

Univerzita Palackého v Olomouci
Cyrilometodějská teologická fakulta

Rigorózní práce

Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase

Vojtěch Šimek

2012

Prohlašuji, že jsem rigorózní práci vypracoval sám a v seznamu uvedl všechny použité zdroje i veškerou použitou literaturu.

V Českých Budějovicích, 20. září 2012

Rád bych vyjádřil poděkování panu doc. Martinu Cajthamlovi, Ph.D. za vstřícnost, ochotu, podnětné připomínky a metodické pokyny při tvorbě struktury práce i za korektury při dokončování práce.

Děkuji také své ženě Kateřině a synovi Prokopovi za jejich trpělivost a obětavost při vytváření podmínek, které umožnily vznik této práce.

Nakonec děkuji Bohu Trojjedinému za inspiraci, sílu a poznání.

OBSAH

Úvod	5
1. Úvodní tematizace a orientace	12
1.1 Skryté antihumanistické tendence Jonasovy antropologie?	12
1.2 Bůh k obrazu člověka?	15
2. Interpretace gnosticizmu a existencialismu – východiska Jonasovy teologie a antropologie	19
2.1 K metodě a materii interpretace	19
2.2 Interpretace gnostického dualismu	22
2.3 Interpretace Heideggerova existencialismu	26
2.4 Srovnání interpretací. Jonasovo hledání „střední cesty“	30
3. Antropologické pozadí	38
3.1 Dopisy Loře	38
3.2 Animální rozměr člověka	40
3.3 Transanimální rozměr člověka	46
3.4 Duch a tělo	51
3.5 Fylogeneze, počátek ontogeneze a transcendingující svoboda ducha	57
3.6 Smrtelnost	62
3.7 Nesmrtelnost	65
4. Teologické pozadí	72
4.1 Hypotetický mýtus	74
4.2 Bezmocný bůh	78
4.3 Diskuze nad hypotetickým mýtem, pojmem boha a jejich teologickými implikacemi	84
4.4 Noologická hypotéza	89
4.5 Božský duch jako věčná paměť minulého – teologický postulát	98
5. Kritická reflexe	107
5.1 K antropologickému pozadí	107
5.2 K teologickému pozadí	115
Závěr	122
Seznam použitých zdrojů	130
Abstract, Abstrakt	137

ÚVOD

Před necelými dvaceti lety zemřel filosof Hans Jonas (1903-1993). Završil a ukončil tím celek svého pozemského životního díla. Reflexe tohoto díla sice začala již za jeho života, ale jeho smrtí vstoupila do nové fáze. Jonasovo dílo představuje tematicky poměrně široké pole a lze jej rozdělit do tří oblastí: studium gnosticizmu, vytvoření vlastní koncepce filosofie života a nakonec etiky odpovědnosti. Gnosticizmem se zabýval od svých studentských let, filosofií života od Druhé světové války a v etice jeho myšlenkové úsilí vrcholí. Gnosticizmus jej vedl do minulosti, koncepcí filosofie života se snažil interpretovat přítomnost fenoménu organického života a svou etikou upozornit na odpovědnost za budoucnost nejen lidského života na Zemi. Vzhledem k poměrně širokému záběru myšlenkového úsilí našeho autora lze očekávat, že jeho dílo není reflektováno pouze z pohledu filosofie a teologie, ale některé jeho části, i když v nepatrné míře, např. i z pohledu biologie a medicíny, jak zmíním dále.

