jedné strany nevěříme, že by bylo možné uskutečnit seriózně, upřímně a hluboce morální revoluci bez celkové transformace sociálního prostředí a z druhé strany věříme, že by každá jen vnější revoluce vyzněla naprázdno, kdyby nebyla doprovázena zjemněním a hlubokým posunem svědomí.“* Jean BASTAIRE, *Peguy, il noncristiano*, Milano, 1994, s.40.

²⁷ Karel Marx (1818-1883), německý filozof, politický ekonom, zakládá dělnické spolky, píše sociologicko-ekonomické teorie kde se kriticky vyrovnává s utopickým socialismem, spolu s B. Engelsem píše *Komunistický manifest* (1848), obsahující radikální kritiku kapitalistické společnosti a zároveň politické výzvy proletariátu. Obhajoval nutnost proletářské revoluce k tomu, aby se uskutečnila humánní společnost. Mezi jeho důležitá díla patří např. *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* (Svatá rodina nebo-li Kritika kritické kritiky, 1845), *Die Deutsche Ideologie* (Německá ideologie, 1845), spolu s B. Engelsem *Manifest der Kommunistischen Partei* (Komunistický manifest, 1848), *Das Kapital- Kritik der politischen Oekonomie* I-III (Kapitál-Kritika politické ekonomie, 1867, 1885, 1894).

Humanistická koncepce F. Nietzsche je naproti této podána v duchu aristokratickém a titánském. Vzpěčuje se připustit univerzální charakter skutečností. Adresáty jeho teorie jsou buď předurčená individua, nebo lidské skupiny, které jsou v jakési opojné dionýzské pankosmické atmosféře předurčené na základě etnické příslušnosti, nebo zvláštních sklonů. Nakonec je však většina z nich přiškrcena svou osudovou láskou. V dějinném uplatnění skomírá tato teorie pro svůj sektářský charakter. Nietzscheův humanismus se koncentruje kolem paprsků universální hegemonie, která je ovládána rasou vyvolených.

Sartrova²⁸ koncepce humanismu je poznáním sebe sama jako tragické bytosti, bytosti svobodné vržené bez pardonu do víru existence.²⁹ A to, co je nejbeznadějnější, nejtragičtější na této vrženosti je to, že je bez významu, zcela zadarmo daná, bez toho, aby chtěla být dána. Vše je bezdůvodné.³⁰ *”A všichni ti existující, kteří se hemžili kolem stromu, odnikud nepřicházejí a nikam nešli... Každý existující se rodí bezdůvodně, přežívá ze slabostí a umírá na setkání.”*³¹

Paradoxní na tomto nihilistickém obrazu je, že je pln etických významů, které tohoto autonomního, autarchického člověka, jenž je zákonem sám sobě, tlačí k tomu, aby se stával člověkem, aby se bez ustání utvářel. *“...připomínáme člověku, že není žádný jiný zákonodárce než on sám a že bude o sobě rozhodovat v opuštěnosti; a protože ukazujeme, že člověk se uskuteční právě jako lidský tím, že se nebude obracet k sobě, ale vždy tím, že bude hledat nějaký cíl vně sebe...”*³²

²⁸ Jean-Paul Sartre 1905-1980), francouzský existencialista filozof, dramatik, romanopisec a kritik. Mezi jeho důležitá díla patří např. *La Nausée* (Nevolnost, 1938), *Le mur* (Zeď, 1939), *Les Mouches* (Mouchy, 1943), *L' être et le néant* (Bytí a nicota, 1943), *Huis-clos* (S vyloučením veřejnosti, 1944), *Les Chemins de la liberté* (Cesty ke svobodě, 1945-1949), *L'Existentialisme est humanisme un* (Existencialismus je humanismus, 1946), *Baudelaire* (1947).

²⁹ *“...bez oplakávání a výčitek musím být (v mé situaci) neboť od chvíle mého narození k bytí na sobě nesu úplně sám tíhu světa, bez toho, aby mě ji někdo mohl ulehčit.”* Jean Paul SARTRE, *L'essere e il nulla*, Verona 1965, s. 667.

³⁰ Viz Jean-Paul SARTRE, *Nevolnost*, Praha 1993, s. 137.

³¹ Viz Jean-Paul SARTRE, *cit. dílo*, s. 139.

³² Jean-Paul SARTRE, *Existencialismus je humanismus*, Milano 1971, s. 55-56.

Pohledem Sartrovy fenomenologie je člověk svojí podstatou projektantem bytí, existencí která stále ztvárňuje svoji esenci.³³

Heidegger³⁴ naproti tomu pojímá člověka, jako toho, který je projektován bytím. Existuje právě proto, že má moc být bdělým strážcem bytí. Člověk je *"pastýřem bytí"*.³⁵ Autentický člověk, který se oprostil od normálního stavu banality, vychází ze zapomnění bytí³⁶ aby sám sebe shledal zaníceným a uctivým hledačem toho bytí, ve kterém se cítí být součástí.

Naše kultura vytržená z transcendentních kořenů je poznamenána těmito protiznačnými charakteristikami moderních humanistických koncepcí. Z jedné strany je to dynamika a naděje, z druhé aristokratismus a v konečném důsledku bezvýznamnost a bdělost jako nástroj k odhalování bytí.

Mnozí namítají, že rozdílnost a protilehlost projektů, které se navíc již mohly historicky verifikovat, určuje diagnózu konce humanismu. *"V našich časoch je možné mysliet iba v prázdnotě, ktorá ostáva po zániku človeka... Všetkým, čo ešte chcú hovoriť o človeku, o jeho vláde a jeho oslobodení, všetkým, čo ešte kladú otázky o podstate človeka, všetkým čo chcú z neho vyjsť, aby mali prístup k pravde, všetkým, čo na druhej strane vracajú celé Poznanie späť k pravdám samého človeka, všetkým, čo formalizujú, a pri tom antropologizujú, čo mytologizujú, a pritom demystifikujú, čo myslia pritom hneď myslia na človeka, ktorý myslí, všetkým tým ťažkopádnym a*

³³ Viz Jean Paul SARTRE, *L'essere e il nulla*, Verona 1965, s. 664.

³⁴ Martin HEIDEGGER (1889–1976), německý filozof, ovlivnil mnoho jiných hlavních filozofů Hanse-Georg Gadamera, Hanse Jonase Emmanuela Levinase, Hannah Arendtovou, Xaviera Zubili, Karla Löwitha, Jeana-Paula Sartra aj. Čerpal z fenomenologie a mocně ovlivnil existencialismus, dekonstruktivismus a postmodernismus. Kritik tradiční metafyziky. Mezi jeho důležitá díla patří např. *Sein und Zeit* (Bytí a čas, 1927), *Einführung v zemřít jako Metaphysik* (Úvod do metafyziky, 1935), *Holzwege* (Zcestí, 1950) aj.

³⁵ Martin HEIDEGGER, *O humanismu*, Rychnov nad Kněžnou 2000, s. 22.

³⁶ Martin HEIDEGGER, *op. cit.*, s. 24.

*prekrúteným formám reflexie možno oponovať iba filosofickým, a teda sčasti mlčanlivým smiechom*³⁷

Ve skutečnosti, celé kyklopské úsilí všech těchto vizí a projektů, které chtěly ve jménu dějinnosti osvobodit humanismus z odcizení idealistických převleků, cosi jako by v té existenciální analýze přidusily a odhalily člověka v chudobě jeho bytí. Nalezli jej neospravedlněného a neospravedlnitelného, neboť není nikým volán a i kdyby byl, volání by neslyšel, protože zbořil všechny mosty k volajícímu Absolutnu.

Od antropologické teze *“pouze a jen člověk”* jsme došli k tezi *“samotný, osamělý člověk”*, člověk který je zoufalý, protože bezvýznamný.

3. Člověk – bytost otevřená pro budoucnost

Avšak navzdory tomu je třeba čestně uznat, že v míře v jaké se tyto vize jeví jako dynamické a konstruktivní, se dnes vyznačují svojí otevřeností vůči budoucnosti. Bez váhání můžeme připustit, že tak jako je otázka člověka ve středu zájmu současné kultury, stejně tak i eschatologická dimenze, či otázka budoucnosti, zcela poznamenává vize současného člověka. Člověk je člověkem jako jedinec, ale také jako společnost právě proto, že je zároveň stavenišťem, které je třeba budovat. Staré Tertulianovo³⁸ *homo est et qui futurus est*³⁹ nalézají svoji odezvu u moderních pozitivně laděných humanistických konceptů.

³⁷ Michel FOUCAULT, *Slová a věci: archeológia humanitných vied*, Bratislava 2000, s. 348-9.

³⁸ TERTULLIANUS (155 – 230), latinsky píšící křesťanský autor, zakladatel teologického pojmosloví, r. 207 se přiklonil k sektě montanistů. Je autorem četných apologetických spisů (*Ad nationes, Apologeticum, Adversus Iudaeos* aj.), dogmatických spisů (*Adversus Marcionem, Adversus Valentinianos, De carnis resurrectione, De anima* aj.) a spisů asketických (*De oratione, De patientia, De poenitentia, De exhortatione castitatis* aj.). Několik spisů také napsal pod vlivem montanismu (*De virginibus velandis, De dodona, De idololatria, De ieiunio adversus psychicos* aj.)

³⁹ TERTULLIANUS, *Apologeticus*, 9; PL 1, s.320.

Na rovině technologické se dnes problém budoucnosti jeví být otázkou možnosti přežití lidské společnosti tváří v tvář ekologické, či válečné hrozbě. Zde je futurologie pojímána na úrovni prostředků. Zůstává však zde ještě rovina mnohem významnější, která v sobě zahrnuje sám smysl dějin. Skutečně se dějiny pohybují směrem k hlubšímu společenství, k autentičtější svobodě, k přesvědčivější solidaritě a jasnější spravedlnosti?

Třetí rovina problému budoucnosti je spojena s I. Kantem⁴⁰. Kant je optimista díky svému pohledu na lidskou racionalitu, která transcenduje člověka. Člověk se dokáže otevřít pro budoucnost když se spojí s jiným člověkem. Hegel⁴¹ se tohoto racionalismu ujme, pro něj je vše skutečné také racionální a naopak. Budoucnost je dosažitelná díky Absolutnímu Duchu, který je evolucí dějin.⁴² Lidská budoucnost je zaručena duchem, který poznává sám sebe a tak neomylně dosahuje absolutního poznání a který

⁴⁰Emmanuel Kant(1724-1804, německý filosof, obecně považovaný za posledního hlavního filozofa ranně moderního období, je současně posledním představitelem osvícenství, ovlivnil i romantismus a německý idealismus 19. století. Mezi jeho důležitá díla patří např. *Kritik der reinen Vernunft* (Kritika čistého rozumu, 1787) a *Kritik der praktischen Vernunft* (Kritika praktického rozumu, 1788).

⁴¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), čelný představitel německého idealismu, jeho dílo mělo významný dopad na Marxovo myšlení. Ve svém myšlení aplikuje dialektickou metodu. Mezi jeho důležitá díla patří např. *Phänomenologie des Geistes* (Fenomenologie ducha, 1806), *Wissenschaft der Logik* (Logika jako věda, 1812-1816), *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften* (Encyklopedie filosofických věd, 1817-1830), *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Základy filosofie práva, 1819), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Filosofie dějin, 1823).

⁴²“Poněvadž substance individua, poněvadž dokonce světoduch byl tak trpěliv, že těmito formami prošel v dlouhém rozpětí času a že vzal na sebe obrovitou práci světových dějin, v jejímž průběhu vložil do každé z těchto forem celý svůj obsah, pokud je schopna jej pojmout, a poněvadž nemohl vědomí o sobě získati žádnou menší práci, nemůže individuum po věčné stránce pochopit svou substanci nějakou kratší cestou.” A dále: “Duch sám však je bytím celku o sobě a pro sebe...”; “Duch, který je tedy pouze věčný, či abstraktní stává se pro sebe jiným, čili vstupuje v jsoucnost, a bezprostředně vstupuje v jsoucnost bezprostřední. Tvoří tedy svět.” Tato evoluce probíhá procesem sebeuvědomování si Ducha prostřednictvím vědomí: “toto pochopení je tedy duch, který provolává ke každému vědomí: buďte sami pro sebe, čím jste sami o sobě-buďte rozumní.” Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Fenomenologie Ducha*, Praha 1960, s.67; 320; 445; 443.

sám sebe postihuje jako sebeutvářející se a sebeospravedlňující se racionální jednotu.⁴³

Marx je dědicem jak Kanta, tak Hegela, ale ne ve smyslu jejich transcendentální racionality, nýbrž čerpaje z pojetí člověka-společnost, který svojí prací utváří dějiny a skrze revoluční uvědomění proměňuje odcizení stavu otrok-pán v obyvatelné přebývání. A tak dějiny docházejí ke svému naplnění ve světě osvobozeném od bezpráví, od privilegií, od panování člověka nad člověkem, které z vykořisťovatele činí zvíře jenž vykořisťuje utlačovaného. Člověk je zachráněn skrze svou esenci, kterou Marx chápe jako svobodnou a tvůrčí práci, jež plně užívá svých plodů.

E. Bloch⁴⁴ Marxovo myšlení rozvíjí dále. Budoucnost je rozvíjení přítomného. Člověk je podstatně bytostí, která doufá a plánuje. Člověk je svou podstatou *homo absconditus*⁴⁵, který se ještě sám sobě nezjevil, neboť se ještě plně nezrealizoval. Skrze revoluční praxi je ale neustále stimulován k tomu, aby se stále konstruoval. Stimulujícím podnětem jeho vývoje je jeho „*princip naděje*”. Naděje je duší dějin. „*To co je skutečně důležité, je naučit se doufat*”⁴⁶

Mezi ateismem a křesťanstvím je vzájemný vztah obohacování se. Ateismus podněcuje křesťanství, aby se zbavilo magických reliktnů Boha-Dia.⁴⁷ Křesťanství podněcuje ateistický marxismus k osvobození se od

⁴³ „*sebevědomí je rozumem*”; „*Duch o sobě má tu dvojitou stránku... jedna je ta, že substance se zbavuje sebe samé se sebevědomím, druhá, že sebevědomí se zbavuje sebe sama a činí se věčností či všeobecnou osobou.*” Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Fenomenologie Ducha*, Praha 1960, s. 179; 456.

⁴⁴ Ernst Simon BLOCH (1885-1977), německý marxistický filosof, díky svému dílu se dostal do sporu s ortodoxními marxisty a byl obviněn z revizionismu, emigroval do SRN. Mezi jeho důležitá díla patří např. *Geist der Utopie* (Duch utopie, 1918), *Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel* (Subjekt-Objekt, Výklad Hegela, 1951), *Das Prinzip Hoffnung* (Princip naděje, Frankfurt 1959), *Atheismus im Christentum* (Ateismus a křesťanství, 1968).

⁴⁵ Ernst BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo, Per la religione dell'Esodo e del Regno - Chi vede me vede Padre-*, Milano 2005, s. 320; Ernst BLOCH, *Principio speranza*, Milano 2005, s. 1379.

⁴⁶ Ernst BLOCH, *cit. dílo*, s. 5.

⁴⁷ Viz Roger Garaudy, *L'alternativa*, Assisi 1972, s. 107-110.

mechanistického pojetí.⁴⁸ Právě ve filozofii a teologii naděje je to velmi patrné. Stačí pomyslet na práce T.de Chardina, J. Moltmana, W. Pannenberg, J.B. Metz, H. Urs von Balthasara, L. Boffa, G. Guttieréze, G. Marcela, K. Kosíka, M. Machovce, V. Gardavského, R. Garaudyho či E. Blocha.⁴⁹

A tak můžeme říci, že v samotném centru soudobé kulturní osnovy je člověk otevřený pro budoucnost, kterou bez ustání utváří. Dějiny jsou utvářeny jen díky tomu, že člověk je *“homo viator”*.⁵⁰ Podle Marcela je člověk otevřen vůči budoucnosti tím, že v sobě nese hlubinné prahnutí⁵¹, které je nadějí na plnost bytí, nadějí po plném společenství, což křesťané nazývají spásou. Společnost je člověku něco jako dům k přebývání, naděje je touha po plnosti přebývání. Marcel dělí naději na *l'espoir*, jejímž předmětem je *více mít* a na *l'esperance*, jejíž předmět je *stále více být*.⁵²

⁴⁸ Viz Roger Garaudy, *cit. dílo*, s. 117.

⁴⁹ Pierre Teilhard de CHARDIN, *Chut' žít*, Praha 1970; Pierre Teilhard de CHARDIN, *Místo člověka v přírodě*, Praha 1967; Jürgen MOLTSMANN, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Brescia 2002; Wolfhart PANNENBERG, *Teologia e filosofia. Il loro rapporto alla luce di una storia comune*, Brescia 1999; Johann Baptist METZ, *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1969; Hans Urs von BALTHASAR, *Stili laicali*, Brescia 2001; Leonardo BOFF, *Gesu Cristo Liberatore*, Assisi 1990, Leonardo BOFF-Clodovis BOFF, *Come fare teologia*, Assisi 1994; Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, Brescia 1992; Karel KOSÍK, *Dialektika konkrétního. Studie o problematice člověka a světa*, Praha 1966; Milan MACHOVEC, *Ježíš pro moderního člověka*, Praha 2003; Vítězslav GARDAVSKÝ, *Bůh a nevěřící svět : K problematice církvi a marxistického ateismu*, Praha 1967; Vítězslav GARDAVSKÝ, *Bůh není zcela mrtev. Úvaha o křesťanském teismu a marxistickém ateismu*, Praha 1970; Roger GARAUDY, *L'alternativa*, Assisi 1972; Roger GARAUDY, *Progetto speranza*, Assisi 1976; Ernst BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Milano 2005.

⁵⁰ Gabriel MARCEL, *Homo viator*, Roma 1980.

⁵¹ Gabriel MARCEL, *Etre et Avoir. Journal Metaphysique*, Paris 1968, s. 193-220.

⁵² Viz Gabriel MARCEL, *cit. dílo*, s. 37-80.

4. Vize pokroku

Je třeba připustit, že západní kultura je dědicem konceptu dějin, který čerpá z křesťanského zjevení. O dějinách nelze hovořit bez užití slovníku budoucnosti. Židovsko-křesťanské zjevení odmítlo cyklické schéma věčného návratu, ve kterém již vše bylo a budoucnost tak nebyla myslitelná. Koncept biblického zjevení přináší lineární pojetí dějin, kde je počáteční bod Alfa a konečný “bod” Omega. Západní kultura je dědicem této linearity i když ji vyprázdnila od jejího eschatologického obsahu. Jde o jakýsi druh sekularizované eschatologie. Klíčovým slovem je zde pokrok, pojímaný jako stále kvalitnější stávání se člověkem-společností.

Osvícenství se pokoušelo konstituovat novou společnost na eticko-fundamentálních základech. Všechny hodnoty člověka, včetně osobního štěstí, byly svěřeny naivnímu osvícenskému optimismu, který absolutně důvěřoval čiré racionalitě.⁵³ Voltaire⁵⁴ klade křesťanství, spolu s ostatními náboženstvími do nižší iracionální a emocionální roviny. Dějiny jsou neustálým postupem racionality od její imanence až k plné racionální autonomii člověka. Dochází zde ke ztotožnění poznání a ctnosti. Činit pokroky znamená víc znát. Poznání patří ale do oblasti “mít” a nesměšuje se s bytím, ke kterému má jen funkcionální vztah. Jde o to víc “mít” a ne víc “být”.

V období romantismu a idealismu je naproti tomu náboženství vyzdvižováno pro svoji iracionální, intuitivní a estetickou složku, ve které je ukrytá archaická intuice pokroku.⁵⁵ Je však opomíjena racionalita, vůči které se toto období vymezuje. Dále zde máme pokus o nahrazení starého náboženství novým – vědou. Saint-Simon⁵⁶ se stane prorokem tohoto nového

⁵³ Friedrich HEER, *Evropské duchovní dějiny*, Praha 2000, s. 535.

⁵⁴ Voltaire, vlast. jménem François-Marie Arouet (1694-1778), francouzský filozof, dramatik, básník, prozaik a právník.

⁵⁵ Friedrich HEER, *op. cit.*, s. 535.

⁵⁶ Claude Henri de Rouvroy, Comte de Saint-Simon (1760-1825), zakladatel francouzského socialismu. Autor spisů *Du système industrie* (O průmyslovém systému, 1821), *Catéchisme*

náboženství pokroku. Pro A. Comta⁵⁷ společnost prochází od mytických náboženství k náboženství vědy.⁵⁸ Nové božstvo je Lidstvo samo. Tuto skutečnost definuje také L. Feuerbach.⁵⁹

Pro Hegela je pokrok neustálým přibližováním se k *telos* dějin, kterým je stadium Absolutního Ducha, kdy si už Duch zcela uvědomuje sebe sama, celá společnost je pak ve stavu čirého poznání.⁶⁰ Marxovi je pokrok neustále otevřen prací ke stále větší solidaritě a tvořivosti a zároveň je procesem, který vrcholí ustavením komunistické společnosti.

Pokrok je chápán jako neustálé osvobozování se, nejprve od danosti osudu a cyklické uzavřenosti, poté od přírody, od omezení společenských daností a systémů atd. k rozvinutí integrálního lidství, ke štěstí, svobodě, spravedlnosti, novosti vztahů a života.⁶¹

5. Osvobození – svorník historie

Ve své podstatě zahrnuje pokrok nejen vývoj na poli technickém a mechanickém, ale také schopnost růstu lidského potenciálu v celé jeho šíři. Ve středu tohoto růstu je svoboda, nikoliv jako danost, nýbrž jako úkol, který je výsledkem dlouhého procesu, dlouhého pochodu k osvobození.

des industriels (Katechismus průmyslu, 1824) a *Nouveau Christianisme* (Nové křesťanství, 1825).

⁵⁷ Auguste Comte, celým jménem Isidore Marie Auguste François Xavier Comte (1798-1857), francouzský filosof, který je pokládán za zakladatele sociologie. Byl osobním sekretářem Saint-Simona, v r. 1848 zakládá Pozitivistickou společnost. K jeho nejvýznamnějším dílům patří *Cours de philosophie positive* (Kurz pozitivní filosofie, 1842), *Le système de politique positive* (Systém pozitivní politiky, 1851) a « *catéchisme* » *positiviste* (Pozitivní katechismus, 1852).

⁵⁸ Viz Auguste COMTE, *Discorso sullo spirito positivo*, Roma-Bari 1985.

⁵⁹ Ludwig FEUERBACH, *Podstata křesťanství*, Praha 1954, s. 70nn.

⁶⁰ Viz Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Fenomenologie Ducha*, Praha 1960, s. 469-471.

⁶¹ Viz Jacques MARITAIN, *Integrální humanismus*, Řím 1967, s. 127.

Dnes je, v globálním smyslu, ústřední myšlenkou pokroku osvobození. Osvobození je dynamickým středem pokroku. Lze říci, že pokrok je novou radostnou zvěstí, novým evangeliem člověka, ba dokonce jeho jediným spasitelem. Osvobození je, v kterékoliv ze svých podob, stále poselstvím o životě a naději.

Po jistou dobu prožívala západní společnost v této podobě církevně-anti-institucionální bouře. Ne náhodou byl osvícenci tolik vyvyšován svobodný rozum. První vlna osvobozovacího hnutí se týkala čiré racionality.⁶² Autonomní rozum získával stále větší prostor. Rozum, zdálo se, symbolizoval osvobození se od překonaného pojetí světa. A co víc, cítil se zároveň být povinen bojovat všemi prostředky proti reziduím ze staré doby. Ta se navíc snažila přizpůsobit moderní společnosti a jevila se tak být absurdními a poněkud zmatenými.

Osvobození procházelo Evropou jako emancipace rozumu od ideologického poručnickování a jako emancipace duchovně založeného člověka od panovačnosti církví. Teologie a hierarchie byly nahlíženy jako základní kameny úrazu na cestě k pokroku-osvobození. Samovykupitelský prvek takového postoje v sobě zároveň nesl obrat k subjektu a později k subjektivismu, ve kterém se i Bůh stal nástrojem lidského pokroku. Subjektivismus hledá měřítko všeho uvnitř sebe sama stejně jako účel a cíl, ke kterému chce dospět pouze vlastními silami. Stavidla úsilí o osvobození byla otevřena.

Postupně se však osten vůči církevní instituci stále více přenášel na samotnou náboženskou zkušenost. Překážkou pokroku už nebyly pouze církve, ale také samotný Bůh. Osvícenci vycítili možnost použití konceptu Boha pro morálku. Idealistický ateismus prohlásil, že takový koncept je zbytečný, protože odcizuje člověka od jeho esence.

Na cestě k osvobození, se na Západě rýsuje být centrální překážkou odcizení. Kolem odcizení se točí celé moderní myšlení. Odcizení znamená oddělení existence člověka od jeho esence. Odcizení je odsunutí *sebe*, aby člověk mohl být mimo sebe. Je to excentrické přebývání. Žít bez toho, aby

⁶² Viz Friedrich HEER, *Evropské duchovní dějiny*, Praha 2000, s. 536-550.

sám sobě náležel. Člověk je vytržen ze své ontologické vlasti a je zotročen fantastickým učením, které racionalizuje ekonomický tlak na člověka.⁶³

Zde se spojuje úsilí o pokrok s odmítnutím náboženství, které je příliš spojeno s konzervativními pozicemi a reakcí.⁶⁴ Osvobození jako naděje na překonání odcizení tvoří jádro moderního myšlení. V tomto ohledu můžeme v dějinách vysledovat hlavní směry pokusu o vysvobození se z odcizení: psychoanalytický, marxistický a vědecko-technický. Jejich společným jmenovatelem je úsilí o demystifikaci všeho náboženského poznání, které považují za falešné.

Každý směr používá k osvobození své vlastní metody. Psychoanalýza si osvojila z náboženství skryté hybné dynamismy, které jsou obsaženy v subjektu. Marxismus si přisvojil zase dynamismus dějin k dosažení spravedlivé a solidární společnosti. A věda používá svou kritickou metodu zkoumání fenoménů přírody a jejich zákonitostí, a to ať už ve světě uvnitř atomů, či ve světě "velkých čísel". V kybernetickém číselném obrazu světa vše pozbývá své transcendentní hodnoty a směřuje k existenci stále srozumitelnější, účinnější a funkčnější.

⁶³ Viz Roger Garaudy, *L'alternativa*, Assisi 1972, s. 56-57. Garaudy upřesňuje, že se tak v konečném důsledku stává člověk prostředkem a nikoliv cílem.

⁶⁴ Roger Garaudy, *L'alternativa*, Assisi 1972, s. 44-45.

II.

Samospasitelské projekty

1. Náboženství osvobození a osvobození od náboženství

Tři humanistické projekty osvobození se současnému člověku staví před oči jako radikální alternativy starých cest k osvobození, které v sobě obsahují náboženství. Obecně lze shrnout, že náboženství představují osvobození na jedné straně jako dar daný božstvem a na druhé straně jako výsledek vlastního úsilí člověka. *“Zde se dotýkáme samotného srdce náboženství, jde o to co existenciálně znamená náboženství pro člověka.”*⁶⁵ Z jistého úhlu pohledu lze říci, že účelem náboženství je osvobození člověka.

Člověk sám sebe poznává jako subjekt, který je neustále ohrožován. Zakouší svévolnost přírodních sil, které mu byly dosud neznámé a zároveň je rozeznává jako součást kosmické harmonie.⁶⁶ Zde člověk odhaluje dialektiku hrozby-ochrany.⁶⁷

Stejně tak se cítí být člověk ohrožen ve společnosti násilím, útlakem, ovládnutím, anarchií ve vztazích a absurditou. Společnost je vnímána analogicky jako kosmos, tedy jako dialektický prostor ochrany-útlaku. Hrozba přichází z jakéhosi království chaosu, který je třeba opanovat. Zde se spojuje osvobození od skutečného chaosu s osvobozením od úzkosti z chaosu. V náboženství je ona transcendentní Přítomnost, kterou člověk tuší jako původ bytí, pohybu, dobra atd. vzývána skrze rituály a modlitby, určující pro osvobození člověka z odcizení, oddělení, od agrese negativních dějinných a kosmických sil. Člověk se zároveň touží podílet na božském

⁶⁵ Hervé ROUSSEAU, *Les Religions*, Paris, 1971, s. 69.

⁶⁶ Viz Sigmund FREUD, *Budoucnost jedné iluze*, in: Sigmund FREUD, *O člověku a kultuře*, Praha 1990, s. 283nn.

⁶⁷ Viz Rudolf. OTTO, *Posvátno*, Praha 1998.

životě. Zkušenost spásy (podílení se na božském životě) obsahuje tři prvky: osvobození od kosmických úkladů, osvobození od cykličnosti času a podílení se na božském životě.⁶⁸ První převažuje v mezopotámských náboženstvích. Druhé v asiatských a třetí v monoteistických vyznáních.⁶⁹

Fenomenologicky lze všechny tři prvky spásy vysledovat i u třech zmíněných koncepcí osvobození.

2. Tři sekularizované vize osvobození

Tři nejvýraznější koncepce „*vykoupení*“ člověka napodobují dva výrazné soteriologické aspekty všech náboženství. Snímají strach z přírodních sil a z negativních aspektů společnosti. Sami sebe považují za mnohem více vybavené k tomuto úkolu než jsou všechna náboženství. Důvodem k takovému optimismu je jim to, že se rodí v mnohem lidštějším, spravedlivějším a radostnějším prostředí, ovzduší.

Tyto nové cesty osvobození, jsou novými evangelií, tentokráte, člověka pro člověka. Mají své rituály, své oběti, své úřadovny a především své naděje. Staví se jako skutečná a kompletní alternativa vůči starým náboženstvím.

Pozitivně laděná věda je přesvědčena, že hlavním důvodem existence náboženství je neznalost přírodních zákonitostí. Čím více se snižuje úhel stínu neznalosti až k úplné nule, tím více je život kvalitnější, snesitelnější a pohodlnější, a tím víc se umenšuje religiozita, neboť nemá být z čeho živena až do té míry, že zmizí úplně.

⁶⁸ Hervé ROUSSEAU, *Les Religions*, Paris, 1971, s. 60.

⁶⁹ Viz Mircea Eliade, *Dějiny náboženského myšlení I*, Praha 1995, s. 68, *Dějiny náboženského myšlení I*, Praha 1996, s. 218-219, *Dějiny náboženského myšlení I*, Praha 1997, s. 304.

Marxismus činí náboženství zodpovědným za socio-ekonomickou nerovnováhu a zpustlost. Náboženství je zodpovědné za bídu a chudobu. *“Náboženství není už podstatou společenství, nýbrž podstatou rozdílu.”*⁷⁰ *“Občanská společnost neustále rodí žida ze svého nitra, náboženství se stalo duchem občanské společnosti, sféry egoismu, kde vládne bellum omnium contra omnes.”*⁷¹

Freudismus zahrnuje náboženství mezi patologická, infantilní chování a postoje. V něm přežívají postoje nepřátelství, výčitek, falešných kompenzací, ospravedlnění atd. za cenu vytěsnění do podvědomí a potlačení.

Všechny tři koncepty staví své analýzy na magicko-sakrálních náboženských postojích a chování, které přímo vybízejí k interpretaci náboženství jako výrazu chorobné povahy. Tak prezentují náboženství buď jako sociálně žalostné, nebo jako psychologicky tabuizující. Tak představuje jakousi naprosto nedostačující a neúčinnou archaickou formu osvobození, spojenou s infantilním stadiem dějin. Náboženství se jeví jako socio-psychoopatologická projekce.

Před námi je ale zároveň podnětná analýza špatně dosvědčovaného a mylně chápaného způsobu náboženského života, tak jak jej často reprezentovalo soudobé křesťanstvo. A je nabíledni se zeptat, působí autentické prožívání náboženství osvobození a pokrok ?

Je třeba říci, že praotcové třech sekulárních koncepcí osvobození sehráli jistou prozřetelnostní úlohu. Působí jako proroctví *“od sousedů”*. Jean Lacroix⁷² napsal, že se jedná o *“očišťující ateismus”*.⁷³ Jejich úloha je

⁷⁰ Karel MARX, Bedřich ENGELS, Vladimír Iljič LENIN, *O židovské otázce*, Praha 1975, s. 17.

⁷¹ Karel MARX, Bedřich ENGELS, Vladimír Iljič LENIN, *cit. dílo*, s. 37.

⁷² Jean Lacroix (1900-1986), francouzský filosof, personalista, spolu s Emmanuelem Mounierem založil revue *Esprit*. Mezi jeho nejvýznačnější práce patří: *Personne et amour* (Osoba a láska, 1942), *Le sens du dialogue* (mysl dialogu, 1944), *Marxisme, existentialisme, personalisme. Présence de l'éternité dans le temps* (Marxismus, existencialismus, personalismus. Přítomnost věčnosti v časnosti, 1949), *Le sens de l'athéisme moderne* (Smysl moderního ateismu, 1958), *Crise de la démocratie, crise de la civilisation. Chronique sociale de France* (Krise demokracie a krize civilizace. Společenská kronika Francie, 1965), *La crise intellectuelle du catholicisme français* (Intelektuální krize francouzského katolicismu, 1970), *Le personalisme comme anti-idéologie* (Personalismus jako anti-ideologie, 1972).

očišťujícího rázu. Pro věřící je jejich existence dramatem i podnětem. Nutí je hledat to, co sv. Jakub nazývá „pravou a čistou zbožností“ (Jak 1, 27).

Jako alternativní poselství spásy nabízí technická revoluce zabezpečení proti kosmickému chaosu, proti nemocím, katastrofám, přináší využití netušených zdrojů bohatství, které rozhojňují produktivitu a spotřebu, proti tíživé hrozbě hladomorů, či všech ostatních druhů nouze.

Poselství marxistické revoluce se umísťuje do srdce dějin a ujišťuje člověka o vítězství nad chaosem dějin a odcizením, který je způsobený dělbou práce a rozdělením společenských tříd.

Psychoanalytická vize skutečnosti stojí na hranici dvou království chaosu, chaosu dějinného a chaosu kosmického, které jsou navíc propletené individuálním a společenským nevědomím z něhož pramení komplexy. Komplexy pak ústí v konflikty a mystifikace, charakteristické pro nezralost a regresy.

Všechna tři poselství si velmi cení člověka jako aktivního podněcovatele dynamiky osvobození. V náboženské skutečnosti je pro ně člověk jen pasivním objektem. Naděje těchto koncepcí je dennodenně dávkována současnou kulturou prostřednictvím filmu, románu, esejistiky, divadla, písní, zvyků, sociálního úsilí atd.

Osvobození je chápáno jako sebeprodukce, je sebekonstituování se jako nového člověka.⁷⁴ Osvobození je napnuto mezi svým vlastním dynamismem a autonomií člověka. A právě zde spočívá prorocký náboj, který vzbuzuje planoucí pohled vstříc budoucnosti.

Tyto projekty se jeví být funkčními ve vztahu ke třem typům svobody: svobody jako opaku determinace, svobody jako opaku odcizení a svobody jako opaku závazku.

Prostřednictvím vědeckého poznání přírodních zákonitostí a prostřednictvím technické nadvlády nad přírodou a následného rozhojňování materiálních statků člověk zakouší svobodu od přírodního determinismu. Je také ohlášen konec odcizení člověka, konec jeho vyhnanství. Práce je

⁷³ Jean LACROIX, *Le sens de l'athéisme moderne*, Paris 1961, s. 64.

⁷⁴ Viz Marcel GAUCHET, *Dějinný úděl*, Brno 2006, s. 144.

podstatou člověka, neboť je nezcizitelná. Marxistický projekt vyvyšuje lidskou práci nade vše, vše ostatní je sociální nadstavba člověka, který je tvůrce a stavitel dějin. Svoboda jako opak odlidštění mas a jejich chorobného tíhnutí k náboženskému útočišti. Třetí typ svobody je spojený s psychoanalýzou. Spočívá ve vymanění se z moci jakési vnitřní cenzury, odbrzdí a pomocí společenského, kulturního a strukturálního tlaku nutí člověka k svobodnému rozvoji. Člověk se nechává vést imanentní tendencí biopsychických determinismů, které jsou sami o sobě považovány za dostačující pro autentický a svobodný život.

Zajímavé je, že technický pokrok, jako prostředek zmnožení statků je sledován jak kapitalistickými ekonomickými tendencemi, tak i komunistickými, ale v naprosto odlišném duchu. Psychoanalýza má s marxismem společnou demystifikaci skutečného bytí člověka.

3. Vědecko-technická koncepce

a) Počátek přírodních věd

Současná mentalita moderního člověka považuje vědu za něco samozřejmého, za jeden z hlavních stabilizátorů života, za životní jistotu ke které je možno upínat zrak v pochybnostech, hledání a tápání. Status vědy je namnoze vnímán jako jasný, daný, stabilní. Jenomže je to právě věda, která v sobě tají jeden z nejvíce strhujících, dynamických a proměnných příběhů člověka.

Uchopení, či spíše chápání přírody, které bychom mohli nazvat vědou v dnešním slova smyslu, se poprvé objevuje snad až v 17. století a to v Evropě⁷⁵. Můžeme zde hovořit o otcích zakladatelích, kterými jsou na prvním místě lidé jako Newton, který rozvíjí dílo Keplera, Koperníka a Galileiho. Galileo z vědy oddělil pojem kvalita a omezil vědu na studium jevů,

⁷⁵ Viz Josef Petr ONDOK, *Přírodní vědy a teologie*, Brno 2001, s. 6.

kteřé je možno měřit a kvantifikovat.⁷⁶ Dále pak jsou to: Bacon díky svému empirismu a díky svému racionalismu Descartes. Descartes oddělil svět myšlení a svět hmoty, materiální svět je pro něj “*strojem, jemuž lze rozumět rozkládáním na menší a menší části*”⁷⁷. Newton⁷⁸ užíval rozvinutého pojmu prostoru, času, hmoty a síly, rychlosti a zrychlení, hybnosti a energie, které byly postupně vypracovány v předchozích staletích. Systematizoval dosavadní poznání přírodních zákonů⁷⁹ a s jejich pomocí zformuloval své pohybové zákony a použil je na vypočítání drah všech možných těles na zemi i na nebi.⁸⁰ Byl to Newton, kdo formuloval diferenciální počet a poukázal na možnosti matematiky, již lze vyjádřit zákony pohybu velmi elegantně a důvěryhodně.⁸¹ Nedlouho poté řeší problém jak by rovnicí vyjádřil chování hmoty za různých okolností. Právě tyto jeho objevy položily základy teoretické fyziky a mimořádného růstu vědy od jeho doby až po naši současnost. Poněkud zjednodušeně lze říci, že věda po celá staletí rozšiřuje a rozvíjí jím pojmenované metody do dalších oblastí jevů. Až do dnes se “*věda snaží popsat vesmír pomocí jednoduché univerzální formule*”⁸². Přestože dnes můžeme právem hovořit o značném posunu vědeckého paradigmatu, tak dokonce i současné pokusy o vytvoření matematické *Teorie všeho*⁸³ jsou stále založeny na celé řadě předpokladů převzatých ze staré mechanistické fyziky.⁸⁴

⁷⁶ Fritjof CAPRA, *Tkáň života*, Praha 2004, s. 31.

⁷⁷ Fritjof CAPRA, *Tkáň života*, Praha 2004, s. 31.

⁷⁸ Isaac Newton (1643-1727), anglický matematik, fyzik, astronom, alchymista a chemik, vynálezce a filosof. Proslavil se dílem *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (Matematické principy přírodovědy, 1687).

⁷⁹ Tento postup je následně chápán jako základní teleologickou poučkou obecného chápání smyslu vědy: “*konečný telos věd, k němuž se vědy snaží dospět, je sjednocení veškerého exaktního poznání.*”, *Názory A. Einsteina o podstatě vědy*, in: *Universum* 1995/ 19, s. 16.

⁸⁰ Viz Jiří GRYGAR, *Velký třesk a Bible*, Valašské Meziříčí 1991, s. 6.

⁸¹ První kdo spojil výzkum s matematickou analýzou byl Galileo Galilei. Viz John POLKINGHORNE, *Věda a teologie*, Brno 1998, s. 10.

⁸² Jiří GRYGAR, *Věda, víra, vesmír*, Valašské Meziříčí 1996, s. 4.

⁸³ John David BAROW, *Teorie všeho*, Praha 1996.

⁸⁴ Rupert SHELDRAKE, *Tao přírody*, Bratislava 1994, s. 116.

b) Emancipační proces poznání

Oblast vědy se soustřeďuje na poznání jevů a elementů stvoření, na hmotnou podstatu vesmíru. K takovému poznání jí však bylo třeba jisté emancipace ve vztahu k teologii, a to i přesto, nebo právě proto, že vyrůstala v lůně teologie.⁸⁵ Tuto situaci je však nutno objasnit.

Teologie se dlouhou dobu vnímala jako dědička antické filosofie, byla aristotelskou metafyzikou, jako obhájkyň a strážkyň všeobsahujícího a řadícího vědění o božském celku v domě věd.⁸⁶ Posléze však začíná chápat teologickou rovinu vědění jako samostatnou platformu poznání náboženské skutečnosti světa a ve vztahu k přirozeným pravdám se stáhla na “nadpřirozenou pravdu”.⁸⁷ Tím došlo k vzájemnému vymanění se ze závislosti jak vědy, tak i teologie. Ve středověku byl křesťanský Bůh chápán jako dědic řecké metafyziky, jako naddějinný nehybný hybatel a jako nejvyšší bytí.

Jak teologie, tak i věda cítily potřebu se z této řecké metafyziky emancipovat. Teologie se emancipovala rozpomenutím se na Boha Abraháмова a Boha Kristova vzkříšení a věda se emancipovala tím, že překročila rámec řecké kosmologie. Teologie přestává být strážkyní metafyzická a nadpřirozena ve světě věd. Základní optika křesťanského poznávání nevyplývá z nahlížení podstaty věcí, nýbrž je to optika Kristova příběhu a jeho eschatologického naplnění.

Lze tedy říci, že jak teologie tak i věda společně hledí vstříc budoucnosti a výchozí polohou poznání je pro obě konkrétní, dějinná přítomnost. Onen řecký “celek” změnil polohu. Není výchozí pozicí, nýbrž stojí v předu, v budoucnosti dějin. Řecká metafyzika se snažila vnést řád do chaosu skutečnosti a člověku dát jeho místo v domově věcí, křesťanství

⁸⁵ “Křesťanské myšlení je zcela proniknuto postojem k hmotnému světu na základě Inkarnace a Stvoření, který je základem pro vývoj vědy.” Paul HODGSON, *Křesťanské kořeny vědy*, in: *Universum* 1995/ 17, s. 25.

⁸⁶ Viz Jürgen MOLTMANN, *Teologie ve světě věd*, *Křesťanská revue* 1964/34, s. 36.

⁸⁷ Tamtéž.

vneslo do světa prvek dějinnosti, stávání se, váhání, pochybností tváří v tvář neklidnému a zneklidňujícímu zaslíbení budoucnosti.⁸⁸

c) Klasická vědecká metoda-klasické paradigma

Aby se věda mohla stát samostatným oborem potřebovala mít vlastní metodu poznávání. Ta se v průběhu času mění a zdokonaluje, ale principy více méně zůstávají stejné. Jsou jimi:⁸⁹

1. Aposteriorní východisko – úloha dedukce je minimální
2. Empirismus – observace a sbírání dat
3. Induktivní metoda
4. Experiment
5. Kvantitativní formulace kauzality – příčina a účinek si musí být kvantitativně rovny
6. Determinismus – podkladem je matematicko-fyzikální paradigma vycházející z newtonovské mechaniky
7. Matematizace – vědecké výsledky jsou formulovány matematicky a je jim přisuzována exaktnost
8. Descartův “fundacionismus” – stavějící na přesvědčení, že racionálními standardy lze dospět k nezpochybnitelným jistotám.
9. Odmítání teleologie – je odmítána vnitřní účelnost objektů

Z výše uvedeného je patrné, že stanovené konstanty přímo vybízejí k jisté materializaci a determinaci vědy a vědeckého poznání. Od toho již není daleko k materialismu, determinismu a redukcionismu.

⁸⁸ Tamtéž, s. 38.

d) Pozitivistické klima

Ve výše nastíněném horizontu “chápe” věda a technika samu sebe jako totalitu skutečnosti.⁹⁰ Vše, co nelze ověřit vědeckou metodou je nepřijatelné. Pravdivé je jen to, co lze ověřit. V této hermeneutice čte A. Comte dějiny jako vývoj třech stádií.⁹¹ První stádium má charakter *teologické dominance* všechny fenomény jsou chápány jako zásah numinózní intervence. Vysvětlování jevů zde vede člověka k vzývání božstva. Druhé stádium je charakterizováno *metafyzickým důrazem*, všechny fenomény jsou vykládány pomocí abstraktních nominalistických kategorií rozumu. Poslední stádium je poznamenáno *vědeckým poznáním*, zde je řešen problém pravého poznání, oproštěného náboženských mýtů a fantazie a také od funkční rozumové projekce.

Od této chvíle je položen počátek království pevných jistot a pozitivního užívání rozumu. Vědecká výbava a její technické uplatnění s sebou v tomto ohledu nese dvě základní hodnoty lidského soužití: Pravdu, nebo spíše poznání všech tajemství universa a štěstí, nebo spíše překonání vši strukturální i existenciální bídy. A pravda spolu se štěstím vytvářejí spásu.

Věda se domýšlí být jedinou lidskou silou, která ohlašuje spásu a zároveň jediným pramenem naděje.⁹²

Již jsme výše poznamenali, že tato naděje byla zažehnuta na úsvitu osvícenství, během prvních obdivuhodných objevů moderní epochy. Dnes tato bezmezná důvěra ve vědu, a to i přes četná rozčarování z jejích smrtonosných experimentů, je součástí *pozitivistického humanismu* moderní společnosti. Zdá se jakoby věda ujednocovala celou společnost, plnic tak

⁸⁹ Viz Josef Petr ONDOK, *Přírodní vědy a teologie*, Brno 2001, s. 70.

⁹⁰ Auguste COMTE, *Discorso sullo spirito positivo*, Roma-Bari 1985, s. 48. Viz také Gianni MANZONE, *La tecnologia dal volto umano*, Brescia 2004, s. 50-55.

⁹¹ Auguste COMTE, *cit.dílo*.

⁹² “Věda a technika přebírá dnes ve společnosti ty funkce, které za hegemonie církevní zastávalo dogma a svátosti. Proto za pochyby o spasitelnosti vědy a techniky je dnes člověk stejně kaceřován jako kdysi za pochyby o Bohu a svátostech. Náboženský kacíř byl posedlý ďáblem, vědní kacíř je patologický zjev. Nevěřit v Boha to je dnes Tvou soukromou věcí; být skeptický vůči teoriím, ideologiím, programům a technikám, to Tě činí asociálem, nepřitelem lidu, škůdcem skupiny, třídy, státu.” Josef ŠAFAŘÍK, *Sedm listů Melinovi*, Brno 1948, s. 254.

funkci, kterou kdysi zastávalo náboženství. Náboženství zastávalo absolutistické a nereformovatelné pojetí pravdy, vyhrazené pro vyvolenou třídu. Věda osvobozuje člověka od předpojatých ideologických pokušení dělit společnost a svět proměňuje v nezměrnou dílnu, ve které všechny dělníky spojuje touha budovat a vynalézat. Věda osvobozuje člověka od pozůstatků pověr a zároveň jej osvobozuje od bezprostřední nouze.

Hladomory, epidemie, nezměrné katastrofy v člověku vytvořily pocit úzkostné bezmocnosti. Věda je nadějí a mocí, která definitivně zvítězí nad touto úzkostí. Člověk už není zvíře, které bojuje o přežití. Moderní vědě nejsou svěřeny jen všechny problémy člověka, ale také sám člověk jako problém. Věda se stává novým náboženstvím, které určuje i etiku.⁹³

Vědecký pozitivismus se rodí ve stejné době, kdy se objevuje nové božstvo *Lidstvo*, ne bez vlivu Feuerbachova objevu *Lidského rodu* jako nového atributu božství. Nazvěme to sociálním pozitivismem jehož zastánci jsou především Saint-Simon, Comte a Stuart Mill⁹⁴.

Jiným typ pozitivismu bychom mohli nazvat evolučním. Hlavním představitelem by asi byl Spencer⁹⁵. V jeho pojetí jde o pokrok na všech polích lidské činnosti. Vědecká metoda je mu jediná platná pro interpretaci skutečností a zároveň je jedinou zárukou dospělosti lidstva. Je mírou všeho poznání a vědomí. Metafyzika, která zkoumá metaempirické jevy je považována jen za přechodnou do té doby, než bude věda moci vynést konečný verdikt. Všechny poznatky vědy, které jsou ponechány budoucím pokolením, jsou ověřitelné experimentem.

⁹³ Henri de LUBAC, *Il Drama dell'Umanesimo ateo, L'uomo avanti a Dio*, Milano 1992, s. 190nn.

⁹⁴ John Stuart Mill (1806 –1873), anglický filozof a ekonom, zastánce utilitarianismu. K jeho důležitým dílům patří: *A System of Logic* (Logika, 1843), *Principles of Political Economy* (Základy politické ekonomie, 1848), *On Liberty* (1859), *Utilitarianism* (Utilitarismus, 1861) a *Three Essays on Religion* (Tři studie o náboženství, 1874).

⁹⁵ Herbert Spenser (1820-1903), anglický filosof a sociolog, čelný představitel evoluční teorie, kterou aplikuje na filosofii, psychologii a sociologii. Jeho hlavní díla jsou: *The Principles of Psychology* (Základy psychologie, 1855), *Principles of Biology* (Základy biologie, 1864-1867), *The Principles of Sociology* (Základy sociologie, 1882-1898), *The Factors of Organic Evolution* (Faktory organického vývoje, 1887).

Moderní společnost je prosycena duchem neo-pozitivismu, který se zrodil mezi válkami. Ten se snaží řešit samotnou otázku po smyslu života a dějin. Vstupuje na pole vlastní metafyzice, náboženství a umění. Snaží se dokázat inkonzistenci teologických a metafyzických tvrzení pomocí *lingvistické analýzy*. Teologická a metafyzická tvrzení jsou usvědčována ze ztráty významu. Charakteristickou je pro toto myšlení Wittgensteinova⁹⁶ věta “*O čom nemožno hovoriť o tom treba mlčať.*”⁹⁷ neboť užívané termíny, které to vyjadřují prostě nemají smysl. A co to je o čem se nemá mluvit? Všechno, co nelze ověřit experimentem. Svět pravdy lásky, zjevení a metafyzické reflexe jim zůstává uzavřen.

Dalším typickým představitelem tohoto myšlení je tzv. *Vídeňský kruh*,⁹⁸ který usiluje o jednotnou vědu, která je dána jednotným jazykem. Podle Neuratha⁹⁹ je tím jazykem fyzika. Metafyzické a teologické otázky jsou traktovány jako logické problémy, či spíše lingvistické pseudoproblémy, neboť jejich výrazivo nemá smysl.

Osvobození člověka spočívá v rezignaci na pojem esence, která zůstává pouhým lingvistickým obratem.

Ve Spojených státech dochází ke sňatku pozitivismu a pragmatismu, který lze charakterizovat takto: Jestliže je pravda ověřitelná, pak to, co je ověřitelné je i uplatnitelné. Pokrok je spásou. Člověku je dáno nové sebevědomí.

⁹⁶ Ludwig Josef Johann Wittgenstein (1889-1951), jeden z nejvlivnějších filosofů 20. st., matematik, Je spojován především s analytickou filosofií a filosofií jazyka, ovlivnil logické pozitivisty. Jeho nejvýznačnější dílo je *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922).

⁹⁷ Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Bratislava 2003, s. 173.

⁹⁸ *Vídeňský kruh* je novopozitivistickou filosofickou školou, která vznikla v r. 1929 ve Vídni. Členové této skupiny byli významní matematici, logici a přírodovědci, kteří aplikovali svá vědecká stanoviska na filosofickou metodologii, zvláště v oblasti jazyka a komunikace. Patřili mezi ně např. Otto Neurath (1882-1945), Hans Reinbach (1891-1953), Rudolf Carnap (1891-1970), Kurt Gödel (1906-1978) a Ludwig Wittgenstein (1888-1951).

⁹⁹ Otto Neurath (1882-1945), rakouský filosof, sociolog a politický ekonom. Patřil do okruhu vědců a filosofů tzv. *Vídeňského kruhu*. Napsal např. *Foundations of the Social Science* (1938).

Dvojznačnost takového pokroku se ukazuje stále naléhavěji při experimentech s genetickým kódem a genetickou manipulací.¹⁰⁰

Tradiční etika, která morálně ohodnocuje lidské chování ve vztahu k obecným zásadám a měřítkům je nahrazena vědeckou etikou¹⁰¹, jejíž mírou je spíše člověk-vědec, než člověk, který po pádu vstává.

e) Posun v paradigmatu věd ve 20. st.

