



JAN PAYNE

Odkud zlo?

O nezkrotnosti čili
slabosti lidské vůle

TRITON



TRITON

Práce vznikla za podpory VZ „Cíle medicíny: kvalita života“
č.: CEZ: J13/98:111100007

ODKUD ZLO?
O NEZKROTNOSTI ČILI SLABOSTI LIDSKÉ VŮLE

Jan Payne

Jan Payne

Odkud zlo?

O nezkrotnosti čili slabosti lidské vůle

Tato kniha ani žádná její část nesmí být kopírována, rozmnožována ani jinak šířena bez písemného souhlasu vydavatele.

autor:

MUDr. PhMgr. Jan Payne, PhD.

recenzovala:

PhDr. Olga Baranová, CSc.

© Jan Payne, 2005

Cover © Renata Ryšlavá, 2005

© TRITON, 2005

ISBN 80-7254-500-0

VĚNOVÁNO

LADISLAVU HEJDÁNKOVI

PODĚKOVÁNÍ

Děkuji svým učitelům Ladislavu Hejdánkovi a Jakubu Trojanovi za duchovní vedení, bez něž bych jistě nedospěl k závěrům uvedeným v této práci, a Václavu Venturovi za podporu i cenné rady. Děkuji také své ženě Lence za její povzbuzování a vzácnou trpělivost.

OBSAH

Úvod	13
§ 1 Pozadí otázky	13
§ 2 Rozvržení úvahy	18
§ 3 Předběžný důkaz	23
Díl I Dějiny	27
Kapitola 1 Odmítnutí	28
§ 4 Problém (Platón)	28
§ 5 Metoda (Aristotelés)	36
§ 6 Přinucení (Aristotelés)	40
§ 7 Neznalost (Aristotelés)	46
§ 8 Charakter (Aristotelés)	51
§ 9 Řešení (Aristotelés)	58
Kapitola 2 Připuštění	65
§ 10 Peripatetická a stoická škola	66
§ 11 Hebrejská <i>chokma</i>	68
§ 12 Galilea	73
§ 13 Obrat ve výkladu (Ježíš)	76
§ 14 Dotazení důsledků (Pavel)	86
Kapitola 3 Rozpaky	90
§ 15 Křesťanská dogmatika (Augustin)	90
§ 16 Příbuzné otázky napříč dějinami	100

Kapitola 4 Návraty	105
§ 17 Renesance diskuse	105
§ 18 Deontická logika	110
Díl II Řešení	119
Kapitola 1 Zadání	120
§ 19 Námět	120
§ 20 Původ zla	122
§ 21 Vymezení otázky	125
Kapitola 2 Východiska	128
§ 22 Předmět mínění	128
§ 23 Povaha událostí	131
§ 24 Vztahy událostí	133
§ 25 Rozvrh událostí	136
§ 26 Vyjádření mínění	138
§ 27 Předběžné shrnutí	140
Kapitola 3 Okolnosti	143
§ 28 Souběh mínění	144
§ 29 Znalost mínění	157
Kapitola 4 Rozdělení	160
§ 30 Pojmy mínění	160
§ 31 Hodnocení skutků	162
§ 32 Tendence	164
§ 33 Motivy	168
§ 34 Normy	180
Kapitola 5 Potvrzení	190
§ 35 Dobro pravidel	191
§ 36 Aplikace	200
§ 37 Dilema	203

§ 38 Spasení milostí	208
§ 39 Pořadí hodnot	214
Závěr	221
§ 40 Víra (Kierkegaard)	221
Seznam literatury	228
Seznam zkratek	249
Poznámky	250

Motto

οὐδείς ἐκὼν ἑξαμαρτάνει

Πλάτων, Πρωταγόρας 346b

διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας

Ρόμης, Ρίμανιμ 3:20

ÚVOD

Úvod si všímá ústřední otázky lidského života a tou je původ zla; zlo není sledováno ve všech svých podobách, nýbrž jen v tom směru, nakolik se týká znalosti dobra samotného. Kromě toho je zde provedeno rozvržení úvahy a též předběžný důkaz nezkratnosti (*akrasia*) na základě důsledně skeptické úvahy.

§ 1 Pozadí otázky

Jedním z hlavních námětů lidského přemítání i diskusí v moderní době je bezesporu zlo v jeho různých podobách čili to, co se dá vůbec za zlo pokládat a odkud se zlo bere. Hojně obrazy zla se k nám valí z médií, literární díla provádějí jeho rozbory a nabízejí recepty k záchraně, poslanci v parlamentu se snaží jeho výstřelkům předcházet. Potírání důsledků zla je hlavní náplní práce kriminalistů, medicína odčerpává obrovské finanční prostředky pro svůj boj s ním a v drobném ho řeší lidé po hospodách. Zdá se, že nynější doba je zlem téměř uhranutá. Ovšem záhada zla a potažmo touha přimknout se k dobru zdaleka není vymožeností až přítomnosti. Odedávna, kam až lidská paměť sahá, se člověk zabýval otázkou po povaze dobra a původu zla s tím, že zlo se mu připomínalo obvykle v jeho krušných chvílích, kdežto dobrem se obíral spíše v mezidobí, dobách hojnosti a klidu.

