

NÁBOŽENSTVÍ, ETIKA A ŽIVOT: NÁSTIN FILOSOFIE JANA SOKOLA

Milan Hanyš

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

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

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

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

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

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

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

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

Náboženství jako vděčnost

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Etika a život

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Život, evoluce a smysl

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

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

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

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

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

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

Závěrem

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

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

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

Literatura

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

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