Zcela logické oddělení teologie a věd mělo za důsledek odlišení matérie poznávaného i odlišení metodologie poznávání do té míry, že se zdálo, že oba světy stojí vzájemně proti sobě. Věda nadto jakoby upírala teologii metodickou možnost poznatelnosti pravdy. Teologie si zase vymíňovala uznání své svrchovanosti. Interdisciplinárních přesahů a dialogů stále víc ubývalo. Devatenácté století proslulo evolučním myšlením, bylo svědkem počátků buněčné teorie, začátků embryologie, rozvoje mikrobiologie a objevu dědičnosti. Biologie se postavila pevně na principy fyziky a chemie. Fyzikálně-chemické vysvětlení života se zdálo být na dosah.¹⁰² Pasteur¹⁰³ objevil úlohu bakterií v chemických procesech a vznikla tak biochemie. Bakterie se mu staly jedinou příčinou nemoci. Mechanistická představa života triumfovala. Proti takovému redukcionismu se ohradili stoupenci teorie vitalismu a organicismu.¹⁰⁴

¹⁰⁰ "Brzy již bude těžké, ba dokonce nemožné používat slova a ve starém smyslu jim přičítat pokrokový či reakční význam... Brzy se všichni budou muset vypořádat s otázkou, zda je pokrok vůbec pokrokový, či zda se nestal opravdu temnou reakcí, reakcí proti smyslu světa, proti skutečným základům života." Nikolaj BERĎAJEV, *Nový středověk – Úvahy o osudu Ruska a Evropy*, Červený Kostelec 2004, s. 17-18.

¹⁰¹ "vše co je technicky možné je žádoucí a nezbytné", Roger Garaudy, *L'alternativa*, Assisi 1972, s. 56; Viz také Gianni MANZONE, *La tecnologia dal volto umano*, Brescia 2004, s. 66-68.

¹⁰² Viz Fritjof CAPRA, *Tkáň života*, Praha 2004, s. 34.

¹⁰³ Louis Pasteur (1822-1895), francouzský vědec, průkopník mikrobiologie.

¹⁰⁴ Viz Rupert SHELDRAKE, *Tao přírody*, Bratislava 1994, s. 91-93.

Na počátku 20. Století jakoby nastal zlom. V záplavě nových poznatků ve fyzice a později biologii (biochemii)¹⁰⁵ se oba světy začaly opět podivuhodně přibližovat a nacházet společné problémy a otázky.

Nejprve se podívejme co se vlastně odehrálo. *“Obrovským šokem vědy dvacátého století bylo to, že systémům nemůžeme porozumět na základě jejich analýzy. Vlastnosti částí nejsou skutečnými vlastnostmi, ale mohou být pochopeny pouze v kontextu většího celku”*¹⁰⁶ Biolog Needham¹⁰⁷ objevuje organizmické struktury a uvnitř nich organizační vztahy. Z toho se později vyvine tzv. systémové, nebo-li kontextuální, myšlení, které je pravým opakem myšlení analytického.

Ještě větším otřesem mechanistického chápání vědy byl objev, že *“pevné materiálové objekty klasické fyziky se vyjevují na subatomární úrovni jako vlnové struktury pravděpodobností ...vztahů. Elementární částice nemají žádný smysl jako izolované entity, ale lze je chápat pouze jako vzájemná spojení a vztahy...”*¹⁰⁸ Kvantová fyzika ukázala, že neexistuje svět-stroj, rozložitelný na jednotlivé díly, příroda se neskládá z elementárních kamenů, ale spíše z přediiva vztahů, mezi jednotlivými *“částicemi”* celku. Ukázalo se, že v kvantové teorii nemají jednotlivé jevy vždy přesně určenou příčinu.¹⁰⁹ Chování jednotlivých částic je indeterministické. V této souvislosti hovoří fyzici Igor a Alexandr Bogdanovovi¹¹⁰ o překonání materialismu a hovoří spíše o *“metarealismu”*.¹¹¹

¹⁰⁵ Viz Michael J. BEHE, *Darwinova černá skříňka*, Praha 2001.

¹⁰⁶ Fritjof CAPRA, *Tkáň života*, Praha 2004, s. 40.

¹⁰⁷ Joseph Terence Montgomery Needham (1900-1995), anglický biochemik a odborník na dějiny čínské vědy.

¹⁰⁸ Fritjof CAPRA, *Tkáň života*, Praha 2004, s. 40.

¹⁰⁹ Viz Josef Petr ONDOK, *Přírodní vědy a teologie*, Brno 2001, s. 99.

¹¹⁰ Igor et Grichka Bogdanov (1949-), ruští matematici a teoretičtí fyzici. Mezi jejich významná díla patří : *Dieu et la science* (Bůh a věda, 1991) a *Avant le big bang* (Před Velkým třeskem, 2004).

¹¹¹ Jean GUITTON, Griška BOGDANOV, Igor BOGDANOV, *Bůh a věda k metarealismu*, Nové Město nad Metují 1992, s. 12.

Jiným podnětem ke změně smýšlení byl objev termodynamiky disipativních soustav I. Prigogina.¹¹² *“Základní tezí Prigoginovy teorie je, řád a organizace mohou spontánně pocházet z chaosu procesem samoorganizace...”* tak vznikají *“nové struktury, které nazývá disipativními strukturami... Nazývají se disipativními, protože vzniknou díky vzájemné výměně hmoty a energie mezi systémem a jeho okolím.”*¹¹³ Tato teorie spojuje kvantovou teorii a teorii chaosu. Teorie chaosu vychází z tzv. deterministického chaosu¹¹⁴, který lze pozorovat např. v turbulentních masách, na sněhové vločce, v proudu vody. Deterministický chaos se projevuje jako samoorganizace jak v chemických systémech, tak především v živých systémech jako jsou letové hmyzí roje apod.¹¹⁵

Samoorganizační mechanismy pozorovali Maturana¹¹⁶ s Varelou¹¹⁷, kteří přišli s teorií autopoietických procesů. Život je chápán nikoli jako výsledek náhodné mutace a selekce, ale jako kreativní rozvoj života do forem vzrůstající diverzity a komplexity. J. Lovelock¹¹⁸ tuto teorii rozvinul v teorii Gaia. Podle ní se samoorganizačně vyvíjí jak organismy, tak i prostředí.

¹¹² Ilya Prigogine (1917 - 2003), chemik a fyzik ruského původu. Nositel Nobelovy ceny za chemii z r. 1977. K jeho hlavním dílům patří např.: *La fin des certitudes* (1996), *Le leggi del caos* (Zákony chaosu, 1993), *Entre le temps et l'éternité* (Mezi časem a věčností, 1998).

¹¹³ Viz Josef Petr ONDOK, *Přírodní vědy a teologie*, Brno 2001, s. 102.

¹¹⁴ Viz Peter COVENEY, Roger HIGHFIELD, *Mezi chaosem a řádem*, Praha 2003.

¹¹⁵ Viz Josef Petr ONDOK, *Přírodní vědy a teologie*, Brno 2001, s. 104.

¹¹⁶ Humberto Maturana (1928-), chilský biolog a filosof zabývající se teorií systémů. Jeho hlavním dílem je *Transformación en la convivencia* (Transformace a soužití, 1999), které napsal spolu s F. Varelou.

¹¹⁷ Francisco Varela (1946-2001), chilský biolog a filosof zabývající se nervovým systémem. Mezi jeho díla patří např.: *El Fenómeno de la Vida* (Fenomén života, 2000).

¹¹⁸ James Ephraim Lovelock (1919-), britský atmosferolog, biochemik a filosof. Spolu s Lynn Margulisovou je autorem Teorie Gaia. Mezi jeho hlavní díla patří: *Gaia: A New Look at Life on Earth* (Gaia, nový pohled na život a Zemi, 1979) a *Ages of Gaia. A Biography of Our Living Earth* (Gaia - živoucí planeta, 1988).

Patrně jednou z posledních ran do mechanistického modelu přírodních věd je Beheho¹¹⁹ kritika Darwinovy teorie na základě biochemického výzkumu, především na podkladě objevení nezjednodušitelné složitosti některých systémů k nimž není možné dospět na základě nějakého evolučního vývoje.¹²⁰

f) Systémové myšlení – cesta k novému paradygamu

Materiální vesmír je stále více chápán jako dynamická síť vzájemně propojených vztahů a událostí. Svět je pojímán jako dynamické tkanivo (*tkáň života*) interakcí na sebe vzájemně vázaných jevů. Částice jsou myslitelné spíše jako procesy než jako objekty. V mnohém tato teorie připomíná Teorii chaosu, nebo procesní filosofii A. N. Whiteheada.¹²¹

Je-li vše propojeno se vším, je na místě se zeptat zda-li můžeme něco pochopit? Abychom totiž vysvětlili jen jedinou nepatrnou věc, potřebujeme k tomu rozumět všem ostatním, což je z hlediska analytického přístupu samozřejmě nemožné. Staré paradigma stojí na karteziánském přesvědčení o jistotě vědeckého poznání. Výchozí premisy vědeckého bádání jsou brány jako neměnné jistoty. Nové paradigma naprotitomu připouští, že veškeré teorie a koncepce jsou limitované a přibližné. Věda není schopna dát úplné a definitivní pochopení a porozumění, jak se ještě v 19. století domýšlela.

V mechanistickém myšlení fungují mechanismy a struktury nezávisle vedle sebe a tak je i pozorujeme. V systémové vědě je každá struktura považována za manifestaci jistých procesů. Systémové uvažování je vždy myšlením o procesech.

¹¹⁹ Michael J. Behe (1952-), americký biochemik, obhájce teorie inteligentního designu. Proslul především svým dílem *Darwin's Black Box. The Biochemical Challenge to Evolution* (Darwinova černá skříňka, 1996).

¹²⁰ Viz Michael J. BEHE, *Darwinova černá skříňka*, Praha 2001, s. 49-55.

¹²¹ Viz Josef Petr ONDOK, *Přírodní vědy a teologie*, Brno 2001, s. 108.

g) Vývoj procesního myšlení

Tento procesuální aspekt vědy postihl nejprve biolog Ludwig von Bertalanffy¹²² na konci třicátých let a po něm se jím zabývali kybernetici v letech čtyřicátých.¹²³ Ve filozofii se touto otázkou zabýval ve dvacátých letech matematik a filozof A. N. Whitehead.¹²⁴ Na poli kvantové fyziky se systémovým myšlením zaobíral Alexandr Bogdanov a po něm většina kvantových fyziků. Bogdanov se snažil formulovat si jako svůj cíl univerzální vědu o organizaci.¹²⁵

Celek začíná mít významnější informativní i významovou hodnotu nežli část, nebo suma částí. Díky jeho práci se objeví nový vědecký pojem matematiky komplexity, který na světlo uvedl matematik René Thom.¹²⁶ Bogdanovova práce zůstala oslyšena, doba ani politická situace v Rusku nebyla zralá pro přijetí tak radikální změny. Lenin viděl v jeho teorii přímé ohrožení marxistického materialismu.

Někteří vědci se snažili dát tomuto novému pohledu vědečtější základy neboť byli nařčeni z mlhavosti, vágnosti, semimetafyziky. *“Zatímco newtonovská mechanika byla vědou sil, trajektorií, evoluční myšlení – myšlení o změnách, růstu, vývoji – vyžadovalo novou vědu o komplexitě. Poprvé byla tato nová věda formulována v klasické termodynamice s jejím pověstným druhým zákonem o disipaci energie.”*¹²⁷ Fyzikové zavedli novou veličinu

¹²² Karl Ludwig von Bertalanffy (1901-1972), rakouský biolog původce obecné teorie systémů. Napsal mimo jiné: *General System theory: Foundations, Development, Applications* (Obecná teorie systémů. Základy, vývoj, aplikace, 1968).

¹²³ Fritjof CAPRA, *Tkáň života*, Praha 2004, s. 51.

¹²⁴ Alfred North Whitehead (1861-1947), britský matematik a filosof. Mezi jeho hlavní díla patří např. *Science and the Modern World* (Věda a moderní svět, 1925), *Process and Reality. An Essay in Cosmology* (Proces a skutečnost. Kosmologická esej, 1929) aj.

¹²⁵ Fritjof CAPRA, *Tkáň života*, Praha 2004, s. 52.

¹²⁶ René Thom (1923-2002), francouzský matematik, autor teorie katastrof. Autor knih *Paraboles et catastrophes* (Podobenství a katastrofy, 1983), *Esquisse d'une sémiophysique : Physique aristotélicienne et théorie des catastrophes* (Nástin semiologie. Aristotelská fyzika a katastrofy, 1989).

¹²⁷ Fritjof CAPRA, *Tkáň života*, Praha 2004, s. 55.

zvanou *entropie*. Tato veličina byla vypořádkována na základě sledování regulačních a autoregulačních systémů.

V newtonovské mechanice převládal obraz světa jako stále se zdokonalujícího se stroje, ke stále vzrůstající uspořádanosti. Nyní k tomu přibyl i obraz světa jako zastavujícího se stroje, světa se zvětšující se neuspořádaností. Oba světy se prolnuly.

Procesní myšlení se prosadilo nejprve v kybernetice. Norbert Weiner¹²⁸ definoval kybernetiku jako obor zabývající se *“řízením a komunikací v živočichu a ve stroji”*¹²⁹. Kybernetici byli často také matematici, neurologové, sociologové a technici. Ve středu jejich zájmu byly uzavřené smyčky a sítě v nichž probíhá komunikace. Na základě těchto výzkumů definovali zpětnou vazbu, autoregulaci i samoorganizaci. Došli k přesvědčení, nemateriální entity jsou zásadní pro celostní vědecký popis života. Zajímala je především mentální stránka biologických forem. Usilovali o vytvoření exaktní vědy o mysli. Jejich přístup se sice v mnohém podobal mechanistickému pohledu na člověka-stroj, zajímaly je způsoby uspořádání, které jsou společné živočichům a strojům, přeci jen objevily mnohé z procesních soustav mentálních jevů, které do mechanistického rámce nezapadají.

Dalším z matematiků, který se otázkou procesů zabýval byl John Neumann¹³⁰, zabýval se také kvantovou fyzikou a proslul jako vynálezce digitálního počítače. Jeho snem bylo nalézt na základě studia mozku univerzální logické struktury vědeckého poznání.¹³¹

¹²⁸ Norbert Wiener (1894 –1964), americký matematik a zakladatel kybernetiky. Napsal knihy jako např. *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine* (Kybernetika nebo-li kontrola a komunikace u zvířat a strojů, 1948), *God & Golem, Inc.: A Comment on Certain Points Where Cybernetics Impinges on Religion* (Bůh a Golem. Komentář k jistým bodům kde se kybernetika dotýká nábožensví, 1966) aj.

¹²⁹ Fritjof CAPRA, *Tkáň života*, Praha 2004, s. 58.

¹³⁰ John von Neumann (Neumann János) (1903 –1957), maďarský matematik a fyzik, zabýval se funkcionální analýzou, teorií množin, ekonomikou informatikou, numerickou analýzou, hydrodynamikou, statistikou a mnoha dalšími matematickými disciplínami. Je tvůrcem teorie her a konceptu buňkového automatu.

¹³¹ Fritjof CAPRA, *Tkáň života*, Praha 2004, s. 60.

Weiner měl velký vliv na biologa Gregory Batesona¹³², který rád překračoval horizonty svého oboru do ostatních disciplín, ten se vášnivě zabýval diverzitou jevů spojených se životem. Jeho cílem bylo objevit společné principy organizace této diverzity. Díky svým výzkumům se stal průkopníkem systémového myšlení v rodinné terapii, je autorem teorie schizofrenie i kybernetického modelu alkoholismu.¹³³

Věda sama podkopávala své základy, stále více překonávala karteziánské rozdělení mysli a těla. Kybernetici se pokoušeli pochopit funkce mozku s použitím matematické logiky.¹³⁴ Pochopili síťovou propojenost myšlení, což se odrazilo v pozdější informační teorii a teorii komunikace. Norbert Weiner popsal strukturu a funkci zpětné vazby, kdy každý prvek působí na prvek následující a až poslední z řady působí na první, vstup je ovlivněn výstupem. Výsledkem je autoregulace celého systému. Weiner, Bigelow a Rosenblueth na základě zpětnovazebných smyček postupně dospěly k názoru, že chování *“jakéhokoli stroje nebo organismu s autoregulací prostřednictvím zpětné vazby lze nazývat účelové, protože je to chování směřované k nějakému cíli”*¹³⁵ Tyto zpětnovazebné systémy rozlišili na samovyrovňávající (negativní) a samozesilující (pozitivní).

Weiner aplikoval zpětnovazebné mechanismy i do oblasti společenských systémů.

Pokusy o matematický model mozku, jako logického obvodu, jehož základními prvky jsou neurony nakonec vyústil v počítačový model poznání. Mělo se za to, že mozek pracuje podobně jako počítač se symboly, které zpracovává. Takový model se sice nepodařilo vyvinout, neboť byl příliš zatížen deterministickým a mechanistickým pohledem, ale výzkumy vedli k velkému rozvoji na poli oboru umělé inteligence.¹³⁶

¹³² Gregory Bateson (1904–1980), britský antropolog, sociolog, jazykovědec a kybernetik, autor teorie schizofrenie. Mezi jeho hlavní díla patří: *Steps to an Ecology of Mind* (Kroky k ekologickému myšlení, 1972), *Mind and Nature. A Necessary Unity* (Mysl a příroda. Nezbytná jednota, 1979).

¹³³ Viz Fritjof CAPRA, *Tkáň života*, Praha 2004, s. 60

¹³⁴ Fritjof CAPRA, *op. cit.*, s. 69.

¹³⁵ Fritjof CAPRA, *op. cit.*, s. 61.

¹³⁶ Viz Fritjof CAPRA, *op. cit.*, s. 70.

Nemožnost takového modelu mozku potvrdili neurologové, kteří poukázali na skutečnost, že se člověk nerozhoduje a nemyslí pouze racionálně, ale že je myšlení vždy doprovázeno i tělesnými pocity a procesy. Navíc stavba lidského mozku je nesmírně složitá. Obsahuje přibližně 10 miliard nervových buněk, propojených v síť prostřednictvím tisíce miliard spojení. Výsledkem je spojení vzájemně propletených sítí, které jsou umístěny ve větších sítích atd.¹³⁷ Jakoby člověk myslel celým tělem. Počítačům bude tato schopnost vždy upřena. Jsou oblasti, kam bez nebezpečí dehumanizace nemůže matematika vstoupit. Za posledních čtyřicet let se využívání informační technologie stalo sférou, která je autonomní a totalitární. Lidská psychika si nedovede poradit s přemírou informací a obrazů, které jí dennodenně poskytuje megatechnologický svět.¹³⁸ Kulturní a duchovní diverzita lidí je značně zploštěna.

Lidský mozek je redukován na to, aby pracoval s informacemi, jenomže ve skutečnosti pracuje s idejemi. Procesní myšlení je tedy nikoliv logicko-mechanistickou strukturou, nýbrž je strukturou organickou.

V 50. letech minulého století slavila molekulární biologie významný objev, podařilo se jí rozluštit fyzikální strukturu DNA a RNA. Nadšení bylo obrovské, mnozí měli za to, že od nyní lze vysvětlit všechny biologické funkce pomocí pojmů molekulární struktury a mechanismů. *“z většiny biologů se stali zanícení redukcionisté, zaměřeni na molekulární detaily... Z molekulární biologie se nyní stal... výlučný způsob myšlení.”*¹³⁹ Dopustili se tedy podobného omylu jako to před nimi, nebo spíše současně s nimi, činili kybernetici.

Systémoví biologové chápou např. genom jako samoorganizující se autopoietickou síť schopnou produkovat nové systémy řádu. Navíc Lynn Margulisová¹⁴⁰ poukázala, podobně jako chemik James Lovelock na

¹³⁷ Viz Fritjof CAPRA, *op. cit.*, s. 85.

¹³⁸ Viz Fritjof CAPRA, *op. cit.*, s. 73.

¹³⁹ Viz Fritjof CAPRA, *Tkáň života*, Praha 2004, s. 81.

¹⁴⁰ Lynn Margulis (1938-), americká bioložka autorka endosymbiotické teorie. Mimo jiné ji proslavila kniha *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution* (Symbiotická planeta. Nový pohled na evoluci, 1998).

vzájemnou propojenost procesu života a poznávání. Interakce živého systému s jeho prostředím jsou kognitivní interakce.¹⁴¹ Kdo by v této chvíli nepomyslel na noogenezi Teilharda du Chardin.¹⁴²

4. Marxistická koncepce

Společnost není opanována jen „hrozbou“ kosmického charakteru, nýbrž také útlakem a útiskem v řádu dějinném.

V idealistickém Feuerbachově pohledu na člověka jako *Lidský rod* je chápána individualita jako abstraktum. Člověk je podle Marxe zapředen do vztahové sítě. Tyto vztahy určují kvalitu-produktivitu člověka.¹⁴³ Tak se přechází od *člověka-Lidského rodu* k *člověku-vztahům*, k *člověku-produktivitě*.

Člověk je definován svou prací, je s ní ztotožněn. Je výrobním vztahem, je schopností získávat, je schopností vytvářet především lepší soužití. Když je zasažena hodnota práce, člověk je smrtelně raněn. Člověk, který je svou tvůrčí prací určen k *nad-životu*, je tak odsouzen k přežívání.

Odcizení člověka je podstatně určováno výrobními vztahy. Toto vyvlastnění, které dopadá na celé masy a je působeno hrstkou utlačovatelů, má svou oporu ve zcizujícím charakteru náboženství. Zoufalý výkřik utlačovaných je sublimován do blažené vize života po životě. Náboženství navíc legitimizuje dělbu práce a tříd.

Náboženství je spolu s politikou, uměním a zvyky vnímáno jako nadstavba socio-ekonomické základny a je zároveň vnímáno jako nejúskočnější mystifikace. Potají vniká do svědomí, které ze svatých důvodů trýzní. „... stát,... společnost produkuje náboženství, převrácené vědomí světa,

¹⁴¹ Josef Petr ONDOK, *Přírodní vědy a teologie*, Brno 2001, s. 116.

¹⁴² Viz Pierre Teilhard de CHARDIN, *Vesmír a lidstvo*, Praha 1990, s. 161-179.

¹⁴³ Viz Karel MARX, Bedřich ENGELS, *Svatá rodina aneb Kritika kritické Kritiky*, Karel MARX, Bedřich ENGELS *O Feuerbachovi*, Praha 1974, Karel Marx, *Německá ideologie*, Praha 1952.

protože jsou samy převráceným světem. Náboženství je totiž sebeuvědomění a sebedůvěra člověka, který se buďto ještě nenašel, nebo se už zase sám sobě ztratil."¹⁴⁴

Kritika náboženství je pro Marxe předpokladem pro kritiku společnosti, politiky a práva. Náboženství je chápáno jako hlavní překážka pro sejmutí lidských okovů, zcela ovládá svědomí člověka a tak jej odcizuje od jeho podstaty. *"Toto ustálení sociální činnosti, toto ustavení našeho vlastního produktu jako věčné (objektivní) moci nad námi, která se vymyká naší kontrole, kříží naše očekávání, maří naše výpočty, je jedním z nejdůležitějších momentů dosavadního dějinného vývoje.*"¹⁴⁵

Rozštěpení jednoty, dělba práce, která není legitimním rozdělením rolí, nýbrž falešným oceňováním jednotlivých prací, je stále přítomno jako temné zlo dějin způsobené soukromým vlastnictvím výrobních prostředků. Prehistorie je stále přítomna, neboť se člověk chová jako divoká šelma, neboť ještě panuje zákon džungle, kde je pořádán lov za kořistí a její následné požívání. Nespravedlivá logika je o to drásavější oč více je vydávána za spravedlnost. Tak se, podle Marxe, děje v dosavadním pojetí státního zřízení. V industriální epoše tíhne kapitál, ze své přirozenosti, k mocnému růstu, podle vzorce, který je jádrem druhé knihy *Kapitálu*: $P \rightarrow Z \rightarrow P^1$, $P^1 \rightarrow Z \rightarrow P^2$ atd.¹⁴⁶ (P jsou peníze, Z je zboží, které produktivní spotřebou vytváří další peníze)

Předkapitalistické ekonomie vycházeli ze zboží, které uspokojovalo lidské potřeby, i peníze plnily úlohu uspokojení potřeb. *Mít* bylo ve funkci *být*, ve funkci potřeby více *být*, nyní však jsou peníze účelem o sobě. Cílem potřeby *být* víc je více *mít*.¹⁴⁷ Zrůdný růst kapitálu je možný jen díky *nadvýrobě* utlačovaných, kteří vytvářejí *nadhodnotu* nahromaděnou v čistém

¹⁴⁴ Karel MARX, Bedřich ENGELS, *Úvod do Hegelovy filosofie práva*, in: *Spisy 2*, Praha 1956, s. 401.

¹⁴⁵ Karel MARX, *Německá ideologie*, Praha 1952, s. 32.

¹⁴⁶ Karel MARX, *Kapitál-kritika politické ekonomie*, díl druhý, Praha 1979, s. 29.

¹⁴⁷ Karel MARX, *cit.dílo*, s. 64-97.

zisku vládnoucí třídy. A tak se vývoj dějin stává nutně *třídním bojem*. “*Dějiny všech dosavadních společností jsou dějiny třídních bojů*”¹⁴⁸

Nový svět povstane jedině skrze císařský řez revoluce. Ta je výslednicí jednak rostoucího napětí mezi třídami a jednak rostoucího sebeuvědomění mas, které mesiášsky spějí k beztřídní společnosti. “*Uskutečnit tento čin, který osvobodí svět, je historickým posláním moderního proletariátu. Prozkoumat historické podmínky a tím i samu povahu tohoto činu, a tak objasnit dnes potlačené třídy, která je povolána vykonat tento čin, podmínky a povahu jejího vlastního činu – to je úkol teoretického vyjádření proletářského hnutí, vědeckého socialismu.*”¹⁴⁹

Pro Marxe není toto hnutí beztvaré, je to především uchopení moci a zřízení *diktatury proletariátu*.¹⁵⁰ Sebevědomí proletariátu jej promění z beztvaré masy v dělnickou třídu, jejímž kvasem bude strana, která bude řídit proces osvobozování-sebeosvobozování mas.¹⁵¹ Diktatura proletariátu je nezbytnou podmínkou totálního osvobození. “*Tato diktatura je sama jen přechodem ke zrušení všech tříd a k beztřídní společnosti.*”¹⁵²

Následuje fáze potlačení soukromého vlastnictví. Zde se kladou základy skutečně spravedlivých výrobních vztahů společnosti, kde společná výroba všech vytváří společenský výnos. Společnost vypracovává, kontroluje a uzpůsobuje plány výroby tomu, aby výroba sloužila k reinvesticím a zároveň vyhověla požadavkům společenského růstu. Vše je zahrnuto do společného vlastnictví. Marx předvídá dva způsoby přerozdělování statků, jeden je zahrnut v modelu socialistickém a druhý v komunistickém. V prvním je každý vyplácen podle práce a ve druhém podle svých potřeb. Nejde tedy o rovnostářství, není větší nespravedlnosti než dát stejný díl každému, když je každý jiný.

A to je nejvyšší meta marxistické koncepce osvobození. Ve středu této antropologie stojí materiální potřeby člověka. Osvobození je pro Marxe

¹⁴⁸ Karel MARX, Bedřich ENGELS, *Komunistický manifest*, Brno 1973, s. 61.

¹⁴⁹ Bedřich. ENGELS, *Vývoj socialismu od utopie k vědě*, Praha 1987, s. 66.

¹⁵⁰ Karel MARX, Bedřich ENGELS, *cit.dílo*, s. 90-91.

¹⁵¹ Karel MARX, Bedřich ENGELS, *cit.dílo*, s. 92; 109.

¹⁵² Karel MARX, Bedřich ENGELS, *O historickém materialismu*, Praha 1974, s. 24.

znovurozdělení společenských statků jedinci a společností. Společnost je založena na produktivním základě. Člověk je vysvobozen od nedostatku, který jej odlidšťoval a zbavoval jej jeho esence. Člověk už nebude více na zemi cizincem. Osvobození spolupřináší nové mezilidské vztahy. Nové myšlení má vycházet ze zkušenosti a k ní má zase přivádět. Již nemá být abstrakcí skutečnosti. *“Filozofové svět jen různě vykládali, jde o to jej změnit.”*¹⁵³ Beztrždní společností ale dějiny nekončí. Jí začínají dějiny svobody. V beztrždní společnosti lidé objeví práci jako výraz své vlastní esence, jako výraz společenství. Práce bude cestou k soužití a zároveň i důvodem proexistence. Člověk se stane auto-produktivním, svobodně tvůrčím. To bude základem nekonečného pokroku lidstva.

Takovýto popis společnosti bez tříd, po několikasetleté bolestné pouti ke svobodě, je opojný. Jen v náznaku je popsán vztah vyváženosti mezi společností a jedincem. *“Na místo staré měšťácké společnosti s jejími třídami a třídními protivami nastoupí sdružení, ve kterém bude volný vývin každého jednotlivce podmínkou volného vývinu všech.”*¹⁵⁴ Teprve Bloch tuto Marxovu intuici rozvine ve své teorii *dialektiky naděje*¹⁵⁵, v radostném poodhalování *skrytého člověka*, který k každému okamžiku svého života nalézá neočekávaný důvod k naději.

V tomto pohledu na sebeosvobození je humanismus pojímán v naprosto netranscendentním horizontu ateismu. Slovo Bůh zde nemá smysl, nikoho již nezajímá, kromě pojetí člověka jako Prométheovského boha, nekonečného vývoje. Bůh je překonán, ne snad proto, že by bylo prokázáno, že neexistuje, ale proto, že byl objeven člověk se svojí bezbřehou kapacitou vývoje. Člověk naprosto soběstačný v sebeuskutečňování sebe sama v dějinách.

¹⁵³ Karel MARX, Bedřich ENGELS, *O Feuerbachovi*, Praha 1974, s. 89.

¹⁵⁴ Karel MARX, Bedřich ENGELS, *Komunistický manifest*, Brno 1973, s. 92.

¹⁵⁵ Viz Ernst BLOCH, *Principio speranza*, Milano 2005, s. 1378nn.

5. Psychoanalytická koncepce

Ve své účelovosti v poznání i použití poznaného poukazuje vědecký pozitivismus na blahobyť jako hlavní zdroj překonání nedostatku prostředků a překonání nebezpečí, které na nás dopadají z vnějšku. Marxismus poukazuje na třídní boj jako na předpoklad překonání odcizení práce, která je esencí člověka. První má ráz společensko-soukromý a druhý společensko-politický.

Psychoanalytická koncepce se naopak pohybuje v prostředí subjektu, které zahrnuje především neuchopitelné roviny lidského vědomí. Freudistická diagnóza nevychází ze strukturální patologie, která je mimo subjekt, z vyzdvižení kosmických a historických daností, jako je tomu u dvou předešlých konceptech, ale hněte jej v hlubině jeho bytosti. Psychoanalýza se snaží o kopernikovský obrat v projektech osvobození.

Již od dob Descartových¹⁵⁶ má moderní filosofie za Archimedův bod v pohledu na člověka jeho vědomí, které je sídlem *jasných a racionálních jistot*.¹⁵⁷

Homo psychologicus se naopak jeví být nevyrovnaným a rozkolísaným. Je Dostojevského¹⁵⁸ člověkem z podzemí, člověkem hlubin nevědomí, které v sobě tají, ale o kterém nic neví.

Je ke škodě rozumem, nebo *Egem* vytěsňovat do podvědomí všechny libidinózní podněty, neboť se tak zažehávají neustále vnitřní konflikty, které spolunesou pocit viny.

¹⁵⁶ René Descartes (1596-1650), známý jako Cartesius, filosof a matematik. K jeho nejvýznamnějším dílům patří: *Le Discours de la méthode* (Rozprava o metodě, 1637) a *Méditations sur la philosophie première* (Meditace o první filosofii, 1641).

¹⁵⁷ René DESCARTES, *Rozprava o Metodě*, Praha 1933, s. 20; 89.

¹⁵⁸ Fjodor Michajlovič Dostojevskij (1821–1881), ruský spisovatel a filosof, předchůdce psychologické moderní prózy. K jeho nejvýznamnějším dílům patří: *Записки из мёртвого дома* (Zápisky z mrtvého domu, 1860), *Униженные и оскорблённые* (Uražení a ponížení, 1861), *Записки из подполья* (Zápisky z podzemí, 1864), *Преступление и наказание* (Zločin a trest, 1866), *Преступление и наказание* (Zločin a trest, 1866), *Идиот* (Idiot, 1868), *Бесы* (Běsi, 1972) a *Братья Карамазовы* (Bratři Karamazovi, 1880).

Freudova¹⁵⁹ hypotéza o prvotním stavu světa, kde byla spáchána otcovražda z důvodu vlastnění všech věcí, zvláště pak žen ze strany mužů, slouží k pochopení podstaty všech lidských komplexů, zvláště pak komplexu viny a Oidipovského komplexu.¹⁶⁰ Člověk, aby vymazal svůj původ spáchal “otcovraždu” a zároveň pociťuje zoufalou potřebu zacelení vlastního sebevykořenění. Interiorizací této skutečnosti a jejím ustálením v hlubinách nitra člověka se vysvětluje trvalý stav člověka v jehož nitru se střetávají pocity viny, tendence k vlastnění a potřeba nápravy.

Tato náprava je pociťována jako nezbytnost utišit vnitřní konflikt. Člověk v sobě interiorizuje jisté konvenční společenské normy, morální kodex společnosti, který poté ožívá ve svědomí. Jenomže ten je dvojznačný. Z jedné strany potlačuje žádosti a tak působí neurózy (ty zase vyvolávají neustálé psychické napětí) a z druhé strany přináší odměnu, neboť krátkodobě dává smysl dani, kterou člověk opakovaně platí ve svém svědomí.

V tomto zuboženém hlubinném kontextu se nachází základ lidské religiozity. Ta je hypostatizovanou sublimací postavy otce, která před přestupkem odpuzuje a po něm naopak přitahuje.¹⁶¹ Symbol otce v sobě neustále nese dvojí rozměr každého náboženského fenoménu: *tremendum*¹⁶², které je odmítáno a *fascinosum*, které člověka přemáhá.¹⁶³

¹⁵⁹ Sigmund Freud (1856-1939), psychiatr, lékař, autor teorie psychoanalýzy. K jeho nejvýznamnějším dílům patří: *Studien über Hysterie* (Studie o hysterii, 1895), *Traumdeutung* (Výklad snů, 1899), *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (Tři eseje o teorii sexuality, 1905), *Totem und Tabu* (Totem a tabu, 1913), *Das Ich und das Es* (Já a Ono, 1923), *Zukunft einer Illuzi* (Budoucnost jedné iluze, 1927), *Das Unbehagen in der Kultur* (Nespokojenost v kultuře, 1929), *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (Mojžíš a monoteismus, 1939) aj.

¹⁶⁰ Sigmund FREUD, *Příspěvky k psychologii milostného života*, in: *Spisy z let 1909-1913*, Praha 1997, s. 66n.

¹⁶¹ Viz Sigmund FREUD, *Budoucnost jedné iluze*, in: Sigmund FREUD, *O člověku a kultuře*, Praha 1990, s. 304-5.

¹⁶² Viz Rudolf. OTTO, *Posvátno*, Praha 1998, s. 26-31.

¹⁶³ Viz Rudolf. OTTO, *cit. dílo*, s. 45-53.

Náboženská skutečnost se tak stává neurotickým vztahem. Náboženství je fenoménem neurotičnosti lidstva.¹⁶⁴ Skrze evoluční vývoj lidstva natrvalo vstoupilo do lidského nitra a člověk se s Oidipovským komplexem setkává již jako dítě. To je přitahováno a odpuzováno postavou otce podle toho, kolik ochrany u něj cítí.

Ochranný aspekt otcovy postavy přináší pocit bezpečí tváří v tvář kosmickému a dějinnému destruktivnímu chaosu, zvláště pak vůči smrti. Tímto způsobem si člověk do božstva promítá představu nejvyšší formy zabezpečení. V psychice je tento aspekt zažíván jako pocit "prozřetelnosti", tedy jako jakási záruka řádu universa a po životě uskutečnění království spravedlnosti. A tak je tišena neustálá vnitřní panika a ochromující úzkost konfliktu mezi *Eros* a *Thanatos*. Božstva plní trojí funkci: smiřují člověka s krutostí osudu, zvláště se smrtí, zahánějí strach z přírody a odškodňují útrapy a strádání, které na člověka vložila společnost.

Bylo by zajímavé analyzovat úpravy a překonání tohoto pojetí Freudovým žákem C. G. Jungem¹⁶⁵, pro něhož je terapie neodmyslitelně

¹⁶⁴ Sigmund FREUD, *Totem a tabu*, Praha 1997, s. 129-134.

¹⁶⁵ Carl Gustav Jung (1875-1961), švýcarský psycholog a psychoterapeut, zakladatel analytické psychologie. Byl Freudovým žákem, ale postavil se jeho úzkému pojetí libida jako pouze sexuální energie. Jung hovoří na prvním místě o energii duševní. K jeho nejvýznamnějším dílům patří: *Zur Kritik über Psychoanalyse* (Ke kritice psychoanalýzy, 1910), *Zur Psychoanalyse* (O psychoanalýze, 1912), *Wandlungen und Symbole der Libido* (Proměny a symboly libida, 1912), *Über die Bedeutung des Unbewußten in der Psychopathologie* (O významu nevědomí v psychopatologii, 1914), *Die transzendente Funktion* (Transcendentní funkce, 1916), *Über das Problem der Psychogenese bei Geisteskranken* (O problému psychogeneze u duševních chorob, 1919), *Psychologische Typen* (Psychologické typy, 1925), *Psychologische Typologie* (Psychologická typologie, 1928), *Die Struktur der Seele* (Struktura duše, 1928), *Das Seelenproblem des modernen Menschen* (Problém duše moderního člověka, 1928), *Analytische Psychologie und Weltanschauung* (Analytická psychologie a světový názor, 1931), *Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten* (O archetypech kolektivního nevědomí, 1935), *Begriff des kollektiven Unbewußten* (O pojmu kolektivního nevědomí, 1936), *Bewußtsein, Unbewußtes und Individuation* (Vědomí, nevědomí a individuace, 1939), *Psychologie und Religion* (Psychologie a náboženství, 1940), *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas* (Pokus o psychologický výklad dogmatu trojice, 1942-1948) a četná jiná.

spojena s náboženskými významy.¹⁶⁶ Ať tak či onak, je náboženství chápáno jako úsilí o psychické osvobození se v prostředí všeobecné neurózy. Jde o utkvělou infantilní neurózu sociálního charakteru, jež dochází svého vrcholu a rozlévá se v bezpočet individuálních utkvělých neuróz.

Osvobozující poselství tohoto globálního psychoanalytického projektu spočívá v překonání patové situace, v níž infantilní neuróza krystalizuje v individuálním a kolektivním nevědomí, a tak zabraňuje dozrání člověka. Osvobození také spočívá v uvědomění si povahy mnohých postojů a chování řádu politického, morálního a náboženského jako chování neurotického a psychotického. Jedině tak člověk dozrává.

Podobně jako v marxismu odcizení pochází ze společenské struktury. Freud v knize *Totem a tabu* říká, že vládnoucí společnost, její právní a morální aspekty, náboženský a společenský život závisí na dynamismu Oidipova komplexu. Rozdílné formy lidského soužití, zvl. pak náboženské, nejsou ničím jiným než pokusy překonat pocit viny a dosáhnout tak bezpečí.¹⁶⁷

Zatímco však marxistická vize se otevírá veliké naději na nový svět, freudistická říká, že temné zlo lze přemoci jen obtížně, neboť je uvnitř lidské přirozenosti, stále napnuté v oidipovské dialektice pocitu viny a potřeby smíření.

Náboženství sice přiznává jistou terapeutickou úlohu, ale spíše ve funkci paliativní, která léčí symptomy vnitřní rozpolcenosti, ale ponechává stranou patologický střed, ba co víc, ještě svým paliativním efektem prodlužuje infantilní ráz této rozpolcenosti.¹⁶⁸

Freudistický obraz otce je obecně obrazem jakékoliv autority. Autorita je ochranou, která dává pocit bezpečí, je zárukou bezpečí. A tak člověk

¹⁶⁶ Viz Carl Gustav JUNG, *Obraz člověka a obraz Boha, Výbor z díla IV*, Brno 2001.

¹⁶⁷ Sigmund FREUD, *Totem a tabu*, Praha 1997, s. 130-133.

¹⁶⁸ Viz Sigmund FREUD, *Nespokojenost v kultuře*, in: Sigmund FREUD, *O člověku a kultuře*, Praha 1990, s. 323-325.

přijímá různé újmy, aby dosáhl bezpečí. Tímto způsobem je budována společnost a její kultura.¹⁶⁹

Člověk zraje tím, že opouští svoji rozpolcenou přirozenost. Tím, že se odvrací od náhražek bezprostřední útěchy vytváří předpoklady pro vstup do světa racionality a zralosti. Tím, že eliminuje pocit viny, vstupuje do hájemství svobody a tím, že odmítá pohodlný pocit ochrany vstupuje do světa zodpovědnosti.

Psychoanalýza freudistických škol se staví jako vědecký výklad hlubinných procesů. Je spíše pesimisticky laděná.¹⁷⁰

x x x

Tři velké směry současného humanismu nabízejí tři koncepce osvobození. Všechny několikanásobně podtrhují význam člověka a zároveň přinášejí metodologii k jeho osvobození tísnivých dluhů všeho druhu. Takovéto soteriologické nabídky se předkládají v postoji čistého ateismu, nebo post-ateismu, v míře ve které se jeví jako absolutní, nakolik chtějí být radikální a globální odpovědí na otázky člověka. Tak nahrazují staré koncepce osvobození, které nabízela náboženství ve jménu božstev a otevírají budoucnost pokroku a svobodě člověka. A protože není otroctví horšího nad to, když si člověk nevšimne svého otrockého stavu, ba ještě svoje okovy považuje za šperky, snaží se marxistický, vědecký a psychoanalytický humanismus, v míře v jaké chtějí radikálně odpovědět člověku-otázce, osvobodit člověka od falešných koncepcí osvobození pozitivních náboženství. Všechny tyto projekty podrobují náboženství kulturnímu procesu a zároveň ve vědomí člověka nacházejí pramen iluzí. Každý po svém způsobu se snaží vyvést na denní světlo skutečnou sílu člověka, která byla svedena z cesty a

¹⁶⁹ *“Právě proti těmto ohrožením kulturou jsme se spojili a vytvořili kulturu, která má kromě jiného též umožnit naše soužití. Hlavní úlohou kultury, jejím nejvlastnějším důvodem je přece chránit nás před přírodou.”* Viz Sigmund FREUD, *Nespokojenost v kultuře*, in: Sigmund FREUD, *O člověku a kultuře*, Praha 1990, s. 284-5.

¹⁷⁰ Viz Marcel GAUCHET, *Dějinný úděl*, Brno 2006, s. 22.

ztratila se ve zcizující transcenci. Nejde tedy jen o nějakou terapii, nýbrž o globální interpretaci fenoménů kultury a náboženství, které je její součástí.

Jejich poselství osvobození je obnovou světa svobody a spravedlnosti, který souvisí se sebezrozením člověka kreativního a dynamického v technologickém, revolucionářském a hlubinně očišťujícím úsilí, osvobozeného od falešných osvobození. Tato poselství jsou evangeliem moderního sekularizovaného člověka.

Stojí však za to sledovat jejich historickou verifikaci. Celé dvacáté století bylo jednou velkou laboratoří těchto vizí v rozsahu a intenzitě dosud nevídané. Zdá se, že je to osudová smyčka moderní kultury. Jde o to, jestli bude mít člověk sílu, po všech svých těžkých prohrách znovu doufat, jestli nalezne znovu zdroj nekonečné naděje v nasycení své žízně po dokonalé spravedlnosti, svobodě a společenství. Jestli svou touhu po lepším světě neuzná za podvod a klam. Anebo zda-li pozná, že tyto koncepce jsou adekvátní odpovědí na otázky člověka a na otázku-člověk¹⁷¹. Jde o to nalézt správnou míru k posouzení jejich věrohodnosti. Posoudit zdali celkové osvobození odpovídá překonání nedostatku hmotných statků slibovaného pozitivní vědou, či vítězství nad rozdělením tříd, nebo osvobození se od jistých stavů, které brání soběstačnosti a spontaneitě, uložených v nevědomí. Nebo zda-li tato poselství, která prohlašují že zahrnují celou totalitu skutečnosti, v momentě kdy se ukáží být neúplnými a jednostrannými, nemají být nahrazeny nějakým jiným, ucelenějším.

Tyto otázky odpovídají celkovému ladění konstituce II Vatikánského koncilu *Gaudium et spes*, kde v podtextu stále zaznívá otázka: *skrze jakou formu osvobození? Jakým vývojem lidské společnosti?*¹⁷²

Nyní se tedy ptejte po platnosti těchto projektů.

¹⁷¹ Konstitutivní vzorec člověka, který se táže a sám je otázkou postuluje již sv. Augustin: „*I obrátil jsem pozornost k sobě samému a řekl sám sobě: Kdo jsi? A odpověděl jsem: Člověk.*” AURELIUS AUGUSTINUS, *Vyznání*, Praha 1992, s. 308.

¹⁷² Dokumenty II. Vatikánského koncilu, Praha 1995, s. 183 a násl.

III.

Redukce pojmu člověk¹⁷³

1. Technická výbava jako věrohodné poselství osvobození?

Osvobození je mimo jiné překonání smrti. Je expanzí života. Dnes věda a technika činí zásahy do života již při narození, ba dokonce i početí. Umocňuje život během vývoje jedince. Pomocí medicíny, farmakologie a pojištění jej prodlužuje seč je to možné. Prostřednictvím masmédií a globálního splývání národů a mas rozšiřuje možnosti poznání a setkávání.

Avšak kolik tento pokrok v sobě skýtá také hrozeb: ekologická katastrofa, jaderná hrozba, konzumismus a materialismus, úzkost, která se vplétá do nadějí z budoucnosti. Není snad toto bezbřehé užívání technických možností, zároveň i jejich zneužíváním, jakýmsi *bumerangem*. Nesílí snad dojem, že vědecko-technický pokrok se obrací proti svému strůjci-člověku?

Věda a její uplatnění jsou poznáním a schopností vládnout kosmu. Jsou součástí procesu *hominizace*.¹⁷⁴ Jsou první fází proměny přirozenosti v kulturu. Z tohoto důvodu je věda dílnou života. Ale kolik dělníků smrti je při jejím uvádění do života? Bůh politického vlivu, bůh osobního zisku zaměřují zaměřuje jejich uplatňování za účelem často opačným životu. Stačí vzpomenout na arzenály jaderných zbraní, které jsou tak plné, že by byly schopny několik takových planet jako je ta naše obrátit v prach. Mnohé produkty chemického průmyslu, přesto, že o nich bylo známo, že jsou toxické a karcinogenní, byly neustále vyráběny.¹⁷⁵ Vědecko-technický pokrok

¹⁷³ "Člověk se nachází ve skutečném víru redukce, kde svět života, o němž mluvil Husserl, se osudně zatemňuje a bytí se propadá do zapomnění." Milan KUNDERA, *Zneuznávané dědictví Cervantesovo*, Brno 2005, s. 27.

¹⁷⁴ Pierre Teilhard de Chardin, *Jak věřím*, Praha 1998, s. 56-58.

¹⁷⁵ Viz Martin A. LEE, Bruce SHLAIN, *Sny vědomí. CIA, LSD a revolta šedesátých let (Acid Dreams)*, Praha 1966, s. 29-55.

v momentě svého užití již není neutrální. Buď umocňuje život, nebo jeho opak a je to člověk, který jej řídí, člověk který v sobě nese hodnoty společenské víry, nebo ideologie. Vědecko-technická výbava je jako kyklopský mechanismus, který se může buď vznést, nebo se rozbít na kusy a spolu s sebou vynést do výšin, nebo strhnout do hlubin ty, kteří jej programují. Jde o to jakým směrem bude veden.

a) Dusivá spirála - Ambivalence technického pokroku

Moderní člověk uskutečnil ve jménu svobody vědecko technickou revoluci, ta nejvíce prospěla nové vrstvě podnikatelů-kapitalistů-měšťáků v jejichž rukou se pokrok stal tvůrcem jakéhosi uzavřeného, astmatického kruhu: vyrobit co nejvíc, aby bylo co nejvíc spotřebováno a spotřebovat co nejvíc, aby bylo možno co nejvíc vyrábět. Svět, ve své historii poznamenán mnoha nespravedlnostmi, vyhloubil důlčikem vědy ještě hlubší jámy beznaděje, smrti a nerovnosti mezi různými vrstvami lidí, které překračují hranice národů.

Železný zákon konkurence, který řídí systém nazývaný "model rozvoje" třídí skupiny jedinců na ty privilegované, stále bohatší (až k nesmyslnosti) a na ty, kteří se cítí být vydědění a stále víc bezmocní.¹⁷⁶ Jakoby zaostalost na jedné straně posloužila super-rozvoji na straně druhé. Super-rozvoj by pravděpodobně nebyl, kdyby to druhé nebylo neustále živeno (například nadnárodními koncerny). Moderní společnost růstu a rozvoje je touto dialektikou poznamenána. Někdy se zdá, že jde o výrobu a zisk za každou cenu.

Vše vypadá jako v jedné anekdotě: Sv. Petr se ptá každého příchozího do nebe "Co jsi na zemi udělal pro růst hrubého domácího produktu ?"¹⁷⁷ Na odpovědi závisí zda-li půjde do nebe, nebo do pekla. V takové společnosti

¹⁷⁶ Viz Roger Garaudy, *L'alternativa*, Assisi 1972, s. 56-60.

¹⁷⁷ Roger Garaudy, *cit. dílo*, s. 52.

existuje jeden absolutní účel: růst pro růst. Ale takový účel nemá nikdy konce, je to účel bez lidské účelnosti. Tlak konkurence mezi jedinci, společnostmi a podniky i národy je takový, že už nikdo nepřemýšlí o účelu, ale jen o vhodnějších prostředcích k navýšení zisku a růstu.¹⁷⁸

Tento konkurenční systém, který vyjadřuje lidský egoismus v prostředí ekonomiky, je určen dusivou spirálou: výroba-zaměstnanost-poptávka-konzum. A navíc, aby se tento systém neustálého růstu udržel, zvláště v době masové automatizace, kybernetizace a computerizace, tak se utíká k umělému vyvolávání a podporování potřeb, protože v opačném případě by pokles poptávky nutně musel vyvolat děsivou světovou ekonomickou krizi. A tak pokrok ve službě zisku vytváří umělé potřeby, které často v lidech vyvolávají pocity frustrace a zároveň plodí *molocha* konzumismu. Působí také to, že se člověk klaní penězům. Peníze jsou nástrojem, který je zároveň i symbolem. Člověku by měly sloužit k uspokojení jeho potřeb, namísto toho člověk slouží symbolu, který si vynucuje uspokojení dosud nepociťovaných potřeb. Je zde logika jakéhosi vnitřního "*principu půjčky*".¹⁷⁹ Tato blahobytná společnost, která řídí a ideologizuje vědecký koncept osvobození byla jasně a nelítostně analyzována sociology *Frankfurtské školy*.¹⁸⁰ Je signifikantní, že tato škola doslova vyburcovala mladé studenty šedesátých let v atmosféře západního blahobytu a nasycenosti. *Frankfurtská škola* se snažila osvobodit

¹⁷⁸ Viz Roger GARAUDY, *cit.dílo*, s. 52.

¹⁷⁹ Herbert MARCUSE, *Eros e civiltà*, Torino 1968, s. 80 a násl.

¹⁸⁰ Erich HAHN, *Teoretické základy sociologie Jürgena Habermase*, in: *Frankfurtská škola ve světle marxismu: ke kritice Horkheimerovy, Adornovy a Habermansovy filosofie a sociologie*, editor Eva Adamová, Praha 1972, s. 87-107. Frankfurtská škola je označení kruhu sociologů a filosofů, kteří se shromáždili kolem Maxe Horkheimera na Institutu pro sociální bádání ve Frankfurtu nad Mohanem. Vědecký směr Frankfurtské školy a její kritické teorie společnosti je charakterizován pokusem o spojení neortodoxního marxismu s Hegelovou filosofií za využití poznatků psychoanalýzy, sociologie, existenciální filosofie a jiných disciplin. Jejich analýza kapitalistické společnosti byla zásadní kritikou sociálních společenských poměrů za podmínek zprůmyslnění, monopolizace a rostoucího významu technologie, ovlivňující i kulturní vývoj. Do okruhu Frankfurtské školy jsou počítáni vedle Maxe Horkheimera mimo jiné Jürgen Habermas, Erich Fromm, Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse a další.

koncepti osvobození od jejího naroubování na mechanismy produkce a zisku.¹⁸¹

Vzešla z marxistických kořenů odmítnutí socio-ekonomického systému odcizení. Mladí se nenechali inspirovat jen protestem proti socio-ekonomickému útlaku, ale také proti falešným mýtům konzumní společnosti. Šlo o autentickou kulturní revoluci proti společnosti, která svádí člověka k nelidským postojům kvantitativního života v blahobytu. Byl to zanícený protest proti vštípené mentalitě a praxi systému zmanipulované a nelidské racionality, která je vedlejším produktem ekonomického a technického pokroku. Technický pokrok vytvořil stroje, které připomínají člověka a s tím související společenská mentalita vytvořila člověka, který připomíná stroj.