Za zdroj určitého pojetí dobra bývá pokládána zvláštní znalost apriorního rázu, jež předchází každou reflexi a jež se objevuje napříč všemi civilizacemi až po přítomnost; zkušenost tohoto rázu danou již lidským ustrojením pojmenoval Rudolf Otto latinským výrazem ‚*numinosum*‘

a ukázal jasně, že toto ‚*numinosum*‘ je ještě ve své syrové a vágní podobě pozadím různých náboženství; náboženství je vlastně jejím dodatečným výkladem¹. Promítnutím oné obecně lidské dispozice do předmětů dochází k rozdělení jsoucna na profánní a sakrální oblast, přičemž všechno sakrální bývá pokládáno za obraz dobra či dobro samotné²: každá taková věc ukazuje k tomu, co má být a co tudíž ještě není³. Je totiž zcela liché mít za to, že člověk kdysi uctíval samotné kameny, stromy, slunce a podobně, poněvadž vždycky šlo zároveň o něco, co je za tím, ačkoliv obě zcela oddělit člověk kdysi nebyl s to⁴. Zde je počátek primitivního fetišu i autority určité lidské bytosti.

Ačkoliv tuto obecně lidskou zkušenost podrobili někteří zevrubnému zkoumání, přičemž na Rudolfa Otta navazující Carl Gustav Jung díky ní dokonce vybudoval svou metodu léčení duševních poruch⁵, zůstává zde mnohé obestřeno tajemstvím či vůbec nebylo bráno v úvahu (zejména to, že ona zkušenost je zkušeností se spontaneitou a kreativitou čili s něčím, co se teprve být chystá⁶). Samotná filosofie pak tento rozměr duše nechávala spíše stranou. Úkolem filosofie je tudíž zkoumat onen pramen veškerého vztahu k tomu, co má být a co tudíž ještě není, poněvadž jen tak lze zakotvit dobro v něčem pevném a nikoliv jen v pomíjivých dohodách⁷.

Vztah člověka ke zlu a jeho původu je poněkud spleťitější a lidstvo se mu vždycky snažilo přijít na kloub. Mezi prvními doklady takových úvah o zlu v dějinách je třeba uvést epos o Gilgamešovi líčící ryze mytickým způsobem boj hrdiny a jeho přítele proti původci veškerého zla vůbec. Podle něj byla zdrojem zla obluda Chuvava a ta se skrývala v kenánských pralesích; pralesy bylo tudíž třeba vykácat a tím, jak se oba hrdinové domnívali, vymýt zlo z povrchu zemského. Již zde se ukazuje něco, co je pro zlo určující: tentýž výraz pro zlo má různé obsahy a tyto obsahy se střídají, aniž by se dařilo dát pevnou podobu některému z nich. Po vítězném střetu s Chuvavou zachycujícím překonání určité podoby zla se vzápětí objeví zlo další: během zápasu totiž přítel Enkidu zahyne a to hrdinu podnítí k obratu jiným směrem. Zbytek líčení pak ukazuje marnou snahu tohoto hrdiny najít lék proti smrti coby obecně lidskému údělu⁸.

Příběh o Gilgamešovi je zde načrtnut kvůli tomu, že byl vytvořen na samotném horizontu dějin: v něm krystalizuje předchozí zkušenost lidského rodu a z něj se pak odvíjejí další, již sofistikovanější pokusy najít pro zlo společného jmenovatele. Na uvedeném díle se dá demonstrovat mimo jiné to, že ve srovnání s jinými výrazy byly pojmy označující zlo od počátku hodně abstraktní čili vztahovaly se k různým stránkám zkušenosti, přičemž jejich obsah nebyl pevně fixován a měnil se podle okolností. Pochopitelně by se dala najít spousta podobných příběhů v jiných, leckdy vzdálených kulturách líčících obecně lidskou snahu se zlem se tak či tak vypořádat⁹. Záměrem této práce ovšem není analyzovat různé mýty zabývající se zlem a srovnávat je mezi sebou. Ba ani nejde o to vybrat na základě tušení některé paradigmatické příběhy a na nich pak předvést různé strategie ve službách obecně lidské snahy dodat zlu určitý výklad.

Účelem je zde prozkoumat toliko zdroj zla, zla nikoliv ovšem obecně ve všech jeho podobách čili například rázu přírodních pohrom a chorob, nýbrž jen toho, jež má mravní rozměr. Důraz na morální stránku zla tkví v tom, že zde jde o zlo takové, jehož jsme my sami alespoň zčásti ‚aktivní‘ pachatelé; veškeré úvahy o obětech čili o ‚pasivním‘ snášení zla bez vlastní viny jsou tudíž ponechány stranou. Podobně je zcela pominuta vazba mezi vinou a trestem sledovaná různými filosofiemi práva. Jinak vyjádřeno, námětem je ryze etický rozměr zla v bodě jeho zrodu¹⁰.

Pokusy pochopit etickou stránku lidského života ovšem provázejí filosofii od samotného jejího počátku, přičemž jednou z ústředních záhad byla záhada toho, zda vůbec a nakolik se dají určité události přičíst té které osobě. Úvaha o přičítání se pak rozpadá do dvou rovin: roviny jednak epistemologické a jednak ontologické; ontologická stránka každého přičítání tkví v tom, že člověk není jen pouhým přihlízejícím pozorovatelem čili že má na události někdy v jejich průběhu vůbec vliv, zatímco stránka epistemologická klade důraz na to, že přičíst lze něco jen tehdy, když dotyčný má znalost předně oněch událostí ve všech jejích souvislostech včetně důsledků a pak i dobra samotného.