V roce 1998 vzniklo v Berlíně *Hans Jonas Zentrum*¹, jehož hlavní činnost spočívá v postupném zveřejňování jednotlivých svazků kritického vydání celého Jonasova díla a dále ve snaze zpřístupňovat nejen odborné veřejnosti Jonasovy myšlenky a texty, ale i úsilí předávat současným lidem samotný Jonasův odkaz.²

Lze říci, že Jonas se stal známým až ke konci svého života, v roce 1979, když vyšla jeho stěžejní kniha *Princip odpovědnosti: Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*³, jež vzbudila velký ohlas. Téma knihy totiž rezonovalo s dobou a s novým vědomím nejen environmentálních hrozeb. Lidstvo bylo tehdy postaveno před nové otázky odpovědnosti.⁴ Toto vědomí odpovědnosti nebylo tehdy v celosvětovém měřítku všude stejné. Zvláště v socialistických státech se probudilo teprve až po pádu Železné opony. A obdobně i znalost, recepce a kritická reflexe Jonasových myšlenek. Zatímco zvláště v německy mluvících zemích bylo jeho dílo

¹ Založení centra inicioval a dále jej vede německý filosof Dietrich Böhrer, který se také z větší části aktivně podílí na vydávání kritické edice Jonasova díla. Více informací o centru i jeho činnosti lze nalézt na <http://www.hans-jonas-zentrum.de/> [cit. 2012-06-30].

² Jonasův odkaz lze rozpoznat v posledních slovech, která pronesl na veřejnosti několik dní před svou smrtí: „Svítá nová solidarita celého lidstva. Spojuje nás společná vina, vyzývá nás společná odpovědnost. (...) Kdysi to bylo náboženství, které nám říkalo, že jsme všichni hříšníci kvůli dědičné vině. Dnes je to ekologie naší planety, která z nás všech dělá hříšníky kvůli nemírným činům naší lidské vynalézavosti. Kdysi to bylo náboženství, které nám hrozilo soudným dnem na konci časů. Dnes je to naše zmučená planeta, která předpovídá příchod takového dne bez nějakého nebeského zásahu. Poslední zjevení k nám přichází nikoli z hory Sinaj, v Horském kázání, či od Buddhova fíkovníku, ale ve výkřiku němých věcí samotných. Musíme se spojit, dát hranice své přemocné síle ohrožující samo stvoření, abychom společně nezhynuli na pustině. Na pustině, jež stvořením být přestává.“ JONAS, H. *Rassismus im Lichte der Menschheitsbedrohung* (30.1. 1993, Udine, Itálie). In BÖHLER, D. (Hrsg.). *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas*, München: Beck, 1994. ISBN 3406386555, s. 25.

³ V českém překladu JONAS, H. *Princip odpovědnosti: Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-06-2.

⁴ Že šlo o celosvětové uvědomění, dokládají v té době započaté mezinárodní konference a summity, jako např. mezinárodní konference ve Stockholmu (1972) svolaná OSN. Tato problematika je také spojována s knihami *Meze růstu* (1972) a *Překročení mezí* (1992). Z filosoficko-etické a teologické perspektivy nelze v této souvislosti nezmínit dílo: KÜNG, H. *Světový étos - projekt*, Zlín: Votobia, 1992. ISBN 80-900249-4-7.

postupně reflektováno už během jeho života, v socialistických státech zůstalo téměř zcela neznámé. Jaký je tedy stav v oblasti bádání a reflexe Jonasova díla u nás?

V českém myšlenkovém prostředí máme doposud jen tři primární texty přeložené z němčiny. V roce 1994 v revue *Souvislosti* vyšel krátký text s názvem *Pojem Boha po Osvětlení: Židovský hlas*⁵, v němž se Jonas pokouší řešit teodicejní otázku s ohledem na zkušenost holokaustu. O tři roky později vyšla již zmíněná stěžejní kniha *Princip odpovědnosti*. Po delší pauze, v roce 2005, opět jen krátký text s názvem *Evoluce a svoboda*⁶, v němž se můžeme seznámit s některými myšlenkami Jonasovy filosofie života. Co se týká sekundárních zdrojů, je stav v porovnání s primárními zdroji o něco lepší. K dispozici jsou encyklopedické, přehledové texty⁷, texty vztahující se k Jonasově etice⁸ a odborné články⁹. Dále monografie¹⁰ či kolektivní

⁵ Přeložila KARFÍKOVÁ, L. *Hans Jonas. Pojem Boha po Osvětlení (Židovský hlas)*. In *Souvislosti. Revue pro literaturu a kulturu* 1/1994. Dostupné na <http://www.souvislosti.cz/archiv/jonas1-94.htm> [cit. 2012-06-30].