Tak je utvářeno nové společenské a kulturní ovzduší, které bychom mohli nazvat *kybernetickým*. Člověk je v něm pojímán jako předmět, stroj, experiment, mechanismus, jako substrát přírodních věd, který lze pomocí experimentu optimálně upravovat, když se mu něco nedaří, anebo je tísněn svou omezeností a nedokonalostí. Pomocí přírodních věd jako je farmakologie, biologie, medicína, genetiky aj. se zde uvádí do života to, co lze nazvat *homo ex machina*. Jakoby se chtělo člověka pěstovat již od jeho početí do jeho smrti a dle jakéhosi statistického vzorce jej co nejekonomičtěji naprogramovat. A tak v člověku umírá fantazie, imaginace, člověk se stává jen chladným laboratorním extraktem. Zde se odehrává velká porážka vědecko-technické vize osvobození.

V takové společnosti je těžké se nadechnout. Jakoby sama byla velikým vězením, člověk běhá v kruhu až do úmoru. To, co kdysi dusilo člověka v době cyklického pojetí dějin, kdy jej tísnil strach z předem daného osudu, je nyní znovuzrozeno v ovzduší vědeckého pojetí pokroku, který nedovoluje se nadechnout. *“Všechny tyto procesy, které se odehrály ve znamení egoismu a nerovnoprávnosti, dovedly dnešní svět do stavu globální*

¹⁸¹ Walter JOPKE, *Základy Adornovy a Horkheimerovy teorie poznání a teorie společnosti*, in: *Frankfurtská škola ve světle marxismu: ke kritice Horkheimerovy, Adornovy a Habermansovy filosofie a sociologie*, editor Eva Adamová, Praha 1972, s. 69.

krize a na cestu sebezničení. Pokrok začal požírat sebe sama. Všude se rýsuje jakýsi ďábelský kruh."¹⁸²

b) Člověk jako výrobek

V pojetí Herberta Marcuse je celá společnost jakousi nezměrnou továrnou, která bez přestání chrlí výrobky. Na prvním místě mezi jejími výrobky je člověk. Zákony takové společnosti stanovuje utilitaristický aktivismus a produktivismus. Podstata všech věcí je zaměřena za jejich užitečnost ve funkčním vztahu k zisku. Na druhém místě je v takové společnosti zneuctění, nebo banalizace *erotu*¹⁸³, který je však zcela paradoxně považován za esenci jak pozitivního, tak i hloubavého člověka, jak člověka toužícího po kráse, tak i člověka prázdného.¹⁸⁴ Svým založením je netvůrčí a přesycená, protože díky neustálému pocitu frustrace stále vymýšlí umělé potřeby, které vyžaduje makrostruktura. Zároveň však niterné autentické potřeby neuspokojuje. Společnost se stává odosobněnou masou.

Tuto společnost přes všechno její osvobozující úsilí můžeme také nazvat *hyper-represivní*. Strůjci tohoto nelidského aglomerátu ji dirigují na všech jejích úrovních. Staví se do role podnikatelů a vlastníků této velké továrny. Různými způsoby ovlivňují pomocí kapitálu, propagandy, politiky, institucí a dokonce i školy své *zaměstnance*. Tito mají za úkol vyrábět a ani si při tom nevšimnou, že jsou sami výrobky.¹⁸⁵

Takové odcizení člověka se dotýká každého člověka a doslova strhává hraniční ploty mezi třídami. Zde Marcuse překračuje svá marxistická

¹⁸² Jürgen MOLTMAN, *La Chiesa nella forza dello Spirito*, Brescia 1976, s. 223.

¹⁸³ Herbert MARCUSE, *Eros e civiltà*, Torino 1968, s. 32.

¹⁸⁴ Herbert MARCUSE, *Jednorozměrný člověk*, Praha 1991, s. 66-82.

¹⁸⁵ Herbert MARCUSE, *cit. dílo*, s. 32-36.

východiska.¹⁸⁶ Zachvacuje, tak jako vítr na poušti, všechny utiskovatele i utiskované, všichni jsou ve skutečnosti otroky *hyper-represe* společnosti-továrny.¹⁸⁷ Jako náhražka je těmto otrokům nabízeno umrtvení smyslů, jistý druh obecného blahobytu a pocit snadného štěstí. Vedlejšími produkty takové společnosti jsou strach, násilí, anonymita, děsivý hluk, zamořené životní prostředí a duchovní plochost. Jako lék nabízí *Frankfurtská škola* naprosté a radikální odmítnutí nelidského konceptu západní kapitalistické společnosti, založené na zisku.¹⁸⁸ I kdyby se, skrze spirálu zisku, dostalo blahobytu všem, pak jedině za cenu umrtvení základních potřeb a ne jejich uspokojení. Kdyby se takový blahobyt podařilo ve velkém měřítku zavést (čehož jsme svědky), zase jen poroste výroba zaměřená na zisk a ještě více posílí okovy tohoto otroctví. *Frankfurtská škola* neusiluje o reformu kapitalistické společnosti, ale o nalezení bezpečného východiska z ní.¹⁸⁹ Alternativní systém společnosti jejíž nejvyšší *telos* jsou skutečné potřeby člověka, je radikálním odmítnutím společnosti-továrny. Pro osvobození nestačí prometeovské úsilí, je třeba orfického tvůrčího vzletu.

Technologické opojení neo-kapitalistické společnosti svým jedem proniklo mentalitou jak západu, tak i východu do té míry, že moderní společnosti vnesly do konceptu svobody a naděje člověka, jako jeho nedílnou součást i vykonávání eutanázie (bez velkého rozlišení).

Tuto kritiku neo-kapitalistické společnosti lze shrnout do teze: Dnešní člověk je odcizený, protože pokrok paradoxně uvedl zpět do *embryonálního* stavu, ve kterém je člověk pouhým předmětem manipulace. “V současné vědě moderní industriální společnosti je na bytí nahlíženo z pozice manipulace a hospodaření. Vše se stává opakovatelným a nahraditelným procesem.”¹⁹⁰

¹⁸⁶ Herbert MARCUSE, *cit.dílo*, s. 37-41.

¹⁸⁷ Viz Herbert MARCUSE, *cit.dílo*, s. 29.

¹⁸⁸ Herbert HORKHEIMER -Theodor W. ADORNO, *Dialettica del illuminismo*, Torino 1966, s. 64.

¹⁸⁹ András GEDŐ, *Dialektika negace nebo negace dialektiky*, in: *Frankfurtská škola ve světle marxismu: ke kritice Horkheimerovy, Adornovy a Habermansovy filosofie a sociologie*, editor Eva Adamová, Praha 1972, s. 30, 39.

¹⁹⁰ Herbert HORKHEIMER -Theodor W. ADORNO, *Dialettica del illuminismo*, Torino 1966, s. 93.

c) Eutanázie svobody

Horkheimer¹⁹¹ předpovídá budoucí svět jako nezměrný, strašidelný stroj, ve kterém bude fungovat řád džungle, nebo jako svět ve znamení děsivé kolektivizace, podobný mraveništi, kde všichni tiše pracují pod kontrolou diktatury. Kráčíme vstříc společnosti ovládané prostřednictvím režimů administrativně-úřednického útlaku, které potlačují výhonky svobody. *“Neviditelná logika dějin, tak jak ji chápu dnes, v sobě ve skutečnosti nese řízený svět. Z důvodu moci, která roste díky rozvoji techniky, populačnímu růstu, restrukturalizace jedinců i národů v přísně organizované skupiny, prostřednictvím soupeření mezi mocenskými skupinami, ve kterém se nešetří údery, se mi jeví být nevyhnutelný absolutně řízený svět. Myslím, že lidé v takzvaně řízeném světě nebudou moci svobodně rozvíjet své schopnosti a přizpůsobí se zracionalizovaným pravidlům hry. Individualita bude hrát stále menší roli. Svobodnou vůli budeme moci mezi lidmi hledat stejným způsobem, jako ji hledáme mezi včelami a mravenci.”*¹⁹²

Svět jako v nějaké halucinační představě, jako strašidelná pláň, Lidé jako příšery bez hlavy. A slitování? Pocit sounáležitosti? Budou mít tyto příšery vůbec srdce? Mnohé vlády, a to nejen ty zaostalé, působí jakoby jejich nejzastší cílem byl jistý druh chorobného zotročení, jakýsi druh eutanázie svobody. Princip ne nepodobný rousseuaovské pedagogické

¹⁹¹ Herbert HORKHEIMER (1895-1973) zakladatel tzv. *Frankfurtské školy* (Institut für Sozialforschung), kde formuloval tzv. *kritickou teorii*, která vychází z materialistické společenské teorie na základě interdisciplinárního studia společenských fenoménů moderní společnosti. Kritická teorie usiluje o hledání pravdy, k tomu potřebuje výchozí pozici setrvávání v negaci. Naději, díky níž se kritika nepropadá sama do sebe je horizont *“zcela jiného”*, k němuž upíná své úsilí. Ve svém, zvl. pozdním díle, Horkheimer vyslovuje svůj pesimistický pohled na vývoj moderny směrem k totálně řízenému světu. Mezi jeho hlavní díla patří *Dialektik der Aufklärung* (napsal spolu s T.W. Adornem, 1942), *The Lesson of Fascism* (Lekce z fašismu, 1949), *Theismus - Atheismus* (1963), *Über die Freiheit* (O svobodě, 1965), *Traditionelle und kritische Theorie* (Tradiční a kritická teorie, 1970), *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (Touha po zcela jiném, 1970) a další.

¹⁹² Max HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro*, Brescia 1972, s. 97.

zásadě: donutit žáka dělat, to co chce pedagog, ale aby při tom měl pocit, že je to jeho svobodné rozhodnutí.¹⁹³

J.W. Forrester¹⁹⁴, vedoucí výzkumné skupiny na Massasuchetském technologickém institutu, v jednom rozhovoru pro noviny poznamenal, že: *“po všech neúspěšných pokusech jak pozvednout životní úroveň vývojových zemí na stejnou úroveň rozvinutých zemí, je třeba naléhavě obnovit diskusi o tom co je spravedlivé a co nikoliv. Celý problém, ačkoliv se to nezdá, je totiž etického ražení. Etika rovnosti, lásky, a humanitarismu, tak jak ji hlásalo křesťanství, má platnost jen v epoše, ve které byl myslitelný vývoj bez hranic. Dnes je to škodlivé. Koncept rovnosti je klamný. V případě přírodních katastrof v oblastech méně vyvinutých zemí, je lépe je nechat umřít, aby se tak dalo slovo přírodě, která přirozenou cestou zastaví populační růst”*.¹⁹⁵

Myslím, že nebudeme daleko od pravdy, když tuto “etiku” nazveme etikou racionalizované genocidy bez skrupulí. Je legitimní se tázat, kam až půjdou podobné směry úvah, vždyť již dnes se setkáváme s prapodivnými projevy eutanatického myšlení, nad kterými se málokdo pozastavuje.¹⁹⁶ Věda s celou svojí technickou výbavou má ze své podstaty svoji “pravdu”, která je dána jejími technickými možnostmi. K těmto ubohým závěrům dochází ve jménu rozvoje člověka právě tehdy, když se prohlašuje být nositelkou absolutní pravdy.

d) Náhoda a nutnost

Vědecké myšlení přineslo obraz světa náhody a nutnosti. Světa, ve kterém chybí jeho správce. Koncept absolutní pravdy vědy je v přímém

¹⁹³ Jean Jacques ROUSSEAU, *Emil čili o výchování*, Olomouc 1926, s. 51-52.

¹⁹⁴ Jay Wright Forrester (1918-), americký průkopník computerizace, profesor, tvůrce prvních animací počítačové grafiky. Proslavil se svým dílem *World Dynamics* (Dynamický svět, 1971).

¹⁹⁵ *“Il Giorno”*, 24/6/1973, s. 3.

¹⁹⁶ Máme na mysli zvláště otázky spojené s genovou manipulací, s pokusy na lidských embryích, s uzákoněním eutanázie v některých moderních demokraciích apod.

protikladu s postojem k pravdě v prostředí mýtů, ideologií a také náboženství. Je nutné nalézt novou etickou bázi pravdy, novou definici zdroje pravdy.¹⁹⁷ Věda zničila staré hodnoty pravdy, ne snad přímo, ale svojí povahou vyvrátila všechny mytické a filosofické ontogeneze od mýtů australských domorodců až po mýty dialektických materialistů, na nichž bylo postaveno společenské klima, hodnoty, morálka, práva, povinnosti a zákazy. Člověk jakoby se měl najednou probudit ze svého tisíciletého spánku. Svět se mu zdá najednou cizí, žije v něm na okraji, jako nějaký tulák. Tento svět neslyší jeho hudbu, jsou mu lhostejné jeho naděje, jeho utrpení i jeho hříchy a zločiny. A kdo vlastně definuje to, co je zločin? Dobro a zlo? Všechny tradiční systémy stavěly etiku a hodnoty mimo to, co určoval člověk. Člověk nebyl vlastníkem hodnot, ty na něj dopadaly a ovládaly jej. Nyní však člověk ví, že je jejich jediným vlastníkem a tvůrcem. Zdá se, že bez jeho zásahu se rozplynou v indiferentním univerzu jako mraky ve větru.¹⁹⁸ Absolutní etiku vědy můžeme nazvat *etikou poznání*, taková etika je kdesi nad hodnotami, ona je jedinou hodnotou. Taková etika ve jménu vědy ohlašuje, že zde není žádný vyšší smysl. Je zde jen nutnost a náhoda.¹⁹⁹ Jedná se o jakousi podivnou transcendenci vědy. *“I ona je humanismem, neboť hledí na člověka, jako na tvůrce a správce této transcendence”*.²⁰⁰

S trochou nadsázky můžeme říci, že jsme zakotveni v popření hodnot, ve jménu vědy jsme došli ke skonu humanismu. O to větší je to paradox, o co více se věda prohlašuje být jediným pravým humanismem. Kde je optimismus prvotního osvícenství, který automaticky zahrnoval do vědeckého pokroku i rozvoj člověka? Kam se poděla bezbřehá důvěra ve zbudování konečně lidského světa bez mýtů, bez překážek, světa zcela rozumného? Měšťácká vize neomezeného pokroku s sebou přinesla i jakousi absurdní etiku.

¹⁹⁷ John BARROW, *Teorie všeho – hledání nejhlubšího vysvětlení*, Praha 1996.

¹⁹⁸ Viz Jacques MONOD, *Il caso e la necessità*, Bergamo 1996, s. 42.

¹⁹⁹ Jacques MONOD, *cit.dílo*, s. 15n.

²⁰⁰ Jacques MONOD, *cit.dílo*, s. 42.

Člověk se cítí být ve světě, který jej hostí stále méně doma²⁰¹, cítí se být stále více vystaven vzdáleným i blízkým nebezpečím, o kterých si není jistý, že je přemůže²⁰². Úřednický řízený a obhospodařovaný svět je poněkud chladný. Takové jsou konečné následky osvícenské víry v bohyni rozumu. Západní společnost se snažila dát co největší místo autonomnímu rozumu. Tento proces se zdál být procesem osvobozovacím od staré překonané koncepce. Ale zdá se, že se stala stejně absurdní a nejasný, jako rezidua starého pojetí, které se snažily přizpůsobit duchu moderní společnosti, proti kterým bojoval.

Autonomní rozum, který byl tak nadšeně vítán, jemuž byly záhy vystavěny chrámy, který měl své misionáře a apoštoly, který měl své rity, v naší době ukázal také svoji degenerativní, sebevražednou stránku. Autonomní rozum strhl člověka k funkční, účelové racionalitě, která se zaprodala bohu-zisku a bohu-systému všeho druhu. Aniž by si toho člověk všiml, proměnil se v *iracionální racionalitu*, a bod omega rozumu, zdá se, se ztotožnil s nejvyšší mírou sebestlačení člověka.²⁰³

Na jeden z obrazů Francisco Goya²⁰⁴ napsal "*Sen rozumu vyrábí zrůdy*". I ve spánku rozum funguje, ale jak objevila psychoanalýza, ve zcela jiné iracionální funkci. A úzkostné zrůdy nelidského světa, které jsou plodem halucinací rozumu, procházejí po našich ulicích jako "*smrt*" ve snímku Ingmara Bergmana *Sedmá pečeť*.

²⁰¹ O tom svědčí i narůstající počet neuróz a sebevražd.

²⁰² Typickým obrazem tohoto pocitu je fenomén 11. Září a celého následného anti-teroristického šílenství.

²⁰³ "*Možná, že je tragédie moderního člověka zapříčiněna skutečností, že se zapomněl tázat: kdo je člověk? Neschopnost nalézt vlastní identitu, poznat co to znamená autentická existence, ho nutí aby si přisvojil falešnou identitu, a dělal jako, že je schopen toho, čeho schopen není... Člověk je ve své úzkosti poslem, který zapomněl své poselství.*" Abraham Josua HESCHEL, *Chi e l'uomo?*, Milano 1989, s. 12;168.

²⁰⁴ Francisco José de Goya y Lucientes (1746-1828), španělský malíř. Z jeho tvorby čerpali impresionisté, expresionisté i surrealisté.

Frankfurtská škola odmaskovala pozitivistický mýtus. Zvláště Horkheimer a Adorno²⁰⁵ analyzovali západní pojetí rozumu²⁰⁶ a odhalili iracionální logiku rozumu učiněného nástrojem, který se nakonec vymkl řízení.

Věda je svou podstatou funkční a účelová. V procesu její aplikace potřebuje mít k čemu se vztahovat, potřebuje mít nějaký rámec hodnot, aby sloužila růstu člověka. Kdo si ale dnes troufne takový rámec poskytnout. Jen ve světle nějakého hodnotového systému bude člověk vědět, co si má s vědou počít. Je to zároveň i podmínka pro to, aby člověk usměrňoval své poznání i směr pokroku a celou lidskou zkušenost.

Vědecký pozitivismus nahrazuje poznání, které je vztažené k nějakým hodnotám, poznáním, které jen registruje fenomény. To se zdá být ale spíše předpokladem pro vybudování jakéhosi děsivého světa, než světa čirého a rozumného. Věda se ve své přímé aplikaci odvolává na nějaké vyšší poznání, které nelze redukovat žádným etickým měřítkem pro posouzení fenoménů. K čemu je vlastnění nadzvukového letadla, když tam, v závratných výškách, chybí řízení dráhy letu? Čím vzácnější je dopravní prostředek, tím těžší je dopad, když se kvůli špatnému řízení stane nějaké katastrofa.²⁰⁷

*“Moderní věda nabízí člověku poznání, ale ne svědomí, Žádná věda nemůže člověku nabídnout platné motivace pro morální a heroické chování, či dokonce pro osobní oběť. Žádná věda není na takové výši, aby absolutním způsobem prohlubovala a zdokonalovala lidské individuum.”*²⁰⁸ Svět se tak ve jménu pokroku propadá kamsi dolů. Ve jménu racionality se propadá do absurdity, ve jménu absolutní svobody se vrhá do náručí otroctví. Paradoxně, je to katastrofa zracionalizovaného světa, který se stal podivně

²⁰⁵ Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno (1903-1969), sociolog, filosof, muzikolog a skladatel, patřil mezi čelní představitele tzv. *Frankfurtské školy*. Ve svém díle se zaměřil na kritiku marxismu, pozitivismu a neokonzervativismu. Mezi jeho významná díla se řadí: *Philosophy of Modern Music* (Filosofie moderní hudby, 1949), *Dialektik der Aufklärung* (Dialektika osvícenství, 1944 spolu s M. Horkheimerem) a *Minima Moralia* (1974).

²⁰⁶ Viz Max HORKHEIMER - Theodor W. ADORNO, *Dialettica del illuminismo*, Torino 1966.

²⁰⁷ Viz Marcel GAUCHET, *Dějinný úděl*, Brno 2006, s. 186.

²⁰⁸ Milan MACHOVEC, *Ježíš pro moderního člověka*, Praha 2003, s. 36-7.

iracionálním.²⁰⁹ A důvodem je tu především to, že se v něm již neodehrávají důležitá rozhodnutí, kamsi se ztratily řídicí mechanismy. Není tento koncept osvobození spíše sebezničující perspektivou?

“Vzdát se musíme technologického pokroku jako ideologie, jež je podporována ze zjištěných zájmů, jež podceňuje opravdovou skutečnost světa a vzbuzuje pseudoracionální iluzi, že lze všeho dosáhnout: Nesmíme se však vzdát snahy o vědu a technologie a tím také o lidský pokrok. Opustit musíme pouze víru ve vědu jako absolutní vysvětlení skutečnosti (světový názor) či technokracii coby všeléčící náhražkové náboženství!”²¹⁰

Lze tedy říci: *“Technologie ano, technokracie ne”*.

Pojímání vědy jako absolutně autarchické racionality, která osvobozuje svět od hodnot, které jej řídí, je ve skutečnosti bolestným návratem zpět do chaosu. Příčinou jejího propadání je její *Nejvyšší Hodnota*-čirá racionalita. Není to snad ono Chestertonovské²¹¹ otáčení mnohoúhelníkem aby zmizely hrany?

2. Proletářská revoluce jako totální osvobození?

Mesiánský charakter Marxových, zvláště ranných, spisů, proniknutý židovským duchem, je dnes všeobecně znám. Dá se říci, že tvoří

²⁰⁹J. Huizinga ve své analýze západní společnosti, klade důraz na aspekt rozumnosti, který je motorem pokroku: *“Dnešní společnost, skrz naskrz kultivovaná a do velké míry zmechanizovaná, vypadá ve skutečnosti docela jinak než vidina Pokroku! Náš společenský život je pln povážlivých příznaků, které lze nejlépe shrnout názvem oslabení soudnosti.”* Johan HUIZINGA, *Ve stínech zítřka*, Praha 2000, s. 47.

²¹⁰ Hans KUNG, *Být křesťanem-křesťanská výzva*, Brno 2000, s. 18.

²¹¹ Gilbert Keith Chesterton (1874 – 1936), anglický spisovatel, esejista, novinář a katolický filozof. Mezi jeho četnými díly zvláště vynikají: *Heretics* (Heretikové, 1905), *Orthodoxy* (Ortodoxie, 1908), *A Miscellany Of Men* (Ohromné maličkosti, 1912), *St Francis of Assisi* (1923), *The Everlasting Man* (Věčný člověk, 1925), *St Thomas Aquinas* (1933), *Autobiography* (Autobiografie, 1936). Mimo tato díla je autorem více než sta dalších knih.

soteriologickou osu jeho myšlení. Celé dějiny jsou dějinami spásy, díky úsilí o osvobození člověka od všech odcizení.

Tento koncept rozechvěl nezměrné masy postojem téměř eschatologické naděje nebývalé síly. Jeho úspěch má několik důvodů, počínaje důvodem historickým a epistemologickým, který spočíval v jeho opozici vůči kapitalistickému liberalismu, jež se stále více jevil být novou utlačující silou²¹² až po důvod nového a fungujícího organizačního aparátu, který vytvořil nový model internacionalismu. Ale rozhodujícím faktorem, ve kterém jsou všechny ostatní obsaženy je jeho etická, antropologická, soteriologická, eschatologická a vědecká prezentace.

Centrální osou tohoto konceptu je *práce* pojímaná jako uskutečnění svobody člověka ve vztahu k přírodě, tvůrčí rozmach jedince, nezbytný prostředek socializace a neodmyslitelná podmínka pro budování dějin. V tomto duchu práce řídí a vytváří království svobody, ve kterém jsou znovuobnoveny vztahy mezi lidmi, kde svoboda jedince není překážkou, nýbrž podmínkou pro svobodu všech. Království svobody začíná v tom okamžiku, kdy končí království přírodní danosti a nutnosti a zároveň kdy skončí všechny lidské způsoby útlaku. V tu chvíli budou výrobní procesy zracionalizovány ve funkci uspokojení skutečných lidských potřeb. Člověk bude účelem produkce.²¹³

U Marxe vztah *produkce-zisk* nahradí vztah *produkce-potřeba*. Lidský rod a jedinec takto představují jednotu.²¹⁴

Tajemství fenomenálního úspěchu marxismu spočívá především ve schopnosti vzbuzovat naděje. Marxismus přinesl jednu z nejvroucnějších nadějí lidstva, a co víc naději světskou a pozemskou. Lidstvo vždy snilo o ideální společnosti, vždy si ji nějakým způsobem představovalo a o ní usilovalo. Nyní se ale jakoby zdálo, že tento sen bude, prostřednictvím marxistické filosofie a pozitivistického myšlení, konečně možné uskutečnit. Sekularizovaný duch moderní společnosti se svými důvody v co věřit a doufat pro to vytvořil doslova ideální předpoklady. Statisíce lidí přivedla

²¹² René COSTE, *Dimensioni politiche della fede*, Assisi 1973, s. 28.

²¹³Viz Karel MARX, *Předmluva ke kritice politické ekonomie*, Praha 1950, s. 17-18.

²¹⁴ Zde je patrná inspirace Feuerbachem.

k marxismu jejich bída a beznaděj bezduchého pozadí průmyslové revoluce. Marxismus se stal novou vírou, stal se prvním evangeliem moderní epochy, ve které lidská láska působí revoluci a novou dějinnou organizaci. *Nová země* je nadosah. Vše je nahlíženo prismatickým člořeka-potřeb.

Nelze ale přehlédnout, že pojetí tohoto člořeka-potřeb je extrémně reduktivní. Svoboda je definována, na prvním místě, jako ekonomické osvobození.

Marxův ukvapený dogmatismus se projevuje hned tím, že do sféry podružné nadstavby odsouvá tak rozhodující společenské faktory jako jsou náboženství, kultura, umění, morálka a dokonce i ty mezilidské vztahy, které se vymykají čistě ekonomickým vztahům. Tyto podstatné prvky však nemohou být jen tak prohlášeny za přívěšky ekonomického systému, ve kterém se nacházejí. Tyto lidské dimenze jsou dány přirozeností člořeka, i když v běhu dějin na sebe berou jistou historickou podobu, zatíženou systémem, ve kterém se nacházejí.

H. Marcuse, který vychází z marxistické kritiky liberálního systému konkurence a soukromého vlastnictví výrobních prostředků, sice uznává nezbytnost strukturálně-ekonomické revoluce, ale považuje ji za nedostačující. Volá zároveň i po *revoluci biologické*, tak nazývá boj proti konzumismu, který je prvorozeným synem zisku a nadhodnoty za účelem bláznivého hromadění kapitálu za každou cenu. Radikální revoluce musí uspokojit i ty nejzákladnější lidské potřeby, které on nazývá *esteticko-erotické*, díky nimž se člořek stává přemýšlivým, tvůrcem pokoje a společenství.²¹⁵

Podstata člořeka není ekonomické povahy, ale souvisí s vědomím člořeka a s jeho vztahy. Ekonomické potřeby jsou pouze indikátorem potřeb hlubších. Výroba osvobozená od vši ideologické a tržně-hospodářské zátěže je výrazem kreativity, která zakládá a dává zabarvení všem ostatním potřebám. Obrazně lze říci, že bojovník a plánovač *Prometheus* má smysl jen v přemýšlivém *Orfeovi*, jehož ideálem je pokojná a usmířená existence jedince i společnosti.

²¹⁵ Herbert MARCUSE, *Eros e civiltá*, Torino 1968, s. 216.

Marcusovo překonání Marxe má značný význam. Je znamením odporu zevnitř marxistického systému a ukazuje nedostatečnost původní marxistické vize člověka i jeho svobody. Marcuse poukázal na zredukování člověka v jedinou dimenzi, dokonce se také odvolává na křesťanský pohled na člověka jako Boží obraz, který je svou podstatou společenstvím.²¹⁶

Ještě více je tato kritika patrná u Berďajeva²¹⁷, který byl zprvu marxistou, ale díky své *ruské duši*, která je hluboce křesťanská, měl odvahu za Stalinovy éry kritizovat koncepční humanistickou nedostatečnost marxismu a dostal se na opačné pozice.²¹⁸ Zatímco přijímal jeho systematickou kritiku ekonomického odcizení člověka a zvláště možnost socio-ekonomického osvobození člověka, ještě naléhavěji volal po radikálním duchovním osvobození za účelem nasycení nejhlubší potřeby člověka, potřeby lásky a společenství.²¹⁹ Člověk je svou povahou *agapické* podstaty, která je dnes společenským systémem téměř udušena. Bez duchovní revoluce bude beztřídní společnost pouhým shromážděním egoistů, kteří

²¹⁶ Herbert MARCUSE, *Jednorozměrný člověk*, Praha 1991.

²¹⁷ Nikolaj Alexandrovič Berďajev (1874-1948), významný ruský filozof křesťanské orientace. Jeho myšlenkový vývoj procházel od marxismu směrem ke křesťanství. Mezi jeho významná díla patří: *Философия свободы* (Filosofie svobody, 1911), *Мирозерцание Достоевского* (Dostojevského světový názor, 1923), *Смысл истории* (Smysl dějin, 1923), *Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы* (Nový středověk – Úvahy o osudu Ruska a Evropy, 1924), *Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи* (Osud člověka v současném světě. Jak rozumět současné době, 1934), *О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики* (O svobodném růstu člověka. Pokus o personalistickou metafyziku, 1939), *Русская идея* (Ruská duše, 1946), a mnohá další.

²¹⁸ Nikolaj BERĎAJEV, *Ruská duše*, Brno 1992; *Říše Ducha a říše císařova*, Praha 2006, s. 115nn; *Vlastní životopis* (Самоназвание. Опыт философической автобиографии), Olomouc 2005, s. 204nn.

²¹⁹ Tato pozice je zvláště patrná v tom, co nazývá novým středověkem, starý novověk končí a začíná tzv. *nový středověk*. „...nyní prožívá svět velkou revoluci, a to nikoli komunistickou (jež je ve své podstatě zcela reakční a představuje vlastně pouze zahánění rozložených prvků starého světa), nýbrž revoluci ducha. Volání po novém středověku je v naší době voláním po revoluci ducha, po novém vědomí.” Nikolaj BERĎAJEV, *Nový středověk – Úvahy o osudu Ruska a Evropy*, Červený Kostelec 2004, s. 21.

pouze znovuustaví soužití založené na strachu a vykořisťování, tedy znovu odcizení.

a) Vědeckost a budoucnost

Další podstatnou součástí marxistické koncepce je její *vědeckost*. V polemice s utopistickými socialisty Owenem²²⁰, Fourierem²²¹ a Saint-Simonem se snaží Marx s Engelsem²²² ustavit vědecký socialismus jako pozitivní vědu, která analyzuje tendence společenského procesu a ekonomických zákonů za účelem co nejlepší cesty k dovršení revoluce.

Kapitál je impozantním kolosem, který však stojí na hliněných nohou. Vědeckost je dána jeho pojetím práce jako hodnoty. Podle něj je podstatná hodnota nějakého výrobku dána lidskou prací na ně, tedy směšuje příčinnost účinnou s příčinností finální, kterou je užitek a soud těch kterým se dostane do rukou. Tvrdí, že výrobek má cenu jen díky práci, která je v něm obsažena.

²²⁰ Robert Owen (1771 – 1858), welský sociální reformátor, jeden z otců socialistického hnutí. Mezi jeho hlavní díla patří např. *A New View Of Society, Essays on the Formation of Human Character* (Nový pohled na společnost. Úvahy o utváření lidské povahy, 1913), *Observations on the Effect of the Manufacturing System* (Poznámky o efektivitě manufakturního systému, 1815), *The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race* (Revoluce ve vědomí a praxi lidské rasy, 1849).

²²¹ François Marie Charles Fourier (1772 - 1837), francouzský utopický socialista, obhájce práv žen, založil komunistickou kounitu La Reunion. Mezi jeho hlavní díla patří např. *Le nouveau monde amoureux* (Toužený nový svět, 1816), *Théorie de l'unité universelle* (Teorie světové jednoty, 1822-3), *Hiérarchie du cocuage* (Hierarchie nevěry, 1924).

²²² Friedrich Engels (1820 –1895), německý filosof a ekonom, zabýval se především politickou filosofií, spolupracovník Karla Marxe, spolutvůrce komunistické ideologie, spoluautor *Komunistického manifestu* (1848). Mezi jeho hlavní díla patří např. *Revolution und Konterrevolution in Deutschland* (Revoluce a kontrarevoluce v Německu, 1851), *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (Vývoj socialismu od utopie k vědě, 1880), *Ursprung der Familie, des Privateigentum und des Staates* (Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu, 1884), *Das Kapital* (Kapitál 2. a 3. díl, 1885, 1894).

Kdyby se mu přiznala jakákoliv jiná hodnota, sklouzlo by se tím k nevědeckému iracionalismu. Ekonomové jsou dnes přesvědčeni, že marxistická determinace hodnot je překonána. V samotné teorii je rozpor mezi hodnotou výrobku, která je dána prací a mezi uspokojením individuálních potřeb. Mezi nimi totiž nelze ustanovit žádné rovnítko, či poměrnost. Ve třetí knize *Kapitálu* sám Marx tuto nerovnováhu tuší.

Celá Marxova humanisticko-ekonomická koncepce je založena na slepé důvěře ve vědeckost imanentních zákonů dějin, které tuto nerovnováhu sami vyrovnají. Dějiny svojí vnitřní logikou měly sami dospět k probuzení a uvědomění proletariátu a ke zbudování socialismu a posléze šťastného komunismu prostřednictvím marxistické revoluce. Naproti tomu jsme dnes svědky toho jak doslova bobtná neo-kapitalismus.²²³

Socialistické státní systémy nebyly než podivnou variací státně-kapitalistického systému.²²⁴ Marxismus-leninismus to jen dotvrzuje. K vědecké marxistické koncepci byl ještě přidán politický pragmatismus k uskutečnění království svobody. Výsledky jsou dostatečně známy.

Reformní marxisté Georgy Lucaks²²⁵, Roger Garaudy, Milan Machovec²²⁶, Ernst Bloch aj. se snažili oprostít marxismus od vědeckého pozitivismu a stalinismu a vyvést znovu na světlo prorocké tóny raného Marxe.

²²³ Roger Garaudy, *L'alternativa*, Assisi 1972, s.iz Roger Garaudy, *L'alternativa*, Assisi 1972, s. 65n.

²²⁴ Roger GARAUDY, *Le grand tournant du socialisme*, Paris 1969, s. 103.

²²⁵ György Lucaks (1885-1971), levicově orientovaný maďarský filosof, v Maďarské Republice rad zastával komisaře školství. Působil také jako profesor estetiky a vědy o kultuře. V padesátých letech se vzepřel stalinskému dogmatismu. Mezi jeho nejvýznamnější díla patří: *Der junge Hegel* (Mladý Hegel, 1948), *Existencialismus oder Marxismus?* (Existencialismus nebo marxismus?, 1951), *Socialismus und Demokratisierung*, 1968).

²²⁶ Milan Machovec (1925-2003), český marxistický filosof a filolog, v 60.tých letech 20. století se angažoval v hnutí reformního marxismu a v oblasti lidských práv. Po r. 68 se postupně více a více dostává na okraj a nakonec působí v disentu. Mezi jeho nejvýznamnější díla např. patří: *Novotomismus. O teologii a filosofii současného katolicismu* (1962), *Smysl lidského života* (1965), *Svatý Augustin* (1967), *Tomáš G. Masaryk*(1968), *Ježíš pro moderního člověka* (1972) aj.

E. Bloch rozlišuje mezi *rudým-studeným* směrem, kterým je marxismus ve svém úsilí o socialismus a směrem *rudým-teplým*²²⁷, který nazývá „*biblickou červenou nití*“, jejímiž uzlovými body jsou Exodus a Apokalypsa, kde je vyzdvižen primát budoucnosti. Člověk je neustále napřažen směrem k budoucnosti.²²⁸ Člověk se stále upíná k možnosti, kterou má před sebou.

Chladný směr razí cestu beztržní společnosti a teplý směr zamýšlí zbudovat novou, hlubší identitu člověka, skutečný rodinný krb, kde je člověk identický jak ve vztahu k sobě, tak i ve vztahu k věcem. Marxistická dialektika se zde uplatňuje v naturalizaci a souběžné humanizaci přírody.

Nový člověk je východiskem pro expanzi člověka-nevyčerpatelné zásobárny možností.²²⁹ Člověk svojí otevřeností k budoucnosti hněte vlastní bytí, které je stálým *ještě ne*. Bylo by mylné ono *ne* stávající existence zaměnit s nicotou, naopak je tím dán stimul k stávání se člověkem v plnosti. *Ještě ne* je motorem existence.

Nejen člověk je otevřený pro budoucnost, ale i celý svět. Nic by se zevnitř nemohlo rozvíjet, kdyby byl vnější svět hermeticky uzavřenou daností.²³⁰ Nejpodstatnějším základem všech věcí a samotné naděje je nevyčerpatelná rezerva člověka ukrytá v jeho *ještě ne*. Zde daleko za ekonomickým horizontem je zdroj neustálé naděje na *novum*, zde je vlast skutečné identity člověka. Studený směr, neoživený teplým je jen pouhou strategií zapšklého ekonomismu. Je odcizení. Nebezpečí odcizení spočívá mimo jiné v tom, že se zastavíme na rovině strukturálních (vnějších) podmínek rozvoje člověka. V tomto rámci chápe Bloch náboženství nikoliv

²²⁷Viz Ernst BLOCH, *Principio speranza*, Milano 2005, s. 246.

²²⁸ Ernst BLOCH, *cit. dílo*, s. 10n; 1301-9.

²²⁹ Ernst BLOCH, *cit. dílo*, s. 135nn.

²³⁰“*Ještě-ne je všude přítomno, v člověku ještě v mnoha věcech nedošlo k uvědomění, mnoho věcí ve světě ještě nedošlo k naplnění. Avšak obojí ještě-ne by tu nebyla, kdyby se nepohybovala v prostoru možnosti a nemohla se obracet směrem k otevřenosti.*” Ernst BLOCH, *cit. dílo*, s. 283.

jako opium lidstva²³¹, ale jako neustálý osvobozující protest. *“Kde je naděje, tam je náboženství”*.²³²

Blochův pokus reformovat marxismus byl marný, osobně za něj zaplatil. Jeho utopická vize byla jakýmsi *“snem s otevřenýma očima”*.²³³ Freudův člověk se ve svém snu vrací do minulosti, do svého nevědomí. V člověku je archaická zásobárna toho (potlačených vášní především), čeho si již není vědom. Blochovo *nevědomí* je nabyté třaskavou nadějí, která je napřažena vstříc budoucnosti. První je netečné, fatalistické, rezignující a smířené se svým osudem, s fiktivním uspokojením a sublimací. Druhé je naproti tomu dynamické, neklidné a konstruktivně tvůrčí. Nejde o uspokojení se sebou samým, ale o transformaci směrem k domovině své vlastní identity. Poté co bylo objeveno vědomí a nevědomí jen třeba ještě objevit anticipované vědomí onoho ještě ne. *“...pouze v odhalení anticipovaného vědomí (ještě-ne-vědomí) dosahuje očekávání, zvláště ono pozitivní, svého skutečného rozměru...”*²³⁴

Marcuse i Bloch odhalili zevnitř systémů freudismu a marxismu jejich podstatné nedostatky, které by bylo osudovým omylem přehlédnout.

b) Hluboká trhlina- etická aporie

Dalším prvkem, který charakterizuje marxismus je jeho etická rovina, která je napojena na metodologii. Metodologie je totožná s revolucí, kterou

²³¹ V roce 1848 napsal Marx tato slova: *“Náboženské utrpení je výrazem skutečného utrpení a zároveň protestem proti němu. Náboženství je povzdechem potlačeného stvoření, je srdcem světa bez srdce, právě tak jako je duchem v bezduché situaci. Je to opium lidu. Požadavek, aby lidé zanechali iluzí o jeho stavu, je požadavkem vzdát se stavu, který vyžaduje iluzí. Kritika strhla imaginární květy z řetězu, ne proto, aby člověk zůstal v řetězech bez jakékoli fantazie nebo útěchy, ale proto, aby řetězy shodil a utrl si živou květinu.”* Karel MARX, *Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva*, in: Marx-Engels, Spisy, sv. 1, Praha 1956, s.402.

²³² Ernst BLOCH, *cit.dílo*, s. 1389.

²³³ Ernst BLOCH, *cit.dílo*, s. 25.

²³⁴ Ernst BLOCH, *cit.dílo*, s 135.

vede proletariát. To je esenciální koeficient marxismu, který v sobě navíc obsahuje etické parametry. Jedná se o etiku revoluční účelnosti za každou cenu, ta má vytvořit harmonickou a neodcizenou společnost. *“Je jediným prostředkem k ukrácení, zjednodušení a shrnutí smrtelných bolestí staré společnosti i porodních bolestí společnosti nové, a tím je revoluční terorismus.”*²³⁵

Ve stejné linii, ale ještě výmluvněji, se na téma ateistické morálky marxismu vyjádřil Lenin²³⁶. Morálka, která má základ vně lidské společnosti, neexistuje. Morálka je podřízena zájmům proletariátu. Morální je vše co slouží ke zničení staré vykořisťující společnosti a sjednocení všech dělníků v proletariát.²³⁷

Samozřejmě, že marxismus se svojí vizí nové společnosti zakládá i novou etiku. Ale jakého ražení? Pomocí jakých prostředků? A za jakou cenu? Samozřejmě, že cíl, vybudování společnosti, v níž je práce projekcí bytí člověka, kde je člověk odměňován podle svých potřeb, je vysoce humanistický, ale nelze jej dosíci za každou cenu!

Eticita lidského chování je posuzována právě v rovině prostředků použitých k dosažení cíle. Dialektika cíle-prostředky vytváří jednotný etický blok. Morálka je individuální, cíl neospravedlňuje prostředky. Prostředky se musí ospravedlnit sami o sobě. Není možné milovat člověka budoucí společnosti, prostřednictvím hodnoty, kterou mu nyní vnucují. *“Lze rozumně podnitit spravedlnost prostřednictvím nespravedlnosti, civilizaci barbarstvím? Navíc, když se jednou připustí barbarské zvyklosti, pak se riskuje, že se uchovají jako snadné řešení i v případě, když jich nebude vůbec třeba. Ať je cíl*

²³⁵ Karel MARX, in *“Nouvelle Gazette rhenane”*, 1848-9. (nalezeno jako kopie výstřížku z novin v jedné z knih)

²³⁶ Vladimír Iljič Uljanov-Lenin (1870-1924), ruský a sovětský politik, od r 1903 vůdce bolševiků. Stál v čele revoluce, která v r. 1917 propukla v Petrohradě, tvůrce první komunistické totality. Mezi jeho nejvýznamnější díla např. patří: *Развитие капитализма в России* (Vývoj kapitalismu v Rusku, 1899), *Что делать?* (Co dělat?, 1902), *Материализм и эмпириокритицизм* (Materialismus a empiriokriticismus, 1909), *О религии* (O náboženství, 1919).

²³⁷ Viz Vladimír Iljič LENIN, *O náboženství*, Praha 1954, s. 34-35.

*jakýkoliv, každý lidský čin k němu spějící, musí být hoden člověka.*²³⁸ Jinak se vždy dojde k machiavelismu, otevrou se stavidla pragmatické etice zájmů. Oč více se absolutizují cíle, o to více je takový postoj nebezpečnějším. Výslednicí takové etiky je účelnost za každou cenu. Politika zcela zhltně morálku, uhněte si ji ke svému obrazu a ke svým záměrům. Cena za budoucí rozvoj nesmí být nikdy placena člověkem dneška. Morálka *rozvoje* může být velmi nebezpečná. S člověkem je zacházeno jako s prostředkem, jako s hrací kostkou. V křesťanské etice stojí, naproti tomu, člověk vždy jako cíl. Člověk musí být respektován za každou cenu, nikoliv účel, byť i vznešený a výjimečný. Žádný prostředek, který dnes ničí člověka na těle, či na duši, i kdyby se používal k osvobození milionů lidí, nikdy k jejich osvobození nepřispěje, pouze k jejich ještě hrozivějšímu zotročení.

c) Praxismus a dějinné síto

Dalším charakteristickým znakem marxistického projektu osvobození je důraz na praxi-praxismus. Jedná se o jakousi filosofii praxe. Praxe proměňuje svět. Tak má být a chce být posuzována. Z tohoto úhlu pohledu nás marxistický projekt osvobození, po své dějinné verifikaci, poněkud zaráží. Dvoupólové napětí svoboda-společenství se v tomto světle jeví být zkratováno (ve smyslu krátkého spojení). Svoboda jakoby vypadla ze hry. Vyhlášení osvobození člověka projektem, který ze své podstaty žádá být souzen ze zřetele historické verifikace, zní naším uším jako historický podvod.

Nelze nevidět jisté úspěchy a pokrok některých národů, které najednou přeskočily ze socio-ekonomické, nebo prefeudální epochy do moderní industriální éry²³⁹: máme tím na zřeteli např. bývalé sovětské republiky,

²³⁸ René COSTE, *Dimensioni politiche della fede*, Assisi 1973, s. 174.

²³⁹ Roger Garaudy, *L'alternativa*, Assisi 1972, s. 98.

nebo Rumunsko, Čínu a Mongolsko. Ale za jakou cenu? Taková otázka je zcela legitimní. Lágry a Gulag, ústavy pro politicky choromyslné, využití *nadhodnoty* k politice *super-moci* prostřednictvím státního kapitalismu, tíživá byrokracie, znásilnění základních práv člověka, zvláště svobody svědomí atd., to jsou dost závažné *stíny* koncepce, která se kasá být osvobozující.

*“Půl století po Říjnové revoluci musí stále ještě stakilometrů rozsáhlé zóny smrti bránit tomu, aby miliony lidí neprchaly z tohoto ráje pracujících.”*²⁴⁰ Člověku se vkrádá otázka: nenacházíme se tváří v tvář revoluci *“která se zdá být opiem lidstva, humanizace, která plodí nelidskost?.. nechtěným faktickým důsledkem revolučního humanismu je odlidštění člověka!”*²⁴¹

Mesiánská atmosféra Marxových spisů, která je věrohodná, zvláště když ji člověk chápe v kontextu jeho autobiografie, byla nadějí podporovanou bojem proti odvěké nespravedlivé nadvládě člověka nad člověkem. Historická verifikace ale prokázala ještě větší posílení této nadvlády a to v nevídaném rozsahu. Marx zamýšlel zahladit všechna odcizení člověka, namísto toho marxistické politické systémy zapříčinily odcizení daleko nehumánnější než byla ta předchozí. Hlavním důvodem bylo, že nejvlastnějším propriem člověka je jeho svoboda. A ta mu byla radikálně odňata. Tzv. *socialismus s lidskou tváří* byl reakcí na stále více rostoucí pocit nesvobody, nicméně nedokázal onu lidskou tvář prosadit.²⁴²

Stále více se rozšiřující nepříjemný pocit se vyjadřoval ve skrytém i otevřeném, organizovaném i spontánním disidentství těch, kteří měli odvahu poukazovat na vážné škody, jež tento koncept osvobození napáchal. Komunismus přetékal láskou k člověku budoucnosti a pohrdal a utiskoval člověka dneška.

Je třeba přijmout platné požadavky konceptu, který usiluje o vysvobození člověka ze starých, mnohasetletých okovů, ale stejně tak je třeba i odmítnout jednostrannost této humanistické vize.

²⁴⁰ Hans KUNG, *Být křesťanem-křesťanská výzva*, Brno 2000, s. 21.

²⁴¹ Hans KUNG, *cit.dílo*, s. 22.

²⁴² Viz Rio PREISNER, *Česká existence*, Londýn 1984; Rio PREISNER, *Až na konec Česka*, Londýn 1987.

“Ale i zde se musíme ptát: máme se s opuštěním ideologie vzdát i naděje? ...Zřící se musíme revoluce jako ideologie, která společenským převratem přetváří společnost a nastoluje nový systém nadvlády lidí nad jinými lidmi. Nemusíme se vzdávat každého marxismu či každé snahy o zásadní přeměnu společnosti (světového názoru), revoluce jako všeléku a náhražkového náboženství!”²⁴³

Naděje marxismu se nám jeví být jakoby toxicky znečištěna.

d) Budoucnost člověka a “*nostalgie po zcela jiném*”

Naděje, která oživuje marxistické hnutí a jeho koncepci osvobození člověka, je poháněna vizí nové země a nové společnosti bez odcizení. Tyto premisy vytvářejí definitivní marxistický eschaton. Stadium lidstva, které se předpokládá a ke kterému je nasměrováno veškeré osvobozovací úsilí má být charakterizováno společností, která již překonala rozpolcenost dějin a která již nechybuje.

Iluzí marxismu je, že zlo považuje pouze za strukturální otázku a že se změnou struktury prostě zmizí. Zlo jakoby se netýkalo člověka, ale systému.

Židokřesťanská tradice a historická zkušenost naopak učí, že dějiny jsou neustále ve znamení dvojznačnosti, neboť jsou utvářeny lidmi v samém středu jejich existence. Tato existence je historicky podmíněna (být ve světě) a je vymezena otevřeností vůči světu, který je poznamenán a tedy i sama existence, přítomností zla. Marxistickou i křesťanskou naději spojuje volání po dovršení a naplnění této existence.

Je zajímavé, že v hledání odpovědi na otázku po spravedlnosti má Max Horkheimer, spolu s Marcusem a Adornem jeden ze zakladatelů *Frankfurtské školy*, potřebu se obracet k teologii. A to dokonce i přes své východisko, že nejsme schopni zakoušet Boží existenci. *“Teologie znamená, že svět je fenomén, že není absolutní pravdou, kterou může být jen poslední skutečnost. Teologie je, a musím to říci s velkou opatrností, nadějí na to, že,*

²⁴³ Hans KUNG, *Být křesťanem-křesťanská výzva*, Brno 2000, s. 22.

přese všechnu nespravedlnost, kterou je svět charakterizován, se nespravedlnost nemůže stát posledním slovem."²⁴⁴ Vědomí této skutečnosti vidí jako: "výraz jakéhosi stesku, stesku díky němuž vrah nemůže zvítězit nad svojí nevinnou obětí... Stesk po dokonalé a dokonané spravedlnosti. Ta nemůže být nikdy realizována v dějinách. I kdyby nějaká dokonalá společnost nahradila onu současnou, nikdy nesmyje staré nespravedlnosti a neodejme omezenost lidské přirozenosti."²⁴⁵ Horkenheimer v náboženství nalézá skutečnou potenci k probuzení takového vědomí. "Náboženství činí člověka zodpovědnějším ke skutečnosti své omezenosti, smrti, utrpení a zároveň mu dává vědomí, že pozemská skutečnost nemá absolutní hodnotu, že není tím, co je to poslední a že za hranicí bolesti a smrti, je onen stesk."²⁴⁶

Obsahem tohoto stesku je, že jsou dějiny zakoušeny jako jakási relativní, křehká a dvojznačná *předposlední skutečnost*, která zároveň poukazuje na skutečnost lidské transcendence. Stesk je výslednicí mezi konstitutivním apriori a vyvozeným aposteriori. Stesk je výrazem skutečné čestnosti a realismu, který uvádí na pravou míru všechny utopistické koncepce, které jsou odsouzeny ke zklamání pro jejich vizi absolutní lidské, pozemské dokonalosti k níž se upínají.

e) Antropologický realismus a zlo skryté v člověku

Hlavní problém marxistického projektu osvobození spočívá v jeho reduktivní antropologii. Člověk není vymezen jen svými vztahy, jak je to ve spisu *Svatá rodina*.²⁴⁷ Člověk není ani tím co dělá, jako je tomu ve spisku *Teze o Feuerbachovi* ²⁴⁸, ani není tím co vyprodukuje, jako je tomu ve spisu

²⁴⁴ Max HORKENHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro*, Brescia 1972, s. 74-75.

²⁴⁵ Max HORKENHEIMER, *cit.dílo*, s. 82.

²⁴⁶ Max HORKENHEIMER, *cit.dílo*, s. 80.

²⁴⁷ Karel MARX, Bedřich ENGELS, *Svatá rodina aneb Kritika kritické Kritiky*, in: *Spisy II*, Praha 1958, s. 150-151.

²⁴⁸ Karel MARX, Bedřich ENGELS, *O Feuerbachovi*, Praha 1974, s. 87.

Německá ideologie.²⁴⁹ Člověk je přeci také sám sobě otázkou, ptá se na smysl svého osudu, denně shledává, že je obtěžkán živočišností, objevuje v sobě různá *hadí hnízda*, ale zároveň s tím stále pocituje volání po očištění srdce. Člověk není tím, jakého jej vykreslil Marx, ale je spíše onou hlubinou bytí, jak jej shledává Augustin²⁵⁰, nebo Pascal²⁵¹, je v pravém slova smyslu biblickým člověkem, který je spletenec světla a stínů, křehkosti a obratnosti, sil odtažitých i přitažlivých, beránka a šelmy.²⁵²

V každém případě je člověk uvnitř svého bytí původcem i sídlem dobra i zla. Určení, či vymezení člověka není dáno nějakou vnější hranicí, strukturou, ale jeho nitrem, které biblická antropologie vždy nazývala *srdcem člověka*. Toto nitro však bez ustání volá po vysvobození od zla.

Marxistické pojetí zla způsobuje závažnou trhlinu v náhledu na člověka i na dějiny. Nezdá se, že by zlo výlučně odviselo od zlého fungování společenského ústrojí. Zlo, v celé své mnohohrstevnatosti a tragičnosti, se ukazuje zcela přesahovat samotné struktury. Ve chvíli, kdy začíná pučet, dokonce přesahuje i samotné projevy lidské svobody. Jakoby zde byla jakási neustálá imanentní přítomnost zla, jakási *zásobárna* zla. To je důvodem toho, že jsme v sobě schopni probudit jemnou něhu ve vztahu k tomu, čemu říkáme *lidský stav*. Snad nejlépe tuto situaci popsal ve svých románech F. M. Dostojevskij, když vykreslil tzv. *člověka z podzemí*.²⁵³

²⁴⁹ Karel MARX, *Německá ideologie*, Praha 1952, s. 78-79.