Onen bod týkající se dobra a jeho znalosti je ovšem klíčový a jemu jsou věnovány i zbývající řádky. Již nyní lze pak načrtnout základní vztahy

mezi znalostí dobra a vinou dotyčného¹¹, přičemž úvaha o vině čili mravním zlu a jeho zdroji je tím, oč zde jde. Pro pochopení zdroje zla je tímto vytvořen rámec a do tohoto rámce lze vlastní bádání zakreslit.

Zaručeným se zdá již nastíněný předpoklad o tom, že hřích není hříchem tehdy, když veškerá znalost chybí; od samotného počátku byla věta *oudeis hekón exhamartanei* brána za něco, co není třeba dále dokazovat. Východiskem pro další úvahy nechť je tudíž to, že *ignorantia* zbavuje viny čili že

α: non scientia non sit peccatum.

Avšak již prostá úvaha vede k tomu, že by bylo proti zdravému rozumu páchat zlo vzdor znalosti dobra i dalších okolností; nabízí se tudíž mít za to, že tehdy, když o dobrou určitou znalost získáme, již ho konáme potud, pokud není nic, co by nám bránilo, kdežto něco zlého děláme jen díky tomu, že zevrubnou znalost postrádáme. Podle toho by pak ovšem platilo též

β: scientia non sit peccatum.

Poněvadž ovšem takto člověk není s to páchat zlo ani se znalostí a ani bez ní čili vlastně nikdy, veškerá etika je ohrožena tím, že se zhroutí. Zachovat etiku lze tudíž leda za cenu určitého rozporu v ní samotné a tento rozpor nabývá nutně dvou podob: pramení buď z vnitřních, anebo z vnějších zdrojů.

Předně se nabízí přidržet se onoho vnějšího výkladu spočívajícího v tom, že vina se na člověka i bez jeho znalostí prostě přilepí¹². Výsledkem je sice záchrana etiky v jistém provedení, ovšem tato etika je vykoupena příliš drazo: každá vina je věcí pouhé vrtkavé štěstěny čili

γ: non scientia sit peccatum.

Vadou takového výkladu je to, že podlamuje či ochromuje veškerou lidskou chuť cokoliv dělat hned v zárodku. Potíž tkví v tom, že bez věcné

opory lze osočit kohokoliv z čehokoliv a že na dotyčném pak je, aby se kál za něco, co nebyl s to dělat jinak.

Toto pochopení vlastní archaickým společnostem a dosud i některým církvím vychází z toho, že panovníci v nich mají božský a božové monarchický ráz: cokoliv monarchové pronesou, nabývá hodnoty ryzí pravdy a za pravdu je třeba i mít, poněvadž jinak by se společnost rozpadla¹³. Navzdory tomu, že ona vazba snad nese též určitý parenetický náboj a v některých souvislostech se na něj dá i navázat¹⁴, uvažování je vrženo zpět do mytického pravěku. Překonání mytického uspořádání společnosti přináší leda kritické uvažování.

Zevrubný a přísný kritický rozbor základních souvislostí a koneckonců i zkušenost samotná pak ukazuje k východisku jinému, jež tkví v tom, že i při znalostech veškerých okolností a dobra samotného se dá přece ještě páchat zlo coby jeho opak čili

δ: scientia sit peccatum.

Poslední věta je vyjádřením nezkrotnosti (*akrasia*) v její ryzí podobě¹⁵; klíčová otázka po nezkrotnosti (*akrasia*) je zde tudíž řešena kladně. Při tom je ovšem třeba pečlivě dbát na to, že věta čtvrtá (δ) a třetí (γ) se hluboce liší vzdor tomu, že i třetí (γ) věta se zdá nezkrotnosti (*akrasia*) přitakávat a že se tak větě čtvrté (δ) svým způsobem blíží¹⁶; obě se totiž snaží vymezit proti větě druhé (β), jež nezkrotnost (*akrasia*) odmítá a jež povážlivě ruší etiku samotnou. Cesty zachování etiky jsou pak u oněch dvou řešení propastně různé a dějiny nás poučují o tom, že v nahrazení původní mytické onou kritickou tkví obrana před ukrutnými zvěrstvy všech podob. Takový závěr ovšem vyžaduje další zkoumání a tato práce je mu věnována.

§ 2 Rozvržení úvahy

Základem řešení je předně začlenění oné otázky podle dějinného kontextu a sledování způsobu, jímž se s ní vyrovnávaly generace od doby prvních pokusů až po přítomnost. Splnit tento úkol je námětem prvního dílu této práce s tím, že snaha probrat veškeré souvislosti původu zla je bojem ztraceným předem, poněvadž výklad zla nabývá široké škály podob a sotva by se tudíž dal v této práci zvládnout; ovšem něco takového ani není námětem předkládané úvahy a daleko ji přesahuje. Zde je tudíž proveden jen náčrt některých momentů bez ambice podat vyčerpávající líčení vývoje a pohybu této otázky v dějinách od počátku po nynější dobu.

Proti opačné námitce požadující vynechání oněch odkazů k dějinám je třeba zdůraznit to, že souvislost dané otázky a některých dalších způsobů pochopení zla či zase dobra je příliš těsná, takže zde není ostrá hranice. Vlastně jde o to, že různé pokusy objasnit či vysvětlit povahu dobra a původ zla se obvykle upínaly jen k jedné stránce a zbývající stránky byly opomíjeny. Výsledkem pak bylo, že hloubka této otázky se zcela vytratila či vytrácela do té míry, až se všechno zdálo banální a prosté. Stručné shrnutí dějinného rozměru daného problému má tudíž za úkol připomenout ony souvislosti a zároveň vymezit vlastní problém ve všech jeho podrobnostech; důvodem je to, že jen na základě takto obšírného vymezení ho lze vůbec řešit.