⁶ Přeložil SOKOL, J. *Evoluce a svoboda*. In *Lidé města* 2/2005, s. 83–96. Dostupné na <http://lidemesta.cz/index.php?id=425> [cit. 2012-06-30].

⁷ Paradoxem je, že nejobsáhlejší encyklopedický text máme k dispozici zatím jen ve slovenštině: REMIŠOVÁ, A. (ed.). *Dejiny etického myslenia*. Bratislava: Kalligram, 2008. ISBN 978-80-8101-103-0. s. 685–691. Ve druhé části 28. kapitoly slovenská autorka Tatiana Machalová stručně načrtává krátký životopis, informuje o nejvýznamnějších dílech Hanse Jonase a představuje vliv ideových předchůdců Heideggera a Bultmanna: bytí ve světě jako starost; Aristotelova metafyzika, konkrétně princip teleologie; a Kantova praktická filosofie - tři ideové zdroje, z nichž Jonas vychází. Autorka také načrtává základní linie, po kterých se ubírá Jonasovo etické přemýšlení: současná etická situace a rizika vědeckotechnického pokroku; kritika tradiční etiky odpovědnosti; nová formulace principu odpovědnosti; kritika utopie; metafyzika jako východisko nové etiky; odpovědné konání a odpovědnost, politické konsekvence. Neopomíjí Jonasův přínos pro oblast aplikované etiky. Text končí krátkým zhodnocením jeho významu v oblasti etického myšlení, doplněným o hlavní body kritiky. Ta se týká především ontologické základny nové etiky, konkrétně problému, zda je možné z metafyziky přírody odvodit kategorické principy konání. Druhá oblast kritiky se zaměřuje na samotnou koncepci odpovědnosti, především na nevyjasněnost pojmu kolektivní odpovědnosti. V češtině dále viz např. ZEMPLINER, A. *Encyklopedie významných osobností ve víru židovského osudu*. Praha: Lederer & Zempliner Consulting, 2000. ISBN 80-238-5971-4.