²⁵⁰ Aurelius Augustinu, též sv. Augustin z Hippony (354-430), církevní učitel, teolog, filosof. Jeden z hlavních představitelů latinské patristiky. Mezi jeho nejvýznamnější díla patří např.: *De libero arbitrio* (O svobodné vůli), *Confessiones* (Vyznání, 397-398), *De Trinitate* (O Trojici, 400-416) a *De civitate Dei* (O Boží obci, 413-426).

²⁵¹ Blaise Pascal (1623–1662), francouzský matematik, fyzik, spisovatel, teolog a náboženský filozof. Mezi jeho nejvýznamnější díla patří např.: *les Provinciales*; *lettres fictives adressées à un ami provincial* (Listy příteli provinciálovi, 1656-7), *l'Apologie de la religion chrétienne* (Obhajoba křesťanského náboženství, 1658), *Les Pensées* (Myšlenky, 1669).

²⁵² "Člověk je pouhá třtina, to nejslabší, co chová příroda; ale je to třtina myslící." Blaise PASCAL, *Myšlenky*, Praha 1973, s. 46.

²⁵³ Fjodor Michajlovič DOSTOJEVSKIJ, *Zápisky z podzemí*, Praha 1998; Alois LANG, *F.M. Dostojevskij*, Praha 1946, s. 100-127.

Toto *zlo-zásobárna*, či *zlo-niveau* se projevuje principiálně dvěma způsoby: *neschopností dokonale milovat* a *nemožností žít věčně*. Jde tu o neschopnost naplnit dvě nepotlačitelné potřeby – *člověka-potřeb*. Jedná se o potřebu společenství a o potřebu života. Jsou to dva aspekty jediné skutečnosti, jsou předmětem konstitutivního prahnutí *člověka-potřeb* po plnosti života v dokonalém společenství (co do trvání i co do intenzity).²⁵⁴ Život je tedy v nejhlubší vrstvě člověka, kde se prahne po naplnění touhy po stále hlubším společenství.

Člověk ale také poznává svou konstitutivní *neschopnost* autenticky milovat. Tu poznává ve chvílích upřímnosti svědomí. Na osobní rovině jsme neschopni milovat způsobem, který charakterizuje dokonalou lásku (totálně, definitivně, nezištně, vytrvale a nevylučující nic a nikoho). Na kolektivní úrovni je to ještě obtížnější, neboť do hry vstupují již existující, složité a problematické vztahové sítě. Násilí, terorismus, rasismus, války a útlak všeho druhu, zde nacházejí živnou půdu.

V této rovině můžeme pojmenovat odmítnutí lásky biblickým termínem *hřích*, který je zároveň i odmítnutím společenství. Hřích jako *odmítnutí budoucnosti*. Lásku charakterizuje otevřenost k uskutečňování nejhlubších potřeb člověka (plný a trvalý život v dokonalém společenství), tedy k otevřenosti vůči budoucnosti, hřích naproti tomu se svojí uzavřeností vůči společenství, se uzavírá zároveň i vůči budoucnosti.

Hřích jako přitakávání mocným, ať jsou kdokoliv a jakékoliv barvy, hřích jako kolektivně organizované násilí na bezbranném, hřích jako přitakávání a klanění se stávajícímu společenskému řádu, to je jen důsledek základní uzavřenosti vůči budoucnosti (vůči růstu do plnosti života a společenství).

Jistě lze najít ty, kteří jsou za kolektivní zlo zodpovědní, a je třeba podotknout, že obecné kolektivní důvody zla převyšuje individuální zlá vůle člověka.

²⁵⁴ Je zajímavé, že tuto konstitutivní potřebu člověka postihl i Jean-Paul Sartre, když říká: *“Být člověkem znamená směřovat k tomu být Bohem; nebo lépe, člověk je svojí postatou touhou stát se Bohem.”* Jean Paul SARTRE, *L'essere e il nulla*, Verona 1965, s. 680.

f) eschatologický pesimismus - porážka, která hněte člověka

Pak je zde ale ještě skutečnost smrti, která činí oné touze po životě závažnou čáru přes rozpočet. Smrt je radikálním odcizením člověka. Existencialisté poznamenávají, že smrt radikálně, jediným tahem na šachovnici, vyvrací *člověka-možnost ze základu* a to navždy.²⁵⁵

Smrt obrací v nic každého člověka-spokusprávce a spolutvůrce dějin, dějinného dynamismu a vlády na světě. Smrt je absurditou, která si klidně vstoupí do dějin a samotné dějiny tak činí absurdními.²⁵⁶ Dějiny, které jsou svou podstatou bojem proti smrti. Člověk může pozastavit její bleskový vpád, může ji oddálit, ale nikdy ji nemůže přemoci. Můžeme zvítězit v mnoha bitvách, ale válku vždy prohrájeme.

Smrt však také vyznívá jako rukavice vhozená každému optimistickému projektu osvobození člověka. Každá taková koncepce se jí buď vyhýbá, nebo ji minimalizuje. Marxismus smrt chápe jako individuální nehodu, která se týká jedince, zatímco společnost pokračuje ve svém dějinném běhu. Vědomí jedince nehraje žádnou roli, je zahrnuto v třídním vědomí a to se neztrácí.²⁵⁷ Marxisté odmítají smrt v materiálním duchu, vždyť stůl přežívá truhláře. Tedy o to více je třeba se dát do díla, neboť to dílo nás přežívá a v něm žijeme, hodnota člověka je dána hodnotou jeho práce.

Tak se projevuje nadřazenost tzv. *rudého hrdiny*²⁵⁸, který stále bojuje a umírá jakoby náhodou, bez útěchy, bez naděje, že jej na konci tunelu smrti očekává čísi pohled. V tomto bodě se ukazuje, že marxismus se vyhýbá odpovědi na otázku po smyslu všech věcí. Jisté jeho směry (Bloch) vidí

²⁵⁵ Viz Jean Paul SARTRE, *cit. dílo*, s. 639-658.

²⁵⁶ Viz Jean Paul SARTRE, *cit. dílo*, s. 648.

²⁵⁷ "Osobní vědomí je tak zahrnuto do vědomí třídního, tak pro jedince není rozhodující jestli se na něj na cestě za vítězstvím bude vzpomínat, či nikoliv." Ernst BLOCH, *Principio speranza*, Milano 2005, s 1354.

²⁵⁸ Ernst BLOCH, *cit. dílo*, 1353.

člověka jako *nekonečnou možnost*²⁵⁹, ale smrt je radikální nemožností každé možnosti. A tak se z tohoto úhlu pohledu jeví být mnohé marxistické teze jako velké iluze a mystifikace.

Budoucí vítězství harmonie všeho a všech, které se uskuteční ve společnosti budoucnosti, tak jak slibuje marxistická epopěj, má být alternativním projektem vůči *ne-smyslu*, který je rozeznáván ve smrti. Tento koncept je jeho nadějí. Ale na této naději se nezdá být opodstatněné stavět nějaký osvobozovací projekt. Takové osvobození není navíc pro každého. Týká se jen těch, kdo se dožijí oné ideální společnosti.

Navíc moderní věda poukázala na skutečnost, že zde není ve hře jen individuální smrt, ale také zánik celého lidského rodu, který se zdá být *šach-matem* celé marxistické vize. A to má být konečná naděje člověka? Konečný úděl všech skutečností a vši lásky? Zdá se nám, že lidská naděje je láskou, která překračuje smrt. Jakákoliv jiná naděje ponechává za lidským očekáváním, jen tíživé prázdno. Z tohoto důvodu se zdá, že přes všechn svůj dějinný optimismus, je marxistická naděje vizí pesimistickou.

Vyjma té skutečnosti, že se taková naděje ukazuje být pouze parciální, je také neúplná proto, že se nedotýká samotných kořenů lidského srdce, nic nemění na šelmovité a egolatrické povaze člověka, která je základem neschopnosti komunikace a dialogu mezi lidmi.

I na budoucí obyvatele této planety budou dopadat vlny úpadku a i oni budou prožívat částečná zklamání, i oni budou podléhat zákonu smrtelnosti. J.V. Stalin²⁶⁰ prý v okamžiku své smrti řekl: *“Nyní je jen jediný vítěz-smrt.”*²⁶¹

²⁵⁹ Ernst BLOCH, *cit. dílo*, 263 nn.

²⁶⁰ Josif Vissarionovič Stalin (1878-1953), komunistický diktátor gruzínského původu. Od r. 1924 až do své smrti první muž v SSSR i v KSSS. Je autorem několika ideologických spisů jako např. *На путях к Октябрю* (Po cestách k Říjnu, 1924).

²⁶¹ André MALRAUX, *Les chênes qu'on abat*, in: René COSTE, *Dimensioni politiche della fede*, Assisi, 1973, s. 167.

g) Jednorozměrovost nebo vícerozměrovost člověka?

Marxistický projekt osvobození člověka má svůj střed v ekonomickém osvobození, protože v jádru je marxistický člověk jednorozměrný a to i přes Marxovo toužebné volání po „*integrálním člověku*“, nebo po „*člověku zcela rozvinutém*“²⁶².

Nemůžeme však pominout vícerozměrovost člověka a jeho potřeb. Nic neupíráme na opodstatnění snahy o ekonomické osvobození, ale nelze tím vyčerpat celý problém osvobození. Neupíráme marxismu to, že se snaží o humanistickou vizi. Ale na základě historicko-existenciální analýzy se odvažujeme říci, že taková vize není až tak úplně lidská.

Marxistická vize člověka je zkomolená. A pakliže je pohled na člověka zmrzačen, pak je tím i zrazen sám člověk. Tak jako je zradou nedat všem dost co k jídlu a střechu nad hlavou, tak je také zradou nedat všem plnost naděje.

Ekonomické osvobození od hladu, od sociální nespravedlnosti, od vykořisťování je pro *člověka potřeb* naléhavé, ale není zcela dostačující, ještě je tu potřeba mnoha jiných osvobození od politické bezmocnosti, kulturní zaostalosti, od nevěděni, od psychické manipulace atd. To vše je předmětem naděje. *Člověk potřeb* nesmí být ve svých nadějích zklamán, neboť ony tím, co Horkheimer nazývá *steskem po zcela jiném*, směřují k plnosti života, pravdy, společenství. Tato naděje je alfou a omegou pozemské pouti člověka. G. Marcel v této souvislosti hovoří o člověku jako o „*homo viator*“, který je přitahován jakousi *vzestupnou gravitací*.²⁶³

²⁶² Karel MARX, *Německá ideologie*, Praha 1952, s. 83.

²⁶³ „*Jeho pohyb není sum, nýbrž sursum.*“ Gabriel MARCEL, *Homo viator*, Roma 1980, s. 34.

3. Freudova vize osvobození

Obecně má psychoanalýza nezpochybnitelnou zásluhu na tom, že uvnitř sexuálního chování člověka našla základní informační zdroj, týkající se hlubinných dynamismů v lidském subjektu.

Když však původní freudistická a její dceřiné odnože přecházejí od výzkumu fenoménů a terapie k radikálním a globálním filosofickým závěrům o dějinné povaze člověka, pak z toho lze vyvodit i jistý psychoanalytický projekt osvobození člověka. Z hlediska metodologického se jedná o jisté nedovolené překročení hranic.

Nelze hovořit o smysluplnosti, či nesmyslnosti života, když se všechny lidské fenomény, jako kulturní, politické, náboženské apod., vyvozují jen z jedné stránky lidské osobnosti, v tomto případě sexuální, která je ještě navíc zredukována na *libido*.²⁶⁴

Nebudeme se zde zabývat metodou. Ale tváří v tvář této totalizující vizi osvobození si položíme otázky, na nichž závisí zamýšlená globální záchrana. Dnes již lze říct, že od této vize se v mnohém odvíjí současná mentalita, zvláště pokud se jedná o svět mladých, kterou bychom mohli nazvat *pansexualismem*. Láska jakoby se rozpustila v *libidu*. Vše, umění, publicistika, zvyky vyjadřují posedlé přesvědčení, že jakákoliv autenticita souvisí se sexuální spontaneitou.

Sigmund Freud věren ose svého přemýšlení, svěřil sexuálnímu instinktu téměř celý energetický kapitál člověka.²⁶⁵

Na tomto základě popsal funkci společnosti, jako represivní faktor, potlačující instinkty člověka. *Super-Já* potřebuje, aby bylo živeno, nezměrný

²⁶⁴ Např. Sigmund FREUD, *Výklad snů, O snu*, Praha 1998, s. 371; Sigmund FREUD, *Psychológia masy a analýza ja*, Bratislava 1996, s. 36; Sigmund FREUD, *Nutkavé jednání a náboženské úkony*, in: *Spisy z let 1906-1909*, Praha 1999, s. 101 a násl.

²⁶⁵ Sigmund FREUD, *Výklad snů, O snu*, Praha 1998; Sigmund FREUD, *Tři pojednání o teorii sexuality*, in: *Spisy z let 1904 – 1906*, Praha 2000, s. 100, Sigmund FREUD, *Vzpomínka z dětství Leonarda da Vinci*, in: *Spisy z let 1909 – 1913*, Praha 1997, s. 109 a násl.

přísun psychické energie. Ta je svedena cestami sublimace libidózní energie. Organismus tíhne, přirozeně, k uspokojení libidózních vznětů, a ty, když nejsou uspokojeny, se sublimují do jiných forem energie, které ale podstatně souvisí se sexuální energií. Je to podobné technologii převodu tepelné energie v energii mechanickou. Stejným způsobem, díky této sublimaci, jsou podněty *Já* proměněny v sociální energii.

Společnost je založena na dialektice, která vzniká potlačováním jedné energie pro druhou.²⁶⁶ Freud popisuje tři stádia lidské společnosti na základě způsobu uložení této energie. První období je charakterizováno svobodným průchodem sexuálního instinktu, bez toho, aby byl stanoven vztah tohoto instinktu k účelu plodnosti člověka. Ve druhém období je již stanovena reproduktivní účelnost na základě potřeby obranných a pracovních sil. A ve třetím období je reproduktivní účelnost *legitimizována* podle norem té které společnosti a státu.²⁶⁷

A tak věcný princip vítězí nad principem libidózním.²⁶⁸ Člověk se stává předmětem občanských a společenských povinností.

Freud byl přesvědčený, že během dějin došlo ke změně těžiště, z onoho libidózního požitku se přesunulo do věcné roviny a tím zatížilo člověka mnoha neuspokojenými potřebami.²⁶⁹ V šedesátých letech se odehrál v západní společnosti pokus o nové přesunutí tohoto těžiště zpět k libidóznímu. Otázka byla postavena tak, že proti sobě stála na jedné straně etika, na kterou bylo nahlíženo, jako na autoritářský, represivní faktor a na straně druhé svobodný dynamismus sexuálního impulsu. Mnohým se sociální útlak a potlačování sexuality jevil jako stejné kategorie. Dnešní obecná atmosféra, která odmítá jakýkoliv nátlak na usměrnění biologických projevů, má svůj původ právě zde.

²⁶⁶ Viz Sigmund FREUD, *Budoucnost jedné iluze*, in: Sigmund FREUD, *O člověku a kultuře*, Praha 1990, s. 279.

²⁶⁷ Viz Sigmund FREUD, *Kulturní sexuální morálka a moderní nervosita*, in: Sigmund FREUD, *O člověku a kultuře*, Praha 1990, s. 68nn.

²⁶⁸ Jedná se o překonání *principu slasti principem reality*. Viz Sigmund FREUD, *cit.dílo*, s. 93-5.

²⁶⁹ Viz Sigmund FREUD, *Časové poznámky o válce a smrti*, in: Sigmund FREUD, *O člověku a kultuře*, Praha 1990, s. 183-4.

Freudistický systém ve skutečnosti vykazuje zásadní aporie a nedostatečnosti ohledně základních postulátů. Smrt je překonána tím, že sexuální instinkt tíhne svou podstatou k zachování druhu, a tedy i společnosti. Jenomže tak, jak je celá otázka postavena, tedy v pansexualistickém duchu, se zdá, že přednostní postavení zaujímá původ žádostivosti. Takové postavení otázky s sebou nese to, že osvobození spočívá v osvobození sexuality ode všech druhů společensko-kulturních omezení a individuálních zákazů, především náboženského původu. Odmysleme si nyní skutečnost, že C. G. Jung, Freudův žák a zakladatel vlastní školy, přiznává náboženství podněcující úlohu ve vztahu k rozvoji osobnosti.²⁷⁰ K tomu se dostaneme dále.

Nyní se budeme zaobírat sexuálním osvobozením, jako globálním hnutím, které radikálně a zcela zamýšlí interpretovat lidskou a historickou skutečnost a zároveň být celkovým pohledem na lidskou existenci.

a) Politická četba freudistického poselství²⁷¹

V tomto bodě má cenu poukázat na směr freudistického myšlení, který se na základě reflexe pudového napětí snaží nalézt nové poselství osvobození pro člověka. Můžeme zde hovořit o psychoanalyticích, kteří navazují na Freuda a v jejich díle je charakteristický psycho-politický směr úvah. Jeho představiteli jsou především W. Reich²⁷², D. Cooper²⁷³ a zvláště pak E.

²⁷⁰ Carl Gustav JUNG, *Odpověď na Joba*, in: *Obraz člověka a obraz Boha, Výbor z díla IV*, Brno 2001, s. 424.

²⁷¹ Četbu zde chápeme ve smyslu "relecture", tedy nového přehlédnutí textu pomocí nového interpretačního klíče.

²⁷² Wilhelm Reich (1897-1957), lékař, psychiatr, psychoanalytik a spisovatel, původem z Ukrajiny. Byl členem *Vídeňské psychoanalytické společnosti*, kterou založil a vedl Sigmund Freud. Zabýval se teorií potlačené sexuality a to jej přivedlo k aplikacím v sociologii. Své výzkumy však spojoval s marxistickou sociální teorií. Mezi jeho významná díla patří např. *Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse* (Dialektický materialismus a psychoanalýza,

Fromm. Fromm je představitelem tohoto směru na základě jasné analýzy materialistického pozitivismu, kapitalismu a ideologie konzumismu.

Fromm má zásluhu na tom, že odhalil materialistické východisko Freudových tezí. *“Freud byl ostatně ve svém myšlení značně ovlivněn materialismem toho typu, který byl velmi rozšířen v devatenáctém století. Věřilo se, že substrát všech dosavadních jevů lze najít v jevech fyziologických. Freud tedy vysvětloval lásku, nenávisť, žárlivost jako výplody různých forem pohlavního pudu.”*²⁷⁴

V tomto širokém horizontu se Fromm drží především filosofické terminologie. *“Freudovy objevy byly chápány ve filosofickém kontextu materialistického mechanicismu, který byl v módě mezi vzdělanci na začátku dvacátého století. Mám za to, že poslední rozvoj freudistického myšlení, bude muset být vykládán v jiném filosofickém kontextu, v kontextu dialektického humanismu.”*²⁷⁵

Fromm čte pomocí politického výkladu freudismus i jeho následný úspěch a shledává, že kapitalismus a darwinismus jsou v základu variantami převládajícího společenského materialismu. *“Mezi činiteli, které ovlivnily jak populární koncepci, tak Freuda, je na prvním místě reakce proti přísným mravům viktoriánského období. Další činitel, který působil na Freudovy teorie, je obecně přijatý pojem člověka založený na struktuře kapitalismu. Aby se dokázalo, že kapitalismus odpovídá přirozeným lidským potřebám, bylo třeba dokázat, že člověk je svou povahou soutěživý a plný vzájemného nepřátelství. Zatímco to ekonomové dokazovali neukojitelnou touhou po ekonomickém zisku a darwinisté biologickým zákonem o přežití nejschopnějšího, Freud dospěl k stejnému výsledku na základě předpokladu,*

1929), *Massenpsychologie des Faschismus* (Psychologie fašistické masy, 1933), *Die Sexualität im Kulturkampf* (Sexuální revoluce, 1936) aj.

²⁷³ David Cooper (1931-1986), lékař, psychiatr, zakladatel hnutí antipsychiatrie. Napsal např. *Reason and Violence: a decade of Sartre's philosophy* (Rozum a násilí: desetiletí Sartrovy filosofie, 1964), *Psychiatry and Anti-Psychiatry* (Psychiatrie a antipsychiatrie, 1967), *The Death of the Family* (Smrt rodiny, 1971).

²⁷⁴ Erich FROMM, *Umění milovat*, Praha 1966, s. 71.

²⁷⁵ Erich FROMM, *Psycologia dell'amore*, Milano 1968, s. 21

*že člověk je hnán bezmeznou touhou po sexuálním dobývání všech žen a jen tlak společnosti mu brání, aby jednal podle této touhy.*²⁷⁶

Fromm tento směr svých úvah prohlubuje a poukazuje na konzumní klima společnosti, které je důsledkem kapitalistické mentality, která tíhne ke stále větší spotřebě, aby pokryla nabídku stále se rozpínajícího trhu. Do tohoto obrazu zapadá i spotřební přístup k sexu a Freudovy teze o štěstí a celkovém osvobození člověka, které jsou vždy nahlíženy pod zorným úhlem libidózní sexuality. *“Podle Freuda plné neinhibované uspokojení všech pudových tužeb by vytvořilo stav duševního zdraví a štěstí. Zřejmá klinická fakta však dokazují, že muži – a stejně tak ženy - , kteří věnují svůj život neomezenému sexuálnímu ukojení, nedosahují štěstí a velmi často trpí těžkými neurotickými konflikty a symptomy. Úplné uspokojení všech pudových potřeb nejen nezaručuje štěstí, ale nezaručuje ani duševní zdraví. Freudovy ideje mohly získat tolik popularity v období po první světové válce jen v důsledku změny, která proběhla v duchu kapitalismu od důrazu na spoření k důrazu na hojně vydávání peněz, od názoru, že sebeodříkání je cesta k úspěchu, k přesvědčení, že spotřeba je základ stálého růstu trhu a zároveň hlavní cestou k uspokojení automatizovaného člověka, zžíraného úzkostí. Neodkládat uspokojení touhy se stalo hlavní tendencí v pohlavním životě stejně jako ve spotřebě hmotných statků”*²⁷⁷

Fromm nahlédl freudismus ze společensko-politického úhlu a shledal v něm četné znaky měšťácké společnosti, je třeba se podívat blíže na samotný projekt freudistického osvobození. Centrální myšlenkou je zde sexuální osvobození, které je Freudovi základem každého lidského ideálu a také celostního projektu nové existence. Fromm není nelítostným Freudovým kritikem. Je kritikem některých Freudových závěrů, ale je neustále jeho žákem, pokud jde o některá východiska (objev nevědomí, incestuální povaha autoritářské kultury, podvědomý mechanismus neuróz apod.).²⁷⁸

Přesto, že je Fromm kritikem čistého biologismu a vulgárního materialismu, je nutné na úvod podotknout, že nikdy nepřekročil svá

²⁷⁶ Erich FROMM, *Umění milovat*, Praha 1966, s. 70.

²⁷⁷ Erich FROMM, *cit.dílo*, s. 71.

²⁷⁸ Viz Erich FROMM, *Psychoanalýza a náboženství*, Praha 2003, s. 84-89.

marxistická východiska. Je obdivovatelem raného Marxe²⁷⁹, jehož teorii člověka vnímá jako prorocký mesianismus.²⁸⁰ Marxismus vidí jako nejúčinnější obranu proti “*odcizení člověka... a proti odlidštění a zmechanizování*”.²⁸¹ Celé Frommovo dílo je bojem proti mechanistickému materialismu, který redukuje člověka.

b) Současný radikalismus

Od konce šedesátých let až po současnost lze hovořit o jistém *neo-radikalismu* freudistické koncepce osvobození. Máme tím na mysli sexuální revoluci a sexistickou atmosféru tzv. pop-kultury, která vstoupila do mentality běžného člověka. Tato situace je dána souběhem měšťácké, konzumní tradice s freudistickou interpretací.

Jedná se o nabídku alternativního způsobu života, ve vztahu k etice, založené na oběti a úsilí. Mírou chování a postojů se stává požitek, který je zároveň útekem od bolesti i průzkumem všech možných způsobů potěch.

Na antropologické úrovni můžeme hovořit o posunu od *člověka potřeb* k *člověku tužeb*²⁸². Od Freuda je převzata teorie o nezkrotnosti žádostivosti,

²⁷⁹ Fromm je také kritikem Marxova determinismu. Viz Erich FROMM, *Lidské srdce*, Praha 1969, s. 118-120.

²⁸⁰ Viz Erich FROMM, *Obraz člověka u Marxe*, Brno 2004, s. 12.

²⁸¹ Tamtéž s.4.

²⁸² Člověkem tužeb máme na mysli člověka, který je podstatně formován a motivován vnitřní strukturou bio-psychologického puzení: “*Všechno psychické a duchovní musí být pochopeno z pudů, smyslových počitků a jejich genetických derivátů. Takzvaný myslící duch - schopnost záměrné vůle a kladení cílů, zdánlivě odlišná od pudů; osvojování hodnot a hodnocení; duchovní láska -, a tedy i díla vytvořená těmito činiteli (kultura) jsou toliko dodatečnými epifenomény a pasívními zrcadleními těchto činitelů ve vědomí, přičemž tyto činitele působí také v podlidském světě zvířat. Člověk tedy není na prvním místě bytost rozumová, nikoli homo sapiens nýbrž bytost pudová. Co nazýváme svými myšlenkami, vůlí a vyššími emocionálními akty láska ve smyslu ryzí laskavosti, je zde pouze druhem vzájemné řeči pudových impulzů*” Max SCHELER, *Můj filosofický pohled na svět*, Praha 2003, s. 131-2.

ale je opomíjen pozdní Freud, který uznává hodnotu jistých omezujících společenských pravidel, etický smysl censury, i samotnou sublimaci sexuální energie, která se pokouší sladit (ač neúspěšně) princip žádostivosti s principy reálné skutečnosti.²⁸³

Tyto aporie jsou *neo-radikalismem* překonány právě nahrazením *člověka potřeb člověkem tužeb*. Společnost, která z takového posunu těžiště vzchází má hedonistické kontury a lze ji nazvat *společností tužeb*.

Nelze přehlédnout, že filosofie touhy spolu s filosofií individualismu a utilitarismu je důsledkem měšťácké společnosti. Její kulturní kořeny jsou v humanistickém projektu utilitaristů. Ten je jen doplněn o Marxovo odmítnutí státu, ale bez jeho eschatologického vyústění v dokonalou společnost, bez přijetí cesty oběti a všeobecného vlastnění majetku.

Radikální hedonistická společnost vyúsťuje v model společného soužití, ve kterém převládá individualismus a korporativismus. V tomto systému se uplatňují silní a bezmocní se stávají stále slabšími a jsou vytěsňováni stále více na okraj. Nenarozené děti, hendikepovaní, ti, kdo jsou neužiteční, ti všichni pozbývají na ceně. Jejich hodnotu je možné docenit jen v atmosféře, kde je vnímána posvátnost života, která ústí v jistou oběť celé společnosti ve prospěch těch, kdo nemají silný hlas, ani sílu.

Nejzávažnější pohromou této tzv. radikální filosofie je jí proklamovaný princip svobody, který se v konečném součtu spíše jeví jako princip svobody privilegované třídy měšťáků, těch kdo jsou silní, bezohlední a hlasití. V tomto ohledu můžeme z metafyzického hlediska hovořit o svobodě, která nemá svého adresáta, která k ničemu nesměruje.

Tomuto radikalismu nemáme za zlé jeho radikalismus, nýbrž to, že není dost radikálním. Radikalita v hájení principu svobody vyžaduje jako základ hájení principu posvátnosti života, jako základního pilíře lidského soužití.

²⁸³ Viz Sigmund FREUD, *Časové poznámky o válce a smrti*, in: Sigmund FREUD, *O člověku a kultuře*, Praha 1990, s. 182; *Nespokojenost v kultuře*, tamtéž s. 327-9.

c) Osvobození bez svobody

Nyní se ale vkrádá otázka: Osvobodit sexualitu od znásilňování a potlačování, od konvencí a příkazů, to vše má svoji logiku, ale kam potom takovou sexualitu směřovat, k čemu ji zacílit?

Svoboda od má smysl jen ve funkci *svobody pro*.²⁸⁴ Ta druhá není v psychoanalytické koncepci osvobození vůbec přítomná. Zdá se, že pansexualistický horizont, který poskytuje, je přísně deterministický a to ať již v popisu pohlavního pudu, nebo v jeho dynamice, či v jeho vyústění.

Člověk se osvobozuje od vytěsňování a odsouvání sexuálních tužeb, aby se stal jejich subjektem. Subjektem sexuálních podnětů a vznětů, které jsou zacíleny jen k prostému sebeukojení.

Můžeme toto nazvat svobodou? Není spíše autentickou svobodou radikální schopnost volit mezi několika možnostmi, než podléhat tuhému biologickému mechanismu? Nejde o to popřít, vytěsnit a znicotnit pohlavní podněty našeho organismu, ale jde o to je zarámcovat do smysluplného obrazu plnosti života. Je také třeba podotknout, že více než *svobodní* jsme *schopní svobody*. Svobodnými se stáváme pakliže uskutečňujeme volbu a zaměření k nějaké hodnotě. Pakliže ve freudistickém schématu není pro svobodu místo, je legitimní se tázat, jestli je ještě vůbec na místě hovořit o koncepci osvobození. Je zde spíše cítit *pathos* řeckých tragédií, ve kterých se svoboda ztrácela ve vědomí vlastní ne-svobody a v následném osvobození se od iluze svobody. V soteriologickém horizontu řecké tragedie spočívala spása v poznání a přijetí nezměnitelné fatality vlastního osudu.

Analogicky, ve freudistickém obraze osvobození, jsou přijímány vlastní determinismy, bez možnosti jejich usměrňování. K takovému usměrňování by bylo třeba přijmout hodnoty, které překračují psychické determinismy a to by pro Freuda znamenalo zavést kázeň ve vztahu k *nad-já*.

²⁸⁴ Viz Jürgen MOLTMANN, *The Spirit of Life: A Universal Affirmation*, London 1992, s. 119-120. in: Ivana NOBLE, *Po Božích stopách. Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*, Brno 2004, s. 21.

Freudistická škola je ve skutečnosti velmi chudá na globální pohledy na člověka. Důvodem je především to, že je zredukovala na jedinou biologicko-deterministickou dimenzi.

Deterministická vize libidinózních vyústění upírá člověku konstitutivní rozměr jeho svobody, která je zodpovědným důsledkem výběru nějakého cíle, některého předmětu jeho lásky. Jak je možné hovořit o humanismu bez nezbytného místa pro takovou svobodu?

Naproti tomu, mnohorozměrové pojetí člověka, které vidí na nejvyšším stupni řebříčku lidských hodnot svobodu, uznává mnohotvárný vliv biopsychických podnětů, ale také člověku přiznává schopnost přesahu komplexních mechanických procesů vlastního nevědomí.

Tyto procesy nejsou popřeny, ale jsou integrovány do dynamismu úsilí o dosažení cíle své lásky, který je charakterizován touhou po dokonalém společenství. Je to nadvláda ducha, která v člověku dovoluje objevit vyšší hodnoty a zacílit veškerý energetický potenciál člověka a to na podkladě motivací, které byly uhněteny v jeho svobodném svědomí.

Člověk je neustálou transcendencí²⁸⁵, ve vztahu k přírodě a jejím zákonitostem. Má autentickou *existenci (ex-sistere)*. Tím, že přesahuje, nebo překonává napojení na pupeční šňůru přírody, která je mu velkou matkou, tedy přesněji řečeno tím, že mu nestačí pouhé uspokojení základních potřeb hladu, žízně a sexu, se stává člověkem. Takovéto transcendování přírody způsobuje, že se člověk, který byl *subjektem* přírody, stává člověkem, který je *subjektem* kultury. Pasivní postoj, který je vlastní živočichům se stále více posouvá do polohy tvůrčí aktivity, od tělesného kontaktu ke komunikaci a společenství.

Freudistickému konceptu chybí onen humanistický svorník, kterým je schopnost svobodného ducha proměňovat přírodu v kulturu.²⁸⁶

²⁸⁵ "Jedině člověk – pokud je osobou – je schopen se povznést sám nad sebe – jako živou bytost – a z jednoho centra, jakoby mimo časoprostorový svět, učinit vše, mezi jiným i sebe sama, předmět svého poznání. Tak stojí člověk jako duchovní bytost sám nad sebou jako živou bytostí a nad světem." Max SCHELER, *Místo člověka v kosmu*, Praha 1968, s. 74.

²⁸⁶ Freud sice připouští že člověk tím, že potlačil princip slasti ve prospěch principu reality vytvořil struktury, které nazývá kulturou. Nicméně kulturu interpretuje jako nedokonalou

f) Láska, aneb hledání zdroje

Láska člověka a živočicha se neliší ani tak biologicky, jako spíše kulturně. Živočich ji prožívá jako čirou přirozenost, nebo jako komplex sexuálních pnutí, podnětů a vznětů. Člověk ji však nikdy neprožívá jako čirou přirozenost, ale jako základní danost, kterou je třeba zpracovat a proměnit ve vztahy. K této proměně dochází prostřednictvím jistého modelu lidského soužití, který je také dán osobními rozhodnutími a interpersonálními vztahy.

Pohlavní chování u živočicha a člověka má odlišný model vývoje.²⁸⁷ V prvním případě má úlohu zachování druhu. U člověka se shoduje s jeho tvůrčím postojem a s jeho schopností proměňovat přírodní danosti. Jeho úlohou je rozvoj člověka osobní růst a obnova. Živočich žije dokonale svou přítomností. Má svůj zítřek, ale nemá svou budoucnost. Člověk je naproti tomu otevřený pro budoucnost. Je to budoucnost, která je uschována v onom vývoji, který překonává přírodní schematismy, člověk ji může utvářet podle svých záměrů. Především je schopen zahrnout všechny zdroje své energie do úsilí o naplnění základní potřeby, kterou tak naléhavě pociťuje, kterou je výzva po plnosti lásky a společenství. Láska je podle Fromma dávat druhému, konat pro druhého, probouzet v druhém život a radost, pociťovat za druhého zodpovědnost, pronikat do tajemství druhého, ve kterém se zjevuje pramen Já druhého, díky kterému lépe poznávám své vlastní Já.²⁸⁸

sublimaci libida: *“Sublimace pudů je zvláště výrazný rys kulturního vývoje, umožňuje aby vyšší psychické činnosti, vědecké, umělecké, ideologické, hrály v kulturním životě významnou roli... nelze přehlédnout v jakém rozsahu je kultura vybudována na zřeknutí se pudů, jak je jejím předpokladem právě neuspokojení (potlačení, vytěsnění či ještě něco jiného?) mocných pudů. Toto kulturní odepření ovládá velkou oblast sociálních vztahů lidí; víme, že je příčinou nepřátelství, proti němuž musí všechny kultury bojovat.”* Viz Sigmund FREUD, *Nespokojenost v kultuře*, in: Sigmund FREUD, *O člověku a kultuře*, Praha 1990, s. 343.

²⁸⁷ Max SCHELER, *Místo člověka v kosmu*, Praha 1968, s. 60-62.

²⁸⁸ Erich FROMM, *Umění milovat*, Praha 1966, s. 13-34.

Ještě vyšším stupněm překonání bio-psychického determinismu je láska chápána jako účel zralého, osobního, obětujícího se rozhodnutí.

Mezi sexem a láskou je úzký vztah vzájemné následnosti. Sex je vintegrován do osobnosti člověka, ve službě lásky. Bez tohoto zarámování nemá valný význam ani mu nelze porozumět. *“Má kritika Feudovy teorie neříká, že kladl přílišný důraz na pohlaví, nýbrž že nepochopil pohlaví dosti hluboko.”*²⁸⁹

Láska není sublimovanou formou sexu, ale sex je komponentem, a ne jediným, lásky.

Fromm naprosto srozumitelně demytizuje Freudův pansexualismus. Pansexualismus staví pohlavní instinkt jako základní element, ze kterého všechny ostatní mají svůj původ, jehož derivátem je i láska a společenství. Fromm naproti tomu vyzdvihuje vzájemný vztah lásky a pohlavního instinktu. Základní potřebou člověka je láska, ta se uskutečňuje ve společenství a pohlavní instinkt je jen jednou z jejích forem.

*“Hovořil jsem již dříve o Freudově omylu, že viděl v lásce výhradně výraz – či sublimaci – pohlavního pudu, že nepoznal, že pohlavní touha je jedním z projevů potřeby lásky a spojení. Ale Freudův omyl je ještě hlubší. V souladu se svým fyziologickým materialismem vidí v pohlavním pudu výsledek chemicky vyvolaného napětí v těle, které je bolestivé a hledá uvolnění. Cílem pohlavní touhy je odstranění tohoto bolestného napětí... co však Freud kupodivu ignoruje, je psychologická stránka sexuality, polarita mužského a ženského a touha přemostit tuto polaritu spojením.”*²⁹⁰

Během pohlavního zrání v ranném dětství lze, ve zmenšeném vydání, nalézt klíčové body vývojového procesu lásky. Je všeobecně známo, že Freud hovoří o třech vývojových etapách sexuálního zrání v dětství. Nejprve prochází dítě stádiem, kdy jen přijímá, posléze v druhém stádiu přijímá i dává²⁹¹ a nakonec přechází do konkurenčního oidipovského postoje²⁹².

²⁸⁹ Erich FROMM, *cit.dílo*, s. 34.

²⁹⁰ Erich FROMM, *cit.dílo*, s. 32.

²⁹¹ Sigmund FREUD, *Tři pojednání k teorii sexuality*, in: *Spisy z let 1904-1905*, Praha 2000, s. 81.

Druhé stádium je nutné, aby se člověk oprostil z vlastnického sevření rodičů. Prosazení si vlastního Já je nezbytné pro setkání se s Ty. Podobně je tomu v dospívání, kdy se přechází z narcistické sebezahleděnosti do stavu otevřenosti vůči druhým. Je v tom jistá dialektika: být sám sobě pánem, abych se mohl dávat. Existuje zde zákon přechodu od vysvobození se ze sevřenosti vlastního Já (to posiluje bohatství Já) k darování se nějakému Ty. Jedině ve funkci tohoto darování, má ono vysvobození smysl. Celý proces můžeme také nazvat zákonem oběti. *Žít s druhým*, které je vlastní první fázi, se proměňuje v *žít pro druhého*, které je vlastní spíše fázi druhé.

V celkovém pohledu na dynamismus různých psychických tíhnutí a napětí uvnitř člověka, můžeme konstatovat, že směřuje k překročení sebe sama kvůli někomu jinému od sebe, k překonání lačného uspokojování vlastních žádostí kvůli radosti ze zkušenosti společenství.

Tak překračujeme Freudův pansexualistický biologismus, který skoro až zbožšťuje pohlavní pud, k uchopení sexuality jako postoji plném významů, postoji, který tíhne k uskutečnění svého cíle-integrálního růstu.

Sexualita je takto výrazem dialogické povahy člověka. Sexualita je způsobem komunikace. Sexuální energie je prostředek k uskutečňování dialogu na všech úrovních. Ale je to jen prostředek, nikoliv *telos* člověka. Faktorem, který neustále určuje jeho štěstí, zůstává i nadále společenství, které je zkušeností zakoušení plnosti bytí.

Vlastnický postoj přináleží do oblasti *mít*. Oběť vyznačuje člověka, svou podstatou tíhne ke sjednocení a přináleží do oblasti *být*.²⁹³ Přechod od vlastnického postoje k postoji oběti není automatický a nelze jej ani zaregistrovat u všech lidí na stejné úrovni. Stupeň jeho přítomnosti je přímo úměrný zralosti a integritě osobnosti. Nejvyšším předmětem takového procesu je autentická láska-darování se, ve které žije ten druhý, ve které se žije v druhém a ve které se žije pro druhého.²⁹⁴ Ta je vnímána jako *ex-sistere*

²⁹² Sigmund FREUD, *Příspěvky k psychologii milostného života*, in: *Spisy z let 1909-1913*, Praha 1997, s. 66.

²⁹³ Erich FROMM, *Mít či být*, Praha 1992, s. 85.

²⁹⁴ Erich FROMM, *Mít či být*, Praha 1992, s. 82-84.

(vycházení)²⁹⁵, člověk ze sebe vychází, aby se daroval druhému. Tak je zakoušena radost z existence natolik, nakolik jsme schopni nechat druhého existovat, probudit v něm existenci.²⁹⁶

Láska-společenství, pakliže je autentická, je žita jako *ano* ve prospěch druhého.²⁹⁷ Není pouhým *ne* vykřičeným proti vlastní samotě.²⁹⁸

Radost z existence, která je zároveň vnímáním zkušenosti lásky je způsobená pocitem, že v tom podstatném, co tvoří život se nám daří.²⁹⁹ Tak se umocňuje vlastní esence (nebo spíše vztah k ní). Ontologie začíná souznít s deontologií. Esencí člověka je láska.

Také J. P. Sartre³⁰⁰ tušil, že esencí člověka je láska a že radost člověka pochází ze zakoušení společenství. Ke svému závěru, že "*člověk je zbytečná strast*"³⁰¹ dochází poté, co si uvědomí lidskou konstitutivní neschopnost ohledně plného společenství.

Jakákoliv vzájemnost je proniknuta touto konstitutivní konfliktností. Láska, která by měla znamenat vrchol vztahu mezi dvěma subjekty, mu vyznívá jako nemožná z toho důvodu, že v okamžiku, kdy se jeden subjekt staví před jiný, je ten druhý anulován, je z něj učiněn pouhý předmět. Vzájemnost se vytratí. Je zredukována na pouhý vlastnický poměr mezi subjektem a předmětem jeho zájmu a uspokojení.

Autentická láska by pro Sartra předpokládala dva subjekty, dvě subjektivity, které se vzájemně zcela přijímají a rovnocenně se obohacují. Láska by předpokládala dvoustranný rovnocenný obětující se vztah. Ale to je absurdní, protože každý vztah je konfliktní povahy. Člověk nikdy nevystoupí z jakési obdoby sado-masochistického kruhu. "*stále jsme odmítáni bytostí, která si hledí neustále toho, aby o ni bylo dbáno a tak nikdy nevycházíme z uzavřeného kruhu.*"³⁰² Prvním postojem ve vztahu k druhému

²⁹⁵ Viz Dominik PECKA, *Člověk I*, Řím 1970, s. 358.

²⁹⁶ Erich FROMM, *cit.dílo*, s. 92-95.

²⁹⁷ Viz Thomas MERTON, *Žádný člověk není ostrov*, Praha 1995, s. 93n.

²⁹⁸ Viz Max PICARD, *Člověk na útěku*, Praha 1970, s. 36-37.

²⁹⁹ Viz Karel VRÁNA, *Dialogický personalismus*, Praha 1996, s. 37.

³⁰¹ Jean Paul SARTRE, *L'essere e il nulla*, Verona 1965, s. 738.

³⁰² Jean Paul SARTRE, *cit.dílo*, s. 495.

je láska, řeč a masochismus.³⁰³ Druhým postojem je pak lhostejnost, žádostivost a sadismus.³⁰⁴

Zdá se, že Sartre, na fenomenologické úrovni vykresluje lidskou neschopnost milovat, podobně jak ji tematizoval Freud na úrovni psychoanalytické. Sartre však dotahuje tuto myšlenku ke konečnému pesimistickému důsledku. Smysl se vytratil, smysl je jen ztroskotaná iluze. Člověk tíhne ke společenství, které je zbožštěním, ale to je absurdní pro svou konstitutivní konfliktualitu. Paradoxně shledává, že je veden ke štěstí, které přesahuje jeho možnosti. To je výsměch *bytí zde*. Sama existence není než omyl a ubohost. Člověk tíhne k výšinám jež nikdy nedosáhne a je strháván realitou do ubohých hlubin a tento rozpor je peklo.

Člověk neexistuje jinak než ve vztahu lásky k jinému, tak jako všechny božské osoby jsou subsistenčním vztahem lásky. Člověk je definován jako člověk v pozitivním vztahu k jinému, to je láska. Jsme tím co milujeme, jsme tím jak milujeme, jsme protože milujeme. *Cogito ergo sum*³⁰⁵ můžeme zaměnit za *diligo ergo sum*³⁰⁶. Řekni mi koho a jak miluješ a já ti povím kdo jsi. Láska je identitou člověka. Milovaný je v jistém smyslu zbaven svéprávnosti, neboť si zvolil být veden tím, koho miluje a jemu se podobat. Milující jej je pro něj vzorem jeho identity. Zamilovaný milující je skutečnou identitou milovanému, ona identita pak žije a pracuje jen pro milujícího.

Tím, že milovaný žije pro milujícího, se mu tento stává *stvořitelem*. Milovat znamená vytvářet *My*, vztahovou síť *já-ty, já-ty-druzí*. To znamená vytvářet společenství, které je podstatou, ne jen tendencí člověka. Milovat znamená vyjít z šedi neautentičnosti, z pouště vlastní osamělosti k vytváření nových věcí, především k formování nového sebe sama. Milovat znamená budovat v druhém to lepší, doufat v to lepší, které se ještě neprojeví.³⁰⁷ Milovat znamená odhalit v druhém jeho skrytou tvář, pak se objeví skutečný

³⁰³ Viz Jean Paul SARTRE, *cit.dílo*, s. 447-464.

³⁰⁴ Viz Jean Paul SARTRE, *cit.dílo*, s. 464-503.

³⁰⁵ René DESCARTES, *Rozprava o metodě*, Praha 1933, s. 36.

³⁰⁶ Nicola BERDIAEV, *Cinque meditazioni sull'esistenza*, Torino 1982, s. 79.

³⁰⁷ Viz Luis EVELY, *Láska a manželství*, Ústí nad Labem 2000, s. 12.

homo absconditus. Je to jakoby druhý byl znovu-tvořen, neustále zdokonalován.

g) Osoba, láska a sex

Sexualita vintegrována do dynamismu osobnosti, má své jádro, tím jádrem, které ji charakterizuje, je společenství.³⁰⁸ Funkce společenství je sjednocovací a sjednocení je zde myšleno v globálním měřítku. A jestliže tomu tak není, pak je zapouzdřená do tísnivého obalu sobeckého egocentrismu.³⁰⁹

Sexualita se, v dynamismu osobnosti, dotýká všech jejích oblastí, počínaje biologickými a konče těmi duchovními. Všude je třeba ji brát v potaz.

Pakliže ji ale zredukujeme jen na genitálie, pak ji podstatně ochudíme o její konečné cílové nasměrování, kterým je *člověk-společenství, dar a přijetí druhého, bohatství a rozvoj*. Tedy to, čemu říkáme integrální osobnost.³¹⁰

Takovéto společenství nemůže být chápáno jako *egoismus ve dvou* v užívání fyzických a duchovních potěch. Byl by to jen a jen konzum, nikoliv růst. Rozvoj je naproti tomu dán otevřeností ve vztahu ke světu a dějinám.

Fromm překonává své freudistické východisko a upřesňuje: *“Láska není jen vztahem k nějaké výjimečné osobě. Je to postoj, životní orientace, která určuje vztahy člověka k okolnímu světu, ne jen k nějakému ”předmětu lásky”. Jestliže někdo miluje jen určitou osobu a je lhostejný vůči ostatním, pak nelze hovořit o lásce. Většina lidí má za to, že láska je dána jejím předmětem a nikoliv schopností milovat. Takoví lidé věří, že míra jejich lásky, či nelásky, její intenzita, se měří tím, že nemilují nikoho jiného, kromě milované osoby. Zcela mizí pohled na lásku, jako na činnost, jako na potenci duše, má se za to, že stačí jen nalézt milovaný ”předmět” a pak už jde všechno samo od*

³⁰⁸ Erich FROMM, *Umění milovat*, Praha 1967, s. 30-33.

³⁰⁹ Erich FROMM, *Mít či být*, Praha 1992, s. 83.

³¹⁰ Erich FROMM, *cit.dílo*, s. 133.

*sebe. Takový člověk se podobá tomu, kdo by chtěl malovat a namísto, aby se naučil technice a umění malby, má za to, že stačí nalézt jen vhodný objekt, a pak, že už jej jen úchvatně namaluje. Kdybych opravdu miloval nějakého člověka, miloval bych zároveň svět a život. Jestliže někomu říkám: miluji tě, musím být schopen také říci: v tobě miluji všechny, prostřednictvím tebe miluji celý svět, v tobě miluji také sebe sama.*³¹¹

Láska znamená přechod od já k druhému a skrze druhého ke všem ostatním, přechod od monologu k dialogu. To je nejvyšší stupeň socializace, která je utvářením sebe sama prostřednictvím utváření světa a otevřenosti vůči světu.

Skutečnost otevřenosti vůči světu předpokládá hlubinné vědomí smyslu existence, které bez lásky není možné. Absencí takového smyslu dochází k tzv. *noogenní neuróze*.³¹²

Tato skutečnost freudistické koncepci osvobození zcela chybí.

h) Dekompozice integrity člověka

Důsledky výše naznačeného uvažování jsou dnes patrné na každém kroku: všudypřítomná erotizace prostřednictvím masmédií, zábavní průmysl, zvyky, ideologie zisku, která probouzí umělé potřeby, hektický styl života. Alarmující skutečností je, že došlo k rozštěpení vztahu mezi osobností a sexualitou.

Dnes je zcela legitimní hovořit o sexuálním průmyslu, který vyrábí a množí rozličné padělky lásky. Rozvíjí se stejně rychle jako automobilismus, nebo výpočetní technika, stále více se však konstituuje v jakousi sado-masochistickou atmosféru v duchu konzumismu.

³¹¹ Erich FROMM, *Psycologia dell'amore*, Milano 1968, s.42.

³¹² Viktor Emanuel FRANKL, *Lékařská péče o duši, Základy logoterapie a existenciální analýza*, Brno 1994, s. 14.

Pansexualismus je výsledkem osvobození se ode všech *tabu*, zcela se však přehlíží, že vytvořil *tabu* nová, ještě tísnivější. Neuróza, která měla být vyléčena, se proměnila v neurózu ještě závažnější: rozštěpení osobnosti, neschopnost vytvářet autentické společenství. V člověku však zůstává touha po skutečné obětavé lásce, protože je k ní nezpůsobilý, je frustrován a tato jeho frustrace se proměňuje v nový druh schizoidního prožívání reality.

Hodnoty lidské sexuality nejsou integrovány do osobnosti, nýbrž jsou konzumovány a tak vyvolávají regresivní projevy jak u jedince, tak i u celé společnosti, která je na jedné straně hypergenitalizovaná a na druhé odpohlavnělá (zvláště co se týče rolí otce a matky).

Harvey Cox³¹³ v této souvislosti hovoří o „*psychologickém proletariátu*“, který je v pasti nových *tabu*, jež jsou vytvářeny hedonistickým pojetím života, který zatemňuje ideály, narkotizuje člověka a tak jej odvrací od skutečné reality a skutečných problémů. Takovýto životní styl je niternou a neurotickou formou vnitřního násilí.

*“Základní rozpory společnosti se koncentrují, jak říkají marxisté, v jejím proletariátu. Ve společnosti, která zneužívá sexualitu, se subkultura mladých stává psychologickým proletariátem, mládež platí útratu za naše pokrytectví.”*³¹⁴

Přilnutí k pansexualistické koncepci osvobození, i když není vždy proklamováno, vyvolalo různé formy rozštěpení uvnitř člověka a následně uvnitř společnosti.

³¹³ Harvey Gallagher Cox (1929-), severoamerický teolog zabývající se teologií osvobození. Proslul svým dílem *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (Sekulární město: Teologická perspektiva sekularizace a urbanizace, 1965). Napsal také např.: *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology* (Náboženství v sekulárním městě: Směrek k postmoderní teologii, 1985), *Many Mansions: A Christian's Encounter with Other Faiths* (Mnoho příbytků: Setkávání se křesťanství s jinými náboženstvími, 1988), *The Silencing of Leonardo Boff: Liberation Theology and the Future of World Christianity* (Mlčící Leonardo Boff: Teologie osvobození a budoucnost křesťanství, 1988).

³¹⁴ Harvey COX, *La citta secolare*, Firenze 1968, s. 42.

i) Frommova reklamace nové integrity člověka

Terapií, kterou je bezodkladně nutné zavést na takovouto neurózu, je výchova k *umění milovat*. Umění milovat je lékem schopným zhojit zlomeniny duše a kolem hodnotové osy znovusjednotit veškerou energii jedince i kolektivu.

Frommovo překonání freudistických východisek je stejně důležité jako je Marcusovo³¹⁵ a Blochovo³¹⁶ překonání východisek marxistických.