Vlastní text prvního dílu je členěn do čtyř kapitol podle ‚ohnisek‘ zvláštního zájmu o tento námět v určitých dějinných chvílích, přičemž rozdělení není zcela rovnoměrné.

Zvláštní péče je věnována první formulaci oné, vlastně již Sokratovy otázky z pera Platónova a pak v poněkud zevrubnějším provedení i z pera Aristotelova včetně jimi načrtnutého negativního východiska: shodují se v tom, že navzdory své rozdílné argumentační výbavě odmítají vpsledu nezkratnost (*akrasia*) připustit, přičemž hlavním jejich záměrem je zachránit jistotu ryzí znalosti před poryvy znalostí daných pouhou zkušeností.

Dopad výsledků práce obou filosofů na pozdější dobu je ovšem obrovský: pod jejich vlivem dospívají ke stejnému závěru, totiž že nezkratnost (*akrasia*) v její plnosti připustit nelze, též hlavní stoučtí filosofové i filosofové některých dalších škol helénistické doby.

Proti tomu pozitivní řešení s řadou z toho vyplývajících důsledků týkajících se mimo jiné spásy každé jednotlivé lidské bytosti nabídlo až křesťanství ve své autentické podobě. Již samotný Ježíš svým životem a pak i Pavel z Tarsu svými filosofickými úvahami posunuli tuto otázku do samotného středu veškerého lidského snažení. Avšak filosofický rozměr onoho problému záhy překryly a zastřely různé církevní a dogmatické výklady.

Asi převážně z dogmatických důvodů se během dalšího vývoje otázka po nezkratnosti (*akrasia*) buď neřešila vůbec, přičemž společnost bývala v takových dobách strhávána k povrchnosti a prázdnotě, anebo se, spíše vzácně, přece jen řešila v zastřené podobě: dělo se prostě to, že nezkratnost (*akrasia*) se skrývala pod jinými jmény a že byla tudíž zkoumána jen do jisté míry.

Oba ony okruhy uvažování zabírají větší část prvního dílu hlavně z toho důvodu, že zde dochází k nejpřesnějšímu postižení otázky samotné i jejích důsledků; později se tímto námětem nikdo nikdy nezabýval již tak zevrubně. Rozdělení je takové, že první kapitola sleduje ‚recké‘ čili negativní řešení a řešení pozitivnímu ryze křesťanského původu je věnována kapitola následující.

Další vývoj je pak probrán již stručněji a jsou v něm podtrženy jen některé momenty natolik, nakolik se oné otázky dotýkají či případně přispívají k jejímu řešení v obecné rovině.

Klíčovou je v této souvislosti osobnost Aurelia Augustina a dále pak reformátoři s tím, že do doby reformace byl problém tematizován jen vzácně; například ve spisech Tomáše Akvinského šlo vlastně jen o jeho připomenutí s tím, že tyto úvahy žádným zvláštním přínosem k pochopení oné otázky nebyly. Podobně okrajově se pak touto otázkou zabýval také David Hume bez toho, že by nabídl řešení. Poněkud oklikou se k ní vyjádřili ještě ti, kteří se zabývali teodiceou, autonomií, analytickou psy-

chologií či praktickým míněním; těmto podnětům je tudíž věnována kapitola třetí.

Čtvrtá kapitola sleduje určité obrození onoho tématu po tom, co se mezi válkami v Oxfordu četla Aristotelova Etika Nikomachova a co její výsledky někteří z účastníků zabudovali do svých prací. To vedlo jiné z účastníků k opětnému zkoumání povahy nezkrotnosti (*akrasia*) v původním zadání i v souvislostech jejich vlastního bádání. Když se Richard Hare oné otázky dotkl ve svých spisech, vzbudil tím bohatou diskusi a celá plejáda autorů se k námětu vyjádřila tak, že jim věnovala podrobné články i samostatné knihy.

Zkoumání dosavadního vývoje ukazuje obojí, totiž že nezkrotnost (*akrasia*) bývala buď odmítána coby klam, anebo, hlavně díky tomu, že zkušenost tohoto rázu má asi každý, svým způsobem připuštěna v některé ze svých mírnějších podob; plnému připuštění bránilo hlavně to, že nezkrotnost (*akrasia*) se přičí racionalitě (racionalitě se ovšem přičí také důsledky jejího odmítnutí, přičemž naopak například připuštění svobody má důsledky podobné). Vzácnou výjimkou, přičemž svoboda zde mimochodem hrála roli obrovskou, bylo pak toliko křesťanství; křesťanství na zoufalství z vlastní nezkrotnosti (*akrasia*) vlastně spočívá. Ovšem přísně filosofickému zkoumání zase bránily různé dogmatické ohledy a zřetele provázející církev téměř od počátku. Výsledky tudíž nelze pokládat za uspokojivé, a to autora vedlo k vlastnímu výkladu.

Provedení důkazu je věnován druhý díl a i tento díl je rozdělen do kapitol podle seskupení určitých kroků.

Těžištěm první kapitoly je přísná definice shrnující dosavadní diskusi s tím, že když se podaří najít alespoň jediný lidský skutek tak, aby jí vyhovoval, výskyt nezkrotnosti (*akrasia*) se dá pokládat za prokázaný.