V *Psychologii lásky* Fromm dokazuje, že láska je konstitutivním a ucelujícím prvkem lidského já i my. Zároveň zdůrazňuje, že láska je úsilím, které musí být vždy poslušné vůči nějaké disciplíně. V tomto bodě si není těžké povšimnout nedostatečnosti freudistického pojetí *libida*, jako spontánního hnutí, jež nepřipouští žádná omezení. *“Mám za to, že láska je uměním, které, tak jako každé jiné umění, vyžaduje disciplínu a řád.”*³¹⁷ A přidává tři cesty k dosažení takového umění. Především je to soustředění: *“Schopnost být sám, paradoxně, je první podmínkou pro schopnost milovat.”*³¹⁸ Druhou podmínkou je schopnost překonání vlastního narcismu. A třetí podmínkou je spletenec odvahy a oběti, který nazývá vírou: *“Takovýto proces růstu vyžaduje jako nezbytnou podmínku víru. Umění milovat vyžaduje umění věřit.”*³¹⁹

Fromm, ze svého úhlu pohledu nevěřícího člověka, upřesňuje: *“Vírou mám na mysli rozumnou víru, tedy přesvědčení, které je vkořeněno do zkušenosti vlastního přemýšlení a vlastních pocitů. V oblasti lidských vztahů,*

³¹⁵ Herbert MARCUSE, *Jednorozměrný člověk*, Praha 1991.

³¹⁶ Ernst BLOCH, *Principio speranza*, Milano 2005.

³¹⁷ Erich FROMM, *Psycologia dell'amore*, Milano 1968, s. 64.

³¹⁸ Erich FROMM, *cit.dílo*, s. 65.

³¹⁹ Erich FROMM, *cit.dílo*, s. 73.

*je víra neodmyslitelnou podmínkou pro přátelství a lásku. Věřit vyžaduje odvahu, schopnost přijímat třeba i bolest a zklamání.*³²⁰

Pro Fromma je láska esencí člověka. Láska je pro něj určujícím faktorem růstu. Láska v sobě shrnuje všechny bio-psychické a spirituální energie pro život ve společenství. Život ve společenství je základní autentickou strukturou a postojem, který charakterizuje člověka. Láska však potřebuje sílu a plamen víry.

ch) Noogenní rozměr existence

Frommovo překvapivé zdůraznění víry naznačuje nezbytný předpoklad k uchopení celkové finality existence která dává životu smysl. Ve středu každé humanistické koncepce stojí vždy jistým způsobem pojatá víra. Všechny tyto koncepce mají, ve vztahu k společnosti, terapeutický postoj. A prostředkem terapie společnosti má být právě „víra“ té, či oné koncepce. Ve freudismu naléhavě postrádáme *nejzazší smysl existence*. Naproti tomu Fromm připouští závažnost Tillichova³²¹ „*nejzazšího zájmu*“.³²², byť jej chápe v intencích jakési sekulární náboženskosti.³²³

³²⁰ Erich FROMM, *Psycologia dell'amore*, Milano 1968, s. 75.; podobně definuje víru i jinde: „*Víra je jistotou přesvědčení založenou na vlastní rozumové a citové zkušenosti jednotlivce, nikoliv souhlasem s tezemi, které vyhlásí nějaká moc.*“. Erich FROMM, *Psychoanalýza a náboženství*, Praha 2003, s. 47.

³²¹ Paul Johannes Tillich (1886 –1965), německý protestantský teolog a filosof, silně ovlivněný existencialismem. Mezi jeho nejvýznamější díla patří např.: *The Protestant Era* (Protestantská éra, 1948), *Systematic Theology* (Systematická teologie, 1951–63), *The Courage to Be* (Odvaha být, 1952), *Love, Power, and Justice* (Láska, moc a spravedlnost, 1954), *Dynamics of Faith* (Dynamika víry, 1957), *On the Idea of a Theology of Culture*, In *What is Religion?* (Idea teologie kultury, 1969).

³²² Viz Erich FROMM, *Psychoanalýza a náboženství*, Praha 2003, s. 101.

³²³ Viz Erich FROMM, *cit.dílo*, s. 94.

Tento nedostatek se snaží opravit především dva myslitelé, kteří staví na psychoanalýze. Jedním z nich je C. G. Jung a druhým je V. E. Frankl³²⁴.

C. G. Jung byl Freudovým žákem, ale neurotické procesy přičítá spíše existenciálnímu, významovému prázdnu. Otázka po smyslu je v člověku natolik zakořeněna že, pakliže je odsunuta do podvědomí, plodí různá podráždění, která ústí do přerozličných forem úzkostí, neklidů a fobií. Významné je Jungovo prohlášení ohledně výchozích bodů svého uvažování: *“Nikdo nemůže vědět, co jsou poslední věci. Musíme je proto brát tak, jak je poznáváme ze zkušenosti. A jestliže taková zkušenost pomáhá utvářet život tak, aby byl zdravější či krásnější anebo plnější či smysluplnější pro člověka samého i pro ty, které milujeme, pak můžeme klidně říci: Byla to milost Boží.”*³²⁵ A dodává: *“Duchovním dobrodružstvím naší doby je vydáno tomu, co je neurčité a neurčitelné, i když se zdá – a to nikoliv bez dobrých důvodů – jakoby i v tom nezměrném a neskonalém vládly ony duševní zákony, které nevymyslel žádný člověk, ale jejichž znalosti se mu dostalo skrze gnózi v symbolice křesťanského dogmatu, které podrývají a ohrožují jen nemoudří blázni, ale nikoliv milovníci duše.”*³²⁶

Ačkoliv Jung “nebyl” věřícím, byl upřímným hledačem pravdy člověka, překonal předpojatou uzavřenost freudistické ideologie tím, že přiznal náboženství roli velkého podněcovatele a strůjce osobnosti.

³²⁴ Viktor Emil Frankl (1905-1997), rakouský neurolog a psychiatr, zakladatel logoterapie. Ovlivněn také existenciální analýzou. Mezi jeho nejvýznamější díla patří např.: *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse* (Lékařská péče o duši: Základy logoterapie a existenciální analýzy, 1946), *Psychotherapie in der Praxi* (Psychoterapie v praxi, 1947), *Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager* (Psycholog prožívá koncentrační tábor, 1945), *Der unbewusste Gott* (Nevědomý Bůh, 1948), *Homo patiens* (1950), *Theorie und Therapie der Neurosen: Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse* (Teorie a terapie neuróz: Úvod do logoterapie a existenciální analýzy, 1956), *Was nicht in meinen Büchern steht* (Co v mých knihách není, 1995).

³²⁵ Carl Gustav JUNG, *Psychologie a náboženství*, in: *Obraz člověka a obraz Boha*, Brno 2001, s. 140.

³²⁶ Carl Gustav JUNG, *cit. dílo*, s. 140-141.

Současná psychoanalýza mnohé dluží také V. E. Franklovi, za jeho humanisticko-zkušenostní přínos. Sám na sobě zakusil děsivou zkušenost nacistické perzekuce židů.³²⁷ Tuto zkušenost převyprávěl a reflektoval způsobem spojení vědecké analýzy s autobiografií. Uzářilo v něm jisté nasměrování existence, které se stalo důležitým a rozhodujícím pro jeho výzkumy. Toto nasměrování bylo čerpáno z toho co prožil, bylo omočeno jeho vlastní krví i krví těch, které poznal.

V prostředí psychoanalýzy založil směr, který se odlišným způsobem od Freudova, snaží léčit psychické poruchy a komplexy všech druhů, kterými je zaplaven, v rozdílné míře, moderní člověk, žijící ve světě přesyceném podněty, ale chudém na významy.³²⁸ Tuto terapii nazval *logoterapie*, neboť se snaží o znovunalezení *logos*, nebo-li významu, smyslu existence, či hlubokého důvodu života.

Logoterapie je terapeutickým přístupem k člověku, který trpí nejzávažnějším problémem lidské existence, neschopností nalézt zásadní a celostní smysl svého života: proč tu jsem? Jaký je smysl mého života? Jaký je konečný smysl všeho, co tu dělám?

Schopenhauerova³²⁹ intuice, že život je jakýmsi hodinovým závažím, které ustavičně pendluje mezi pachtěním se za něčím na jedné straně a nudou na druhé, jakoby se v naší době zcela uskutečnila.³³⁰ Osvobození bez svobody vytrhává člověka od jeho skutečných potřeb a vrhá jej do vágního prostředí nudy. Člověk minulosti byl, díky sociálnímu vykořisťování, začarovaný v kruhu nicotných ekonomických potřeb a díky staletému systému *tabu*, v kruhu potlačené sexuality. Nyní se od jednoho osvobodil a stal se obětí konzumistické štvance a osvobozením se od druhého, se ocitl

³²⁷ Viktor Emanuel FRANKL, *A přesto říci životu ano, psycholog prožívá koncentrační tábor*, Kostelní Vydří 1996.

³²⁸Viz Viktor Emanuel FRANKL, *Lékařská péče o duši, Základy logoterapie a existenciální analýza*, Brno 1994, s. 25-27.

³²⁹ Arthur Schopenhauer (1788-1860), německý filosof. Stoupenec pesimismu. Mezi jeho nejvýznamější díla patří např.: *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Svět jako vůle a představa, 1818/1819), *Über den Willen in der Natur* (O vůli v přírodě, 1836), *Über die Freiheit des menschlichen Willens* (O svobodě lidské vůle, 1839), *Parerga und Paralipomena* (1851).

³³⁰ Arthur SCHOPENHAUER, *Metafyzika lásky a hudby*, Praha 1944, s. 55.

v poněkud uvolněné a ukolébavající atmosféře vytoužené “svobody”. Člověk dosáhl blahobytu, uskutečnil *sexuální revoluci*, ale: jaký to má všechno smysl? Dokud člověk nenalezne skutečný, významuplný smysl, bude stále obětí sartróvské *nudy a nevolnosti*³³¹ a prostor svobody mu bude jen krutým, nepochopitelným odsouzením.³³² Existenciální frustrace doléhá na každého a zdá se, že zvláštním způsobem na mladé, člověk se jí snaží vykompenzovat různými podobami erotické, chemicko-toxické, či alkoholické extáze.

Právě tuto existenciální frustraci nazývá Frankl “*noogenní neuróza*”³³³. Ta vzniká v nejvlastnějších lidských oblastech, které přímo volají po významuplnosti a globálním smyslu existence.

Logoterapie se snaží pomoci člověku nalézt bezpodmínečnou víru v obecný, všezahrnující smysl existence. Usiluje o otevření člověka vůči smyslu života, vůči směru a cílenosti jeho běhu, to znamená otevřít jej vůči budoucnosti.

Freudova psychoanalýza hledí směrem k minulosti, analyzuje to, co vzniklo v důsledku vytěsnění čehokoliv do nevědomí, zabývá se poruchami z dětství, analyzuje sny.

Franklova logoterapie se nahýbá směrem k budoucnosti. Jistě, člověk je podmíněn svojí minulostí, ale není jí zcela determinován. Vždy je tu nějaké přemostění, pomocí něhož lze minulost překonat a být *novým člověkem*.

Klasická psychoanalýza je založena na antropologii, která je vměstnána do minulosti. Z tohoto důvodu je beznadějnou a nemá vyústění.

Logoterapie pojímá člověka jako toho, kdo je bohatší víc svou budoucností, než minulostí. Člověk je vždy více než jen to, co o něm jsme schopni poznat. A také je pravda, že je stále víc, než jen tím, co představuje dnes. “*Homo est qui futurus est*” jak napsal Tertullián. Člověk je tím, čím se

³³¹ Jean-Paul SARTRE, *Nevolnost*, Praha 1993.

³³² “*Jsem odsouzen abych žil stále mimo svou esenci, mimo pohnutky a motivy svých skutků, jsem odsouzený k tomu, abych byl svobodný... nejsme svobodní k tomu, abychom byli svobodní.*” Jean Paul SARTRE, *L'essere e il nulla*, Verona 1965, s. 534.

³³³ Viktor Emanuel FRANKL, *Lékařská péče o duši, Základy logoterapie a existenciální analýza*, Brno 1994, s. 14.

musí stát. Člověk zde je proto, aby byl. Není tedy správné, abychom se neustále vraceli k dětství a vše od něj odvozovali a v něm vše léčili. To by byl jen jakýsi archeologický průzkum lidské osoby.

Člověk nemůže být pouhým během zákonitostí, které jsou dány strukturou a událostmi. Člověk je složitá stavba, je svobodným projektem, je otevřeností pro budoucnost. Člověka nemůžeme zaměnit za zítřek, který je pravidelným opakováním se toho, co se již událo. Budoucnost je ve znamení všezahrnující smysluplnosti nějakého *logos*, nebo základního důvodu existence. Budoucnost je stále garantována vírou.

K životu, to znamená k tomu abych byl neustále konstruktivně projektován k budoucnosti, nestačí abych si jen tak žil. To by bylo spíše přežíváním. Naopak, je třeba víc než jen žít. A to je možné jen prostřednictvím víry v hlubokou významuplnost existence.

Z tohoto úhlu pohledu je velmi zajímavý jeden dopis A. Camuse³³⁴ svému německému příteli, kde se ukazuje zoufalé hledání významu v naprosto netranscendentní atmosféře: *“Stále věřím, že tento svět nemá vyššího smyslu, ale vím, že něco v něm smysl má, neboť je jediným bytím, jež v něm lze být uchopeno. Tento svět vlastní víceméně pravdu o člověku a naši úlohou je postavit mu důvody proti samému osudu.”*³³⁵

Nejzoufalejší beznadějí souvisí s tou nejopravdovější frustrací: mít ty nejlepší prostředky k životu a nemít, byť jen jediný hlubší motiv pro svoji existenci.

Ztráta, nebo nedostatek významuplnosti je nejradikálnějším odcizením člověka, které se na psychologické rovině přeměňuje v různé neurózy a komplexy.

³³⁴ Albert Camus (1913-1960), francouzský existencialista, spisovatel a filosof. Jeho dílo se zabývá vědomím absurdity lidské existence. Mezi jeho nejvýznamější díla patří např.: *Le Mythe de Sisyphe* (Mýtus o Sysifovi, 1942), *L'Étranger* (Cizinec, 1942), *La Peste* (Mor, 1947), *Lettres à un ami allemand* (Dopisy německému příteli, 1948), *L'Homme révolté* (Člověk revoltující, 1951), *La Chute* (Pád, 1956), *Le Premier Homme* (První člověk, 1994) aj.

³³⁵ Paolo MICCOLI, *Il problema del male e dell'ateismo*: in: A. Camus, Alba 1971, s. 71.

Nelze žít bez toho, abych věděl proč žít.³³⁶ Nemohu žít bez toho, abych věděl pro koho žiji. Pakliže život ztrácí smysl, myslíme tím onen konečný smysl, který vše osmyslňuje, pak se člověk stává zoufalcem. Konečný smysl věcí a naděje jsou vzájemně neoddělitelné.

Všechny smyslové potěchy, moderní technické vybavení, zřízení spravedlivější společnosti, nám mohou nabídnout vše, vyjma onoho *proč* všech skutečností.

Naše doba v níž žijeme, společnost moderního typu, vyprodukovala zcela originální druh úzkosti – nedostatek smysluplnosti.

P. Tillich rozlišuje v dějinách tři typy úzkosti.³³⁷ První je *úzkost z osudu* a ze smrti. Tato úzkost stála u zhroucení antické společnosti poté, co křesťanstvím byla představena lineární skutečnost dějin. Druhou je *úzkost z viny*, ta poznamenala především středověkou společnost až do doby reformace, ale přetrvávala víceméně i nadále. Třetí je *úzkost ze smyslu*, která poznamenává naši epochu a zdá se, že stále sílí. Jejím průvodním jevem je rozplynutí se základních nadějí člověka.

Podobně se k tématu vyslovuje i H. Cox: *“Člověk I.století se obával převážně smrti, člověk XVI.století se obával převážně viny a trestu a člověk XX.století je zmítán nedostatkem smysluplnosti.”*³³⁸

Moderní člověk svoji životní radost svěřil sexu, své bezpečí síle, svoji úspěšnost penězům, své problémy psychoanalýze, svá zoufalství barbiturátům a své obavy, dnes stále více rozšířené, magii. Jenomže zlo zůstává. Člověk se neustále snaží odpovědět na neuspokojenou otázku,

³³⁶ “Rozhodnout se, zda život stojí nebo nestojí za to, abychom ho žili, znamená zodpovědět základní filosofickou otázku. Všechno ostatní, zda je svět trojrozměrný, zda duch má devět nebo dvanáct kategorií, je až druhotné. Jsou to hry... Ještě jsem neviděl, že by někdo zemřel pro ontologický argument. Galileo, který se dopracoval významné vědecké pravdy, ji bez nejmenších potíží odvolal, jakmile ohrožovala jeho život... Naopak však vím, že mnoho lidí umírá, protože se domnívají, že život nestojí za to, aby ho žili. Znam však jiné lidi, kteří se zcela paradoxně nechávají zabít pro ideje nebo iluze, jež jim poskytují důvod, proč žít (to, čemu říkáme důvod žít, je zároveň skvělý důvod, proč umírat). Proto soudím, že nejnaléhavější otázkou je otázka po smyslu života.” Albert CAMUS, *Mýtus o Sisyfovi*, Praha 1995, s. 14-15.

³³⁷ Paul Tillich, *Odvaha být*, Brno 2004, s. 30-38.

³³⁸ Harvey COX, *La citta secolare*, Firenze 1968, s. 80.

kteřou v sobě stále nosí a nemůže se jí zbavit, otázku po smyslu lidské existence.³³⁹ Sám člověk se jeví být otázkou. To je ona skutečnost, kterou Frankl nazývá noogenní neurózou. Naše společnost oplývá nadbytkem prostředků, ale chybí jí cíle, účel. Jsme obklopeni neuvěřitelnou sítí techniky a technologie, ale, v konečném součtu, k čemu to vše slouží? Náš život, ačkoliv se stává stále pohodlnějším, se stává, zdá se, čím dál víc nesnesitelnějším. Život je, jak poznamenal Nietzsche v *Genealogii morálky*, zkouškou smysluplnosti, kdo zná ono *proč* života, je schopen také snášet každé *jak* života.³⁴⁰ K tomu, aby člověk žil je třeba mít *odvahu být*. Takový je i titul velmi významné knihy P. Tillicha.³⁴¹

K tomu, aby mohl být život obnoven, aby se znovu probudil k životu, je třeba znovu vybudovat jeho smysl, který leží mimo člověka i mimo dějiny. Smysl je prostorem, ve kterém je Cosi, či Kdosi člověkem vzýván.³⁴² Konečný, všezahrnující smysl všeho pochází *shůry*. To, co jsem, mě samého neustále přesahuje a čím více se rozhoduji být sám sebou, tím více se zároveň přesahuji.³⁴³ Základní smysl všech skutečností je člověku kyslíkem jeho existence, stejně tak je jím i jeho individualita a společenství.

Zdraví poskytuje životu roky. Smysl života však oněm rokům dává život. To znamená, dává zdravý rozum a chuť žít i milovat.

j) Člověk bez smyslu existence

Freudistické pojetí spásy hlásá osvobození, avšak bez autentické svobody, proklamuje životní dynamismus, ale bez skutečné finality. Člověk

³³⁹ Za vyzdvižení této otázky do středu moderního filosofického zájmu vděčíme především existencialistům. Viz Václav ČERNÝ, *První a druhý sešit o existencialismu*, Praha 1992.

³⁴⁰ "Člověk, nejudatnější a utrpení nejprůvyklejší zvíře, neodmítá utrpení o sobě: on je chce, on je sám vyhledává, za předpokladu, že mu někdo ukáže jeho smysl, nějaké proto v utrpení obsažené." Friedrich NIETZSCHE, *Genealogie morálky*, Praha 2002, s. 134.

³⁴¹ Paul Tillich, *Odvaha být*, Brno 2004.

³⁴² Viz Vilém FLUSSER, *Jazyk a skutečnost*, Praha 2005, s. 125-137.

³⁴³ Viz Tomáš TATRANSKÝ, *Levinas a metafyzika*, Svitavy 2004, s. 56.

vyprahlý po základních významech se táže: Je to tedy skutečně poselství šité na míru člověku?

Frankl na tuto otázku odpovídá jasně: *“Kreativní obnova člověka pomocí psychoanalýzy je možná jedině tehdy, pakliže se jí podaří překonat její konformistický pozitivismus a vrátí se k tomu být provokativní a kritickou teorií, ve smyslu radikálního humanismu.”*³⁴⁴

Radikálním humanismem máme na mysli takovou vizi člověka, která nabízí základní významy existence. V radikálním humanismu je člověk chápán jako radikální autonomní tvůrce svých dějin.³⁴⁵

M. Buber³⁴⁶, který v mnohém pomohl odhalit patologii současného člověka, v něm mimo jiné pojmenoval pocit zpuštěnosti, prázdnoty, pocit existence bez domova.³⁴⁷ Dějiny chápe jako pohyb soustředěný kolem osy domova.³⁴⁸ Bez domova nelze žít. Domov je zkušeností, že je mi existence šita na míru. Mít pocit domova dává jistotu, že tu nejsem náhodou, že nejsme vystaveni nebezpečí, nýbrž že jsme vedeni a posilováni hlubokým smyslem života. Když člověk nemá pocit domova, snaží se utéci z dusivého příbytku, ve kterém se nalézá. *„Bezdomovství se stává světovým osudem“*.³⁴⁹

³⁴⁴ Erich FROMM, *La crisi della psicoanalisi*, Milano 1971, s. 45.

³⁴⁵ Viz Erich FROMM, *Budete jako bohové*, Praha 1993, s. 88-89.

³⁴⁶ Martin Buber (1878-1965), rakouský filosof židovského původu. Ve svém díle se zabýval filosofickou antropologií, jeho myšlení bylo ovlivněno existencialismem, chasidismem, ale také personalismem. Mezi jeho nejvýznamější díla patří např.: *Ich und Du* (Já a Ty, 1923), *Das Problem des Menschen* (Problém člověka, 1948), *Die Erzählungen der Chassidim* (Chasidské příběhy, 1949), *Gottesfinsternis, Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie* (Temnota Boží, 1953).

³⁴⁷ Martin BUBER, *Já a ty*, Praha 1969, s. 61-63; *“Viděli jsme, že antropologická otázka v přísném smyslu, jež má na mysli člověka v jeho specifické problematičnosti, se ozývá v dobách, kdy jakoby byla zrušena původní smlouva mezi Bohem a člověkem a člověk stojí ve světě cizí a osamělý. Poté, co zanikne jistý obraz světa, tj. bezpečí světa, brzy následuje nové tázání znejistělého, o domov připraveného, a proto sobě samému problematického člověka.”* Martin BUBER, *Problém člověka*, Praha 1997, s. 32.

³⁴⁸ *“V dějinách lidského ducha rozlišuji epochy zabydlenosti a epochy bezpřístřešnosti, v jedněch žije člověk ve světě jako v domě, v druhých žije ve světě jako na širém poli a někdy ani nemá čtyři kolíky, aby si postavil stan.”* Martin BUBER, *cit.dílo*, s. 22.

³⁴⁹ Martin HEIDEGGER, *O humanismu*, Rychnov nad Kněžnou 2000, s. 30.

Fenomény útěku a úniku je možné číst také z tohoto úhlu pohledu.³⁵⁰

Drogy a násilí, které se šíří ve společnosti, především mezi mladými, jsou symptomy hlubinné tísně, nedostatku významů. Vše se odehrává uprostřed společnosti, která je stále lépe vybavená nástroji všeho druhu, ale také stále víc *bezvýznamová*.

Kdyby se, teoreticky, člověk těchto mladých zeptal: Proč fetujete? Oni by pravděpodobně odpověděli protiotázkou: A jaký smysl má takhle žít? Jaký má smysl všechno to, co máme a co můžeme? Utíkat, ale k čemu? Utíkat, ale kam?

Bez základního směru, v prostředí studeného a absurdního světa, se běh stává nesmyslným.³⁵¹ Člověk je podoben směšnému atomu, ztracenému v nekonečném a mrtvém vesmíru. Kdesi uvnitř si je vědom, že celá jeho horečnatá aktivita má jepičí život, bez významu, bez účelu.

Problém, který působí všechny ostatní, je dnes více, než kdykoliv jindy, problémem základního nasměrování. Mnoho lidí si dnes “zacpává uši”, aby neslyšelo volání po smyslu, jež se ozývá v každém svědomí, omezující se na hromadění majetku, na měření a vážení věcí, na kontrolování rychlosti běhu. Ale hlavně odsouvající, do sféry bezvýznamnosti, hlubinnou otázku po významech.

“Otázka, který stojí za všemi otázkami (často směšnými, které jakoby spíše přináležely dospívajícím a ne dospělým), je: Kdo jsme, odkud přicházíme, kam jdeme? Je pro nás za oním nedefinovaným horizontem vůbec nějaká budoucnost? Anebo jsme jen prázdnými, bezcennými poštovními balíky, které porodní bába odesílá hrobařovi? Nevěřme že není pravdou přirovnání, že jsme podobni tomu, kdo se probudil v jakémsi nočním vlaku. Odkud vyjel ten vlak, do kterého nás naložili? Nevíme kdy to bylo a proč? Kam jede? A proč zrovna tento vlak a ne jiný?”

³⁵⁰ Viz Max PICARD, *Člověk na útěku*, Praha 1970.

³⁵¹ Viz Max PICARD, *cit. dílo*.

Jsou tací, kteří se uspokojí tím, že zkoumají své kupé, že proměřují velikost sedadel, zkoumají materiály... Aby pak spokojeně usnuli: Vzali na vědomí prostředí, které je obklopuje. To stačí, ostatní se jich netýká...”³⁵²

³⁵² Vittorio MESSORI, *Hypotézy o Ježíšovi*, Praha 1994, s.18-19; Tyto základní otázky lidské existence doprovázejí člověka od nepaměti a jsou součástí jeho konstituce. Viz Franco Giulio BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi é l'uomo, Percht te ne curi?*, Brescia 2005, s. 132.

IV.

Apórie v koncepci člověka

1. Dům bez člověka

Po velikých ideologických otřesech, se moderní člověk pokusil vystavět *nový světový dům*.³⁵³ M. Buber všechny vědecko-technické, marxistické a freudistické pokusy, shledává být nedostatečnými k takové nezměrné stavbě.³⁵⁴

Trojrozměrný dům se, s použitím jejich stavebního materiálu, postavit nedá. Je zde nedostatek šíře, délky i hloubky a výšky. A co víc, je to stavba, které chybí střecha.

Vědeckému materialismu, marxismu a psychoanalýze se nedostává hlubších významů. Jejich záměr stát se totalizujícími koncepcemi, které jediné jsou vhodné k osvobození člověka, které budou zahrnovat celého člověka, se jeví být poněkud domýšlivým, protože jejich a-priori spočívá v radikálním vytěsnění transcendence.

Jejich ateismus vůbec nebere v potaz naléhavou výzvu teismu, a už vůbec ne rozumné základy křesťanské víry, která je zakořeněna v Ježíši Kristu (integráním člověku a Bohu zároveň). Křesťanství je zajímá pouze jako fenomén pokryteckého, falešného způsobu života. V takovéto hermeneutice vyznívá křesťanství vždy jako odcizující socio-ekonomický, či existenciální element, který je třeba zcela potřít.

Freudistická badatelská, “všeobjasňující” metoda, vychází z předpokladu fabulací stran osoby otce, které se vytvořily v lidských

³⁵³ Viz Martin BUBER, *Problém člověka*, Praha 1997, s.44.

³⁵⁴ Viz Martin BUBER, *cit.dílo*, s. 32n.; s. 145.

pradějinách, a které byly posléze projektovány do náboženských představ otce, jemuž je člověk poté, co jej zabil, povinen chválou a obětmi.³⁵⁵

Odlišnou metodou je přiblížení se osobě Ježíše z Nazareta, v jeho esenciální "funkci" zjevovat Otce. Přijetí Boha jako Otce se odehrává v atmosféře, která je založena na důvěře vůči zjevovateli, na podkladě jeho ověřené věrohodnosti. Onen "Zjevovatel" není chápán předsudečně jako projekce člověka, ale jako sebezjevení Boha.³⁵⁶ Takto také osvěcuje hloubku bytí, které tu není náhodou, ani není principiálně dáno materií, nýbrž láskou. Bůh otec je pramenem veškerého bytí, ve své podstatě je společenstvím se Synem.³⁵⁷ Z tohoto úhlu pohledu, psychologická analýza naší touhy po Bohu jako otci, může být, bez předsudků, přesněji vysvětlena jako šlépěj Božího bytí v našem bytí. V tomto ohledu, jsme zrozeni, učiněni k synovskému vztahu.³⁵⁸ V našem vnitřním uspořádání je konstitutivní potřebou, právě potřeba synovského vztahu. V našem srdci je ukryt magnetismu, který nás táhne směrem k Němu.³⁵⁹

Pojednali jsme některé postuláty současného ateismu³⁶⁰, které charakterizují současné myšlení a kulturu moderního člověka. Jde nám o to, abychom připomenuli, že křesťanství lze docenit nejen z hlediska víry, nýbrž také v horizontu kritické a objektivní analýzy a to v samém jeho středu, kterým je událost Krista.

Máme za to, že na vědecké úrovni, která je klíčovou instancí humanistického výzkumu všech osvobozovacích koncepcí, není legitimní apriorně zapudit a ignorovat nějakou hypotézu v samém jejím jádru.³⁶¹

³⁵⁵ Viz Sigmund FREUD, *Příspěvky k psychologii milostného života*, in: *Spisy z let 1909-1913*, Praha 1997, s. 66n.

³⁵⁶ Viz Karl RAHNER, *Základy křesťanské víry*, Svitavy 2004, s. 261.

³⁵⁷ Viz Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha 2000, s. 158.

³⁵⁸ Viz Ctirad Václav POSPÍŠIL, *cit.dílo*, s. 94.

³⁵⁹ AURELIUS AUGUSTINUS, *Vyznání*, Praha 1992, s. 341.

³⁶⁰ Nejen ateismu teoretického, ale i praktického a agnosticizmu.

³⁶¹ Vittorio MESSORI, *Hypotézy o Ježíšovi*, Praha 1994, s. 15-37.; Josef Šafařík jako příklad takového přístupu cituje neznámého přírodovědce: "vyloučení transcendentna je nutný negativní požadavek kteréhokoli vědeckého myšlení." Josef ŠAFAŘÍK, *Sedm listů Melinovi*, Brno 1948, s. 19.

2. Materialistický determinismus

Ve všech těchto rozdílných, konceptech, které se snaží být všezahrnujícími, je vize člověka poněkud zkomolena. V každém z těchto rozdílných, někdy až vzájemně si odporujících, pojetí materialismu, je člověk zredukován pouze na jedinou dimenzi.

I když mnohé postřehy těchto osvobozovacích koncepcí mají hluboké momenty, pro jejich platnost je nezbytné je vintegrovat do multidimensionálního pojetí člověka, které respektuje potřeby člověka stran základního smyslu bytí.

Poselství vědy a techniky spočívá ve “více mít”, “více vědět”, a “více poznat”. Avšak vyjma těchto “více” je tu ještě jedno naléhavé, stále přesazné, jež se vymyká možnostem vědy a techniky. Společnost můžeme alegoricky zobrazit jako člověka, jeho levou rukou jsou intuice, vnitřní bohatství člověka, krása, dobrota a ideály, které jeho pravá ruka vědy a techniky nikdy nemůže přinést.

Vědecký pokrok musí být součástí rozvoje vědomí a svědomí člověka.³⁶² Bez toho se může stát znamením kultury smrti. To je slepá ulička scientismu, který se v společensko-politickém převleku přelévá z jedné formy do druhé.

Poselství marxismu má svůj střed ve společensko-ekonomickém osvobození. To je dnes, i když se to mnohým tak nezdá, velmi naléhavé v mystifikujícím systému neo-kapitalismu a “neo-kolonialismu”.

To, co člověka určuje, se neprojevuje jen v tom, že je schopen produkce a ještě méně v tom, co vyprodukuje.

³⁶² Albert EINSTEIN, *K sedmdesátým narozeninám Arnolda Berlinera*, in: *Jak vidím svět*, Praha 1993, s. 24.

Člověk, který tyto potřeby pociťuje, musí být zahrnut do celkového obrazu “*člověka potřeb*” a “*člověka-otázky*”³⁶³, který je stále vztažený ke konečnému smyslu své existence. Musí být včleněn do rámce jeho prahnutí po plnosti života, který překračuje pomíjivé hranice tohoto, byť krásného, světa. Potřeba objasnění onoho “*proč*” je nevyhnutelná a hrozivá v momentě, kdy přichází neodvratný okamžik smrti. Otázka po globálním významu existence nějakého jedince, který je, jak se zdá, odsouzen k zmaru. Otázka po nikdy nenaplněné potřebě spravedlnosti a svobody dějin. Otázka, která je zároveň vzýváním smysluplnosti shůry. Každý člověk je hledač, který na ní hledá odpověď.

Člověk-výrobce, je jen jedním z aspektů člověka. Mnohem pravdivější a hlubší tváří člověka je onen Dostojevského “*podzemní člověk*”³⁶⁴, který tu zápasí o to, aby *byl víc*, jen aby tu *nebyl navíc*.³⁶⁵

Freudistické poselství si bere na zřetel nezměrnou bio-psychologickou energii, a za tento objev jsme mu povinováni díkem, ale zároveň je velmi chudé na významy.

Tento kapitál sil, bez jejich vyústění ve službě růstu člověka, můžeme přirovnat k rozvodněnému toku řeky, která je schopna, pakliže je svedena do přehrady a do turbín, oživovat celá města, a naopak může být ohlašovatelkou smrtelné katastrofy, pakliže se ponechá sám sobě.

Jednorozměrovost vědeckého technicismu odhalila *Frankfurtská škola*, když se postavila proti zinstrumentalizování všech oblastí lidské činnosti.³⁶⁶

Jednorozměrovost marxistického osvobození ze socio-ekonomického odcizení odhalil, ve jménu komplexnějšího pohledu na člověka jako na “*člověka potřeb*”, H. Marcuse.

³⁶³ Viz Karl RAHNER, *Základy křesťanské víry*, Svitavy 2004, s. 318-319; Chápání člověka jako otázky je vlastní Augustinovu pohledu na člověka: “*sám sobě jsem se stal velikou hádankou.*” AUGUSTINUS AURELIUS, *Vyznání*, Praha 1992, s. 97.

³⁶⁴ Fjodor Michajlovič DOSTOJEVSKIJ, *Zápisky z podzemí*, Praha 1998; viz také Alois LANG, *F.M. Dostojevský*, Praha 1946, s. 127n.

³⁶⁵ Marcel Gauchet píše o Lefortově komentáři k Solženicinovi, který se jmenuje *Člověk navíc*. In: Marcel GAUCHET, *Dějinný úděl*, Brno 2006, s. 45.

³⁶⁶ Herbert MARCUSE, *Jednorozměrný člověk*, Praha 1991.

Frommova kritika, naproti tomu, odkryla jednorozměrnost freudistické vize člověka, která identifikovala štěstí s pouhým ukojením pohlavního pudu a nasycením žádostivosti. Proti této koncepci postavil Fromm koncepci člověka založenou na integritě jedince, jež má svůj zdroj v lásce.³⁶⁷

Považovali jsme za důležité, aby byla naznačena závažnost omezení těchto koncepcí, zvláště vzhledem k masovému dopadu na současnou laickou kulturu. Podle našeho názoru se ocitáme ve velmi ožehavém okamžiku společenské krize. Člověk o jednom rozměru, který má za to, že si poslouží světem jako jeho pán, se stává otrokem světa, který vyprodukoval.³⁶⁸

Každá koncepce osvobození musí sloužit člověku. Každá antropologie se musí stát dobře vyváženým antropocentrismem. Buď je člověk mírou všech věcí, anebo jsou věci mírou člověka v tom, co vyprodukuje. V prvním projektu je mírou člověka produkce, ve druhém je mírou člověka stát a jeho ideologie a ve třetím je mírou člověka energie v jeho nevědomí.

Člověk riskuje, že se stane jen funkčním elementem.³⁶⁹

V této skutečnosti spočívá pravá esence materialismu. Věcem je přiřčena priorita před člověkem. Pakliže je za základní princip všech věcí i samotného člověka zvolena materie, poté se člověk stává součástí, která je touto materií ovládaná a nikoliv součástí, která ji ovládá. Existují různé podoby materialismu, materialismus vědecký, materialismus technologický, materialismus konzumistický, materialismus marxistický a materialismus pansexualistický, či biologicko-psychický. Všem těmto formám materialismu je však vlastní to, že člověk je pod vládou materiálních a empirických skutečností.

³⁶⁷ Erich FROMM, *Umění milovat*, Praha 1966.

³⁶⁸ Viz Martin BUBER, *Problém člověka*, Praha 1997, s. 77.

³⁶⁹ Český filosof Josef Šafařík rozlišuje dva přístupy, které definují člověka ve vztahu k realitě. Buď je člověk divákem, nebo účastníkem. Divák je pasivní přihlížitel, který se dostává pod diktát věcí, účastník je veden vnitřní svobodou k tvořivému přístupu k věcem. V moderním člověku nalézám spíše diváka než účastníka a to dokonce do té míry, že na závěr svého díla, které zkoumá moderní humanismy řekne: *“Jsme prázdným kadlubem, formou, abstrakcí.”* Josef ŠAFAŘÍK, *Sedm listů Melinovi*, Brno 1948, s. 348.

Každý z nich je něčím specifický. První (vědecko-technický) kanonizuje konzumistický status neo-kapitalistické a neo-kolonialistické společnosti. Druhý (marxistický) tíhne ve své eschatologické koncepci k novému produktivnímu uspořádání společnosti, ale jak jsme výše naznačili, jeho pojetí člověka je jednorozměrové, integrální pojetí člověka zde nemá místo a naopak je potíráno. Třetí (psychoanalytický) postrádá *novum*, je uzavřený zásadní konečné finalitě skutečností a potřeb a omezuje se jen na biologicko-psychologický horizont.

Je třeba se znovu ptát: *“Je člověk mírou všech věcí, anebo jsou věci mírou člověka?”*. Toto dilema se zdá být nejnaléhavější otázkou současnosti, kterou se zcela paradoxně, málokdo zaobírá. Člověk a věci. Kdo z nich má primát? To je fundamentální otázka, jejíž řešení určí naši budoucnost. Odpověď na ni ověří platnost *pokroku* a *rozvoje*, nejen *běhu*, ale také *růstu*, nejen *hominizace*, nebo transformace světa, ale především humanizace světa, nebo transformace člověka v skutečného Člověka.³⁷⁰

Pokrok, běh a hominizace patří do sféry *mít*. Rozvoj, růst a humanizace přináleží k *být*. Být člověkem je naprosto ojedinělým způsobem bytí, které je stále otevřené k tomu, aby bylo stále víc bytím. Tedy buď první sféra slouží té druhé, nebo je tomu naopak. A je-li realitou ta druhá varianta, potom se zde formuje jakási *anti-lidská společnost*.³⁷¹

Pokrok bez rozvoje je hromaděním statků, bez ohledu na kvalitu člověka. Ve skutečnosti je to úpadek, involuce člověka, odraz barbarských epoch.

*“Slovo pokrok mají na rtech a v hlavě všichni, ale ve skutečnosti stále vidíme ztráty, porážku, zkázu, takže se ptáme, zda – v hodně širokém smyslu – pokles často nepřevažuje nad pokrokem... Také historie událostí, především v naší době představuje stále větší vzdálenost mezi nadměrným růstem toho, co člověk má a jeho úpadkem mravním, úpadkem toho, co je. S jistotou můžeme říci, že člověk v oblasti toho, co je, nerozmnožuje to, co už má..”*³⁷²

³⁷⁰ Pierre Teilhard de CHARDIN, *Místo člověka v přírodě, Výbor studií*, Praha 1993, s. 90-93.

³⁷¹ Heidegger hovoří o *in-humánnosti*. In: Martin HEIDEGGER, *O humanismu*, Rychnov nad Kněžnou 2000, s. 36.

³⁷² Karol WOJTYLA, *Znamení odporu*, Řím 1981, s. 158.

Otroctví člověka ve vztahu k věcem je základem každého odcizení. Toto otroctví je příčinou zaostalosti, jež je společným jmenovatelem každé jiné zaostalosti moderního člověka. Jakoby se, v tomto bodě, běh dějin nemohl hnout z místa. Bezmocnost člověka stát se člověkem se projevuje i v bezmocnosti světa stát se lidštějším světem.³⁷³

Cesta po níž se naše společnost vydala nemůže, přes všechna velká prohlášení, než učinit člověka nešťastným. Neštěstí můžeme také chápat jako základní, určující *ne-smysl*³⁷⁴ celé skutečnosti světa a tudíž zároveň i každého dílčího smyslu. Neštěstí je dáno vědomím, že naše putování nemá vyústění, že není k ničemu vztaženo, že není vědomě vedeno k cíli.³⁷⁵ Neštěstí vytváří také skutečnost, že jako měřítkem všech hodnot byl zvolen člověk, který se v konečném důsledku nakonec obrací proti člověku. Neštěstí se na člověka řítí stejně nevyhnutelně jako bumerang.

3. Osvobození a spása?

Jak jsme již výše naznačili: člověk spíše než že je svobodný, je schopen svobody. Svobodným se stává tím, že uplatňuje tuto svoji osvobozovací schopnost.

Také jme výše poznamenali, že skutečným problémem dneška je právě osvobození. Koncepty, na které jsme se blíže podívali, jsou základní matricí orientace současných postojů a chování, pokud se týče biologicko-psychických, sociálních, ekonomických, technologických a politicko-kulturních aspektů života. Jsme svědky uskutečňování různých způsobů

³⁷³ Viz Hugo Enomiya-LASSALLE, *Kam se ubírá člověk*, Brno 1998, s. 7-16.

³⁷⁴ Viz Josef RATZINGER, *Úvod do křesťanství*, Brno 1991, s. 30-31; 33.

³⁷⁵ „Člověk nehledá nic jiného než štěstí.“ Henri de LUBAC, *Il Drama dell'Umanesimo ateo, L'uomo avanti a Dio*, Milano 1992, s. 330.

osvobození, odlišných podle typu odcizení, proti nimž jsou zaměřeny. Téměř vždy jsme ale také svědky antropologické patologie, do níž tyto projekty ústí.

Především je zde technické a strukturální osvobození od omezení přírodou a od politických forem odcizení. Dále zde máme existenciální osvobození od tabu, komplexů a úzkosti. Fenomenologická analýza nám ukazuje, že tyto úrovně osvobození jsou opodstatněné, ale nejsou jediné. Přes cenné podněty, které tyto koncepce obsahují, je nutné říci, že vycházejí z redukcionistického a jednostranného chápání člověka.

V pozdním Heideggerově uvažování je cítit naléhavá potřeba uchopit člověka poněkud jinak, než jako předmět vědeckého poznání. Člověk je zvláštním způsobem zodpovědný za sebe i za stvoření. V mnohém je jeho touha po transcenci blízká náboženskému pojetí světa. Heidegger, podobně jako například Max Picard³⁷⁶ žije v očekávání příchodu "čehosi", co člověka ze současné bídy vynese ven.³⁷⁷ Můžeme říci, že žijeme v čase naděje. Martin Buber ve svém díle *Já a Ty* cituje známý Hölderlinův³⁷⁸ výrok, který Heideggera oslovil: "*Ale tam, kde je nebezpečí, vzrůstá i síla, která zachraňuje.*"³⁷⁹ Taková naděje-záchrana je ukryta ve schopnosti naslouchat bytí, která je patrná u těch, kteří mu nechtějí hlučně vládnout, ale očekávají jej v tichosti. Člověk je ubohý pastýř bytí.³⁸⁰

Nejhlubší rovina osvobození spočívá v osvobození od *ne-významuplnosti*, či *ne-smysluplnosti* všech věcí, totality všech skutečností a především lidské existence, v osvobození od neschopnosti vytvářet

³⁷⁶ Max PICARD, *Člověk na útěku*, Praha 1970. Max Picard (1888-1965), švýcarský lékař, filosof a malíř. Známý především pro svá díla: *Der letzte Mensch* (Poslední člověk, 1921), *Die Flucht vor Gott* (Útěk před Bohem, 1934), *Hitler in uns Selbst* (Hitler v nás, 1947), *Die Furcht vor Gott* (Strach z Boha), 1958.

³⁷⁷ Viz Martin HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci puo salvare. Intervista noc lo Spiegel*, ed. Alfonso MARINI, Parma 1987.

³⁷⁸ Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843), německý básník, předchůdce romantismu. Mezi jeho hlavní díla patří: *Hyperion* (1797-99), *Der Mensch* (Člověk, 1798), *Brot und Wein* (Chléb a víno, 1800-01) aj.

³⁷⁹ Martin BUBER, *Já a Ty*, Praha 1969, s. 50.

³⁸⁰ Viz Martin HEIDEGGER, *O humanismu*, Rychnov nad Kněžnou 2000, s. 22.

společenství na vertikální i horizontální úrovni, prostřednictvím tíhnutí lásky.

Osvobození vždy souvisí se *spásou* člověka, je rubem spásy.³⁸¹ Člověk se tak zbavuje těžkého balvanu, který mu brání v plynulé chůzi, opět může normálně dýchat.

Spása je dovršením člověka, uskutečněním, tedy částečně i seberealizací mnohadimensionálního člověka. Pakliže by byla osvobozena pouze jediná dimenze člověka, nemohlo by se jednat o spásu, protože ta postuluje rozhodné zvážení všech komponentů esence člověka.³⁸²

V novozákonní literatuře je koncept spásy, kterou přináší Spasitel, vyjádřen termínem z klasické řečtiny *σώζειν*. Jeho význam je původně odvozen z termínu *σώος* - kompletně, celistvě zdravý, neporušený, zachráněný.³⁸³ Spasení, které je přičítáno Spasiteli, naznačuje navrácení zdraví nemocnému, v tomto smyslu celistvosti. Znovudarování života zemřelému. Vytržení plavidla z nebezpečí brzkého potopení. Vysvobození ze hříchu odmítnutí života, který stojí u kořene smyslu všeho zla. A především naznačuje dar a růst, který je zároveň radostí a společenstvím života těch, kteří v něj věří jako ve Spásu celého člověka a všech lidí zároveň. Ten, který je Spasitelem přináší integrální spásu ve všech rozměrech, které člověka vymezují v jeho existenci.

Koncept spásy je *všezahrnující*, jeho součástí je také koncept osvobození. Člověk se osvobozuje k růstu. A růst je, ze své podstaty, rozvojem celého člověka. Dokud tu bude nedovršen jediný rozměr člověka, sám člověk bude nedovršen. O to více to platí, když je onou zakrnělou dimenzí duchovní "zóna" člověka, ve které je nazírán poslední smysl existence, kde člověk tuší, že život není než předposlední skutečností, oblast, kde člověk tíhne k plnosti pravdy, spravedlnosti a společenství. Tato

³⁸¹ "Kdybychom chtěli rozmnožit počet definic člověka jako tvora odlišného od zvířete, mohli bychom říci, že člověk je tvor potřebný spásy, ať již každý z nás vkládá v toto slovo cokoliv. Každý chce být po svém způsobu a vkusu spasen a k tomu směřuje všechno jeho snažení, toužení a myšlení." Josef ŠAFAŘÍK, *Sedm listů Melinovi*, Brno 1948, s. 17.

³⁸² Viz Karl RAHNER, *Základy křesťanské víry*, Svitavy 2004, s. 407.

³⁸³ František LEPAŘ, *Slovník řecko-česko-německý II*, Praha 1873, s. 281.

hypotéza navazuje a překračuje Horkheimerovu tezi o *stesk*u po zcela jiném.³⁸⁴ Nyní už ale nejde o nadstavbu, nebo o nějaké nevědomé vzývání, ale o skutečnou modlitbu, která má pro člověka konstitutivní význam, ve vztahu k transcendentnímu cíli.

Dějiny nejsou nebem na zemi, dovršením člověka ani v osobním, ani ve společenském rozměru, jak nabízí idealistická a marxistická perspektiva. Nejsou ani peklem odcizení, jak je předkládají některé existencialistické proudy a psychoanalýza. Naopak, dějiny jsou neustávajícím procesem a očekáváním dovršení³⁸⁵, který se odehrává v předposlední skutečnosti.³⁸⁶

a) Soteriologická poselství různých náboženství a poselství o Království

To, co charakterizuje společně historická náboženství je hledání spásy. Horizont spásy orientálních náboženství leží mimo dějiny³⁸⁷, mimo prostor, mimo časnost, mimo smyslové vjemy.

Hinduismus ji zvěstuje jako *mukti*³⁸⁸, nebo-li osvobození od iluze a od koloběhu životů³⁸⁹, jako *šrejas a prejas*, nebo-li blaho mimosmyslové a blaho smyslů, a také jako *sánkhja*³⁹⁰ a *joga*³⁹¹, nebo-li cesty ke spojení.

Budhismus ji zvěstuje jako *nirvánu*, která je blaženým „*vyhasnutím*“ všech tužeb a přistáním u „*břehů čisté země*“.³⁹²

³⁸⁴ Max HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro*, Brescia 1972.

³⁸⁵ Viz Marcel GAUCHET, *Dějinný úděl*, Brno 2006, s. 141-2.

³⁸⁶ Viz Karl RAHNER, *Základy křesťanské víry*, Svitavy 2004, s. 586-587.

³⁸⁷ Výjimkou je zde konfucianismus. Viz Hans KÜNG, Julia CHING, *Křesťanství a náboženství Číny*, Praha 1999.

³⁸⁸ Mircea ELIADE, *Dějiny náboženského myšlení II*, Praha 1996, s. 61; *Lexikon východní moudrosti*, Olomouc 1996, s. 380; s. 336.

³⁸⁹ Dušan ZBAVITEL, *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*, Praha 1993, s. 20n.

³⁹⁰ Mircea ELIADE, *The Encyclopedia of Religion, Vol 13*, New York 1987, s. 47-50.

³⁹¹ Stephen CROSS, *Hinduismus*, Praha 2001, s. 66n.

Taoismus ji zvěstuje jako rozhodné přilnutí k *Tao*³⁹³, nebo-li věčnému principu všech životních a kosmických energií. Takové splynutí je předem připraveno harmonickým včleněním se do rodinného, společenského a kosmického řádu.

Korán ji zvěstuje jako úspěch a zdar³⁹⁴, kterého je třeba dosáhnout, třeba i zbraní, ale zvláště prostřednictvím víry, postu a neustálé modlitby k Alláhovi.³⁹⁵ Vrcholným postojem tohoto je *Islám*, nebo-li odevzdání se Bohu a požívání jeho dober.³⁹⁶

Všechna tato poselství, ať se již pohybují vně, či vprostřed dějin (Konfucianismus a Islám), mají společné to, že jsou omezena na prostor svého rozšíření, nejsou určena všem lidem. A nezahrnují ani celého člověka, prahnoucího po lásce a společenství a třeba i po politickém osvobození, člověka v jeho integritě. Spása není pro každého člověka a tedy ani pro celého člověka.

Židovsko-křesťanské zjevení konkretizuje spásu v události Království³⁹⁷, které je výhonkem osvobození od zla, z každého otroctví, které je darem blaženého společenství s Bohem a se všemi lidmi jako Božími dětmi. Tato spása je otevřena pro všechny.³⁹⁸ Dále tuto tezi ještě více rozvedeme.

Charakteristické znaky, které toto poselství vymezují, je staví jako zásadní humanistickou koncepci. Spása je zde charakterizována vysvobozením z hlubin zla a osobnostním růstem člověka. Takový růst se odehrává zevnitř a je projevem seberealizace člověka.³⁹⁹

³⁹² Viz Hans KÜNG, Heinz BECHERT, *Křesťanství a buddhismus*, Praha 1997, s. 35.

³⁹³ Mircea ELIADE, *The Encyklopedia of Religion, Vol 13*, New York 1987, s. 449-450; Hans KÜNG, Julia CHING, *Křesťanství a náboženství Číny*, Praha 1999, s. 136-138.

³⁹⁴ Viz Hans KÜNG, Josef van ESS, *Křesťanství a islám*, Praha 1998, s. 152.

³⁹⁵ Viz Hans KÜNG, Josef van ESS, *cit.dílo*, s. 74-76.

³⁹⁶ Viz Hans KÜNG, Josef van ESS, *cit.dílo*, s. 108.

³⁹⁷ Mircea ELIADE, *Dějiny náboženského myšlení II*, Praha 1996, s. 300n.

³⁹⁸ Viz Karl RAHNER, *Základy křesťanské víry*, Svitavy 2004, s. 223-224.

³⁹⁹ Viz Karl RAHNER, *cit.dílo*, s. 83.

Tato integrita člověka není nikdy jen jasně určenou daností, ale je vždy ve vztahu ke konkrétní historické situaci a její dynamika je dána jejím vztažením k eschatologickému naplnění.⁴⁰⁰

Historicita a eschatologicita jsou dva prvky, které vyznačují koncepci sebeuskutečnění a sebezavršení člověka.⁴⁰¹

Pokud se týče historicity, v ní se člověk profiluje v dialektickém vztahu mezi světem přírody a lidským světem tím, že vytváří kulturu. Člověk nemůže být pojímán mimo realitu tohoto světa. Člověk svět přírody vnímá jako hrozbu, ale také jako opěrný sloup pro svůj rozvoj, zakouší také svou nadvládu nad ním, kterou biblická terminologie překládá jako panování nad ním (Gn 1,26-28), která je odleskem Boží vlády. Člověk je obrazem Boha. Lidským světem je myšlen svět lidského soužití a společenství, svět vztahů. Oba tyto principy, vládnutí i soužití, zjevují trvalou schopnost člověka překonávat překážky a omezení, jeho neustávající touha po dokonalosti, neúnavný sebezpresahující postoj odkazuje na lidskou schopnost transcendovat svět.

Toto téma je oblíbeným tématem moderní filosofie, která téma sebezpřekročení pojednala mnohdy až exaltovaně. Například si podobné tendence můžeme zřetelně povšimnout v díle Sartrově.⁴⁰²

Transcendence tvoří konstitutivní součást vědomí, to znamená, že vědomí je obráceno vstříc bytí, kterým samo není. Vědomí je podstatně ve funkci *pro sebe*, nikoliv jen *v sobě*, ba dokonce je stále na útěku být jen *v sobě*. Je neustále napřimeno k nekonečné dokonalosti. Sartrovské myšlení dokonce tento princip klade jako základ každého humanistického dynamismu. Ale protože Sartre uvažuje v ateistických postulátech, shledává tuto nekonečnou dokonalost jako neexistující.⁴⁰³

Člověk, který je osvobozený od předsudečných schémat, který touží po pravdě, který se nechává osvěcovat sebezjevením Pravdy a kráčí po věčné augustinovské cestě, ten je utvářen jménem a tváří Boha Abrahama,

⁴⁰⁰ Viz Karl RAHNER, *cit. dílo*, s. 84.

⁴⁰¹ Viz Max SCHELER, *Můj filosofický pohled na svět*, Praha 2003, s. 108; 203.

⁴⁰² Jean Paul SARTRE, *L'essere e il nulla*, Verona 1965, s. 27.

⁴⁰³ Jean Paul SARTRE, *cit. dílo*, s. 27.

Izákova, Jákobova, Boha, který je s námi a před námi. Setkává se s Bohem jako s absolutním Ty, díky kterému si člověk uvědomuje sama sebe jako Já, a to i tehdy, neoslovuje-li ono Ty ani slovy, ani v duchu.⁴⁰⁴

Z fenomenologické analýzy plyne, že člověk je *bytím pro svět*, který má využívat a překračovat. Je *bytím pro ostatní bytosti*, především prostřednictvím dialogu a utvářením dějin. Je také *bytím pro Boha*, které je charakterisováno láskyplným skloněním se před Pánem světa a dějin, jenž se zjevuje uprostřed dějin a daruje se v plnosti člověku za hranicí dějin.⁴⁰⁵

Tohoto nezměrného Boha je třeba bez přestání hledat na cestě lásky: “*Sic ergo quaeramus tanquam inventuri: et sic inveniamus, tanquam quaesituri*”.⁴⁰⁶

b) Na cestě sebepřekračování

Postavení člověka je takové, že je zodpovědný za dějiny před Bohem a před světem.⁴⁰⁷ Základem této morální zodpovědnosti je skutečnost, že svět má smysl jen v člověku. Člověk je dynamickým středem budoucnosti a minulosti, toho co je dáno a toho co je třeba uskutečnit, toho co je a toho co má být.

Takovéto napětí mezi *již* a *ještě ne* vymezuje poslání člověka jako poutníka kráčejícího neustále ke své plnosti.⁴⁰⁸ *Ještě ne* je neustálým zdrojem tvůrčího neklidu, který je ohrožován umenšováním jeho bytí. Takové úklady bytí jsou zevnitř způsobeny egoismem, lačností po majetku,

⁴⁰⁴ Viz Martin BUBER, *Temnota Boží*, Praha 2002, s. 39-40.

⁴⁰⁵ “Trojí životní vztah člověka je: jeho vztah ke světu a věcem, jeho vztah k lidem, a to jak k jednotlivcům, tak k množstvím, a jeho vztah k sice také toto vše prozařujícímu, ale v základě toto vše transcendujícímu tajemství bytí, jež filosof nazývá absolutnem a věřící člověk Bohem, jež ale i u toho, kdo obě označení zavrhuje, nemůže být fakticky vyraženo z jeho situace.”, Martin BUBER, *Problém člověka*, Praha 1997, s. 108.

⁴⁰⁶ AUGUSTINUS AURELIUS, *De Trinitate*, 9,1; PL 42, s. 961.

⁴⁰⁷ Viz Josef RATZINGER, *Úvod do křesťanství*, Brno 1991, s. 160.

⁴⁰⁸ Viz Josef RATZINGER, *cit. dílo*, s. 156-157.

nestálostí, vzpurností, rozepřemi, nerozumností, ochromující úzkostlivostí, trýznivými zklamáními, opakujícími se nemocemi a nevyhnutelnou smrtí. Zvenčí jsou pak dány využíváním člověka člověkem, vyobcováním na okraj společnosti, útlakem, pohromami a rozličnými druhy odcizení.

Dějiny je také možné číst jako kyklopský boj proti těmto úkladům, za cílem dosažení konečné plnosti, prostřednictvím dosahování provizorních “plností”, které jsou jakousi předchutí nejvyššího budoucího sebezavršení.⁴⁰⁹

Skutečnost spásy tedy v sobě zahrnuje rozličné roviny osvobození a nejrůznější druhy provizorní “plnosti” a také plnost konečnou.⁴¹⁰

Z tohoto úhlu pohledu lze spásu, nebo sebezavršení, kterou je zde třeba neustále uskutečňovat, pojímat jako mnohostrannou skutečnost.

Je to především sebezavršení identity člověka.⁴¹¹ Seberealizace se odehrává jako rozvoj člověka, který je víc než člověkem. Člověk je neustálou autotranscendencí, je stále volán být tím, co není. Autentická spása je integritou, definitivní realizací sebe sama.

Delfský nápis “*poznej sám sebe*”, se v tomto bodě, stává naléhavým. Pouze člověk, který nahlíží sebe sama jako “víc” než to čím je, se vydává na cestu spásy. Kdo je přesycený hodnot a již žádné nehledá, kdo je sevřený v tísnivém, pouze lidském horizontu, se vrhá do nebezpečí, že v nejhlubších rovinách svého vědomí bude trpět jistým druhem schizofrenie: ač zrozený-stvořený k tomu, aby byl více než člověkem, než tím čím je, se spokojuje s realizováním pouhého udržování toho, co je.

Popření vlastního konstitutivního sebepřesažení plodí krizi osobnosti, která kompromituje humanistické úsilí, a to jak na teoretické, tak i na historicko-existenciální úrovni.

Spása utváří integrální a určující součást náboženského života, ale ne pouze v striktně náboženské oblasti, nýbrž také v oblasti filosofie, morálky,

⁴⁰⁹ “*Prvek dějinnosti si vydobyl prostor i pro naplňování lidské autonomie. Samosprávnost je něco mnohem víc než si dát vlastní zákon, je to sebetvorba. Lidstvo se v průběhu času samo utváří...*” Marcel GAUCHET, *Dějinný úděl*, Brno 2006, s. 144.

⁴¹⁰ Monika K. HELWIG, *Eschatologie*, in: *Systematická teologie 3*, uspořádali: Francis S. FIORENZA, John P. GALVIN, Brno 1999, s. 176.

⁴¹¹ Viz Josef RATZINGER, *Úvod do křesťanství*, Brno 1991, s. 222.

obecně, ve všech oblastech kultury. Spása vytváří předpoklady a podnět k dalšímu úsilí a hledání na všech rovinách lidského soužití. V současném životě a současné kultuře se tento smysl pro spásu poněkud vytrácí. Člověk se ve světě cítí být stále méně doma, cítí se být vystaven blízkým i vzdáleným nebezpečím, které není schopen zdolat.⁴¹² Zdroje spásy, které mu nabízela tradiční kultura jako dosažitelné a účinné, se mu zdají být pochybnými. V takové atmosféře lze očekávat nové náboženské obrození. Na náboženství je, aby člověku, prostřednictvím lásky, víry a naděje, znovu dalo vnitřní sílu.⁴¹³

Náboženství je všechno jiné, jen ne opium lidstva. Je autentickou vlastní naděje a dílnou, kde se vytváří budoucnost člověka.

c) Spása-být více člověkem

Spása, jako uskutečnění vlastní identity, se soustřeďuje kolem základní struktury existence člověka. Je dialektikou mezi *ex-sistere* a *in-sistere*. Člověk je konzistentním a autonomním *inseitou* a také otevřenou a obětující se skutečností *pro druhé*. Je dvojrozměrnou skutečností svobody a společenství.⁴¹⁴

Spása je završením a naplněním *inseity*, což je svoboda a naplněním existence *pro druhé*, kterou je společenství. Ostatně autentická svoboda je zakoušena ve vztahu k druhým.

Spása jako svoboda je leitmotivem soudobé kultury.⁴¹⁵ Nemůžeme být lidmi, pokud se neosvobodíme ode všech druhů vězení. Fromm hovoří o úsilí vydobytí si svobody ze všech politických, ekonomických a duchovních okovů.⁴¹⁶

⁴¹² Viz Martin BUBER, *Problém člověka*, Praha 1997, s. 145.

⁴¹³ Viz Nicola ABBAGNANO, *Il senso della salvezza nella cultura moderna*, in: *La salvezza cristiana*, Assisi 1975, s. 33-34.

⁴¹⁴ Viz Ludwig LANDSBERG, *Zkušenost smrti*, Praha 1990, s. 115.

⁴¹⁵ Viz Fareed ZAKARIA, *Budoucnost svobody*, Praha 2004, s. 51-72.

⁴¹⁶ Erich FROMM, *Strach ze svobody*, Praha 1993, s. 13.

Takovýto boj je nezbytnou podmínkou k tomu, aby si člověk mohl zvolit rozvoj všech autentických rozměrů své existence. Svoboda od útlaku působí svobodu volby. Z okovů se člověk neosvobozuje pro to, aby stál na místě, ale aby stoupal vzhůru a dopředu.⁴¹⁷ Spása se stává podnícením a naplněním svobody.

Takový růst směrem nahoru a dopředu, se uskutečňuje zejména ve společenství, tedy v činnosti *pro druhé*, což je jedním ze základních prvků osobnosti.⁴¹⁸

Z individuálního úhlu pohledu je člověk tím, co dá.⁴¹⁹ Člověk je *extatickým* bytím (*ex-stare*).⁴²⁰ Když se opravdu *dává*, *zažívá* a *plně žije sebe*.⁴²¹ *“Individuační proces má dva principiální aspekty: na jedné straně jde o vnitřní, subjektivní proces integrace, na straně druhé o právě tak nezbytný objektivní vztahový proces. Jedno nemůže být bez druhého, třebaže v popředí se ocitá hned jedno, hned zase druhé.”*⁴²² *“...širší vědomí už není ono citlivé, egoistické klubko osobních přání, obav, nadějí a ambicí, jež se musí kompenzovat nebo třeba i korigovat nevědomými osobními protitendencemi, nýbrž je to s objektem, se světem spojená vztahová funkce, která jedince přesahuje do bezpodmínečného, zavazujícího a nerozlučitelného společenství se světem.”*⁴²³ Proces individuace s sebou nese obecnou a intenzivní koexistenci. Jen tak člověk může existovat.

Člověka určuje jeho dobrý vztah k druhým. Láska je dříve než imperativem, ontologickou podmínkou růstu. Kdo se izoluje od ostatních, zůstává nakonec stísněn. Dějiny se realizují jen prostřednictvím společnosti, která je intenzivně i extenzivně propojena společenskými pouty. Budování uskutečnění společnosti jako společenství současně postuluje stále

⁴¹⁷ *“Jeho pohyb není sum, nýbrž sursum.”* Gabriel MARCEL, Roma 1980, s. 34.

⁴¹⁸ Viz Ludwig LANDSBERG, *Zkušenost smrti*, Praha 1990, s. 146.

⁴¹⁹ Viz Emerich CORETH, *Co je člověk*, Praha 1996, s. 159.

⁴²⁰ Viz Emerich CORETH, *cit.dílo*, s. 185; K extatické rovině bytí viz také Martin HEIDEGGER, *Co je metafyzika?*, Praha 1993, s. 21-33.

⁴²¹ Erich FROMM, *Umění milovat*, Praha 1967, s. 24-25.

⁴²² Carl Gustav JUNG, *Psychologie přenosu*, in: *Výbor z díla III, Osobnost a přenos*, Brno 1998, s. 241.

⁴²³ Carl Gustav JUNG, *Individuace*, in: *Výbor z díla III, Osobnost a přenos*, Brno 1998, s. 76.

autentičtější spravedlnost. Společenství bez spravedlnosti by bylo domem bez základů.

Dějiny jsou společným plánováním, společným uskutečňováním jisté formy rozvoje. Dějiny jsou συνοδος (sejitím se, společnou cestou) na cestě za společným osvobozením a rozvojem.⁴²⁴ Spása je podstatně skutečností společenství. Společenství je určujícím koeficientem dynamiky člověka.⁴²⁵ Jen v tomto ohledu se můžeme stát “novými” lidmi.

Život je zakoušen v lásce. Ke karteziánskému “*cogito ergo sum*”⁴²⁶ je třeba přidat hlubší pochopení Berďajevova “*diligo et diligor ergo sum*”⁴²⁷.

Vnímání toho, že jsem, že žiji jako člověk, zakoušení vlastního sebeuskutečňování, zakouším nikoli ve svém myšlení, ale tím, že jsem milován.⁴²⁸ Být milován vytváří vědomí toho, že jsem povolán k existenci.

Spása spočívá v plnosti lásky, ve které je zakoušena plnost vlastní existence.

Zkušenost takové plnosti života uzdravuje současnou patologii, která je výrazem ztráty smysluplnosti skutečnosti. Smysl existence lze dosíci, udává směr cesty, má tedy cenu se tohoto smyslu držet. Spása je, mimo jiné, také osvobozením se z absurdity a jistotou posledního smyslu života. Život má svůj cíl, který je konečnou plností identity, svobody a společenství a že ho lze během dějin uskutečňovat prostřednictvím předposledních stádií života⁴²⁹

⁴²⁴ “Lidská podstata si žádá dialog, proto je lidstvu (umanitá), které lze chápat jako spolulidství (co-umanitá), vlastní jít-spolu, vytvářetsyn-od, tedy společnou cestu v hledání pravdy.” Sabino PALUMBIERI, *L'uomo, questa meraviglia – Antropologia filosofova I*, Roma 2003, s. 220.

⁴²⁵ Erich FROMM, *Mít či být*, Praha 1992, s. 71.

⁴²⁶ René DESCARTES, *Rozprava o metodě*, Praha 1933, s. 36.

⁴²⁷ Nicola BERDIAEV, *Cinque meditazioni sull'esistenza*, Torino 1982, s. 79.

⁴²⁸ Erich FROMM, *Umění milovat*, Praha 1967, s. 79.

⁴²⁹ Myšleno ve smyslu eschatologickém, kdy je pozemský život chápán jako předposlední stádium definitivní plnosti bytí. život dostává svůj smysl sub speciae aeternitatis.

d) Láska jako plnost spásy

Dosud jsme postihovali člověka jako *člověka potřeb*, který je již od Feuerbachových časů ve středu pozornosti, až podnes. Spása je chlebem pro hladovějícího člověka.

Dosavadní uvažování můžeme shrnout do několika bodů. Pravda je charakterizována poselstvím o významuplnosti, spravedlnost je doprovázena poselstvím o bezpečnosti a jistotě a společenství je uvozeno poselstvím života.

Rozhodující roli ale hraje láska. Ta, pakliže je autentická, v sobě zahrnuje spravedlnost a dává smysl tomu, co člověk dělá. Současný člověk to tuší. Přes všechny obtíže a pesimistické výhledy, kráčíme k dospělosti světa. *“dnešní člověk má hlad; ve třetím světě je fyzický hlad, ale všude je cítit hladovění po smyslu a po lásce.”*⁴³⁰

Integrální osoba vytváří společenství lásky na základě přijímání druhého takového jaký je a jakým by ještě mohl být, spíše než pro to, co má. Takovéto společenství je duší lidského rozvoje, působí krizi všech modelů jednoty, které jsou postaveny jen na pouhém pokroku.

*“Jednota dosažená produktivní prací není jednota mezi osobami; jednota vytvořená orgiastickým splynutím je přechodná; jednota na základě konformity je jen pseudojednota. Jsou to tedy jen dílčí odpovědi na problém existence. Plná odpověď je v dosažení spojení mezi osobami, ve splynutí s jinou osobou, v lásce.”*⁴³¹

Růst znamená růst společně. Být znamená být spolu. A vrcholným projevem společné existence je *pro-existence*. Jestliže tomu tak není, potom i ten nejideálnější způsob soužití v sobě bude neustále živit výhonky nesouladu a svévolné zpupnosti. Nakonec vyústí v právo džungle.

⁴³⁰ Olivier CLEMENT, *Dialogues avec le patriarche Athenagoras*, Paris 1969, s. 306.

⁴³¹ Erich FROMM, *Umění milovat*, Praha 1967, s. 20.

e) Prohraná sázka

Mohou se v tomto rámci, výše naznačené projekty spásy, ještě prezentovat jako adekvátní, celkové a reálné odpovědi na hlubinný hlad člověka, na otázky *člověka potřeb?*⁴³²

Současné dějiny svědčí o společenské frustraci vyvolané právě těmito koncepty, které se zklamaly ve svých nadějích.

Svět je poznamenán jistými antihumánními tendencemi. Z jedné strany nový *kolektivismus*, který obětuje jedinečnost osoby na oltář státní byrokracie, která se krok po kroku stále více vpašovává do společnosti. Z druhé strany *liberalismus*, který vyzdvihuje nekontrolovatelné zájmy jedince, nebo skupin, které až chorobně umrtvují společenské zájmy, zvláště zájmy těch, kdo jsou slabí, na okraji a hendikepovaní.⁴³³ A tak zůstává jen formální respekt k principu spravedlnosti a demokracie.

Pohybujeme se na rozmezí dvou extrémů. Na jedné straně stojí solidarita bez svobody a na druhé svoboda bez solidarity. Kyvadlo dějin se pohybuje, v zoufalém rytmu, mezi systémovým totalitarismem a institucionalizovaným individualismem. Oba systémy, ať již na úrovni politické, nebo ekonomické, jsou poznamenány zákonem džungle

Na Východě i na Západě je možné, i po pádu Berlínské zdi, vidět, jak spolu obě tyto tendence soupeří, nebo dokonce úspěšně koexistují. Ale stejně tak je patrná jejich omezenost.

Ještě v časech komunistických totalit Karol Wojtyła⁴³⁴ napsal: *“Hrozný je obraz lidského života v totalitních režimech, v kterých je člověk zbaven podstatného smyslu svého lidského bytí: svobody, úsudku a jednání.*

⁴³² Člověka jako člověka potřeb také postuluje C.S. Lewis, v jeho pohledu je struktura jeho potřeb dána základní potřebou, kterou je jeho enormní potřeba po lásce. Viz Clive Staples LEWIS, *Čtyři lásky*, Praha 1997, s. 10-14.

⁴³³ Viz Martin BUBER, *Problém člověka*, Praha 1997, s. 145.

⁴³⁴ Karol Wojtyła (1920-2005), polský teolog, básník, dramatik, vystudovaný filosof. Do svého myšlení včlenil do značné míry personalistické podněty. Od roku 1978 byl papežem.

Nechybějí literární díla, která podávají smutné svědectví o našem pokrokovém století. Stalo se také dobou nového otroctví, koncentračních táborů a spalovacích pecí. Ale i v liberálních režimech, kde jsou lidé nemocní na blahobyt a na přemíru svobody, skýtá lidský život hodně truchlivý obraz všeho možného zneužívání a vykořisťování. Nepotvrzují nám to i zjevy narkomanie, terorismu a únosů nevinných osob?”⁴³⁵ V moderní současné společnosti, jakoby se obě tyto skupiny fenoménů vzájemně proluly a slily, což je patrné zvláště v post komunistických systémech.

S trochou nadsázky můžeme říci, že současná epocha poukazuje na konec epochy osvícenských iluzí o pokroku a osvobození člověka. Průvodními jevy je rozčarování z iluzí industriální společnosti, z iluzí sociálního inženýrství a socialistického humanismu i z iluzí vědeckotechnického optimismu.⁴³⁶

“Velký slib neomezeného pokroku – naděje na ovládnutí přírody, na materiální nadbytek, na co největší štěstí co největšího počtu lidí a na neomezenou osobní svobodu – to byly vyhlídky, které udržovaly naděje a víru generací od počátku průmyslového věku... Socialismus a komunismus se měnily z hnutí jehož cílem byla nová společnost a nový člověk, v hnutí, jehož ideálem byl buržoazní život pro všechny, univerzální buržoa jako muž a žena budoucnosti.

Platila domněnka, že dosažení zdraví a komfortu bude mít za následek neomezené štěstí pro všechny. Tato trojice neomezené produkce, absolutní svobody a neomezeného štěstí formulovalo jádro nového náboženství Pokroku a nové Město Pokroku nahradilo Město Boží. Není divu, že toto nové náboženství dodávalo svým věřícím energii, vitalitu a naději.

Musíme si představit vznešenost velkého příslibu, báječné materiální a duchovní úspěchy průmyslového věku, abychom pochopili trauma v důsledku

Kromě řady encyklik a jiných dokumentů je také autorem spisů silně ovlivněných personalismem jako např. *Miłość i odpowiedzialność* (Láska a odpovědnost, 1960), *Osoba i czyn* (Osoba a čin, 1969) a *Segno di contraddizione. Meditazioni* (Znamení odporu, 1978).

⁴³⁵ Karol WOJTYLA, *Znamení odporu*, Řím 1981, s. 159.

⁴³⁶ Viz Erich FROMM, *Psychoanalýza a náboženství*, Praha 2003, s. 11.

jeho naplnění. Průmyslový věk skutečně nebyl s to dostát svému velkému příslibu a čím dál tím víc lidí si uvědomuje, že:

-Neomezené uspokojování všech tužeb nevede k blahu, ani není cestou ke štěstí nebo maximu rozkoše.

-Sen být nezávislými pány svých životů skončil začátkem prohlédnutí, že jsme se stali ve skutečnosti kolečky byrokratického stroje se svými myšlenkami, city a smyslem pro slušnost, zmanipulovaným vládou a průmyslem i masovými komunikačními prostředky...

-Ekonomický růst zůstal omezen na bohaté národy a propast mezi národy chudými a bohatými se stále prohlubuje.

-Sám technický pokrok způsobil ekologická nebezpečí včetně nebezpečí nukleární války, což samo o sobě nebo obojí dohromady může ukončit veškerou civilizaci a možná i veškerý život.

Když Albert Schweitzer přišel do Osla převzít Nobelovu cenu míru (1952), vyzval svět: jak postupně narůstá moc člověka, tím více se stává ubožejším... Musíme zalomcovat svým svědomím, že se stáváme všichni tím více ne-lidskými, čím více rosteme v nad-lidi.⁴³⁷

Následně Fromm poukazuje na dva psychologické předpoklady takového zklamání. Jsou to dvě základní rovnice: a) štěstí = potěšení, následuje ostrá kritika freudismu. b) egoismus a lačnost = harmonie a pokoj pro všechny, následuje ostrá kritika konzumního materialismu.

Celou svou analýzu uzavírá nezbytností proměny samotného nitra člověka: "Fyzické přežití lidstva závisí na radikální změně lidského srdce."⁴³⁸ Tuto změnu nazývá poněkud nezvykle přechodem od nekrofilní etiky k etice biofilní,⁴³⁹ tedy přechodem od lásky ke smrti k lásce k životu.⁴⁴⁰

⁴³⁷ Erich FROMM, *Mít či být*, Praha 1992, s. 9-10.

⁴³⁸ Erich FROMM, *cit.dílo*, s. 15.

⁴³⁹ Viz Erich FROMM, *Lidské srdce*, Praha 1969, s. 36-37.

⁴⁴⁰ Tamtéž s. 28.

4. Nedořešené pokusy o opravu

Jak jsme již výše naznačili, všechny tyto koncepce byly, v samém jejich středu, shledány jako nepostačující. To vyvolalo potřebu jejich “opravy”. Takové pokusy byly učiněny bez toho, aby opustily základní postuláty jednotlivých koncepcí, především H. Marcusem, E. Frommem a E. Blochem.

Pojetí spásy závisí na chápání člověka, kterému je určena. Bohužel i v těchto obdivuhodných a podnětných pokusech je čitelné redukcionistické pojetí člověka, a to jak v metodologicky, tak i obsahově.

a) Marcusova jednostrannost

Německý filosof a sociolog, představitel tzv. frankfurtské školy a hnutí Nové levice Herbert Marcuse (1898-1979) patří mezi myslitele, kteří ve svém díle rozvedli a aplikovali Fredovu a Marxovu koncepci člověka na celospolečenské mechanismy.

Narodil se v Berlíně r. 1898. Vystudoval ve Freiburgu germanistiku. Ve Freiburgu se důsledně věnuje myšlení G. W. F. Hegela a studuje také filosofii Heideggerovu a Husserlovu. Po roztržce s Heideggerem, který se stále více blíží nacismu opouští Freiburg a stává se členem Frankfurtského Institutu sociálního výzkumu. V té době publikuje celou řadu významných studií, které sociologicky přehodnocují marxistickou terminologii. Krátce poté emigruje před nacisty do Spojených států. V padesátých a šedesátých letech minulého století publikuje svá nejznámější díla *Eros and Civilisation* (1955),

Soviet Marxism: A Critical Analysis (1958), *Jednorozměrný člověk (One Dimensional Man, 1964)*, *An Essay on Liberation* (1969).⁴⁴¹

Ve svém díle se snaží o sloučení marxistických a freudistických východisek. Základní platformou jeho syntézy je Hegelova filosofie, kterou považuje za vrchol spekulativního myšlení. Hegelovu dialekticko-logickou metodu aplikuje na estetiku, etiku i společnost jako celek. Tím, čím se mu na rovině teoretické a logické stal Hegel, tím se mu, na rovině porozumění psychologicko-sociálních mechanismů a hlubinných instinktů, stal Freud.

Marcuse má zásluhu na tom, že poukázal na hluboké vnitřní zlo, ukryté uvnitř naší ekonomické společnosti, které potírá radost, touhy a vnitřní autentické podněty. S novým důrazem obviňuje neo-kapitalismus, konzumismus a oblast vědy a techniky, z toho, že jejich způsob myšlení je determinován účelovou racionalitou, která plodí nový druh odcizení. V *erosu* nalézají energii k záchraně lidstva ze zkázy, do níž se řítí.⁴⁴²

Zde jeho vklad poněkud končí a chřadne. Nebere totiž v úvahu, že tragičnost existence, mimo to, že je zapříčiněna mohutným tlakem „*splečnosti-továrny*“, má také své endogenní kořeny. Disproporce, která je uvnitř člověka mezi jeho potřebou celistvosti a sebedovršení na jedné straně a na druhé zjištěním neustávajícího egoistického úpadku, který je má svoje trvání až do okamžiku, kdy je člověk smrtí vykořeněn, je dána především jeho vnitřním ustrojením.⁴⁴³

Lidská existence bude stále poznamenávána svými bolestmi, prohrami a smrtí. Bylo by velkou chybou a utopismem tuto skutečnost prostě vyškrtnout.

⁴⁴¹ Životopisné a bibliografické údaje dle: Julian NIDA-RÜMELIN, *Slovník současných filosofů*, Praha 2001, s. 320-323.

⁴⁴² Herbert MARCUSE, *Eros e civiltà*, Torino 1968; V *erosu* nalézají potenci k záchraně člověka, na základě kritiky freudismu, také Boris Vyšeslavcev. Ten přichází s tezí, že potenci *erosu* je láska, která myslí i tělem tíhne k „*Někomu*“. Viz Boris VYŠESLAVCEV, *Etika proměněného erotu*, Olomouc 2005.

⁴⁴³ Jedinečnou analýzu tragiky lidského ustrojení nalezneme především v díle španělského filosofa Muguela de Unamuna. Viz Miguel de UNAMUNO, *Tragický pocit života v jedincích a národech*, Praha 1927.

Marcuse jednoduše zapomíná na tragičnost lidské existence, která byla již postihována řeckými spisovateli a mýtotvorci. Již *řecká tragédie* se snažila popsat lidský úděl z tohoto úhlu pohledu.⁴⁴⁴ Sisyfos by nejráději odhodil ono těžké závaží, které mu rozdírá bedra, při výstupu do strmého svahu, ale nemůže a znovu a znovu s ním stoupá. Pokrok společnosti spočívá ve víře v to, že tragičnost existence člověka může být usměrněna, ale v žádném případě se jí nelze vyhnout. I bez toho, abychom vyznávali židovsko-křesťanské učení, si můžeme v dějinách povšimnout, že svoboda je neoddelitelně spojena s bojem a že bolest je neodmyslitelná od vědomí člověka. Z tohoto úhlu pohledu se Marcusova kritika jeví jako nedotažená a neúplná.

A co víc, podle Marcuse člověka charakterizují dvě dimenze *eros* a *logos*, ale převahu přičítá, občas exkluzivně, *erosu*. Jenomže i *logos*, se svojí dimenzí osvobozeního úsilí, vstupuje do konstitutivního středu *člověka potřeb*. Ve světě, který je zaměřen k budování společnosti, která je technicky, ale i politicky jednotná, je pouhá esteticko-erotická existence prostě nedostačující.

Skutečně “usmířená existence” může být dána jen syntézou, kterou lze symbolizovat spojením pěvce a rozjímače Orfea (*Erosu*) s myslitelem a uskutečňovatelem Prométeem (*Logem*).⁴⁴⁵ Spojení rozjímání s činností dává existenci pokojný charakter, neboť ji uskutečňuje v její plnosti.

Avšak je třeba se ještě zeptat o jaké rozjímání se tu vlastně jedná. Marcusův *esteticko-erotický* ideál spočívá v uspokojení *Erosu*, jako centra potřeby krásy, pokoje a soukromí. Je to tedy spíše požívačství, než úsilí a snaha. Je to spíše pokojné užívání si předmětu své lásky, než trpělivé budování nějakého láskyplného vztahu.

Přednostně je vyhledávána radost, která má z takového požívání plynout. Radost zde není prožívána jako přirozený důsledek lásky, ale jako její produkt, který hraje primární úlohu. Je odhlíženo od skutečnosti, že radost se má k lásce tak, jako plamen k ohni.

⁴⁴⁴ SOFOKLES, *Král Oidipos, Antigone, Slidiči*, Praha 1942.

⁴⁴⁵ Viz Francois PERROUX, *Marcuse, Filosofia e teoria critica della società*, Roma 1980, s. 89-90.

Marcuseho orfický člověk, je člověk, který konzumuje svůj podíl *Erosu*.

b) Frommovy aporie

Psychoanalytik, sociolog a humanistický filosof Erich Fromm (1900-1980) patří bezesporu mezi nevýznamnější humanistické myslitele 20. století. Narodil se ve r. 1900 ve Frankfurtu. Vystudoval psychologii na univerzitě v Heidelbergu. K psychoanalýze se dostává díky psychoanalytičce Fredě Reichmanové, která se později stane i jeho ženou.

Jako student začal číst Marxe a Freuda a jejich myšlenky na něj velice zapůsobily. Pokusil se vytvořit syntézu těchto dvou teorií. Užil přitom Marxových sociálních pojmů jako obecného rámce a potřebné psychologické prvky doplnil z díla Freudova.

Vedle Marcuse, Löwenthala, Adorna aj. patří do okruhu mladých vědců, které kolem sebe soustředil ve dvacátých letech 20. století sociolog Max Horkheimer a kterým se obecně říká *Frankfurtská škola*. V r. 1933 odchází na Psychoanalytický institut do Chicaga v USA a později do New Yorku, kde přednáší na Kolumbijské univerzitě. Přednáší také v Yale, na univerzitě v New Yorku a na jiných univerzitách. Od r. 1965 se věnuje pouze výzkumu.

Širokou veřejnost osloví poprvé v roce 1941, kdy vychází *Strach ze svobody (Escape from freedom)*, následují další významná díla jako např. *Man for Himself* (1947), *Psychoanalýza a náboženství (Psychoanalysis And Religion, 1950)*, *Umění milovat (The Art Of Loving, 1956)*, *Lidské srdce: Jeho nadání k dobru a zlu (The Heart Of Man, 1964)*, *Budete jako bohové (You Shall Be As Gods, 1966)*, *Anatomie lidské destruktivity (The Anatomy of Human destructivness, 1973)*, *Mít nebo být/Být či mít (To Have Or To Be?, 1976)*.⁴⁴⁶

⁴⁴⁶ Životopisné a bibliografické údaje dle: Erich FROMM, *Anatomie lidské destruktivity*, Praha 1997, s. 5-6.

Fromm je patrně jedním z nejpodnětnějších myslitelů, kteří se odcizenému člověku dneška snažili naslouchat v jeho hledání naplnění potřeby žít jako skutečný člověk. On sám, jak jsme již dříve naznačili, se cítí být radikálním humanistou.⁴⁴⁷

Prostorem pro znovuvytvoření si své identity je Frommovi láska a svoboda, chápáné jako to, co je třeba si vydobýt a ne jako předmět konzumu. To znamená láska chápána jako úsilí a snaha o: *umění milovat*. Cílem takového umění je být více člověkem. Tomu je třeba podříditi všechno úsilí o stále víc *mít*.

Láska jako *eros*, nebo láska, která něco požaduje a očekává, musí být zahrnuta do nerozdělitelného spojení s láskou jako *agapé*, která je darem sebe sama.⁴⁴⁸

Zde je namístě se zeptat: Jaké vlastnosti určují tuto agapickou lásku, aby se z ní nestala láska erotická, která tíhne k tomu, aby byla zredukována na pouhý konzum a požitek?

Láska, která je zároveň obětí, působí růst obětujícího se subjektu, zatímco umožňuje růst milovaného objektu, nebo spíše objektů. Taková láska je ze své přirozenosti potřebou *celistvosti, univerzality, věčného trvání a obecnosti*.

Agapická láska je především dokonalým, obětujícím se darem sebe druhému.⁴⁴⁹ A kde je důvod a odkud se bere síla k takové službě?

Autentická agapická láska je darem celé osobnosti jiné celé osobnosti. To je její základní charakteristikou.⁴⁵⁰

Láska, která je darem sebe sama, je dokonalým přijetím celého člověka. Jejím cílem je dokonalé dobro druhého, jako bytosti tělesné i duchovní, se všemi nároky, jaké takovéto vymezení člověka přináší.⁴⁵¹ Tedy i

⁴⁴⁷ Erich FROMM, *La crisi della psicoanalisi*, Milano 1971, s. 45.

⁴⁴⁸ K pojmům viz Tomáš ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, Olomouc 1995, s. 68-70

⁴⁴⁹ Viz Thomas MERTON, *Žádný člověk není ostrov*, Praha 1995, s. 17.

⁴⁵⁰ Viz Tomáš ŠPIDLÍK, *My v Trojici*, Olomouc 2000, s. 121; Viz také Emerith CORETH, *Co je člověk?*, Praha 1996, s 154-155; 159.

⁴⁵¹ Viz Thomas MERTON, *cit.dílo*, s. 18.

včetně nasycení *lidské duše*, v níž je sídlo onoho hladu po absolutnu.⁴⁵² Agapická láska se tedy, svou podstatou, vyhýbá všem jednostrannostem v chování i postojích. Jednostranná láska je darem pouhého čehosi, ale není nikdy darem celé osoby.

Agapická láska je nadto ještě totalitou, pokud se týče extenzity. Je láskou ke všem lidem. Všichni aspirují, jako svobodné bytosti, po skutečné svobodě a mají právo na to, aby byli skrze mé úsilí obdarováni mojí láskou, aby mohli růst. Vyloučení jakéhokoliv člověka, nebo skupiny, byť by to bylo i z důvodu adekvátní represe pro případnou urážku, by samo o sobě nebylo autentickou láskou.

Lidstvo, společnost je nedělitelná skutečnost a jako s takovou je s ní třeba i zacházet.

Samozřejmě, že vztah k lidstvu jako takovému není nivelizovaný. Naopak je přísně hierarchizovaný podle pokrevních svazků, etnických skupin, historických okolností, sympatií a osobních voleb. *Agapé* naproti tomu objímá celé lidstvo v jeho totalitě, i ty, kteří si toho nezaslouží, i nepřátele. Všichni jsou stále údy jediného nedělitelného lidstva, jsou stále kandidáty toho, aby se znovu stali "rovnými" a přívětivými lidmi.

Dar sebe sama je také totalitou trvání navždy. Pomíjivost, do níž je člověk vpleten, v sobě nezahrnuje všechny niterné orientace člověka. Pakliže základní volbou člověka je láska, jak říká Fromm, a jestliže láska je kořenem všech existenciálních orientací, pak přesahuje všechny danosti a je podnětem k věčnému trvání. Kdyby univerzální láska závisela na době, byla by jen okrajovou a byla by závislá na náladách a zájmech člověka, který by miloval jen podle nějakého nahodilého účelového zaměření.

Agapická láska je nevratným darem sebe sama. Kdyby láska ke všem lidem a k celému člověku byla pouze nahodilá, potom by se zcela převrátil stůl hodnot, protože by tím chyběl její základní parametr. Láska překračuje pozemskou skutečnost, časovost, pomíjivost a promítá se nad ní, či za ní. Konstitutivním požadavkem lásky je věčnost, trvanlivost, nezvratnost. Časovost je koncentrovanou minulostí, která utváří dynamickou přítomnost

⁴⁵² Viz Martin BUBER, *Já a Ty*, Praha 1969, s. 67.

a promítá se do nedefinované budoucnosti.⁴⁵³ Člověk není jen pouhým *bytím zde*⁴⁵⁴, toto *bytí zde* má v sobě obsah budoucího údělu. Člověk je rozvíjením *homini absconditi* (skrytého člověka)⁴⁵⁵, který se odhaluje ve své budoucnosti, člověk je budoucností člověka: *homo est et qui futurus est*⁴⁵⁶. Milovat celého člověka znamená, milovat jej dokonale a cele. Milovat jej v jeho budoucnosti.⁴⁵⁷ Milovat jej jako riziko. Milovat jej věčně.

A nakonec, skutečně milovat znamená milovat zdarma. Láska ale zároveň očekává i odpověď, požaduje vzájemnost, ne však pro nějaký účel, nebo zájem, tím by byly vyvráceny její kořeny.

Mohlo by se říci, že tento směr úvah v sobě má mnoho z platonismu, že jej lze zahrnout do proudu klasické filosofie, pojímané jako kontempace skutečnosti. Jenomže potom by takovému primátu lásky chyběla schopnost vstoupit do praxe. Právě praxe je charakteristickým fenoménem současnosti.

Znovu je třeba si uvědomit, že pojetí lásky jako daru sebe sama působí růst každého člověka v jeho celistvosti. Člověk je bytost podstatně politická, ve smyslu antické *polis*. Láska se konkretizuje v dějinách i v politice, protože růst člověka, *telos* všeho pnutí, které je uvnitř lásky, postuluje osvobození a svobodu pro všechny.⁴⁵⁸ Nejenže je láska v harmonickém vztahu k politickému úsilí, které se snaží proměňovat struktury, ale sama v sobě takové úsilí zahrnuje. Láska se vtěluje do dějin, stává se energií, která dává všem růst. Láska má v sobě revoluční podněty, které jsou šité na míru člověka. Má v sobě odvahu proměňovat svět.

Vnitřním ustrojením lásky je skutečná spravedlnost. Láska je korunováním spravedlnosti, stejně tak jako je spravedlnost vstupní halou lásky. Láska je ze své přirozenosti aktivní a bojovná.

⁴⁵³ Viz Martin BUBER, *Problém člověka*, Praha 1997, s. 47.

⁴⁵⁴ Viz Martin HEIDEGGER, *Co je metafyzika?*, Praha 1993, s. 19.

⁴⁵⁵ Viz Ernst BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo, Per la religione dell'Esodo e del Regno – Chi vede me vede Padre-*, Milano 2005, s. 320; Ernst BLOCH, *Principio speranza*, Milano 2005, s. 1488.

⁴⁵⁶ TERTULLIANUS, *Apologeticus*, 9; PL 1, s.320.

⁴⁵⁷ Viz Louis EVELY, *Láska a manželství*, Ústí nad Labem 2000, s. 12.

⁴⁵⁸ Viz Johan Baptist METZ, *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1977.

Takovýto typ lásky, jako daru sebe sama, ve vztahu k celostnímu růstu člověka, je bohatě a obdivuhodně rozveden, avšak není plně podložen.

Vratkost Frommovy pozice je citelná hlavně v jejím nejsilnějším místě. Tato koncepce je svrchovaně lidská, protože je víc než jen lidská, člověk je v ní pojímán jako ten, kdo je "víc" než je.⁴⁵⁹ Pak ale musí být založena na pevnějších a silnějších základech antropologického pohledu na člověka.

Fromm představuje člověka vytríbeným způsobem v konstitutivním vzorci jeho bytí, jeho základních potřeb, které jsou dnes nelítostně umrtvovány agresivitou technokratické společnosti.

Ale kdo je tento člověk a jaký je jeho konečný smysl, jaké záruky úspěchu má jeho obdivuhodné úsilí lásky, jak jsme je níže popsali? Odkud se bere ona energie, která odstředivou sílu *amor sui*, tíhnoucí stále k tomu být silou vlastnickou, panovačnou a narcistní, vyvažuje jinou, silou *oblatio sui*, která je službou druhému a která působí, přese všechny obtíže rozvoj člověka a to, že je potírán zákon džungle?

Jinými slovy, jestliže duchem společenského a interpersonálního dění je láska, která je přesně definována, a jestliže tato způsobuje stále nové a nové úsilí člověka, probouzí nové energie, které navíc samého člověka přesahují, kdo, anebo co zaručí člověku dobrý výsledek jeho snažení, který je nyní, vzhledem k rozcestí, na kterém se společnost nachází, neodkladný a naléhavý?

Frommovy obdivuhodné intuice doslova volají po tom, aby byly lépe podloženy, lépe charakterizovány, aby v sobě obsahovaly pevnější záruky. Bez toho riskují že sklouznou do atmosféry utopických projektů. Frommova vize nabízí mnoho, ale nezajišťuje energetický kapitál, který člověka osvobozuje, na psychologické úrovni z jeho iracionálního narcismu, v etické rovině z jeho agresivního egoismu a v rovině poznání tajemství lidské existence z tajemných hádanek.

Temné zlo, či *klubko zmijí*⁴⁶⁰ vzkvétá v našem nitru, pouhé jeho diagnostikování, ani popisná prognostika je nezničí. Tím bychom upadli do

⁴⁵⁹ Viz Blaise PASCAL, *Myšlenky*, Praha 1973, s. 117.

⁴⁶⁰ Francois MAURIAC, *Klubko zmijí*, Praha 1963; "Červ je v našem srdci. Tam musíme pátrat." Albert CAMUS, *Mýtus o Sisyfovi*, Praha 1995, s. 16.

nešvaru *petitio principii*: K tomu, aby bylo zlo sňato z dějin, je třeba radikální proměny člověka. A k tomu, aby byl člověk proměněn je třeba zničit vše co pochází z filozofie *mít*, z agresivity, ze zmaru, které působí temné zlo.

Fromm se snaží odvážně probouzet jitřenku etiky. “*Fyzické přežití lidstva závisí na radikální změně lidského srdce.*”⁴⁶¹ Je snad upřímná, úplná, trvalá proměna, kterou křesťanství nazývá “*konverzi*” oním rozhodným bodem, který tuto teorii pevněji založí? Má změna struktury takovou moc? Je tu problém, k tomu aby bylo možné lidskou existenci proměnit a učinit ji vnímavou pro *člověka potřeb*, je třeba proměněného srdce. Točíme se v kruhu.

Fromm sám sebe definuje jako radikálního humanistu, protože je jeho myšlení zakořeněno v duchovním potenciálu bytí: pravá svoboda, rozvoj solidarity, spolutvoření, boj proti duchu vlastnění, zisku, lakotě a lačnosti, technologickému super-pokroku i za cenu nebezpečí jaderných a ekologických katastrof, násilí a frustraci.⁴⁶² To vše jsou duchovní hodnoty, kterými jeho myšlení překypuje.

Ale chybí zde kořeny onoho ducha bytí, živná půda, která mu dává růst. Pelagianismus, který důvěřuje jen a jen lidské přirozenosti, takový požadavek neustojí. Dějiny to jasně ukazují.

Je nutné se zeptat, tváří v tvář všem excesům a všem malým i velkým krutostem, kterých se člověk až do dnešních dní ukázal být více než schopen, zda-li tento je opravdu ve své přirozenosti dobrý? Nebo alespoň zda-li má dostatek vůle, aby svou lidskou přirozenost zlepšil? Může to učinit jedinec? Vláda? Společnost? Anebo budou muset jít všechny transformace mnohem hlouběji jestliže nechceme být ve svých snahách opět zklamáni? Jedné takové emancipace lidské přirozenosti jsme dnes svědky, upadla do bezohledného kořistění přírody, sexuální emancipace degenerovala v pornografii, upadla do hledání společnosti osvobozené od jakékoliv autority, která ale zároveň přináší chaos a hrůzu.⁴⁶³

⁴⁶¹ Erich FROMM, *Mít či být*, Praha 1992, s. 15.

⁴⁶² Viz Erich FROMM, *Strach ze svobody*, Praha 1993, s. 13.

⁴⁶³ Viz Hans KÜNG, *Být křesťanem-křesťanská výzva*, Brno 2000, s. 25-26.

Nevyčítáme Frommovi, že je radikálním humanistou, ale to že jím není radikálně. Chybí zde živná půda jistoty, vytrvalosti, trvání a energie. Pravý radikalismus postuluje odvážný realismus ve vztahu k lidské přirozenosti.

Temné zlo se zahnížďuje v duchovní oblasti člověka⁴⁶⁴, kde je racionalita a iracionalita v neustálém konfliktu⁴⁶⁵, kde je stále jistý druh nerovnováhy, kde rozklad osobnosti je neustálým zdrojem frustrací, jež nejsou nikdy překonány a neustále na člověka útočí, kde *bytí k smrti*⁴⁶⁶ je základem všech úzkostí.⁴⁶⁷

Člověk prvního století, kdy byly miliony lidí považováni za *res serviles*⁴⁶⁸(dostatečný důvod pro odcizení), v otrokářském právním systému, měl odvahu prezentovat lásku jako radikální dar sebe sama pro růst druhého: *“Láska je trpělivá, laskavá, nezávidí, láska se nevychloubá a není domýšlivá. Láska nejedná nečestně, nehledá svůj prospěch, nedá se vydráždit, nepočítá křivdy. Nemá radost ze špatnosti, ale vždycky se raduje z pravdy. Ať se děje cokoliiv láska vydrží, láska věří, láska má naději, láska vytrvá... kdybych mel všechno, ale lásku bych neměl, nic nejsem.”* (1K 13, 4-7; 2).

Pavel v podstatě říkal, že milovat znamená milovat lidi jako je miluje Bůh. Zdarma, cele a vytrvale. A ze samé síly lásky.

Kdyby člověk vlastnil všechno: Kulturu, vědu, úspěch, moc⁴⁶⁹..., bez lásky by nebyl ničím. Bez lásky, která je tím jediným co činí bytí, tím čím je, by člověk nemohl být. Člověk je tedy bytím, které participuje na plnosti bytí Boha, který je láska.

Tato více než humanistická Pavlova koncepce je pevně zakořeněna ve svých základech: Bůh-láska, tím, že posílá svého Ducha lásky, dává člověku

⁴⁶⁴ Viz Jan ČEP, *Samomluvy a rozhovory*, Praha 1997, s. 55.

⁴⁶⁵ Pascal dokonce i v rámci racionality rozlišuje dvě logiky, logiku srdce a logiku rozumu: *“Srdce má své důvody, o kterých rozum nic neví; poznáváme to z tisícerych věcí.”* Blaire PASCAL, *Myšlenky*, Praha 1973, a. 58.

⁴⁶⁶ Viz Martin HEIDEGGER, *Co je metafyzika?*, Praha 1993, s. 21.

⁴⁶⁷ Viz Elisabeth LUKASOVÁ, *I tvoje utrpení má smysl*, Brno 1998, s. 84.

⁴⁶⁸ Jiří HANUŠ, *Od katakomb ke světové církvi. Rozhovory s historikem starověku Josefem Češkou*, Brno 1998, s. 35.

⁴⁶⁹ Viz Ř 5,5.

energii. Tuto skutečnost života jako daru sebe sama, pro rozvoj a růst druhých, můžeme verifikovat na životě první křesťanské komunity (a nejen na ní), kde byla dosvědčena až k mučednictví.

Jen tak je možné být člověkem, jen tak je možné se osvobodit od nelidského aspektu, kterým je prostoupen každý člověk. Jen tak je možné dorůst v člověka, který překračuje člověka. Jen tak je možné dorůst k Člověku.

V opačném případě i ta nejobdivuhodnější teorie riskuje, že vyústí v utopii. Před nevyléčitelně nemocným, který je již bez naděje na uzdravení, vidí i ten nejvýznačnější lékař, že všechny jeho diagnostické metody jsou na nic. Láska není pouhým apelem k činu, je proměňující energií.

c) Blochova nejednoznačnost

Ve 20. století se objevila celá řada myslitelů, kteří vycházeli z marxistické filozofie a podstatně ovlivnily mezioborovou celospolečenskou diskuzi. Německý filozof Ernst Bloch (1885-1977) je jedním z nich a jeho přínos je zásadní.

Ernst Bloch vystudoval filosofii, ale zklamán bídou studijních možností studuje soukromě u Georga Simmela a od roku 1912 se pohybuje v akademickém kruhu Maxe Webera v Heidelbergu.

V roce 1918 vychází jeho významné dílo *Geist der Utopie*, kde rozpracovává metafyzické otázky, následuje práce *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (1921). V té době se živý jako nezávislý publicista, píše např. pro *Frankfurter Zeitung*. Současně udržuje přechodné vazby s Maxem Horkheimerem a *Frankfurtskou školou* (Institutem pro sociální výzkum), tyto vazby končí poté, co se vehementně zastal stalinistických čistek.

Od roku 1938-49 žije v exilu v USA, kde také píše svá nejvýznamnější díla, která později publikuje: *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* (1951), *Das Prinzip Hoffnung* (1954-9), *Das Materialismusproblem – seine Geschichte und Substanz* (1972). Po návratu z exilu učí na univerzitě v Lipsku. Zde je

obžalován z idealistického iracionalismu, antimaterialismu a antidialektismu. V roce 1957 je penzionován a jeho žáci jsou pronásledováni jako kontrarevolucionáři. Následně je zastavena publikace jeho knih. V roce 1961, kdy se staví tzv. berlínská zeď, odjíždí do Spolkové republiky a do NDR se už nevrátí.

Vyučuje na univerzitě v Tübingenu a publikuje zde např. knihy jako *Atheismus im Christentum* (1968) a *Experimentum Mundi* (1975). Zde také s kritickou sympatií sleduje tzv. studentskou revoltu.

Ve svém díle načrtává mesianistický nárys dějin, který ospravedlňuje na základě metafyzických předpokladů uložených v konstituci člověka jako jsou paradigmaty touhy, naděje, stesku po domově a pozemském snu. Tato paradigmaty chápe jako základní konstanty lidského sebepochopení. Velmi často je sleduje na pozadí uměleckých děl a náboženských vizí.⁴⁷⁰

Tak jako Marcusemu a Frommovi jsme vděční i Ernstu Blochovi za to, že ukázal nedostatečnost velkých projektů spásy, které mají svůj dopad a až do dnešních dnů.

Technicismu, neo-pozitivismu a konzumismu vyčítá jejich zběsilou hektičnost, ve které se nelze nadechnout. Budoucnost je projektována jako absolutní technická výbava, ale nikoliv jako *novum*, které je charakterizováno *novostí* člověka.

Freudismu přičítá staromilství, které je obsaženo v jeho psychoanalytické teorii nevědomí, kde je uložena minulost subjektu, čitelná jen z individualisticko-soukromého úhlu pohledu. Jako alternativu nevědomí staví anticipované a tvůrčí vědomí.

V marxismu, který je východiskem jeho myšlení, nalézají dynamismus naděje, nebo spíše obohacuje marxismus tímto dynamismem. Bloch je zachránce marxismu z jeho mechanistického zajetí, které působí jak na teorii, tak i na praxi. Je podněcovatelem tzv. *teplého směru* eschatologického pojetí marxismu, jehož odrazovým můstkem je naděje, která je uložena v *ještě ne* člověka.

⁴⁷⁰ Životopisné a bibliografické údaje dle: Julian NIDA-RÜMELIN, *Slovník současných filosofů*, Praha 2001, s. 78-82.

Jeho pozice je blízká pozici jiného marxisty R. Garaudyho⁴⁷¹, oba provokují jistou krizi, aby otevřeli dveře budoucnosti, jejichž klíčem je kreativita a transcendence člověka. Transcendence je pro Garaudyho “*první a základní dimenzi*”⁴⁷² Ta je identifikována v přítomné budoucnosti, která je uložena v člověku. Hovoří dokonce o prorocké dimenzi člověka.⁴⁷³

Této teorii budoucnosti však chybí základ, protože je založena na člověku, jako stvořiteli, protože je kontradiktorně založena sama v sobě. Takové založení sám pojmenovává jako “*nedokazatelnou skutečnost*”.⁴⁷⁴

Bloch navíc usiluje o položení metafyzického základu naděje jako otevřenosti pro novou a jistou budoucnost člověka.

Blochovo myšlení bylo, v západní kultuře, cenným podnětem, zvláště na kulturním, politickém a dokonce i teologickém poli.⁴⁷⁵ Naděje se zde stala výchozím bodem, lze ji chápat jako pravý *locus theologicus*. *Princip naděje* prostupuje, v hermeneutické struktuře, celé dějiny spásy.