Ovšem nezkrotnost (*akrasia*) se týká vztahu mezi skutkem a určitým míněním či přesněji, rodí se při přechodu od mínění k určitému skutku a skrze něj až k událostem kolem tak, že výsledek je opakem toho, co bylo původně předmětem snahy. Jinak vyjádřeno, navzdory znalosti dobra je konáno něco špatného, a v tom tkví ono selhání pokládané za nezkrotnost (*akrasia*) v ryzí podobě. Poněvadž pak k nezkrotnosti (*akrasia*) nelze

řadit případy vlivu okolností čili toho, že do událostí zasáhnou jiné, totiž víceméně vnější vlivy, zbývá vlastně jen vnitřní mínění samotné, kde k onomu vychýlení dochází.

Ovšem žádné mínění není bez předmětu a od předmětu je tudíž třeba při zkoumání onoho mínění vyjít. Ukazuje se, že dosavadní výklad toho, co se dá za předmět pokládat, strhával bezděčný sklon ztotožnit ho s imaginární věcí rigidně trvajícím v čase, čili beze veškerých změn. Výhrada zde tkví v tom, že taková rigidita je až výsledkem logického uvažování, přičemž dokonce i logické vztahy pramení z něčeho jiného: společným rysem úplně každého mínění je totiž to, že se týká určitých událostí, událostí buď vnějších, anebo vnitřních včetně těch, jež zakládají racionální vztahy. Důsledkem tohoto rozdělení je pak i rozdělení mínění samotného na dvě třídy: třídu mínění prostě noetických a vedle toho též praktických čili těch, jež iniciují změny. Zároveň se ukazuje též to, že je žádoucí vytvořit či najít pojmy pro vyjádření těchto souvislostí. Uvedené rozborů jsou provedeny v kapitole druhé.

Třetí kapitola pak zpřesňuje jednu z klíčových podmínek nezkrotnosti (*akrasia*) čili to, že v případech kterékoliv podoby nezkrotnosti (*akrasia*) je třeba mít alespoň dvě mínění ve stejné chvíli. Takové tvrzení ovšem není triviální a vyžaduje důkaz; důkaz je veden přes zkušenost s pravdou či přesněji, přes pravdu coby otevřenost vždycky ohroženou svým vlastním opakem, přičemž – poněvadž k souběhu mínění dochází – zkoumání toho, která mínění se vážou na mínění další a co k nezkrotnosti (*akrasia*) vlastně vede, lze zahájit. Předpokladem vlastního rozboru nezkrotnosti (*akrasia*) je ovšem ještě syntéza různých etických učení: když se totiž oddělí deontologie sledující toliko pohnutky od aretologie sledující též pocity či dokonce od teleologie sledující vlastní důsledky, vyhnout se odmítnutí nezkrotnosti (*akrasia*) již nelze. Každá podoba nezkrotnosti (*akrasia*) je totiž výsledkem pohybu od pohnutek přes pocity k důsledkům vlastních skutků. Když se tudíž bere každé z těchto učeních zvlášť, důkaz je předem zmařen.

Zcela běžně se k sobě vážou mínění praktické a noetické a tyto vztahy jsou východiskem pro další postup. Zkoumání se pak obrací k tomu, že

každé noetické mínění týkající se mínění praktického se dá zachytit, přičemž k tomuto vyjádření lze zavést pojmy zcela zvláštní povahy. Vytvořené pojmy se seskupují do třech tříd a tyto třídy jsou podrobeny zvláštnímu zkoumání; výsledkem je pak to, že každé z těchto skupin je přiřazena nezkrotnost (*akrasia*) určité povahy. Průkaz nezkrotnosti (*akrasia*) toliko zdánlivé i psychologické je poměrně snadný; ono psychologické selhání rázu stržení pokušením pak bývá obvykle ztotožňováno s nezkrotností (*akrasia*) samotnou. Avšak nezkrotnost (*akrasia*) ve své ryzí či metafyzické podobě je daleko spletitější.

Část důvodů metafyzické slabosti je zařazena ještě do čtvrté kapitoly a kapitola pátá pak provádí důkaz samotný. Předně je pro dobro vybráno kritérium tak, aby toto mělo obecnou platnost: oním kritériem je zde zlaté pravidlo a toto pravidlo je podrobena rozboru. Teprve případ, kdy se na základě onoho pravidla určí pravidlo pro daný skutek a kdy tento skutek přece konán není, je selháním v ryzí podobě.

K něčemu takovému dochází tehdy, když se najdou a na konkrétní případ dají aplikovat alespoň dvě opačná pravidla tak, aby onomu kritériu vyhovovala, přičemž žádné další kritérium pro výběr jednoho z nich již není. Tato okolnost střetu pravidel byla pojmenována dilema a platí, že dilemata nastávají nutně tehdy, když svoboda je hodnotou nejvyšší.

Selhání člověka za těchto okolností dokonale vyhovuje původnímu vymezení nezkrotnosti (*akrasia*) a nezkrotnost (*akrasia*) v ryzí či metafyzické podobě lze tudíž pokládat za prokázanou. Selhání takto metafyzického rázu je tím, co určuje křesťanství od samotného jeho počátku a co toto křesťanství řeší poukazem k milosti či k víře v ni. Ona víra pak je vztahem člověka k jedinému dobru s tím, že toto dobro je jiné než předmětné povahy; ovšem pokud je dobro pochopeno předmětným způsobem, dochází běžně k tomu, že není jedině čili že jsou dobra dvě rázu pravidel ve vzájemném střetu se všemi z toho vyplývajícími důsledky.