I když je jeho přínos velmi vzácný, zvláště pro svou otevřenost k budoucnosti, Je nutné konstatovat, že mu chybí uchopení výchozího

⁴⁷¹ Roger Garaudy (1913-), francouzský filosof jehož dílo je založeno na socialistické perspektivě. Do roku 1956 je přesvědčeným stoupencem dogmatického marxismu, v tomto roce, v r. 1959 vychází jeho kniha *Perspectives de l'homme*, kde kriticky zpracovává francouzské existencialistické a katolické filozofické impulzy. Po obhajobě Pražského jara 1968 je vyloučen z KSF. Ve svém myšlení se posléze zaměřil na pokus o kritické východisko ze socialistických i kapitalistických slepých uliček. V roce 1975 se otevřeně přihlašuje ke křesťanství, což má vliv i na jeho dílo, stejně tak je tomu i v roce 1981 kdy konvertuje k islámu. Mezi jeho nejvýznamnější díla patří *Dieu est mort* (Bůh je mrtev, 1962), *Le Grand tournant du socialisme* (Velký obrat socialismu, 1969), *Le projet esperance* (Projekt naděje, 1976), *Appel aux vivants* (Výzva živým, 1979), *Vers une guerre de religion? Débat du siècle* (Na cestě k náboženské válce? Téma století, 1995) a další.

⁴⁷² Roger GARAUDY, *Progetto speranza*, Assisi 1976, s.5.

⁴⁷³ Roger GARAUDY, *cit.dílo*, s.185.

⁴⁷⁴ Roger GARAUDY, *cit.dílo*, s.184.

⁴⁷⁵ Tento vliv je patrný v např: Jürgen MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, Brescia 1970; Johan Baptist METZ, *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1977; Wolfhatr PANNENBERG, *Il Dio della speranza*, Bologna 1969; Harvey Cox, *La città secolare*, Firenze 1968; Edward SCHILLEBEECKX, *Dio il futuro dell'uomo*, Roma 1970.

odrazového bodu, který by řídil a usměrňoval celý dynamismus směřování k budoucnosti.

Odkud ale přichází tento poutník k budoucnosti? Každá *eschatologie* postuluje *protologii*. Smysl každého cíle cesty se nutně poznává rozeznáváním účelu výchozího bodu. Blochův stále nový člověk, který je na cestě k budoucnosti, zcela ignoruje svoji výchozí pozici. Je pravdou, že k tomu, aby člověk stoupal dopředu vstříc budoucnosti, se nesmí neustále ohlížet nazpět do minulosti, ale to je míněno ve smyslu, nezablokování si cesty dopředu. Člověk nesmí ustrnout na bodě alfa, ale stejně tak nesmí ustrnout na bodě omega své pouti. Alfa a omega jsou vzájemně propojeny a spolu určují smysl, který je zároveň i základem pouti.

Bloch tento bod alfa odmítá z důvodu svého materialistického pojetí skutečnosti. Uznáváme, že Bloch učinil velký kus práce, tím, že odhalil tísnivý a dusivý dopad mechanického materialismu. Jeho materialismus je spíše utopickým, než vědeckým, ale je to stále materialismus, tudíž pro objasnění skutečnosti nepostačuje. Pakliže jsou transcendenci upřeny božské přívlastky a přičteny materii, jedná se o jakýsi výklad světa, který je *“objasněním celé totality, skutečnosti světa, který má důvod a objasnění sám v sobě”*.⁴⁷⁶ V takovém pojetí je však zjevná kontradikce definování objektu objektem samým. A v takovém případě se jedná o nové odcizení. Do materialistického, Blochova výkladu světa, který je všepojímající a všezahrnující, je v konečném důsledku včleněn i sám člověk.

V rámci marxistického postulátu *“naturalizace člověka a humanizace přirozenosti”*⁴⁷⁷ tíhne Bloch k upřednostňování jeho první části. Materie je všezahrnujícím principem. *“Jedině rozvoj matérie je procesem, který vstupuje do budoucnosti, matérie skrze člověka čerpá budoucnost sama ze sebe, nachází svůj nejvíce možný rozvoj a dovršuje své utváření.”*⁴⁷⁸

Nejvyšší možnou koncentrací matérie je tedy člověk, pojímaný jako *“anticipované vědomí-poznání”*, které je zacíleno na budování a vytváření

⁴⁷⁶ Ernst BLOCH, *Principio speranza*, Milano 2005, s. 314.

⁴⁷⁷ Ernst BLOCH, *cit. dílo*, s. 282; 290.

⁴⁷⁸ Ernst BLOCH, *cit. dílo*, s. 290.

onoho *novum*. A tato skutečnost je tou nadějí, která zakládá a prochází dějinami a utváří je.⁴⁷⁹

Pro Blocha je Naděje tím pravým základem dějin. Princip Naděje je hypostazí dějin, Bloch jej absolutizuje. Toto pojetí naděje nelze oddělit od Absolutna. Právě v tomto bodě je ale zároveň Blochova slabina. Zaměňuje totiž *Boha Naděje*, kterého postuluje židovsko-křesťanské zjevení, za Naději, kterou chápe jako Boha, anebo ji alespoň absolutizuje a dává ji atributy, které jsou běžně přičítány Bohu.⁴⁸⁰ Téměř zavádí do mystifikace a nového odcizení.

Blochovo rozhodné *“transcendovat bez transcendence”*⁴⁸¹, nebo oslavování *království Božího bez Boha*⁴⁸², člověku přičítá úlohu sebetranscendence. Sebepřekročení člověka je neustále ohrožováno nebezpečím uzavřenosti a znovuserodícího egoismu. Sebepřekročení, které zůstává uzavřeno v čistě lidských dimenzích, je v konečném důsledku nedůtklivým procesem, jenž je uzavřen ve spirále přítomnosti, která se stále obrací k minulosti.

Směřování dopředu se samo o sobě nemůže udržet, ani ospravedlnit, bez směřování vzhůru.⁴⁸³ Sebepřekročení se uskutečňuje jen v horizontu, který otevírá budoucnost pro vertikální rozměr. Vertikální rozměr je dán transcendentním zaslíbením, který je přese všechny výhrady, zárukou skutečně lidské budoucnosti.

⁴⁷⁹ Zde je patrný vliv Hegelovy filosofie ducha. V člověku si duch uvědomuje sebe sama. *“(Duch) přivádí se k svému uskutečnění, k prožitku sebe sama a k sebeuchopení. Duchu jde totiž o produkci sebe sama... Duch jedná svou podstatou – činí se tím, čím je o sobě, činí se svým činem, svým dílem... je určitým duchem, který ze sebe buduje daný svět... Principy duchů národů v nějakém nutném sledu jsou samy jen momenty jednoho obecného ducha, který se jimi v dějinách povznáší k sebechápající totalitě a uzavře se v ní.”* Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Filosofie dějin*, Praha Pelhřimov 2004, s. 53-8; Viz také Hans Joachim STÖRIG, *Malé dějiny filosofie*, Praha 1991, s. 334.

⁴⁸⁰ Viz Jürgen MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, Brescia 1971, s. 12.

⁴⁸¹ Ernst BLOCH, *Principio speranza*, Milano 2005, s. 1487.

⁴⁸² *“Pravdivá výpověď o ideálním Bohu spočívá pouze v utopické vizi království, předpokladem takového království je že nad námi není žádného Boha, v okamžiku kdy tam nahoře není, není tam, ani nebyl, nikdo.”* Ernst BLOCH, *cit.dílo*, s 1490.

⁴⁸³ Viz Pierre Teilhard de CHARDIN, *Chut' žít*, Praha 1970, s. 12-33.

Čistě lidské transcendování v sobě nemá dostatečnou energii pro dostatečně silný odraz k budoucnosti, ke skutečnému *novum*. Utopie, jak by se zdálo, není neexistující vidina, ale je to hledání, které je třeba završit *na jiném místě*, které zcela překračuje současné vládnoucí kulturní modely. Proto můžeme hovořit o utopické pravdě, avšak je to pravda, která je zakořeněná v realitě, se všemi jejími nebezpečími.⁴⁸⁴

Blochova zabsolutizovaná pozemská utopie, považuje za svůj primární termín rozvoj, který je chápán výlučně v historiologizující hermeneutice. Ale je třeba uznat, že tento smělý projekt dostatečně podložené utopie, je výplodem člověka dobré vůle. Utopie je projektem, který se ještě historicky neuskutečnil v celé své šíři, a který ještě dřímá ve schopnostech člověka. Takový proces tendencí a potenciálů historického procesu je vědecky nepředvídatelný.

Utopie vůbec nevylučuje realismus, tedy reálné nebezpečí úpadku, zkaženosti, zhouby, snahy o potlačení procesu směřování k *novum*. Takové nebezpečí je reálné. Atomová energie, která posunula lidstvo milovými kroky dopředu, se může v rukou člověka, během několika chvil, stále ještě stát, prostředkem kolektivní sebevraždy, vymazání celého lidstva z planety Země, může ohrozit volbu onoho *novum* člověka, ba ji i dokonce zcela znemožnit.

V humanismech, zredukovaných na vědecko-technické programování budoucnosti, může sledovat jistý druh sklerózy, pozapomenutí *utopie*. To je sice pravda, ale stejně tak je třeba připomenout, že i pozapomenutí reality, může přinést spíše nereálné poetické snilkovství, než cestu k *novum*. Právě *novum* vyžaduje utopické vědomí, překračující historický horizont a zároveň pevné vkořenění do reality.

Lidstvo může dosáhnout *novum*, které je zároveň *totum*⁴⁸⁵, jedině mimo dějiny, mimo pozemskou, lidskou skutečnost.⁴⁸⁶ Dosažení *novum* a *totum*

⁴⁸⁴ Viz Sandro SPINSANTI, *Utopie*, in: Slovník spirituality, uspořádali Stefano de FIORES a Tullo GOFFI, Kostelní Vydří 1994, s. 1053-1062.

⁴⁸⁵ Termínu *totum* používá Bloch ve svém utopickém konceptu dějin jako vyvrcholení a uskutečnění všech možností v čase a prostoru. Viz Ernst BLOCH, *Principio speranza*, Milano 2005, s. 290.

⁴⁸⁶ Viz Josef RATZINGER, *Úvod do křesťanství*, Brno 1991, s. 176-177.

uvnitř dějin, přesahuje lidské možnosti. Člověk by tak jen stále shlukoval masu odsouzenou k tomu, aby byla, kousek po kousku, drcena děsivou šelmou smrti. Žádný útěk k *“extrateritorialitě smrti”*⁴⁸⁷ nás nepřesvědčí. Jaký druh vlasti vlastně je *“království Boží bez Boha”*, kde vládne smrt jako jediný a absolutní Bůh, ve kterém jedinou opravdu nesmrtelnou věcí je smrt sama?

*“Jak můžeme hovořit o naději, Jestliže to, v co doufáme je pojímáno způsobem, kdy se nemůžeme zaobírat nejzávažnější jeho skutečností – údělu člověka, který je jako jediný schopen doufat...? Striktně řečeno, i naděje, tak jako smrt, je osobním činem člověka.”*⁴⁸⁸

A tak se ptáme: Jak mohl Bloch tváří v tvář této *“vlasti”*, *“Božímu království bez Boha”* nadšeně jásat. Titul jedné z jeho knih je parafrází křesťanského autora: *Ateismus v křesťanství: septimo die nos erimus.*⁴⁸⁹ Opravdu je *“sedmý den”* v naší vlasti pozemské identity dnem, kdy se konečně budeme zcela realizovat? Na jakém základě lze tvrdit, že dějinný vývoj, který je neustávajícím *ještě ne* je najednou oné potence *ještě ne* zbaven. Celá logika takovéhoho materialistického procesu má jedinou jistotu, směřování k absolutnímu *už nebytí*. Všechno úsilí *ještě nebytí* plující k *bytí stále novému* je v konečném důsledku, v kontextu Blochova myšlení, během k *už nebytí*, které je absolutní.

Je tato *“vlast”* skutečně hodna toho být *telos* onoho velikého eschatologického pnutí, které se odehrává uvnitř společnosti na cestě? Odkud a jak může společnost takovéhoho ražení, v dusivém prostředí existenciálních hrozeb hyperagresivní společnosti, čerpat energii k naději, Heidegger říká, že *Nic* uvádí v *nicotu*, *nicuje*.⁴⁹⁰ Jak by mohlo dát naději?

Jako konečný *telos* můžeme chápat *totum*. Jak by mohla *“vlast”* *nicoty*, která v sobě pohlcuje dějiny, spolu se všemi jejími částečnými,

⁴⁸⁷ Ernst BLOCH, *cit. dílo*, s. 1360n.

⁴⁸⁸ Josef PIEPER, *Speranze e storia*, Brescia 1972, s. 85-86.

⁴⁸⁹ Ernst BLOCH, *Atheismus im Christentum: septimo die nos erimus*, Suhrkamp 1985. (*Ateismo nel cristianesimo, Per la religione dell'Esodo e del Regno –Chi vede me vede Padre-*, Milano 2005).

⁴⁹⁰ „*Nic* samo *nicotní*.“ Martin HEIDEGGER, *Co je Metafyzika?*, Praha 2006, s. 61; Viz také Martin HEIDEGGER, *O humanismu*, Rychnov nad Kněžnou 2000, s.47-9.

“předposledními” významy, být oním *totum*? Jaký smysl by měl i ten nejzdařilejší běh dějin, jestliže by byl završen neodvratnou a nevyhnutelnou hlubinou smrti? Je třeba se ptát jestli je Blochovo *novum* skutečně opodstatněné bez akceptování radikální skutečnosti smrti.

Není náhodou Blochovo pojetí budoucnosti ničím jiným, než přítomností obtíženou protiklady, která je přenášena na nekonečno?

Jaký smysl má transcendence ve společnosti odsouzené ke zmaru, bez takové transcendence, která je základem a ukotvením společnosti, která je alfou a omegou dějin? Může čistě materiální transcendence osvobodit člověka z oné hlubiny smrti?

Dokonalé uskutečnění člověka v jeho “vlasti” identity, zralosti a štěstí, nemá záruku v soběstačnosti člověka. Takovou zárukou může být jen zaslíbení, které člověka překračuje a zaručuje mu, že jeho láska, která se projevuje dáváním a přijímáním, bude trvat i dál a neselže. Které mu zaručuje budoucnost k níž je nasměrována absolutní potřeba, ukrytá uvnitř lásky.

Moltmann⁴⁹¹ v kritickém dialogu s Blochem říká, že: *“vlast identity člověka, kterou tolik hledáme, se nenachází tam, kde končí kontradikce, ale tam, kde už není smrt a nicota. Pouze tam, kde bude smrt pohlcena životem, bude přemožena i nejzaszší lidská ne-identita... Všechny utopie o království Božím, nebo člověka, všechny naděje na šťastný život, všechny budoucí revoluce, pakliže v nich není obsaženo bezpečí ve smrti, a není v nich naděje, která překračuje hranice smrti, zůstávají tak trochu zavěšeny ve vzduchu a mají v sobě zrnko pomíjivosti a nesnázi...”*⁴⁹²

Láska, která prahne po budoucnosti, v sobě obsahuje naději, ve které není přítomna žádná forma odcizení. U Blocha můžeme cítit tendenci se tématu smrti vyhnout. Tím však nechceme říct, že jde o záměrné vytěsnění tohoto tématu, nicméně Blochova teorie o extraterritorialitě smrti je jen

⁴⁹¹ Jürgen Moltmann (1926-), německý evangelický teolog. Mezi jeho nejznámější díla patří např.: *Theologie der Hoffnung* (Teologie naděje, 1964), *Der gekreuzigte Gott* (Ukřižovaný Bůh, 1972), *Kirche in der Kraft des Geistes* (Církev v síle Ducha, 1975), *Gott in der Schöpfung* (Bůh ve stvoření, 1985) aj.

⁴⁹² Jürgen MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, Brescia 1971 s. 362-363.

nejasným obejitím problému. *“Naděje je marná, jestliže neosvobozuje od smrti.”*⁴⁹³

⁴⁹³ Gabriel MARCEL, *Il Mistero dell'essere*, Borla 1987, s. 503.

V.

Důsledky "smrti Boha"

1. Tvrdé údery do samých základů utopií

Karteziánským posunutím těžiště z kosmocentrismu na antropocentrismus byl člověk postaven do středu současné kultury. V 19. století, v reakci na duch idealistického pojmání *cogito*, se do středu zájmu kladl *člověk potřeb*, který byl chápán v čistě pozemském horizontu. Později byl tento *člověk potřeb* definován přesněji jako *člověk potřeby po lásce*. A protože láska, ze své podstaty vyžaduje budoucnost, člověk-láska je současně člověkem-nadějí, která v sobě nese obsah sebezáchrany. A to je ono osvobození, kolem kterého se točí celý ten vzrušující proces dějin.

A právě zde, v samém středu uvažování o základní potřebě člověka, se odkrývá závažná aporie v obrazu člověka, tak jak jej staví současné koncepce osvobození. Člověk jimi vykreslený nedokáže sám stát na nohách, neboť nestojí na svých vlastních *základech*. Jeho neštěstím je nedostatek základů. V takovém případě naděje, která z takového postavení otázky plyne, může vyznít, v konečném důsledku, jako jakási struktura *chorobné beznaděje*. I sám Bloch to, mezi řádky, uznává: "*Chřtán pomíjivosti pohlcuje každou teleologii.*"⁴⁹⁴

Nedostatečné základy tohoto *člověka potřeby po lásce a naději* odkazuje na jistý *stav osamělosti člověka*.⁴⁹⁵ A takto si osamělý člověk na sebe bere nezměrnou tíži svého osudu a celých dějin. Tímto způsobem se

⁴⁹⁴ Ernst BLOCH, *Principio speranza*, Milano 2005, s 1301.

⁴⁹⁵ Viz Jean Paul SARTRE, *L'essere e il nulla*, Verona 1965, s. 667.

vytváří stav zoufalství a beznaděje, který je maskován pod hektičností “budovatelského” úsilí, jímž je budována budoucnost.

Pro tento komplexní organismus humanistických koncepcí byly v moderní době vážnou ranou *Existencialismus* a *strukturalismus*, dva myšlenkové směry, kterým se podařilo těmto utopiím strhnout. Zvláště existencialismus odhalil idealistická rezidua v iluzi nekonečného pokroku člověka a v utopistickém očekávání dokonalé společnosti.

Existencialismus klade do středu svých úvah konkrétního člověka, konkrétní lidskou bytost, která se táže a je tázána, na kořen, jádro toho, že může existovat. Tak zní heideggerovská *fundamentální ontologická otázka* po smyslu bytí.⁴⁹⁶ Člověk je pojímán ve svém nitru, kde zrají jeho rozhodnutí. Je chápán skrze svoji existenci. Člověk existuje v nějaké *situaci*⁴⁹⁷, ta není jen krutou daností, ale je složitým pletencem uskutečňování jeho existence, která je stále ve vztahu k základním podmíněnostem, nebo kategoriím, které ustavují existenci samu. Předně je to kategorie *možnosti*, která je zakotvena ve skutečnosti a určuje její obzory do budoucnosti, pokud jde o nějaké plánování a projektování. S tím, že je něco možné souvisí i to, že něco možné není. Nejzazším bodem *nemožnosti* uskutečnění nějaké *možnosti*, je smrt. Pak je zde kategorie *nahodilosti* a *transcendence*, jako konstitutivní otevřenosti časovosti a *pobytu*, kategorie *afektivity*, která je blíže specifikována jako úzkost, naděje a víra. Skutečnost je vyobrazena skrze nelítostné, až mučivé, hledí lidského nitra.⁴⁹⁸

Takováto jedinečnost a partikularita existence je vždy v přímém protikladu k idealistickému pojetí individuality. Originalita jedince se vzpečuje zařazení do jakékoliv škatulky, jakékoli katalogizaci. Každá katalogizace, uzavřena ve svém sporném aritmetickém průměru, odmítá odlišnost jiného.

⁴⁹⁶ Martin HEIDEGGER, *Bytí a čas*, Praha 2002, s. 17n.; 481.

⁴⁹⁷ Viz důsledky na *situační prózu* v oblasti literatury, nebo na *situační etiku* v morálce.

⁴⁹⁸ Miguel de UNAMUNO, *Tragický pocit života v lidech a v národech*, Praha, 1927; Jean-Paul SARTRE, *Nevolnost*, Praha 1993; Jean Paul SARTRE, *L'essere e il nulla*, Verona 1965, Albert CAMUS, *Mýtus o Sisyfovi*, Praha 1995 aj.

Existenciální fenomenologická analýza není pouhým pozorováním, je životem od chvíle, kdy přiřkne existenci autentickou úlohu. Svoji podstatou se staví proti *pokrytectví*, které demaskoval Kierkegaard⁴⁹⁹, proti *banální existenci* demaskované Heideggerem⁵⁰⁰ a proti Jaspersovu *nivelizujícímu nátlaku*⁵⁰¹.

Můžeme říci, že z takové analýzy vyplývá silně etický charakter existencialismu. V člověku je obnoveno a zachráněno morální úsilí, které se snaží vyprostit člověka z pohodlných hnízdeček, které si současná kultura vybudovala svým konformismem a konzumismem. Do středu pozornosti je znovu položena zodpovědnost člověka⁵⁰². Ve světě oproštěném od prefabrikovaných významů je *člověk sám a bez pardonu*.⁵⁰³ V tomto duchu je pak existence uchopena jako *odvaha být*.⁵⁰⁴ Existence je esence.⁵⁰⁵ Autentická existence, zcela oproštěná od nánosů nepravd a fabulací je vlastně napojením se na esenci, podstatu člověka. Ten, kdo existuje, si vytváří svůj projekt života a jen tímto způsobem *ex-sistuje*⁵⁰⁶, vystupuje z objektivní danosti, sebe transcenduje. Existence je transcendence.⁵⁰⁷

⁴⁹⁹ Søren KIERKEGAARD, *Nácvik křesťanství-Sudťe sami*, Brno 2002.

⁵⁰⁰ Heidegger všední, banální existenci rozumí *útěk před smrtí*, útěk před *bytím k smrti*, takovou existenci také nazývá *neautentickou*. Martin HEIDEGGER, *Bytí a čas*, Praha 2002, s.296n.

⁵⁰¹ Karl JASPERS, *Otázka viny*, Praha 1991.

⁵⁰² Tato zodpovědnost je u Martina Heideggera zahrnuta do konceptu starosti, která je přímým důsledkem transcendentního charakteru bytí zde: *“Možnost pobytu být je v zřejmém rozporu s ontologickým smyslem starosti, která tvoří celost strukturního celku tohoto jsoucná. Primární moment starosti, být v předstihu před sebou, přece znamená: pobyt existuje přece vždy kvůli sobě samému. Dokud jest, vztahuje se vztahuje se až do svého konce ke svému moci být... bytí (je) stále určeno předstihem.”* Martin HEIDEGGER, *cit.dílo*, s.236; Jean Paul SARTRE, *L'essere e il nulla*, Verona 1965, s. 665-668.

⁵⁰³ Jean Paul SARTRE, *cit.dílo*, s. 667.

⁵⁰⁴ Viz např. Jean Paul SARTRE, *cit.dílo*; Paul Tillich, *Odvaha být*, Brno 2004.

⁵⁰⁵ *“existence předchází a řídí esenci”*, Jean Paul SARTRE, *cit.dílo*, s. 532.; *“substance člověka je existence”* Martin HEIDEGGER, *cit.dílo*, s. 242.

⁵⁰⁶ Jean Paul SARTRE, *cit.dílo*, s. 590; 601-615; 738; *“Pobyt je jsoucná, jemuž jde v jeho bytí o toto bytí samo. Toto “jde mu o...” se ujasnilo v bytostné struktuře rozumění jako seberozvrhujícího bytí ke svému nejulastnějšímu moci být. Toto moci být je to, kvůli čemu je pobyt vždycky tak, jak je.”* Martin HEIDEGGER, *cit.dílo*, s. 220.

Cítíme, že po takovém útoku jsou fiktivní konstrukty obrazu člověka i domyšlivé projekty naděje rozbořeny, nebo dokonce srovnány se zemí. Optimistické idealismy, na nichž byly vystavěny současné humanistické koncepce osvobození, se ocitají v krizi. Na bytí zde, v jeho hlubině, není nic očividného, *“celek jsoucna o sobě nikdy absolutně neuchopujeme”*.⁵⁰⁸

Existenciální úsilí o *autentický život*⁵⁰⁹, je silnou alternativou vůči současnému životu *banálnímu*. Autentický život je vlastním projektem existence. Jenomže existencialisté nezastírají, že nejvyšší definitivní tečkou takového vlastního projektu je smrt, která je jim vstupem do nicoty⁵¹⁰ *“Smrt se tak odhaluje jako nejvlastnější, bezeztažná, nepředstízná možnost. Jako taková je tím, co nás čeká, ve význačném smyslu. Existenciální možnost toho, že nás čeká, tkví v tom, že pobyt je sám sobě bytostně odemčen formou předstihu před sebou.”*⁵¹¹ *“Bytí k této možnosti odemyká pobytu jeho nejvlastnější moci být, v němž jde o bytí pobytu vůbec.”*⁵¹² Člověk je ve skutečnosti *“bytím k smrti.”*⁵¹³

Když se podíváme na široké spektrum existencialistického uvažování, od Heideggerovy aristokratické vznešenosti až k Sartrově dramatickému zoufalství, tak zjistíme, že takovýto popis absurdna, který je dán jejich úhlem pohledu na existenci, je logickým důsledkem jejich upřímného úsilí demaskovat skutečnost od falešných potěmkinovských vesnic.

⁵⁰⁷ *“Tento projektovaný celek jsem nakonec já sám coby transcendentní celek, jsem sebou natolik nakolik jsem vně sebe.”*, Jean Paul SARTRE, *cit.dílo*, s. 531; Také Heidegger chápe bytí zde podstatně jako transcendenci: *“Tento strukturní moment pobytu (předstih) říká přece jednoznačně, že v pobytu vždycky ještě chybí něco, co se jako jeho vlastní moci být ještě neuskutečnilo. V bytnosti základní stavby pobytu je tedy stálá neuzavřenost. Tato necelost znamená stále otevřenou položku v moci být... Odstranění neukončenosti bytí znamená zánik bytí pobytu. Dokud pobyt jako jsoucno jest, nikdy nedosáhl své celosti.”* Martin HEIDEGGER, *Bytí a čas*, Praha 2002, s. 266.

⁵⁰⁸ Martin HEIDEGGER, *Co je metafyzika*, Praha 1993, s. 47.

⁵⁰⁹ Viz Martin HEIDEGGER, *Bytí a čas*, Praha 2002, s. 296n.

⁵¹⁰ Vyjma těch křesťansky založených.

⁵¹¹ Martin HEIDEGGER, *cit.dílo*, s.287.

⁵¹² Martin HEIDEGGER, *cit.dílo*, s.299.

⁵¹³ Martin HEIDEGGER, *cit.dílo*, s. 296n.

“*Je absurdní, že jsme se narodili, je absurdní, že umíráme.*”⁵¹⁴ Na závěr svého objemného díla Sartre poté, co na základě fenomenologické analýzy zredukoval člověka jen na to podstatné, poté, co jej vysvlékl ze všech jeho idealistických nánosů, píše: “*člověk, to je zbytečné utrpení*”.⁵¹⁵

Jiný existencialista Kierkegaard, ve své době ostře reagoval na zmasovění idealistické filosofie, na společensko-politické zmasovění, či zestádovatění moderních postojů, které zápasí o přízeň davu.

Jak Sartre, tak i Kierkegaard odmítli jistoty a nabubřelost společenského antropocentrismu své doby, který pojímal člověka jako zcela soběstačného. Oba se dotkli hlubin člověka, nelítostně demaskovaného a zbaveného všech příkras.

Druhým směrem, který se postavil proti humanistickému optimismu, byl strukturalismus.⁵¹⁶ “*Jedině tehdy, když rozprášíme na popel filosofický mýtus o člověku, se o lidech něco můžeme dozvědět.*”⁵¹⁷ V pojmání člověka vychází toto hnutí ze struktur jazyka a ze vztahů člověka. Tvrdí, že člověk se neutváří. Je pomalu utvářen prostřednictvím svých biologických, lingvistických a především sociálních struktur, které formují jeho postoje.

Konkrétní člověk není ničím jiným, než příbytkem ozvěny nějakého “se”, které je podepíráno neosobní strukturou. Člověk nemiluje, ale v něm se miluje. Nemluví, ale v něm se mluví. Nežije, ale v něm se žije. Prostřednictvím nekonečného procesu dějin v člověku struktura formuje determinující postoje a chování.

Svět se tak stává jakousi společností, jejímž ideálem je robot. Bohatství člověka je obětováno na oltář jazykové struktury. Řeč není predikátem nějakého vyjádřitelného, nebo nevyjádřitelného subjektu. Ona sama je

⁵¹⁴ Jean Paul SARTRE, *L'essere e il nulla*, Verona 1965, s. 631.

⁵¹⁵ Jean Paul SARTRE, *cit. dílo*, s. 738.

⁵¹⁶ Jedním z otců strukturalismu byl Claudie Levi-Strauss, ten zpochybnil humanistickou ideu pokroku na základě studia jednotlivých ras a kultur. Při zkoumání toho co je pokrok a co ne je rozhodujícím faktorem úhel pohledu, neboli kulturní východisko, ze kterého pokrok posuzují, jako taková se pak idea pokroku jeví být značně relativní a zpochybnitelná. Viz Claudie LEVI-STRAUSS, *Rasa a dějiny*, Brno 1999, s. 27-30.

⁵¹⁷ Louis ALTHUSSER, *Pour Marx*, Paříž 1966, s. 236.

subjektem. Nejvíce znepokojující skutečností je, že takováto oběť bohatství člověka, není jen nějakou občasnou nahodilostí, ale konstitutivním prvkem.

Ontologická konzistence člověka je podkopána a zredukována pouze na řeč. V okamžiku smrti je člověk, bytostí, která je vybavena vlastní konzistencí v té míře, v jaké nejsilněji září na našem horizontu jako jazyková bytost.⁵¹⁸

Tímto způsobem je ohlašována smrt humanismu. *“Archeológia nášho myslenia polahky ukazuje, že človek je nedávnym vynálezom. A že sa blíži k svojmu koncu.”*⁵¹⁹ V jednom interviu Foucault⁵²⁰ řekl: *“Já je zničeno. Pomyslete jen na moderní literaturu. Jde o to objevit ono. Humanismus si klade za cíl vyřešit otázky, které si nemá právo klást... Naší úlohou je se definitivně osvobodit od humanismu. Když vidíme všechny západní i východní režimy, jak špinavě obchodníci pod vlajkou humanismu, tak chápeme, že naše práce je, v tomto smyslu, politickou prací.”*⁵²¹

Pakliže je humanismus jen rétorickou figurou, člověk je jen nafouklou zvětšeninou sebeklamu. Podle strukturalistů je předurčen k tomu, že pojem člověk zmizí *“človek sa vytratí ako tvár z piesku na brehu mora”*.⁵²²

⁵¹⁸ Viz Michel FOUCAULT, *Slová a věci, Archeológia humanitných vied*, Bratislava 1987, s. 388-9.

⁵¹⁹ Michel FOUCAULT, *cit.dílo*, s. 392.

⁵²⁰ Michel Foucault (1926-1984), francouzský filosof, strukturalista, psycholog a teoretik kultury. Mezi jeho hlavní díla patří např.: *Maladie mentale et personnalité* (Psychologie a duševní nemoc, 1954), *Histoire de la folie à l'âge classique - Folie et déraison* (Dějiny šílenství v době osvícenství, 1961), *La pensée du dehors* (Myšlení vnějšku, 1966), *Les mots et les choses - une archéologie des sciences humaines* (Slova a věci- archeologie humanitních věd, 1966), *L'archéologie du savoir* (Archeologie vědění, 1969), *Histoire de la sexualité* (Dějiny sexuality, 1976-1984).

⁵²¹ Čerpáno z rozhovoru s Michelem Foucaultem, in: *Quinzaine Litteraire*, 5-1965, s. 20.

⁵²² Michel FOUCAULT, *cit.dílo*, s. 392; Na jiném místě Foucault tvrdí: *“človek je iba nedávným objavom, figúrou, ktorá nemá ani dve storočia, obyčejným záhybom, nášho vedomia a že zmizne, len čo vedení najde novú formu.”* in: Michel FOUCAULT, , s. 15.

2. Dopad "smrti Boha" na pojetí člověka

Naše doba je paradoxní. Oslavujeme ji jako nejvyspělejší epochu povýšení člověka, jeho možností a nadějí a zároveň člověku jako takovému, který je založen na konstruktivní a konstitutivní dynamické ose, zpíváme rekviem.⁵²³

Člověk je ve středu zájmu, je uznáván jako *člověk potřeb*, ale jeho potřeby jsou interpretovány jako pnutí různých sil, které se v něm tlačí na povrch, jeho základní potřeby však nejsou ani vyjádřeny.

Z druhé strany oslavování humanismu, jak jsme již výše poznamenali, prokazuje četné trhliny ve věrohodnosti. Tyto trhliny uvádějí do závažné krize jeho odpovědi na nejpodstatnější otázky člověka, zvláště na nejzákladnější otázku, kterou je člověk sám⁵²⁴: otázku po smyslu všech skutečností, bolesti, lásky, radosti, svobody, spravedlnosti, pokroku...

Vzorci soudobé kultury, které jsou vyjadřovány moderní literaturou, divadlem, uměním, písněmi, vlastní mezilidskou komunikací a konverzací, masmédií, projekty rozvoje, popřením hodnot na jedné straně a na druhé jejich až křečovitým ztvrzením, jsou hluboce poznamenány touto krizí a skepsí ve vztahu ke smyslu.⁵²⁵

To vše dnes vytváří jisté *milieu*, které je charakterizováno ovzduším radikální nejistoty jak v kultuře, tak i v samotném životě.

⁵²³ Tuto paradoxnost vytváří fakt, že utopistické koncepce moderních humanismů jsou vnitřně rozpolcené. Právě teze o *smrti Boha* tuto rozpolcenost vyjadřuje. "*Smrt Boha a smrt člověka negativně poznamenávají značnou část soudobé kultury, a to do té míry, že se myslitelé strukturalismu deklarují být antihumanisty protože jsou ateisté a ateisty, protože jsou antihumanisté.*" in: Paolo MICCOLI, *Dal nichilismo alla Teologia*, Pavia 2000, s. 143.

⁵²⁴ AUGUSTINUS AURELIUS, *Vyznání*, Praha 1992, s. 306.

⁵²⁵ "*Jestliže musíme zemřít, pak náš život nemá smysl, neboť jeho problémy nemají žádné řešení a samotný význam těchto problémů zůstává neurčitý.*" Jean Paul SARTRE, *L'essere e il nulla*, Verona 1965, s. 649; člověk nemá o co by se opřel neboť je: "*...ve vesmíru náhle zbaveném iluzí a světla se člověk cítí jako cizinec. Toto vyhnanství je neodvolatelné, protože je zbaveno vzpomínek na ztracenou vlast nebo naděje na zaslíbenou zemi... Tato roztržka... to je pravý pocit absurdity.*" Albert CAMUS, *Mýtus o Sisypovi*, Praha 1995, s. 17.

Jsou zde i tací, kteří věstí konec člověka.⁵²⁶ Všichni však vnímáme, že nyní se zformovala neodvratná možnost učinit dějinám konec, možnost, kterou člověk třímá ve svých rukou.⁵²⁷ Tato skutečnost, s ohledem na situaci několik desetiletí dozadu, způsobila kvalitativní skok dějin. K vyhlášení “*smrti Boha*”, které pochází od Heineho⁵²⁸ a Nietzsche, se dnes může ještě přidat *prohlášení o smrti člověka*, nebo alespoň nebezpečí jeho brzké smrti.⁵²⁹

Ve své analýze fenoménů současné existence, které jsou výsledkem vývoje v předešlých dvou stoletích, poznamenal již na počátku dvacátého století A. Malraux⁵³⁰: “*Dříve byl absolutní realitou Bůh, a my dnes úzkostlivě hledáme komu svěřit jeho podivné dědictví.*”⁵³¹

Malraux tušil, kde se nachází konec klubka: “*Je možné, aby ve světě, ve kterém zemřel Bůh, mohl člověk přežít?*”⁵³²

⁵²⁶ Jevgenij ZAMJATIN, *My*, Praha 189; Georgie ORWELL, 1984, Praha 1991; Aldus HUXLEY, *Konec civilizace aneb překrásný nový svět*, Praha 1993; Jerome LEROY, *Sladká apokalypsa*, Praha 1995, Gottfried BENN, *Básně*, Praha 1996; aj.

⁵²⁷ “*člověk-svět-Bůh stant simul vel cadunt*” in: Paolo MICCOLI, *Dal nichilismo alla Teologia*, Pavia 2000, s. 67.

⁵²⁸ Christian Johann Heinrich Heine (1797 - 1856), německý prozaik, básník, publicista a esejist, představitel romantismu. Mezi jeho hlavní díla patří: *Zeitgedichte* (Časové básně, 1843–1844), *Der Doctor Faust* (Doktor Faust, 1851), *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (K dějinám náboženství a filosofie v Německu, 1834), *Buch der Lieder* (Kniha písní, 1827) aj.

⁵²⁹ “*Nietzsche opät nasiel bod, kde si člověk a Boh navzájem patria, kde smrt druhého je synonymom zániku prvého a kde prísľub nadčloveka znamená predovšetkým blízku smrti človeka.*” in: Michel FOUCAULT, *Slová a veci, Archeológia humanitných vied*, Bratislava 1987, s. 348.

⁵³⁰ André Malraux (1901 - 1976), francouzský filosof, politik a spisovatel. Mezi jeho hlavní díla patří: *La Tentation de l'Occident* (Pokušení Západu, 1926), *La Condition humaine* (Lidsví, 1933), *L'Espoir* (Naděje, 1937), *Le Démon de l'Absolu* (Démon Absolutna, 1946) aj.

⁵³¹ André MALRAUX, *La tentation de l'Occident*, Paříž 1926, s. 106.

⁵³² André MALRAUX, *cit.dílo*, s. 6.

3. Totalitní stát: zkáza člověka

Studentské nepokoje, které v roce 1968 zaplavily nejen Francii, ale i zbytek Evropy a USA, byly signálem pro novou reflexi skutečnosti moderního státu. Ve Francii se objevila škola *nové filosofie*, jejímž nejvýznačnějším představitelem byl Bernard-Henry Lévy⁵³³. Ten nazývá obecně moderní stát státem totalitním, jehož základem je odmítnutí transcendence. Tato premisa se silně projevovala v komunistických režimech, jenomže stejně tak, ale jiným způsobem, je přítomna až dosud, i v systémech demokratických.

Sám sebe chápe Levy jako ateistického spiritualistu.⁵³⁴ Ke břehům a zakotvení osobní transcendence ještě nedospěl ale je si vědom nezbytné potřeby transcendence v její obecnosti. Skutečnost, že si moderní filosofie a politika přivlastnila oblast “*svatého*” považuje za hrubé rouhání. V mnohém je blízký Kierkegaardovi, který vytýkal Hegelovi, že zatímco potíral jednu formu odcizení, vytvořil jinou, mnohem závažnější, poté co Absolutnímu Duchu, který je součástí Absolutního státu, přiznal atributy božství.⁵³⁵

Pouze transcendence může přemoci současné barbarství. Roztržka vztahu s Bohem způsobila stav, ve kterém “*se mohla zrodit moderní společnost a moderní stát, chápaný jako Továrna.*”⁵³⁶

To, co bylo božské transcendenci odňato, bylo přičteno totalizující politice, která se vtělila v moderní pojetí státu. “*Je třeba upřesnit, že to, co*

⁵³³ Bernard-Henri LEVY (1948-), francouzský filozof, spisovatel a žurnalista, studoval u J. Derridy a L. Althussera. Zakladatel a vůdčí osobnost tzv. školy *Nových filozofů* Ve svém myšlení vychází z radikální kritiky společnosti a existencialismu. Mezi jeho nejvýznamnější díla patří *La barbarie à visage humain* (1977), *Le testament de Dieu* (1978), *Les derniers jours de Charles Baudelaire* (1988), *Le siècle de Sartre* (2000) a další.

⁵³⁴ Bernard-Henri LEVY, *La barbarie en visage humaine*, Paříž 1977, s. 12.

⁵³⁵ Søren KIERKEGAARD, *Filosofické drobký, aneb, Drobátko filosofie*, Olomouc 1997; “*Státní moc, v sebe reflektovaná, či to, že se stala duchem, vzato sama o sobě, neznamená nic jiného, než že se stala státní moc momentem sebevědomí.*” Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Fenomenologie Ducha*, Praha 1960, s. 330.

⁵³⁶ Bernard-Henri LEVY, *cit.dílo*, s. 38.

*sehrává nejdůležitější a rozhodnou roli (v dnešní společnosti), je krize vnímání posvátného.*⁵³⁷

S ohledem na stále více se rozmáhající, masový ateismus, dodává: *“Je to poprvé, kdy se rozlomila pevnost teismu, bez které společnost nikdy nemohla existovat. Soumrak bohů je předehtou soumraku člověka.*⁵³⁸

Tento apel na transcendenci propuká uvnitř tragické reality totalitního státu jako volání po zastavení státní všemohoucnosti a vražedné zločinnosti moci.⁵³⁹

*“Totalitární stát není státem světským, ale je státem, který zesvětšuje náboženství a vytváří novou světskou víru. Celá tíživá a kompaktní imanentní skutečnost je zbožštěna a je zní udělán kult totalitárního státu. Kdykoliv se z politiky činí nové slunce, které nahrazuje nebe a skutečnou Transcendenci, nikdy zároveň nablízku nechybí barbarství, ani vražedná slabomyslnost. Totalitární stát není státem bez náboženství, ale je náboženstvím státu. A toto náboženství není ateismem, ale doslova, modloslužbou.*⁵⁴⁰

Dnes jsme došli až k tomu, že i na protilehlém názorovém břehu (protilehlém dokonce i ve vztahu vůči transcendenci), se začíná pociťovat, že spása člověka souvisí se spásou Boží. Takto je ale vykreslen člověk v biblickém pojetí, který je chápán jako obraz Boha, což mu zaručuje stabilitu jeho údělu.

Dnes se zdá být opodstatněnou otázkou: *Je možné být člověkem?*

Vnuk Renanův⁵⁴¹, E. Psichari⁵⁴², v jednom silném existenciálním okamžiku zvolal: *Mám úžasné svolení k tomu být člověkem. Být člověkem je milost. Já smím být člověk.*⁵⁴³

⁵³⁷ Bernard-Henri LEVY, *cit.dílo*, s. 159.

⁵³⁸ Bernard-Henri LEVY, *cit.dílo*, s. 160.

⁵³⁹ Bernard-Henri LEVY, *cit.dílo*, s. 161.

⁵⁴⁰ Bernard-Henri LEVY, *cit.dílo*, s. 161-162.

⁵⁴¹ Joseph Ernest Renan (1823 -1892), francouzský spisovatel, teolog, filosof, politik a historik. Proslul především svými díly: *Études d'histoire religieuse* (Studie z dějin náboženství, 1857), *Vie de Jésus* (Život Ježíšův, 1863), *Les apôtres* (Apoštolové, 1866), *Saint Paul* (Svatý Pavel, 1869), *Les évangiles et la seconde génération chrétienne* (Evangelia a druhá křesťanská generace, 1877), *L'église chrétienne* (Křesťanská církev, 1879), *Examen de conscience philosophique* (Filosofické zpytování svědomí, 1889) aj.

4. Člověk a jeho potřeba transcendence

Mnohostranné formy současného humanismu se jeví jako parciální řešení otázky po člověku a jeho celkovému osvobození.

Jsou to, jistě, významné, ale nepostačující pokusy o spásu. Je to jako, při čekání na zemětřesení, namísto základů, opravovat omítku nějakého mrakodrapu a ještě přistavovat stále nová a nová patra. Tyto pokusy o spásu, jaké poskytují humanistické koncepce, mají platnost pro jité partikulární obory zájmu, ale nikoliv pro radikální a globální spásu člověka. Chybí jim totiž, jak jsme výše vykreslili, dimenze plnosti, která je esencí projektu spásy.

V kulturním a existenciálním pletenci moderní, konzumní společnosti, se přítomnost dimenze plnosti stává být nemožnou. Moderní společnost, věrna svým východiskům, vyřezává kořeny transcendence. Ve vzduchu je stále cítit základní niterná antiteze: *aut Deus, aut homo*. Rozhodnutí se pro člověka, dějiny a svět se uskutečňuje za cenu odmítnutí, nebo alespoň upozadění, Boha.

A tak celé to pnutí potřeby spásy, záchrany a osvobození člověka, ztrácí svůj základ a směr. Spása, jak jsme viděli, má vztah ke svobodě, spravedlnosti a společenství. Bůh je plností a naplněním smyslu každého života. Jedině on je garantem toho, že potřeba spásy vyústí v plnost spásy. Jedině on zaručuje, že tato plnost není jen univerzálním přirozeným klamem, kterému člověk zas a znovu podléhá při hledání své spásy. To dokládá i skutečnost, že všechny potřeby, kterými je život na všech úrovních, proniknut, jsou nasycovány. Vždy je zde předmět, který hlad potřeby nasytí. Zvíře, které je konstituováno jako býložravec, nalézá trávu. Máme zrakové ústrojí, jeho potřebu nasycuje skutečnost světla atd. Příroda má v sobě zdroje nasycení. Ale jsou zde ještě jiné potřeby. Je zde žízeň po plnosti.

⁵⁴² Ernest Psichari (1883-1914), francouzský spisovatel a voják. Mezi jeho hlavní díla patří: *Les voix qui crient dans le desert* (Hlasy na poušti, 1937) a *Le voyage du centurion* (Setníkova cesta, 1937).

⁵⁴³ Henry MASSIS, *Vnuk Renanův*, Praha 1924, s. 44.

Kdyby takováto plnost neexistovala, kdyby nebyla možnost dokonalé spravedlnosti, svobody a společenství, tak by naše pnutí, které nás pudí ke spáse, nebylo než nelidským, sadistickým podvodem přírody.

Současnou západní kulturu můžeme chápat v ose *hledání-odmítnutí Boha*. Její atmosféra dostatečně dokládá, že volba *člověka a pouze člověka*, ústí do úzkostné pozice *člověka osamělého*. Na tuto skutečnost poukázal svojí analýzou ateistický existencialismus, který popíral platnost a optimismus marxistického utopismu, jenž nepočítal se základní prohrou a zklamáním člověka, kterou je smrt.

Stejně tak, k *osamělému člověku*⁵⁴⁴, směřuje i věda, která se snaží nalézt původ hodnot pouze v sobě.⁵⁴⁵ Tímto způsobem, jak jsme výše rozvedli, utváří novou etiku bez spravedlnosti a bez lásky.⁵⁴⁶

Projekty spravedlnosti mezi národy a rovnosti všech, stejně jako ty, které legitimují hladomory v zaostalých zemích, jejichž vzestup by byl vážnou hrozbou pro průmyslové velmoci, vyznívají jako nejvýše škodlivé a nebezpečné.

⁵⁴⁴ David Riesmann ve své studii o podstatě moderní industriální společnosti hovoří o *osamělém davu*. Viz David RIESMANN, *Osamělý dav*, Praha 1968.

⁵⁴⁵ Právě na tuto skutečnost sbezhleděnosti pozitivistického ducha věd poukazuje již Husserl: *“V našich životních úzkostech, jak slyšíme, nemá nám tato věda co říci. Zásadně vylučuje právě ty otázky, které jsou za našich neblahých časů nejpalcivějšími otázkami pro člověka, vydaného nejosudnějším převratům: vylučuje otázky o smyslu nebo nesmyslnosti celé lidské existence.”* Edmund HUSSERL, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Praha 1996, s. 27-28.

⁵⁴⁶ *“Nová morálka kryje se s autoritou vědy a vstup do utopie podmiňuje teoretickým zdůvodněním a technickým provedením. Jestliže se tu vůbec přiznává nějaká role mravnosti, pak jen jako průvodnímu zjevu dokonalé organizace, strojovosti a ekonomie... -to podle Šafaříka vede - ...ke stupnovanému dynamismu vnějšímu, k dynamismu ve světě divákově, ve světě lešení, který přece byl započat jako divákův útulek proti dynamismu vnitřnímu, proti dynamismu světa reálného, světa účastníkov. Tento dynamismus vnější, technický, jehož metodou je tempo, rekord, akordní výkon, prostě nadprůměr kvantitativní, číselný, nemá jiný účel, než řevem stroje a množství přehlušit smrtelné ticho a smrtící nehybnost uvnitř. Vědomí bezpečí sílí množstvím, počtem, kvantitou. Ale naléhavost skutečné, individuální mravnosti dosahuje intenzity nikdy dosud nepocítěné.”* Josef ŠAFAŘÍK, *Sedm listů Melinovi*, Brno 1948, s. 271.

Je naléhavým požadavkem doby srovnat se zemí všechny kyklopské zdi, které si kolem sebe horečnatě vystavěla moderní společnost, jenž namísto toho, aby budovala plnost života a společenství, izolovala jedince. Z pevností humanistických koncepcí se k nebi ozývá hrůzný, divoký řev, ve kterém, od jednoho vrcholku ke druhému, zaznívá úpění osamělosti a smrti společnosti.

Kdo bude naslouchat tomuto úpění? Je vůbec rozumné, aby člověk, který je rozdrásaný a zlomený, jako na Picassově⁵⁴⁷ obrazu *Guernica*⁵⁴⁸, vůbec ještě v nějakou spásu doufal?

5. Cesta k transcenci?

Jedním z klíčových slov současného myšlení, které bylo vyvoláno existencialistickou reflexí, a které je zde kladeno jako alternativa odcizení humanistických koncepcí, je *transcendence*⁵⁴⁹. A to jak ve vztahu k jedinci, tak i společnosti.

Jenomže horizont, ve kterém se tato kategorie pohybuje, je převážně dějinný. Je to transcendence umístěná uvnitř hranic dějin. Transcendence, která směřuje pouze dopředu a ne vzhůru.⁵⁵⁰

Avšak „průběh posledních událostí jasně ukázal, že lineární, či revoluční transcendence neosvobozuje z jednostrannosti. Pouze se opakuje to, že se člověk znovu stává podrobený moci a síle, kterou sám uvedl v život...“

Výsledkem je všechno jiné než lepší společnost, všechno jiné než úplná spravedlnost. Výsledkem je společnost, kde chybí individuální svoboda a skutečná láska.

⁵⁴⁷ Pablo Ruiz Picasso (1881 - 1973), španělský malíř a sochař, spoluzakladatel kubismu.

⁵⁴⁸ Ingo F. WALHER, *Pablo Picasso*, Köhln 1986, s. 68-69. Obraz byl malován pod dojmem bombardování Guernicy německými letadly v r. 1937, současně je podobenstvím duše moderního člověka.

⁵⁴⁹ Sartre, Heidegger aj.

⁵⁵⁰ Viz Pavel ŽELIVAN (Karel VRÁNA), *Theillard de Chardin*, Roma 1968, s. 108-9.

*Je ale možné, z tohoto úhlu pohledu, vyloučit možnost nalezení dimenze, která je odlišná od té lineární, horizontální, konečné a čistě lidské? Nepředpokládá snad autentické transcendování autentickou transcendenci.*⁵⁵¹

Transcedence chápaná dějinně se objevuje Horkheimerovi⁵⁵², ve *Frankfurtské škole*, či v neo-marxismu, který již v náboženské skutečnosti nevidí opium lidstva, ale jistou formu dějinné energie. Transcedence se sebezjevuje, poodhaluje a pozorní pozorovatelé naší doby ji jsou schopni postihnout ve světském hluku měst, jako znamení božského, jako ševlení andělů⁵⁵³, kterému člověk potřebuje naslouchat k tomu, aby se mohl stát člověkem. Zřetelně se potřeba transcedence projevuje ve škole *Nových filosofů*.

Spása světa se pomalu začíná chápat jako znovudobytí transcendentní transcedence. V tomto čase velkého očekávání začíná kategorie transcedence, netranscendentně vztahovaná k člověku a dějinám, pomalu přesouvat těžiště směrem ke skutečné transcendentní transcedenci, která přesahuje každé lidské i dějinné omezení, které se někteří dokonce odvažují dávat Boží jméno.

V této ranní záři nové naděje, se začíná chápat, že opětovným nabytím transcendentní transcedence je umožněn růst člověka. V tomto ohledu můžeme hovořit o *vzestupné gravitaci*, či o gravitaci směrem vzhůru.⁵⁵⁴ V opačném případě, kdy transcendentní transcedence chybí, je člověk ohýbán nelidskou tíží beznaděje a rezignace. Rezignace je pak jen formou tiché beznaděje.

Jsou toto dostatečná znamení, že se člověk vydává na cestu za transcedencí? Podle našeho soudu jsou tato znamení, víceméně, změnou

⁵⁵¹ Hans KÜNG, *Essere cristiani*, Milano 1976, s. 50-51.

⁵⁵² Max HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro*, Brescia 1972.

⁵⁵³ Peter L. BERGER, *Il brusio degli angeli*, Bologna 1972.