§ 3 Předběžný důkaz

Uvedenou argumentaci lze pokládat za pozitivní v tom, že počítá s přímou znalostí dobra a s konáním zla navzdory tomu; snaží se najít případy či alespoň jediný případ tohoto rázu. Avšak lze jít též opačnou cestou, cestou negativní a filosofii naveskřz vlastní. Od počátku bylo zkoumání filosofie kritické čili vedené skepsí všude tam, kde není pádných důvodů se jí vzdát.

Ona skepse se obvykle obracela ke znalosti o jsoucím s nadějí v to, že se jí podaří najít cosi pevného: pevný archimédovský bod. K vrcholu až metodického rázu přivedl toto pravidlo hlavně René Descartes a navzdory tomu, že některé jeho závěry je třeba nyní již opustit¹⁷ (důvodem je to, že i jeho závěry lze přece poměřovat jeho vlastním měřítkem), samotné pravidlo ve filosofii i nadále bez výhrad platí. Poněvadž pak se filosofie soustředí vedle zkoumání jsoucna též na lidské skutky čili na něco, co ještě není a teprve má být, je jejím úkolem vztáhnout pravidlo o tom, že o všem se dá pochybovat („*de omnibus dubitandum est*“), též na praktickou rovinu čili na hodnoty samotné. Lze snad pokládat každou hodnotu za hodnou následování jen díky tomu, že byla jednou někomu vnuknuta či někým vyslovena za určitých okolností?¹⁸

Zejména zde je na místě přidržet se karteziánského obrazu potouchlého běsa („*genius malignus*“)¹⁹ podsouvajícího nám vždycky klamná tvrzení¹⁹. Když je tomu tak, že nás onen ďas či prostě nápad vnuknutý nám naším svědomím (svědomí se přece, jak ukazuje zkušenost, výchovou snadno zvrhne a slouží čemusi špatnému, díky čemuž se s ním vlastně nedá vůbec počítat²⁰) svádí na bludnou cestu, pak nám zbývá leda dělat vždycky opak toho, co se nám nabízí, případně alespoň upustit od toho. Vlastně lze pokládat takto pochopeného démona za démona až sokratovského v tom, že nám svým způsobem radí něco nedělat a nikoliv něco dělat či případně dělat opak toho, co je nasnadě²¹.

Ovšem připustit takového démona vyžaduje pochopit trochu hlouběji jeho povahu. Přirozené je třeba se předně ptát, co vlastně onen démon

dělá. Lze ho vymezit tak, že určitou znalost dobra má (vždyť jinak by tápal v tom, co je jeho úkolem), přičemž toto dobro pak vždycky záměrně nekoná či koná jeho opak; pochopitelně je třeba mít za to, že takovými jeho skutky jsou mimo jiné též ony nám vnuknuté nápady čili že nás naše nápady strhávají do propasti. Důvod je prostý: kdyby totiž někdy dělal to, co od něj znalost dobra vyžaduje čili dobro samotné, sotva by ho někdo vůbec za démona ještě pokládal; vymezení démona je přece jiné, když přece dělá pouze špatné věci.

Avšak ono pravidlo ‚vždycky dělat opak něčeho‘ je též svým způsobem dobro a tomuto dobru vzdorovat má démon pevně předsevzetí. Výsledkem je pak to, že pokud se démon oním pravidlem důsledně řídí, nutně ho hned vzápětí porušuje a tak i popírá, ovšem pak dělá to, co od něj jeho pochopení dobra vyžaduje. Důsledkem je to, že takto vnitřně rozdělený a navenek alespoň někdy samotnému dobru sloužící démon je směšný či prostě démonem již vůbec není²².

Nám pak, kteří toužíme po dobru a zlo odmítáme, prospívá držet se i zde toho, co René Descartes pojmenoval metodická skepse; skepse je totiž naší obranou před selháním. Schválně se tudíž neřídíme radami démona a děláme vždycky něco jiného.

Když jsme vydáni napospas pokušení, přichystanému nám démonem samotným, pak buď dokážeme určit, které z pravidel je pravidlem ‚vždycky dělat opak něčeho‘ čili tím, jež se vztahuje k pravidlům dalším, anebo takového rozlišení nejsme schopni.

Pokud takového rozlišení schopni nejsme, pak nutně, byť takto bezděčně a ve snaze vyhnout se svodům démona čili při děláni opaku toho, co nám démon radí, alespoň někdy, totiž tehdy, když jde zrovna o pravidlo kladné, děláme něco špatného a tato špatnost je připsána na náš vrub.

V případě naší znalosti pravidla ‚vždycky dělat opak něčeho‘ se tímto pravidlem zároveň řídíme, když přece pravidlo ‚vždycky dělat opak něčeho‘ je též pravidlem naším, avšak tím se onomu démonovi poddáváme čili vlastně děláme opět něco špatného a tato špatnost je naším selháním.

Ukazuje se, že v obou případech konáme zlo i navzdory své znalosti dobra a dalších okolností.

Pozadím tohoto, svým způsobem ‚gnostického‘ a vlastně docela prostého argumentu je zároveň ipsi-reference i negace zabudovaná do předpokladů vlastních úvah²³. Obecně platí, že vyhnout se takto neblahým důsledkům lze leda (zrušit negaci se nedá) přísným oddělením pravidel z původní třídy a z třídy na meta úrovni²⁴; ovšem do meta skupiny pravidel pak spadá ono pravidlo ‚vždycky dělat opak něčeho‘ a toto pravidlo tudíž nelze míchat s pravidly zbývajícími. Bez takového dělení je nezkrotnost (*akrasia*) nevyhnutelná.

K překonání nezkrotnosti (*akrasia*) je tudíž nutné vést dělicí čáru mezi dvěma druhy dobra, dobrem prostě předmětným a tím, jež předmětné již není; jinak totiž se pravidla nutně mísí mezi sebou, poněvadž mezi nimi žádný rozdíl vlastně není. Takto vypadá vlastní záměr a je to i závěr úvah zde rozvíjených. Ovšem ve prospěch takového závěru je třeba uvést ještě celou řadu argumentů dalších, čemuž jsou věnovány příští řádky.

Díl I

DĚJINY

Kapitola 1

ODMÍTNUŤ

Kapitola prvni (Odmítnutí) zkoumá samotné počátky kladení otázky po nezkrotnosti (*akrasia*) v klasickém období antiky a na textech Platónových i Aristotelových ukazuje způsob řešení, jenž směřuje k odmítnutí, přičemž Aristotelés se snaží pečlivým rozbohem duševních dějů a jejich výkladem vyhovět obecné zkušenosti s tím, že člověk leckdy selhává i při znalosti dobra a všech dalších okolností. Naproti tomu Platón přebírá původně asi Sokratovo stanovisko hájící přísnou alternativu mezi konáním zla díky neznalosti a znalostí vedoucí ke konání dobra bez výhrad. Rozdíl mezi Sokratem či Platónem a Aristotelem tkví v tom, že posledně jmenovaný se zabývá spíše psychologickou stránkou věci a pečlivě probírá jednotlivé kroky dění v duši, kdežto logický výklad je výklad Sokratův: Sokrates totiž připouští to, že člověk leckdy leccos proti své znalosti udělá, ovšem vtíp je v tom, že u takového člověka byla ona znalost znalostí jen zdánlivou.

§ 4

Problém (Platón)

Ačkoliv Platón samotný ve svých dialozích vkládá zmínky o nezkrotnosti (*akrasia*) do úst některým filosofům ze svého okolí (například Prótagoras, Adeimantos, Glaukón, Menón i další), nemáme žádné přesné doklady o tom, že by se touto otázkou zabýval ještě v klasickém období řeckých dějin někdo jiný před ním, byť to lze podle vyzrálosti argumentace směle předpokládat²⁵. Zvláštní situace je pak v případě Sokrata; So-

krates vedl dialog o tomto tématu s athénskými spoluobčany zcela jistě, což zachytil ve svých vzpomínkách též Xenofón s tím, že jeho líčení jsou na Platónovi nezávislá²⁶, ovšem snahy dobrat se toho, co jsou Platónovy dodatečné výklady a co bylo vlastní učení Sokratovo v jeho původní podobě, se zdají být nyní již marné²⁷. S výhradou toho rázu, že Sokratovi je třeba připsat všechno, co nacházíme ve spisech Platónových, zbývá pouze jediné východisko: rozebrat nezkrotnost (*akrasia*) na základě důvodů zde zachycených.

Úvahy o nezkrotnosti (*akrasia*) najdeme u Platóna roztroušené na různých místech, hlavně v souvislosti s otázkou po možnosti učení ctnostem či dobru vůbec a s otázkou po dobru coby nejzazším úběžníku lidské touhy vůbec; například v jeho *Zákonech*²⁸ či v dialogu *Timaios*²⁹, *Menón*³⁰, *Hippias Menší*³¹ a ovšem i v *Ústavě samotné*³². Avšak asi nejbohatší je v tomto směru dialog *Prótagoras* věnující podrobnějšímu zkoumání záhady nezkrotnosti (*akrasia*) druhou polovinu spisu, přičemž první polovina je k tomu přípravou³³. Uvedený oddíl je tudíž východiskem dalšího rozboru.

Vznesení vlastní otázky po nezkrotnosti (*akrasia*) či její možnosti předchází spor o to, zda se lze zdatnosti, totiž dobrosti či ctnosti (*arété*) naučit a co by mělo být v takovém učení (*paideia*) vlastně předmětem.

Podle způsobu sofistů nabízí *Prótagoras* tomu, kdo se od něj nechá vzdělávat, vzdělávat ovšem za peníze, že se po každé hodině strávené u něj „vrátí domů lepší, než byl“ před tím³⁴. Proti tomu Sokrates namítá zcela prostě, že tak se stane každému, kdo se naučí něčemu, o čem dříve veškerou znalost postrádal, přičemž žádá další upřesnění. Ukazuje se, že *Prótagorova* výchova poskytuje „rozvážnost v soukromých věcech“ a vede každého žáka k tomu, „aby co nejlépe spravoval hospodářství, i ve věcech obecních, aby byl co nejschopnější činem i slovem řídit věci obce“, takže jde vlastně o „politické“ umění³⁵. Avšak podle Sokrata něčemu takovému učit nelze; vždyť zkušenost ukazuje každému, že „politickou“ odbornost nikdo ve společnosti nemá, když přece ani *Periklés samotný*, tolik dbající na moudrost v konání dobrých věcí, své děti v moudrosti nevzdělával a vzdělání pro ně nežádal

od jiných. Je tudíž třeba najít hlubší důvody pro to, že ke ctnosti lze vůbec někoho přivést.