⁵⁵⁴ *“Existenciálně, antropologicky, intelektuálně jsme a nepřestáváme být lidmi víry se sklony k metafyzice, ať si to uvědomujeme nebo ne, ať to třeba popíráme... Prostě metafyzický živočich se již nepovažuje za metafyzického živočicha, ale proto ještě nepřestává existovat.”* Marcel GAUCHET, *Dějinný úděl*, Brno 2006, s. 177-9.

dráhy letu, směrem k osobní transcendenci, jejímž základem je definitivní *telos* ději, světa a existence.⁵⁵⁵

Z dvou hlavních směrů pojmání naděje člověka, kdy jeden je spíše netrascendentní a druhý transcendentní (teistický), se zdá být opodstatněným pouze ten druhý. Nelze však opominout přínos mnohých podnětů ze směru prvního, jehož naděje tvoří komplementární doplněk, či součást nadějí transcendentních.⁵⁵⁶

Ba dokonce je namístě si položit otázku, zda-li jakýkoliv koncept naděje pro člověka vůbec může být netrascendentní.

⁵⁵⁵ Zde se osobní transcendování stává podkapitolou eschatologie. Eschatologie dává transcendenci její *telos*.

⁵⁵⁶ Paolo Miccoli hovoří o vzájemné komplementaritě a vzájemném hermeneutickém provokování poznání přírodních věd a poznání teologického, přičemž nezastírá, že tato komplementarita skýtá i vážná úskalí. *“přírodní vědy ospravedlňují a vyjasňují kvantitu, všeobecnost, nutnost, abstrakci, reversibilitu, jednoduchost, redukcionismus, neměnnost, tautologii, determinismus, logiku řádu fenoménů, zatímco vědy idiografické (nebo-li evolutivní, procesuální) interpretují kvalitu, jedinečnost, konkrétnost, nezvratnost, komplexitu, holismus, proměnnost, novost, příčinnost, chaos, zmatek tím, že do hry nechávají oprávněně vstoupit dějinnému faktoru přírodních procesů a společenských událostí... Je však třeba se tázat na epistemologický status, kterým prokazuje každá z věd svoji věrohodnost, a prozkoumat možnosti toho, nakolik může sloužit při řešení otázky člověka a Boha. Bez zprostředkování celostního, nebo metafyzického myšlení, které je schopno obstát, je přežití od teologického esprit d'ensemble k esprit du detail, který je vlastní přírodním vědám, operací matoucí, která ještě více rozmnoží dvojznačnosti a bezradnost.”* in: Paolo MICCOLI, *Dal nichilismo alla Teologia*, Pavia 2000, s. 143-144.

Závěr

Nesměle stojíme na počátku třetího tisíciletí, cítíme, že jsme součástí myšlenkových posunů, které mají pro lidstvo zásadní význam. Změna paradigmat není stále ještě uzavřena, jsme uprostřed velké změny. Celá řada projektů snících o nové zemi, které tak namáhavě realizovala moderní epocha se ukazuje být nedostačující a pohled člověka obrací k samotné podstatě potřeb, ze kterých se tyto projekty zrodily.

Je namístě se tázat zda-li tato země bude zemí lidí. Po všech tragických událostech 20. století je taková otázka zcela legitimní. Žijeme ve světě, kde se často zdá, že člověk je zredukován na číslo, velikost tohoto čísla je přímoúměrná zisku, který jedinec přináší. Je zřejmé, že definice člověka je podřízena tomu jakou roli člověk ve společnosti zaujímá. Je tu podnikatel, manažer, zaměstnavatel a podřízený. Ale kde je člověk? Dnes, více než kdy jindy, hledá Diogenova lampa člověka. Shakespearovo dilema *být či nebýt* je víc než rétorickou figurou. Je dějinným a existenciálním prostorem a současně se také jedná o *locus theologicus*.

Člověk bez přestání sbírá prohry, vytrvale snáší různé formy násilí, současně úporně a vytrvale projektuje své naděje.

Na počátku naší práce jsme analyzovali kontext odmítnutí Boha, tak jak jej lze chápat z několika možných úhlů pohledu. V logice tohoto kontextu vyznívají sekularizované koncepty osvobození a spásy člověka poněkud samospasitelně, dějinně a intrascendentně. Právě aspekt samospasitelnosti sekulárních koncepcí osvobození člověka jsme se pokusili zachytit ve druhé kapitole naší práce.

Především jsme se však zaměřili na tři klíčové proudy moderního myšlení jejichž prostřednictvím prochází k současnému člověku mnohotvárné poselství osvobození: vědecko-technická naděje, proletářská revoluce a freudistický projekt osvobození. Tyto projekty nejsou jen pouhými metodami partikulárních osvobození té či oné dimenze člověka, ale jeví se být radikálními a globálními pohledy na člověka a jeho existenci. To je tématem třetí kapitoly naší práce.

Nové, moderní cesty osvobození, které se odvíjejí jako alternativy globálních poselství historických náboženství, mají vždy v pozadí jisté soteriologické úsilí.⁵⁵⁷ Pro vědecko-technickou koncepci je moment osvobození zahrnut v *bezpečí a jistotě*⁵⁵⁸ před kosmickým chaosem a každým funkčním omezením.⁵⁵⁹ Marxistický koncept hlásá osvobození, které je vítězstvím nad drásajícím dějinným chaosem spočívajícím v dělbě práce a tříd. Psychoanalytická koncepce stojí na rozhraní osvobození z kosmického chaosu a chaosu dějinného. Je založena v pletenci individuálního a kolektivního nevědomí, kde nalézá původ všech konfliktů, komplexů a poklesků.

Trojí osnova osvobození sekulárních humanismů je součástí jediného úsilí o osvobození člověka z poručenství ve smyslu svobody jako emancipace z přírodních determinismů, svobody jako překonání společensko-ekonomického odcizení a svobody jako zbavení se závazků morálního poručenství.

Pro věřícího člověka mohou základní momenty těchto koncepcí hrát jakousi prorockou roli. Očišťující funkce, kterou na sebe berou ve vztahu k náboženstvím, podněcují k tomu, aby se náboženství osvobodila od magického pojetí, od ideologických strnulostí, od pověr, předsudků a zbožných hraček.

Avšak domnívat se, že jde o totalizující koncepce, které vyčerpávajícím způsobem odpovídají na základní nevyhnutelné otázky člověka (nelze žít bez toho abych věděl proč, odkud a kam), by člověka stavělo na nejvyšší nejistou půdu.

Věda a technika nikdy neuspokojí duchovní potřeby člověka tak, jak se realizují v rozličných náboženstvích. Věda a technika, marxistická ani psychoanalytická koncepce člověka nepotlačila zcela náboženství a nezdá se, že by se to v budoucnu podařilo.

⁵⁵⁷ „Západní humanismus má prameny náboženské a transcendentální, bez nichž by byl nepochopitelný i sám sobě...“ Jacques MARITAIN, *Integrální humanismus*, Řím 1967, s. 12.

⁵⁵⁸ Gianni MANZONE, *La tecnologia dal volto umano*, Brescia 2004, s. 152-3.

⁵⁵⁹ Viz Gianni MANZONE, *La tecnologia dal volto umano*, Brescia 2004, s. 65.

Vědecko-technický humanismus, humanismus marxistický a psychoanalytický v sobě obsahují cenné prvky, které pomáhají řešit některé aspekty, dokonce mají vliv i na komplexní řešení problematiky člověka a jeho hlubinných tázání.

V okamžiku, kdy překračují své hranice a stávají se pro člověka alternativními náboženstvími, totalizujícími koncepcemi, které se snaží vyřešit základní otázky *proč, odkud* a *kam* bytí, ztroskotávají. Jejich dějinná verifikace ukazuje, že původní naděje člověka, které do nich vkládal jsou zklamány, ba dokonce že namnoze vytvářejí ještě vážnější obavy a úzkosti, než ty, ze kterých se domýšlely člověka osvobodit.

V jedné básni napsal Boris Pasternak "*byl jsem úsvitem, avšak nikdy ne dnem*". Tato slova by se mohla dost dobře vztáhnout i na projekty osvobození tak, jak je nabídly sekulární humanismy.

Ve čtvrté kapitole jsme se pokusili podívat na vnitřní kritiku a doplnění, která se odehrála v rámci jednotlivých koncepcí. Byť byly tyto opravy a vylepšení, tak jak se o to pokusil H. Marcuse, E. Fromm a E. Bloch, obdivuhodné a smělé ve své snaze, přeci jen se v konečném důsledku jeví být neúplné, či utopické a postavené na ne zcela pevných základech. Právě tato nepevnost, která si žádá komplexnější, ucelenější a opodstatněnější řešení problematiky člověka je předmětem páté kapitoly.

Člověk se ukazuje být bytostí, která je charakterizována svou konstitutivní otevřeností, transcendentní rozměr jeho existence se projevuje i v jeho myšlenkových konceptech, které během staletí vytvořil. Člověka definuje transcendentní otevřenost, a tu je možné nazvat eschatologickým směřováním lidské existence. Potřeba osvobození se těsně dotýká a vzájemně prolíná s potřebou spásy.

Zde končí text licenciátní práce, na který chceme navázat v práci doktorské. Tam, kde tematicky končí licenciátní práce, tedy u transcendentní otevřenosti lidských potřeb, které definují lidskou existenci, tam chce doktorská práce navázat a načrtnout antropologii, která bude zaměřena ke spáse již charakterizují její základní dimenze: *plnost* ve smyslu celosti člověka, *universalita* ve smyslu pro každého člověka, *jistota* založená na pevné půdě dějin, *trvání* ve smyslu věčnosti.

V tomto smyslu chápeme dějiny jako nedovršenost, která volá po uskutečnění, jako prostor *stesku po zcela Jiném* (Horkheimer). Do tohoto způsobu pojmání dějin a člověka vstupuje zjevení biblického Boha jako nabídka zdarma daného daru osvobození člověka. Bůh se táže člověka, usiluje o něj. Dějiny jsou chrámem Božím, protože člověk je Boží vášní, Bůh prahne po člověku. Svět člověku není dán jako něco, co je pouze přírodní povahy, ale také něco, co má povahu kulturní. Tato kulturní povaha pramení ze skutečnosti, kterou prostředkuje lidská schopnost volby.

V poslední části práce ústí teologická reflexe fenoménů postižených v první části práce k vyznání křesťansko-židovské víry v Boha, který již od počátku dějin osvobozuje, vrcholným momentem jeho osvoboditelského úsilí je Kristus – událost osvobození, který je současně vítězem nad každou formou otroctví člověka.

Kristus nabízí dar svobody – osvobození, který předchází přijetí tohoto daru člověkem ještě před tím, než člověk vstoupí do zkušenosti Kristovy draze zaplacené svobody. Tento dar člověk okouší v bytostné potřebě po osvobození. Tímto způsobem se tedy stává svoboda, která působí svobodu (tedy dává člověku možnost být člověkem) svobodou-darem a současně i svobodou-úsilím. V Kristu má člověk jistotu, že je skutečně možné být plně člověkem.

Nacházíme se uprostřed paradoxu: můžeme registrovat, že přes rozmnožování různých vztahů a vazeb člověk stále více zakouší samotu, že navzdory prodlužování délky života člověk stále více pociťuje nedostatek významu a smyslu života, že navzdory růstu blahobytu člověk pociťuje vnitřní tíseň, že navzdory stále širšímu vlivu technické racionality stejně tak člověk podléhá šířícímu se vlivu iracionálního uvažování, které se projevuje v různých formách násilí, seberozkladu, sebebevražd a magie.

E. Fromm diagnostikuje ducha naší doby jako nekrofilní strukturu. Jan Pavel II hovořil o kultuře smrti. Oba vycházejí ze skutečnosti, že moderní člověk nadřadil ducha vlastnění nad ducha bytí. Nejedná se pouze o dvě protiznačná slova, ale především o dva zcela protiznačné způsoby existence a spolubytí.

Nejedná se o nic jiného než o skutečnost, že smysl a hodnotu vlastní existence posuzujeme podle toho kolik a co produkujeme. Máš cenu podle toho co děláš. Podle toho kolik toho máš, jsi hodnotný. Produktivistický mýtus, posedlost účelovostí stojí u kořene zaměnění *být s mít, jak s proč*. Zde je důvod ztráty identity, stability a štěstí člověka. Důsledkem jsou různá pokušení, na jedné straně netečnosti a na druhé násilí, na jedné straně útěku do minulosti a na druhé úniku do utopistických snů.

Duch vlastnění svou lačností prahne nejen po věcech, ale také po člověku. Jsem o tolik větší o tolik víc vlastním. Jsem o tolik větším, o tolik víc konám. Jsem o tolik větší, o tolik víc mohu. V tom spočívá pocit odcizení v člověku. Ten, kdo je tísněn tlakem se cítí být odcizený, protože nedostačuje nárokům, požadavkům a tempu a ten, kdo je v čele peletonu se cítí být frustrován stejně tak, protože člověk je frustrován když neuskutečňuje své *bytí*, ale pouze své *vlastnění*. Když jen vrší a kupí a nesměruje k plnosti.

V tom se projevují závažné trhliny moderních koncepcí osvobození, které jsou beze sporu z mnohých ohledů obdivuhodné. Tím, že akcentují rozličné formy vlastnění však ochuzují rozměr bytí a vyhýbají se základním otázkám existence: *odkud, kam a kudy*. Tyto tři otázky korespondují se třemi základními kantovskými otázkami: Co mohu poznat? V co mohu doufat? A Co mohu dělat? Ve všech těchto otázkách zaznívá radikální *proč* existence. Pakliže zůstávají oslyšeny v člověku roste pocit úzkosti, nudy, nevolnosti, beznaděje a bezvýznamnosti, pocit vnějšího i vnitřního násilí.

Osvobození ze znásilňujících společensko-ekonomických struktur vytvářením spravedlivějšího a solidárnějšího uspořádání, vědecko-technický pokrok sloužící k pohodlnějšímu způsobu života, poznání vnitřních dynamismů člověka k tomu, aby mohly být zmírněny vnitřní konflikty jedince, mají pro člověka velký význam. Ale je třeba říct, že nejsou člověku vším. Netvrdíme, že jsou tyto koncepce jsou nelidské, ale že nejsou dostatečně polidštěny.

Tyto osvobozující momenty totiž dostatečně nepokrývají bytostné potřeby člověka, které vystupují do popředí ve zkušenosti nesdělitelnosti myšlenek a pocitů, samoty, zklamání, prohry, bolesti a utrpení a smrti. Zvláště smrt, které je vlastní její neustálá přítomnost, v její nepřekonatelné

nevyhnutelnosti a naprosté nezvratnosti v člověku intenzivně odhaluje některé jeho potřeby. Tváří v tvář smrti jedince není myslitelná jakákoliv teorie, která by se snažila rozptýlit konkrétnost samoty, nemoci a smrti. V každé humanistické teorii, byť by byla sebelepší, je třeba s touto bezútěšnou skutečností počítat.

Poté, co velké projekty osvobození člověka nenaplnily naděje, které do sebe samy vkládaly, můžeme konstatovat, že jejich pojetí bylo jednostranné. Tuto lekci nám ušetřila moderní historie a bylo by krátkozraké ji nebrat v potaz. Frankfurtská škola, Adorno, Horkheimer a Marcuse o této skutečnosti svědčí vlastním dílem. Emblematické je v tomto duchu Garaudyho tvrzení *“Jedním ze základních předpokladů revoluce je radikální proměna vědomí člověka, Pro mne je klíčovým problémem otázka jak k této radikální proměně vědomí jedince dospět před tím, než začneme měnit společenské a politické instituce.”*⁵⁶⁰

⁵⁶⁰ Roger Garaudy, *L'alternativa*, Assisi 1972, s. 12.

Résumé

While we are standing shyly at the beginning of the third millennium, we feel to be a part of intellectual movement that has an essential meaning for humankind. The change of paradigms has not been completed yet; we are in the middle of a great change. It shows that numerous projects dreaming about a new land, which were made real by the modern era with such effort, are deficient and turn man's sight back to an entire basis of needs that gave birth to these projects.

It seems proper to ask whether this land will be a land of people. After all tragedies of 20th century this question is quite legitimate. We live in the world where man seems to be reduced to a number, size of which grows with the profit he brings. It's obvious that a definition of man depends on his social role. Here they are: a businessman, a manager, an employer and an employee. But where is the human being? Nowadays, more urgently than whenever else, Diogenes' lamp is searching for the human being. Shakespeare's dilemma *to be or not to be* is more than a rhetorical question. It's the historical and existential space and at the same time it's also *locus theologicus*.

Man nonstop collects his losses, suffers from various forms of violence and at the same time keeps projecting his hopes.

At the beginning of our work we analyzed the context of refusal of God that can be grasped from several various angles of sight. The secularized concepts of liberation and salvation look in the logic of this context a bit self-salving, historical and intranscendental. We tried to catch this very self-salving aspect of secular concepts of man's liberation in the second chapter of our work.

First and foremost we concentrated on three key streams of modern thought through which the multifaceted message of liberation is coming: science-technological hope, proletarian revolution and Freudian project of liberation. These projects aren't just methods of limited liberations this or that dimension of man, but they appear to be radical and global sights on man and his existence. This is the theme of the third chapter of our work.

New, modern ways of liberation that develop as alternatives of global message of historical religions have got always certain soteriological effort at the background. The moment of liberation is for science-technological conception included in *safety* and *security* from cosmic chaos and any functional limit. The Marxist concept declares liberation as a victory over lacerating historical chaos consisting in division of labour and social classes. Psychoanalytical conception stands on a boundary of liberation from cosmic chaos and historical chaos. It is based on intertwined individual and collective unconsciousness where all conflicts, complexes and lapses originate.

The triple pattern of secular humanisms' liberation is a part of only one effort for liberation of man from domination in such meaning of liberation as emancipation from natural determinisms, liberation as an act of overcoming socio-economical estrangement and liberation as getting rid of obligations of moral domination.

For a believer the essential moments of these conceptions can play a certain prophetic role. A purgatory function which is undertaken by them in the relationship to religions stimulate religions to emancipate themselves from magic conception, ideological stiffness, from superstitions, prejudices and religious toys.

However to suppose that they are totalizing conceptions which give complete answers for essential inevitable questions of man (it's impossible to live without knowing why, where from and where to) would stand man on shaky ground.

Science and technology will never satisfy spiritual needs of man the same way they realize themselves in various religions. Neither science and technology nor Marxist or psychoanalytical conception have suppressed religion totally and they don't seem to be successful in future.

The science-technological humanism, the Marxist and psychoanalytical humanism contain valuable elements which help to solve some aspects, they even influence the complex solution of problems of man and his deep questioning.

At the moment of their crossing over their own borders and becoming alternative religions, totalizing conceptions which try to solve the basic questions of being such as *why*, *where from* and *where to*, they come to failure. Their historical verification shows that original hopes set on them by man are disappointed, they even create more yet serious fears and anxieties than those which they intended people to liberate from.

Boris Pasternak wrote in one of his poems : “ *I have been daybreak but I’ve never been daytime.* ” These words could be well applied on the projects of liberation offered by secular humanisms.

In the fourth chapter we tried to have a look at inside criticism and supplements that became real within the framework of every single conception. Though these corrections and improvement made by H.Marcuse, E. Fromm and E. Bloch were admirable and bold in their endeavour, they appear at the final result incomplete or utopian and standing on not quite solid foundations. This very weakness which calls for more comprehensive and well-founded problem-solving of the issue of man is the object of the fifth chapter.

Man appears to be a being that is characterized by constitutional openness, transcendental dimension of his existence becomes evident in his concepts of thought that he had created during centuries. Man is defined by transcendental openness which is possible to call eschatological tendency of human existence. The need for liberation is in close contact and interrelates with the need of salvation.

Here ends the text of licentiate work which we would like to link up with the dissertation. Here, that means at the transcendental openness of human needs that define human existence, the dissertation sets the task to sketch anthropology aimed to salvation characterized by its basic dimensions : *fullness* in the meaning of wholeness of man, *universality* in the meaning of concerning every human being, *certainty* based on solid ground of history, *continuity* in the meaning of eternity.

In this sense we understand history as incompleteness that calls for being completed, as space of *nostalgia for something utterly different* (Horkheimer). The revelation of God of Bible enters this way of

comprehension history and man as an offer of a free gift of liberation of man. God asks man, struggles for man. History is a temple of God because man is God's passion, God longs for man. The world isn't given to man as something that is only of the natural quality but it's something that is also of the cultural quality. This cultural quality comes out from the reality which is set by human ability of choice.

In the last part of this work the theological reflection of phenomena included in the first part leads into declaration of Christian-Jewish belief in God who has been liberating since the beginning of history, the summit of his liberating effort is Christ – the happening of liberation, and who is at the same time the winner over any form of man's slavery.

Christ offers a gift of freedom – liberation that precedes accepting this gift by man even before man enters the experience of Christ's freedom paid by heavy price. This gift is experienced by man in his essential need for liberation. This way freedom that causes freedom (i.e. gives man the chance to be human) becomes freedom-gift and at the same time freedom-endeavour. Man finds in Christ his certainty that it is really possible to be a man fully.

We find ourselves in the middle of a paradox : we can notice that the more man multiplies his relations and relationships, the more he experiences loneliness; the longer he lives, the more he feels lack of sense and meaning of life; with the growing wealth the inside depression grows too; in spite of the widely spreading influence of technical rationality the man succumbs to still wider irrational thought which appears in various forms of violence, self-disintegration, suicide and magic.

E. Fromm diagnoses the spirit of our era as a necrophilic structure. John Paul II. spoke about culture of death. Both of them come up from the fact that modern man prefers the idea of possession to the idea of being. It is not only a question of two opposite words but above all of two completely opposite ways of existence and coexistence.

It is a question of anything but the fact that we measure the sense and value of our existence according to how much and what we produce. Your value depends on what you do. Your value depends on how much you have.

This myth of importance of productivity, the possessiveness by purpose stands at the root of confusion *to be* with *to have*, *how* with *why*. Here is the cause of loss of identity, stability and happiness of man. The results are various temptations, apathy on one side, violence on the other, escape into the past on one side, escape into utopian dreams on the other.

The spirit of possession asks hungrily not only for things but for the man too. I'm as great as much I possess. I'm as great as much I perform. I'm as great as much I can. Here is firmly rooted man's feeling of estrangement. Who is heavily depressed, feels estranged because he isn't able to cope with demands, claims and speed and who is in the lead of a race feels frustrated as well because man feels frustrated when he doesn't realize his being but only his possession. When he piles up and heap and doesn't aim to fullness.

In this serious cracks of modern conceptions, that are from many aspects admirable, display themselves. By accenting various forms of ownership they reduce the dimension of being and avoid the basic issues of existence: *where from*, *where to* and *which way*. These three questions relate to three Kantian questions: What can I learn? In what can I hope? What can I do? Radical *why* of existence can be heard in all these questions. Not replied, they give rise to the feeling of anxiety, boredom, sickness, hopelessness and unimportance, the feeling of both outer and inner violence.

Liberation from violating socio-economical structures by creating fairer order of more solidarity, science-technological progress serving more comfortable lifestyle, knowledge of inner dynamisms of man for decreasing inner personal conflicts have a great meaning for man. But it is necessary to say, that they aren't everything to man. We don't claim that these conceptions are inhuman, but they aren't humanized enough.

These liberating moments don't cover essential needs of man that come forward from experience of impossibility to share thoughts and feelings, loneliness, disappointment, losses, pain and strain and death fully. Death, in particular, which is characterized by its permanent presence, its invincible inevitability and complete irrevocability, reveals in man with great intensity some of his needs. Facing the fact of death of person no theory is able to solve concrete aspects of isolation, illness and death. It is necessary

for every humanistic theory, even for the best one, to count this inconsolable reality.

After the great projects of liberation of man didn't fulfill hopes they inserted in themselves we can state that their conception was one-sided. We learned this lesson from modern history and it would be short-sighted not to take advice from it. The Frankfurt school, Adorno, Horkheimer and Marcuse witness this reality by their work. Garaudy's statement is in this consequence emblematic: *"Radical transformation of man's consciousness is one from essential premises. For me, the key problem is, how to approach this radical change of a person's consciousness before we start transformation in social and political institutions."*

Literatura

Nicola ABBAGNANO, *Il senso della salvezza nella cultura moderna*, in: *La salvezza cristiana*, Assisi 1975.

Louis ALTHUSSER, *Pour Marx*, Paříž 1966

Achille ARDIGO, *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Roma-Bari 1988.

AURELIUS AUGUSTINUS, *Vyznání (Confessiones)*, Praha 1992.

John David BARROW, *Teorie všeho – hledání nejhlubšího vysvětlení (Theories of Everything. The Quest for Ultimate Explanation)*, Praha 1996.

Jean BASTAIRE, *Peguy, il noncristiano (Peguy L'inchretien)*, Milano 1994.

Samuel BECKETT, *Čekání na Godota (En attendant Godot)*, Praha 1986.

Michael J. BEHE, *Darwinova černá skříňka (Darwin's Black Box. The Biochemical Challenge to Evolution)*, Praha 2001.

Gottfried BENN *Básně (Gedichte)*, Praha 1996.

Nicola BERDIAEV, *Cinque meditazioni sull'esistenza (O рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики)*, Torino 1982.

Nikolaj BERĎAJEV, *Nový středověk – Úvahy o osudu Ruska a Evropy (Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы)*, Červený Kostelec 2004.

Nikolaj BERĎAJEV, *Ruská duše (L'Idée russe, Русская идея, 1946)*, Brno 1992.

Nikolaj BERĎAJEV, *Vlastní životopis (Самопознание. Опыт философической автобиографии)*, Olomouc 2005.

Peter L. BERGER, *Il brusio degli angeli (A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural)*, Bologna 1972.

Ernst BLOCH, *Principio speranza (Das Prinzip Hoffnung)*, I vol., Milano 1994.

Maurice BLONDEL, *Pravda poznání a činu*, Praha 1971.

Maurice BLONDEL, *Logika činu (L'Action)*, Svitavy 2001.

Dietrich BONHOEFFER, *Resistenza e Resa (Widerstand und Ergebung)*, Milano 1969.

Franco Giulio BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, Brescia 2005.

Martin BUBER, *Já a ty (Ich und Du)*, Praha 1969.

Martin BUBER, *Problém člověka (Das Problem Des Menschen)*, Praha 1997.

Martin BUBER, *Temnota Boží (Gottesfinsternis, Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie)*, Praha 2002.

Albert CAMUS, *Mýtus o Sisyfovi (Le Mythe de Sisyphe)*, Praha 1995.

Fritjof CAPRA, *Tkáň života (The Web of Life)*, Praha 2004.

John CARROLL, *Humanismus, Zánik západní kultury (Humanism, the Wreck of Western Culture)*, Brno 1996.

Ferdinando CASTELLI, *Le tre vertigini di Franz Kafka*, in: *Civiltà Cattolica*, 6 (1962).

Olivier CLEMENT, *Dialogues avec le patriarche Athenagoras*, Paris 1969.

Auguste COMTE, *Discorso sullo spirito positivo (Discours sur l'ensemble du positivisme)*, Roma-Bari 1985.

Emerich CORETH, *Co je člověk (Was ist der Mensch?. Grundzüge einer philosophischen Anthropologie)*, Praha 1996.

René COSTE, *Dimensioni politiche della fede (Les dimensions politique de la foi)*, Assisi 1973.

Peter COVENEY, Roger HIGHFIELD, *Mezi chaosem a řádem (Frontiers of Complexity: The Search for Order in a Chaotic World)*, Praha 2003.

Harvey COX, *La città secolare (The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective)*, Firenze 1968.

Stephen CROSS, *Hinduismus (Way of Hinduism)*, Praha 2001.

Jan ČEP, *Dvojí domov* in: *Rozptýlené paprsky*, Praha 1993.

Jan ČEP, *Samomluvy a rozhovory*, Praha 1997.

Jan ČEP, *Zbloudilý*, in: *Dvojí domov*, Praha 1991.

Václav ČERNÝ, *První a druhý sešit o existencialismu*, Praha 1992.

René DESCARTES, *Rozprava o metodě (Le Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences)*, Praha 1933.

Fjodor Michajlovič DOSTOJEVSKIJ, *Zápisky z podzemí (Зануцку уз подполья)*, Praha 1998.

Eugen DREWERMANN, *C'è speranza per la fede? Il futuro della religione all'inizio del XXI secolo (Is er hoop voor het geloof?)*, Brescia 2002.

Ferdinand EBNER, *La Parola e la Via (Das Wort ist der Weg)*, Roma 1991.

Mircea Eliade, *Dějiny náboženského myšlení I (Histiore des croyances et des idées religieuses I. De l' age de la pierre aux mysteres d' Eleusis)*, Praha 1995.

Mircea ELIADE, *Dějiny náboženského myšlení II (Histoire des croyances et des idées religieuses II. De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme)*, Praha 1996.

Mircea ELIADE, *The Encyklopedia of Religion, Vol 13*, New York 1987.

Bedřich ENGELS, *Vývoj socialismu od utopie k vědě (Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft)*, Praha 1987.

Albert EINSTEIN, *K sedmdesátým narozeninám Arnolda Berlinera*, in: *Jak vidím svět*, Praha 1993.

Louis EVELY, *Láska a manželství (Amour et Mariage)*, Ústí nad Labem 2000.

Carmelo FAILLA, *La parabola del marxismo occidentale*, Brescia 1986.

Ludwig FEUERBACH, *Podstata křesťanství (Das Wesen des Christentums)*, Praha 1954.

Ludwig FEUERBACH, *Zásady filosofie budoucnosti a jiné filosofické práce (Grundsätze der Philosophie der Zukunft)*, Praha 1959.

Vilém FLUSSER, *Jazyk a skutečnost (Língua e realidade)*, Praha 2005.

Michel FOUCAULT, *Slová a věci: archeológia humanitných vied (Les mots et les choses - une archéologie des sciences humaines)*, Bratislava 2000.

Frankfurtská škola ve světle marxismu: ke kritice Horkheimerovy, Adornovy a Habermansovy filosofie a sociologie, editor Eva Adamová, Praha 1972.

Viktor Emanuel FRANKL, *A přesto říci životu ano, psycholog prožívá koncentrační tábor (Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager)*, Kostelní Vydří 1996.

Viktor Emanuel FRANKL, *Lékařská péče o duši, Základy logoterapie a existenciální analýza (Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse)*, Brno 1994.

Viktor Emanuel FRANKL, *Vůle ke smyslu, Vybrané přednášky o logoterapii, S příspěvkem Elizabeth S. Lukášové (Der Wille zum Sinn, Ausgewählte Vorträge über Logotherapie, Mit einem Beitrag von Elizabeth S. Lukáš)*, Brno 1994.

Sigmund FREUD, *O člověku a kultuře*, Praha 1990.

Sigmund FREUD, *Psychológia masy a analýza ja (Massenpsychologie und Ich-Analyse)*, Bratislava 1996.

Sigmund FREUD, *Spisy z let 1904 – 1906 (Werke aus den Jahren 1904-1906)*, Praha 2000.

Sigmund FREUD, *Spisy z let 1906-1909 (Werke aus den Jahren 1906-1909)*, Praha 1999.

Sigmund FREUD, *Spisy z let 1909 – 1913 (Werke aus den Jahren 1909-1913)*, Praha 1997.

Sigmund FREUD, *Totem a tabu (Totem und Tabu)*, Praha 1997.

Sigmund FREUD, *Výklad snů, O snu (Die Traumdeutung)*, Praha 1998.

Heinrich FRIES, Rudolf STÄHLIN, *Ricerca di Dio (Gott ist tot?)*, Assisi 1970.

Erich FROMM, *Anatomie lidské destruktivity (Anatomy of Human Destructivity)*, Praha 1997.

Erich FROMM, *Budete jako bohové (You Shall Be As Gods)*, Praha 1993.

Erich FROMM, *La crisi della psicoanalisi (The Crisis of Psychoanalysis. Essays on Freud, Marx and Social Psychology)*, Milano 1971.

Erich FROMM, *Lidské srdce (The Heart Of Man)*, Praha 1969.

Erich FROMM, *Mít či být (To Have Or To Be?)*, Praha 1992.

Erich FROMM, *Obraz člověka u Marxe (Marx's Concept of Man)*, Brno 2004.

Erich FROMM, *Psychoanalýza a náboženství (Psychoanalysis And Religion)*, Praha 2003.

Erich FROMM, *Psycologia dell'amore (Psychology of love)*, Milano 1968.

Erich FROMM, *Strach ze svobody (Escape from freedom)*, Praha 1993.

Erich FROMM, *Umění milovat (The Art Of Loving)*, Praha 1966.

Marcel GAUCHET, *Dějinný úděl – Hovory s Francoisem Szouvám a Sylvianem Pironem (La Condition historique. Entretiens avec Francois Szouvá et Sylvian Piron)*, Brno 2006.

Marcel GAUCHET, *Odkouzlení světa (Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion)*, Praha 2004.

Roger Garaudy, *L'alternativa (L'alternative, changer le monde et la vie)*, Assisi 1972.

Roger GARAUDY, *Le grand tournant du socialisme*, Paris 1969.

Roger GARAUDY, *Progetto speranza (Projet esperance)*, Assisi 1976.

Rosino GIBELLINI, *Il dibattito sulla teologia della liberazione*, Brescia 1990.

Rosino GIBELLINI, *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia 2003.

- Rosino GIBELLINI, *Religione e Teologia in Horkheimer*, in *Humanitas* 4, Milano 1972.
- Giorgio GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo-saggio di protologia*, Torino 1991.
- Jiří GRYGAR, *Velký třesk a Bible*, Valašské Meziříčí 1991.
- Jean GUITTON, Griška BOGDANOV, Igor BOGDANOV, *Bůh a věda k metarealismu (Dieu et la science)*, Nové Město nad Metují 1992.
- William HAMILTON, *La nuova essenza del Cristianesimo (New Essence of Christianity)*, Brescia 1974.
- William HAMILTON, *Cosa é la morte di Dio?*, in: *"Dio é morto (What is God's Death? – God is Death)*, Milano 1967.
- Jiří HANUŠ, *Od katakomb ke světové církvi. Rozhovory s historikem starověku Josefem Češkou*, Brno 1998.
- Wilhelm Friedrich HEGEL, *Fenomenologie Ducha (Phänomenologie des Geistes)*, Praha 1960.
- Georg Wilhelm Fridrich HEGEL, *Filosofie dějin (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte)*, Praha Pelhřimov 2004.
- Martin HEIDEGGER, *Bytí a čas (Was ist Metaphysik?)*, Praha 2002.
- Martin HEIDEGGER, *Co je metafyzika? (Was ist Metaphysik?)*, Praha 1993.
- Martin HEIDEGGER, *O humanismu (Über den Humanismus)*, Rychnov nad Kněžnou 2000.
- Martin HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci puo salvare. Intervista con lo Spiegel (Spiegel Interview mit Martin Heidegger: Nur noch ein Gott kann uns retten. Der Spiegel 31. Mai 1976)*, ed. Alfonso MARINI, Parma 1987.
- Monika K. HELWIG, *Eschatologie*, in: *„Systematická teologie 3 (Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives)*, uspořádali: Francis S. FIORENZA, John P. GALVIN, Brno 1999.
- Friedrich HEER, *Evropské duchovní dějiny (Europäische Geistesgeschichte)*, Praha 2000.
- Abraham Joshua HESCHEL, *Chi e l'uomo? (Man's quest for God)*, Milano 1989.
- Peter HODGSON, *Křesťanské kořeny vědy*, in: *Universum* 1995/ 17.

Herbert HORKHEIMER - Theodor W. ADORNO, *Dialettica del illuminismo (Dialektik der Aufklärung)*, Torino 1966.

Max HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro (Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen)*, Brescia 1972.

Aldus HUXLEY, *Konec civilizace aneb překrásný nový svět (Brave New World)*, Praha 1993.

Johan HUIZINGA, *Ve stínech zítřka (In de Schauduwen van Morgen)*, Praha 2000.

Edmund HUSSERL, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie)*, Praha 1996.

Pierre Teilhard de CHARDIN, *Chůť žít*, Praha 1970.

Pierre Teilhard de CHARDIN, *Jak věřím (Comment je crois)*, Praha 1998.

Pierre Teilhard de CHARDIN, *Místo člověka v přírodě, Výbor studií*, Praha 1993.

Pierre Teilhard de CHARDIN, *Vesmír a lidstvo (Le phenomene humain)*, Praha 1990.

André CHARRON, *Les catholiques face á l'athéisme contemporain*, Paris 1973.

Carl Gustav JUNG, *Individuace*, in: *Výbor z díla III, Osobnost a přenos (Persönlichkeit und Übertragung)*, Brno 1998.

Carl Gustav JUNG, *Odpověď na Joba*, in: *Obraz člověka a obraz Boha, Výbor z díla IV*, Brno 2001.

JAN PAVEL II, *Spojit síly vědy a víry – Projev Jana Pavla II k Papežské akademii věd ze dne 29.10. 1990 (Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze, 29.10.1990)*, in: *Universum* 1992/5.

Karl JASPERS, *Otázka viny (Die Schuldfrage)*, Praha 1991.

Franz KAFKA, *Deníky 1913-1923 (die Tageszeitung)*, Praha 1998.

Franz KAFKA, *Nezvěstný (Amerika)*, Praha 1990.

Franz KAFKA, *Povídky (Erzählungen)*, Praha 1990.

Franz KAFKA, *Proces (Der Process)*, Praha 1965.

Franz KAFKA, *Zámek (Das Schloss)*, Praha 1989.

Søren KIERKEGAARD, *Bázeň a chvění – Nemoc k smrti (Frygt og Bæven - Sygdommen til Døden)*, Praha 1993.

Søren KIERKEGAARD, *Filosofické drobky, aneb, Drobátko filosofie (Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi af Johannes Climacus)*, Olomouc 1997.

Mieczyslaw Albert KRAPIEC, *Ja-czlowiek*, Lublin 1991.

Milan KUNDERA, *Zneuznávané dědictví Cervantesovo (l'Art du roman)*, Brno 2005.

Hans KÜNG, *Být křesťanem-křesťanská výzva (Christ sein)*, Brno 2000.

Hans KÜNG, Heinz BECHERT, *Křesťanství a buddhismus (Christentum und Weltreligionen – Buddhismus)*, Praha 1997.

Hans KÜNG, Josef van ESS, *Křesťanství a islám (Christentum und Weltreligionen – Islam)*, Praha 1998.

Hans KÜNG, Julia CHING, *Křesťanství a náboženství Číny (Christentum und Chinesische Religion)*, Praha 1999.

Jean LACROIX, *Le sens de l'athéisme moderne*, Paris 1961.

Ludwig LANDSBERG, *Zkušenost smrti*, Praha 1990.

Alois LANG, *F.M. Dostojevský*, Praha 1946.

Hugo Enomiya-LASSALLE, *Kam se ubírá člověk? (Wohin geht der Mensch?)*, Brno 1998.

Viz Martin A. LEE, Bruce SHLAIN, *Sny vědomí. CIA, LSD a revolta šedesátých let (Acid Dreams)*, Praha 1966.

Vladimír Iljič LENIN, *O náboženství (O religioze)*, Praha 1954.

František LEPAŘ, *Slovník řecko-česko-německý II*, Praha 1873.

Jerome LEROY, *Sladká apokalypsa (une Si douce apocalypse)*, Praha 1995

Emmanuel LEVINAS, *Být pro druhého*, Praha 1997

Emmanuel LEVINAS, *Totalita a nekonečno (Totalité et infini, Essai sur l'extériorité)*, Praha 1997.

Bernard-Henri LEVY, *La barbarie en visage humaine*, Paříž 1977.

Claude LEVI-STRAUSS, *Rasa a dějiny (Race et Histoire)*, Brno 1999.

Clive Staples LEWIS, *Čtyři lásky (The Four Loves)*, Praha 1997.

Henri de LUBAC, *Il Drama dell'Umanesimo ateo, L'uomo avanti a Dio (Le drame de l'humanisme athé)*, Milano 1992.

Elisabeth LUKASOVÁ, *I tvoje utrpení má smysl (Auch den Leiden Hat Sinn)*, Brno 1998.

André MALRAUX, *La tentation de l'Occident*, Paříž 1926.

Gianni MANZONE, *La tecnologia dal volto umano*, Brescia 2004.

Gabriel MARCEL, *Etre et Avoir. Journal Metaphysique*, Paris 1968.

Gabriel MARCEL, *Homo viator*, Torino 1967.

Gabriel MARCEL, *Il Mistero dell essere (Le mystère de l'être)*, Borla 1987.

Herbert MARCUSE, *Eros e civiltá (Eros and Civilization)*, Torino 1968.

Herbert MARCUSE, *Jednorozměrný člověk (One-Dimensional Man)*, Praha 1991.

Jacques MARITAIN, *Integrální humanismus (Humanisme intégral)*, Řím 1967

Jacques MARITAIN, *La signification de l'athéisme contemporain*, Paris 1949.

Henry MASSIS, *Vnuk Renanův (Lé petit-fils Dé Renat)*, Praha 1924.

Francois MAURIAC, *Klubko zmiří (Le Nœud de vipères)*, Praha 1963.

Karel MARX, *Kapitál-kritika politické ekonomie (Das Kapital - Kritik der politischen; Der Produktionsprozess des Kapitals)*, díl první, Praha 1978.

Karel MARX, *Kapitál-kritika politické ekonomie (Das Kapital - Kritik der politischen; Der Circulationsprozess des Kapitals)*, díl druhý, Praha 1979.

Karel MARX, Bedřich ENGELS, *Komunistický manifest (Manifest der Kommunistischen Partei)*, Brno 1973.

Karel MARX, *Německá ideologie (Die Deutsche Ideologie)*, Praha 1952.

Karel MARX, Bedřich ENGELS *O Feuerbachovi (Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie)*, Praha 1974.

Karel MARX, Bedřich ENGELS, *O historickém materialismu (Von dem historische Materialismus)*, Praha 1974.

Karel MARX, Bedřich ENGELS, Vladimír Iljič LENIN, *O židovské otázce (Zu der Judische Frage)*, Praha 1975.

Karel MARX, *Předmluva ke kritice politické ekonomie (Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung)*, Praha 1950.

Karel MARX, Bedřich ENGELS, *Svatá rodina aneb Kritika kritické Kritiky (Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik)*, Praha 1958.

Karel MARX, Bedřich ENGELS, *Úvod do Hegelovy filosofie práva*, in: *Spisy 2*, Praha 1956.

Thomas MERTON, *Žádný člověk není ostrov (No Man Is a Island)*, Praha 1995.

Vittorio MESSORI, *Hypotézy o Ježíšovi (Ipotesi su Gesù)*, Praha 1994.

Johan Baptist METZ, *Sulla teologia del mondo (Zur Theologie der Welt)*, Brescia 1977.

Paolo MICCOLI, *Il problema del male e dell'ateismo: in: A. Camus*, Alba 1971.

Paolo MICCOLI, *Dal nichilismo alla Teologia*, Pavia 2000.

Charles MOELLER, *Letteratura moderna e christianesimo (Litterature du XX. Siecle et Christianisme)*, Milano 1963.

Jürgen MOLTSMANN, *La Chiesa nella forza dello Spirito (Kirche in der Kraft des Geistes)*, Brescia 1976.

Jürgen MOLTSMANN, *Esperienze di pensiero teologico, Vie e forme della teologia Christiana (Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen. christlicher Theologie)*, Brescia 2001.

Jürgen MOLTSMANN, *Teologia della speranza (Theologie der Hoffnung)*, Brescia 1971.

Jürgen MOLTSMANN, *Teologie ve světě věd (Die Theologie in der Welt der modernen Wissenschaften)*, Křesťanská revue 1964/34

Jürgen MOLTSMANN, *Scienza e sapienza, Scienza e Teologia in dialogo (Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie)*, Brescia 2003.

Jacques MONOD, *Il caso e la necessità (Chance and Necessity)*, Bergamo 1996.

Emmanuel MOUNIER, *Místo pro člověka – Manifest personalismu (Manifeste au service du personalisme)*, Praha 1948.

Friedrich NIETZSCHE, *Antikrist (Der Antichrist)*, Praha 1926.

Friedrich NIETZSCHE, *Genealogie morálky (Zur Genealogie der Moral)*, Praha 2002.

Friedrich NIETZSCHE, *Radostná věda (Die fröhliche Wissenschaft)*, Praha 2001.

Ivana NOBLE, *Po Božích stopách. Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*, Brno 2004.

Josef Petr ONDOK, *Přírodní vědy a teologie*, Brno 2001.

Georgie ORWELL, *1984*, Praha 1991.

Rudolf OTTO, *Posvátno (Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen)*, Praha 1998.

Sabino PALUMBIERI, *L'uomo, questa meraviglia – Antropologia filosofica I*, Roma 2003.

Sabino PALUMBIERI, *L'uomo, questo paradosso – Antropologia filosofica II*, Roma 2000.

Wolfhatr PANNENBERG, *Il Dio della speranza (Der Gott der Hoffnung)*, Bologna 1969.

Arturo PAOLI, *Dialogo della liberazione*, Brescia 1972.

Vladimír PAPOUŠEK, *Existencialisté*, Praha 2004.

Blaise PASCAL, *Myšlenky (Les Pensées)*, Praha 1962.

Dominik PECKA, *Člověk I*, Řím 1970.

Francois PERROUX, *Marcuse, Filosofia e teoria critica della società (François Perroux interroge Herbert Marcuse ... qui répond)*, Roma 1980.

Max PICARD, *Člověk na útěku (Die Flucht vor Gott)*, Praha 1970.

Josef PIEPER, *Speranze e storia (Hoffnung und Geschichte)*, Brescia 1972.

PLATON, *Symposion*, Praha 1915.

John POLKINGHORNE, *Věda a teologie (Scientists as Theologians)*, Brno 1998.

Karl Raimund POPPER, *Otevřená společnost a její nepřátelé (The Open Society and Its Enemies)*, díl I-II, Praha 1994.

Václav POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha 2000.

Rio PREISNER, *Česká existence*, Londýn 1984

Rio PREISNER, *Až na konec Česka*, Londýn 1987.

Karl RAHNER, *Základy křesťanské víry (Grundkurs des Glaubens)*, Svitavy 2004.

Josef RATZINGER, *Úvod do křesťanství (Einführung in das Christentum)*, Brno 1991.

Giovanni REALE, *Kulturní a duchovní kořeny Evropy, Za obrození evropského člověka (Radici culturali e spirituali dell'Europa)*, Brno 2005.

Paul RICOEUR, Gabriel MARCEL, *Rozhovory (Les Dialogues)*, Brno 1999.

David RIESMANN, *Osamělý dav (The Lonely Crowd)*, Praha 1968.

Jean Jacques ROUSSEAU, *Emil čili o výchování (Émile ou de l'éducation)*, Olomouc 1926.

Franz ROSENZWEIG, *Nové myšlení (Neues Denken)*, Praha 1994.

Hervé ROUSSEAU, *Les Religions*, Paris, 1971.

Claude ROY, *Eseje o francouzské literatuře (Descriptions critiques, Le commence des clasiques, L'homme en question)*, Praha 1964.

Jean-Paul SARTRE, *Existencialismus je humanismus (L'existentialisme est un humanisme)*, Praha 2004.

Jean Paul SARTRE, *L'essere e il nulla (L'être et le néant)*, Verona 1965.

Jean Paul SARTRE, *Mouchy (Les mouches)*, Praha 1964.

Jean-Paul SARTRE, *Nevolnost (La Nausée)*, Praha 1993

Jean Paul SARTRE, *S vyloučením veřejnosti in: 5 her a jedna aktovka*, Praha 1962.

Roger SCRUTON, *Krátke dejiny novovekej filozofie od Descarta po Wittgensteina (A Short History of Modern Philosophy. From Descartes to Wittgenstein)*, Bratislava 1991.

Leo SCHEFFCZYK (ed.), *Redenzione ed emancipazione (Erlösung und Emanzipation)*, Brescia 1975.

Rupert SHELDRAKE, *Tao přírody (The Rebirth of Nature)*, Bratislava 1994

Max SCHELER, *Místo člověka v kosmu (Die Stellung des Menschen im Kosmos)*, Praha 1968.

Max SCHELER, *Můj filosofický pohled na svět (Gesammelte werke)*, Praha 2003.

Edward SCHILLEBEECKX, *Dio il futuro dell'uomo (God, the Future of man)*, Roma 1970.

Arthur SCHOPENHAUER, *Metafyzika lásky a hudby (Die Welt als Wille und Vorstellung)*, Praha 1944.

SOFOKLES, *Král Oidipos, Antigone, Slidiči*, Praha 1942.

Jan SOKOL, *Filosofická antropologie-člověk jako osoba*, Praha 2002.

Sandro SPINSANTI, *Utopie*, in: *Slovník spirituality (Nuovo dizionario di spiritualità)*, uspořádali Stefano de FIORES a Tullo GOFFI, Kostelní Vydří 1994.

Josef ŠAFARČÍK, *Sedm listů Melinovi*, Brno 1948.

Hans Joachim STÖRIG, *Malé dějiny filosofie (Kleine Weltgeschichte der Philosophie in zwei Bänden)*, Praha 1991.

Tomáš ŠPIDLÍK, *My v Trojici (Noi nella Trinitá)*, Olomouc 2000.

Tomáš ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, Olomouc 1995.

Tomáš TATRANSKÝ, *Levinas a metafyzika*, Svitavy 2004.

Paul Tillich, *Odvaha být (The courage to Be)*, Brno 2004.

Zdeněk TRTÍK, *Vztah já-ty a křesťanství*, Praha 1948.

Karel Vladimír TRUHLÁŘ, *Teilhard e Soloviev*, Roma 1967.

Miguel de UNAMUNO, *Tragický pocit života v lidech a v národech (Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos)*, Praha, 1927.

Karel VRÁNA, *Dialogický personalismus*, Praha 1996.

Boris VYŠESLAVCEV, *Etika proměněného erotu (Etika преображенного Epoca)*, Olomouc 2005.

Ingo F. WALHER, *Pablo Picasso*, Köhln 1986.

Karol WOJTYLA, *Znamení odporu (Segno della contraddizione)*, Řím 1981.

Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Bratislava 2003.

Richard WEINER, *Hra na čtvrcení (Spiel im Ernst)*, Praha 1998.

Jevgenij ZAMJATIN, *My (Мы)*, Praha 1989.

Fareed ZAKARIA, *Budoucnost svobody (The Future of Liberty)*, Praha 2004.

Dušan ZBAVITEL, *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*, Praha 1993.

Xavier ZUBIRI, *L'essere soprannaturale: Dio e la deificazione nella teologia paolina*, www.ilboleroDiravel.org/vetriolo/zubiri-deificazione.pdf

Obsah

Úvod	3
I. Nové paradigma společnosti – ”Bůh je mrtev”	7
1. Charakter nového paradigma	7
2. Posun od teistického vnímání skutečnosti k antropologickému	11
3. Člověk – bytost otevřená pro budoucnost	15
4. Vize pokroku	19
5. Osvobození-svorník historie	20
II. Samospasitelské projekty	23
1. Náboženství osvobození a osvobození náboženství	23
2. Tři sekularizované vize osvobození	24
3. Vědecko-technická koncepce	27
a) Počátek přírodních věd	27
b) Emancipační proces poznání	29
c) Klasická vědecká metoda-klasické paradigma	30
d) Pozitivistické klima	31
e) Posun v paradigmatu věd ve 20. st.	34
f) Systémové myšlení – cesta k novému paradigmatu	37
g) Vývoj procesního myšlení	38
4. Marxistická koncepce	42
5. Psychoanalytická koncepce	46

III. Redukce pojmu člověk	52
1) Technická výbava, jako věrohodné poselství osvobození?	52
a) Dusivá spirála- Ambivalence technického pokroku	53
b) Člověk jako výrobek	56
c) Eutanázie svobody	58
d) Náhoda a nutnost	59
2) Proletářská revoluce jako totální osvobození?	63
a) Vědeckost a budoucnost	67
b) Hluboká trhlina – etické aporie	70
c) Praxismus a dějinné síto	72
d) Budoucnost člověka a <i>“nostalgie po zcela jiném”</i>	74
e) Antropologický realismus a zlo skryté v člověku	75
f) Eschatologický pesimismus – porážka, která hněte člověka	78
g) Jednorozměrnost nebo vícerozměrnost člověka?	80
3) Freudova vize osvobození, ale k čemu?	81
a) Politická četba freudistického poselství	83
b) Současný radikalismus	86
c) Osvobození bez svobody	88
d) Láska, aneb hledání zdroje	90
e) Osoba, láska a sex	95
f) Dekompozice integrity člověka	96
g) Frommova reklamace nové integrity	98

h) Noogenní rozměr existence	99
i) Člověk bez smyslu existence	105
IV. Aporie v koncepci člověka	109
1. Dům bez člověka	109
2. Materialistický determinismus	111
3. Osvobození a spása	115
a) Soteriologická poselství různých náboženství a poselství o Království	118
b) Na cestě sebepřekračování	121
c) Spása – být více člověkem	123
d) Láska jako plnost spásy	126
e) Prohraná sázka	127
4. Nedořešené pokusy o opravu	130
a) Marcusova jednostrannost	130
b) Frommovy aporie	133
c) Blochova nejednoznačnost	140
V. Důsledky "smrti Boha"	149
1. Tvrdé údery do samých základů utopií	149
2. Dopad "smrti Boha" na pojetí člověka	155
3. Totalitní stát-zkáza člověka	157
4. Člověk a jeho potřeba transcedence	159
5. Cesta k transcedenci?	161

VI. Závěr	164
VII. Résumé	170
VIII. Literatura	176
IX. Obsah	188