Zarážejícím způsobem se zde Prótagoras uchyluje k mýtu o stvoření všech živých tvorů včetně lidské bytosti. Když na počátku poněkud hloupý Epimétheus vyplýval všechny zvláštní schopnosti na zvířata v přírodě, zbýval Prométheovi úkol nahého člověka obdařit něčím jiným, poněvadž jinak by zahynul: ukradl tudíž bohům ‚technickou‘ dovednost symbolizovanou ohněm a díky tomuto ohni získal člověk podíl na božském údělu. Ovšem ani takto vybavení lidé nebyli s to se bránit šelmám a pokoušeli se tudíž žít ve městech spolu. Avšak i to selhalo: ukázalo se, že si pořád ubližovali a křivdili, poněvadž dosud neměli onu ‚politickou‘ dovednost. Usnesli se tudíž bohové, že onu schopnost v podobě smyslu pro stud (*aidos*) a spravedlnost (*dikē*) lidem dají a že je rozdělí v protikladu k jiným schopnostem darovaným různým lidem různě rovnoměrně všem: „všichni ať jsou jich účastní“, přičemž určili, aby lidé toho, kdo by onu schopnost zcela postrádal, vyvrhli z obce či usmrtili a tak zabránili šíření nákazy³⁶.

Vylíčený příběh z dávných bájí má Prótagoras za důkaz toho, že každý člověk má ke spravedlnosti určitou dispozici již od přirozenosti, přičemž to, že ji lze dále pěstovat a rozvíjet, dokládá Prótagoras svým argumentem o trestu³⁷: tresty se ve společnosti udělují k tomu, aby se jimi člověk měnil k lepšímu. Varování před trestem v podobě napomínání „počínajíce od útlého věku po celý život člověka“ pak je hlavním nástrojem výchovy každého člena společnosti. Poněvadž pak smyslem pro spravedlnost (*dikē*) a studem (*aidos*) je obdařen zhruba stejně (ve srovnání s divochy) každý, každý onu výchovu provádí tak, že napomíná druhé, totiž ty, kteří jsou na tom v tomto směru trochu hůře: jsou tak učители té hlavní zdatnosti vlastně všichni a nikdo tudíž není v tomto směru odborníkem (shodně je tomu se znalostí řeckého jazyka).

Avšak zdůraznit je třeba to, že Prótagoras zde pokládá i onu ‚politickou‘ schopnost za schopnost vlastně ‚technického‘ rázu³⁸; pro ‚technické‘ dovednosti totiž platí, že si je lze osvojit cvikem (‚tréninkem‘) a že v nich lze tudíž vzdělávat či vychovávat každou lidskou bytost. Takto

Prótagoras prostě jen vede ty, kteří jsou trochu slabší, ve směru oné ‚technické‘ dovednosti k tomu, co všichni tak či onak již dělají, aniž se po povaze své ctnosti a dobra vůbec ptá. Poněkud zarážející je zde to, že Prótagorovy důvody Sokrata přesvědčují tak snadno³⁹, ačkoliv Sokrates má přece na mysli cosi úplně jiného. Po skončení svého proslovu byl totiž podle vlastního vyjádření „okouzlen dlouhou chvílí“ a „s námahou se vzpamatoval“ až po určité době. Co asi vedlo Sokrata k tomu, aby tak rychle obrátil? Dohadovat se lze o tom, že se v jeho srdci již rodí jistý záměr.

Proměnu Sokratovu lze pochopit leda tak, že uvážil jistou ambivalenci pojmu dobra a rozhodl se přiklonit se během diskuse na opačnou stranu onoho dialektického napětí. Uvedený posun mu pak v dalším klání přinesl obrovskou výhodu a lze mít za to, že na takovou výhodu včetně jejích důsledků připadl během onoho svého ‚strnutí‘ a že díky tomuto předpokladu změnu východiska i provedl. Povaha oné dialektičnosti spočívá v tom, že dobro je buď dobrem o sobě, anebo dobrem pro něco; o dobru pro něco rázu prostředku pak platí, že o něm nemá nikdo žádnou znalost předem a že tudíž je třeba takovou znalost získat od zkušenějších čili že učit se mu lze. Tak asi uvažoval Sokrates při svém obratu, přičemž již směřoval k čemusi hlubšímu: tím bylo dobro coby cíl o sobě, jež je svou povahou skryté a obestřené tajemstvím.

V důsledku takového posunu je pak původní Sokratova pochybnost o tom, že by se ctnost dala učením předávat pochopitelnější. Důvody jsou tyto: dříve než se někdo do učení kohokoliv a čemukoliv pustí, je třeba, aby o tom měl jistou znalost; znalost pak má jen potud, pokud tuší nejzazší účel této věci či případně skutku samotného, což ovšem lze leda tak, že jde o cosi pevného, trvajících v čase a s ničím jiným nezaměnitelného (zaměnitelnost by totiž nutně vedla k hrozbě klamu); avšak zde se Sokrates s Prótagorou rozcházejí.

Rozdíl mezi nimi tkví v tom, že zatímco Prótagoras poněkud tápe, má Sokrates jasno a přechází do útoku: vznáší otázku týkající se toho, zda ctnost je jen jedna jediná či zda je jich hodně. Pouze potud, pokud ctností není více čili je jen jediná a hlavní, lze jí a potažmo dobru zaručit apriorní povahu, přičemž jen takto apriorní dobro je předpokladem