⁸ ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*. Praha: Zvon, 1994, ISBN 80-7113-111-3, s. 244. Autor zde v části 9.4.4 krátce načrtává tři etické charakteristiky Jonasova stěžejního díla: 1. Z ontologické ideje člověka jakožto mravního subjektu, schopného cítit povinnost, plyne kategorický imperativ, který přikazuje, aby i nadále trvala existence lidstva. Ontologická idea totiž vyžaduje své ztělesnění ve světě. Pro nás, kteří jsme schopni tuto existenci ohrozit, z toho tedy plyne povinnost ji chránit. 2. Povinnost se vztahuje také na přírodu. Bytí přírody je účelové a účelovost chápe Jonas jako dobro o sobě (jako základní hodnotu). „V člověku teleologie přírodní evoluce dosahuje svobody, jež si sama klade cíle. Účelnost přírodního bytí jako dobro o sobě a základní hodnota znamenají pro člověka povinnost zachovat přírodu.“ 3. Tato povinnost, vztahující se na člověka a přírodu, má jakožto odpovědnost tři aspekty – je totální (vztahuje se na celek svého předmětu), kontinuální (chápe předmět v jeho dějinnosti) a orientována na budoucnost. Autor uzavírá kritickými poznámkami: přechod od ontologické přírodní teleologie k mravně zavazující základní hodnotě je pochybný; důraz na globální odpovědnost není příliš prospěšný, pokud nediferencujeme tento důraz tak, aby vyvstala konkrétní odpovědnost, kterou lze převzít a nést. Z nedávno vydaných knih zmiňme ještě: SKÝBOVÁ, M. *Etika a příroda. Proč brát morální ohledy na přírodu?* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011, ISBN 978-80-87378-80-9, s. 147–149. Autorka prezentuje Jonasovo řešení problematiky tzv. Humova zákona. Propast mezi tím, co je, a tím, co má být, překlenuje Jonas tak, že nejdříve ukazuje, že bytí je více než nebytí. A to i pouhá možnost bytí. Hodnota bytí se ukazuje v tom, že obsahuje účely. Podle autorky Jonas potvrzuje staré tvrzení, že bytí je dobré, přičemž dobro o sobě spatřuje ve schopnosti mít účely obecně. „(...) i pro Jonase je úsilí o cíl vlastně souhlas bytí se sebou samým. Bytí tak samo ukazuje, že je dobré a že je lepší než nebytí.“ A dále: SOKOL, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010, ISBN 978-80-7429-063-3, s. 163, pozn. 325; s. 181. Autor zmiňuje Jonasovu pochybnost, zda je bez náboženství možné zdůvodnit požadavek morálního sebeomezení. Sokol věnuje také pár řádek popisu Jonasovy etiky odpovědnosti, když zdůrazňuje její n reciprocitu a nepodmíněnost, vyjádřenou odpovědností matky za dítě, a dodává: „Jakkoli základní Jonasovu intenci v této věci plně sdílím, způsob jejího odvození či doložení v citované knižce má přinejmenším dvě slabiny. Logický skok od matčina dítěte k budoucnosti celého lidstva mi předně připadá příliš náhlý a nepřesvědčivý. A za druhé, Jonasův imperativ je až příliš kategorický, neboť se jeho obecnou závaznost ani příliš nesnaží vyložit a vysvětlit.“ Nutno dodat, že Sokol v této své knize doplňuje Jonasův výčet základních

monografie¹¹, a také závěrečné práce studentů¹². Jak bylo naznačeno, Jonasovy myšlenky oslovují rovněž některé biology a lékaře. To platí také v českém prostředí. Příkladem mohou být biolog a katolický kněz Marek Vácha¹³ a lékař Jiří Vácha¹⁴, kteří z některých Jonasových knih v určité míře čerpají.

charakteristik života o skutečnost reprodukce, která se tak stává jakýmsi projevem transcendence organického života.“ Tamtéž, s. 34.

⁹ Jako příklad viz DROZENOVA, W. *Princip odpovědnosti aneb etika pro technologickou civilizaci Hanse Jonase*. In LIŠKA, V., LOUDÍN J. (ed.) *Člověk a rozhodování - rizika a nejistoty*. Praha: ČVUT, 2005, s. 82-88. Autorka prezentaci základních tezí Jonasovy etiky odpovědnosti vsadila do rámce otázek po přijatelnosti rizik a teorie pravděpodobnosti. „Meze formalizovatelnosti celku naší zkušenosti spočívají v tom, že ve skutečnosti neznáme přesné hranice svého vlastního poznání (...). Nikdy nevíme, co nevíme.“ To odpovídá postoji člověka dnešní doby, který podle Jonase rozšířil nebyvale svou moc nad sebou i nad přírodou. Z hlediska morální teorie existují hodnoty, které člověk nemá právo dávat v sázku, a to ani tehdy, kdyby se pravděpodobnost ztráty zdála malá. Tradiční pojetí etiky se mohla omezit na situaci zde a nyní. V současném globálním světě je nutné rozšířit prostor odpovědnosti o další dimenze, a to především o dimenzi budoucnosti. Tento požadavek, jak autorka ukazuje, je jedním ze sporných míst Jonasovy etické koncepce. Jonas klade povinnost vůči budoucímu jako axiom, který dokazuje ex post. Autorka nakonec parafrázuje některé Jonasovy myšlenky: „Jde o to zachovat člověka v trvalé mnohoznačnosti jeho svobody, zachovat neporušenost jeho světa a jeho podstaty, která je v technologickém světě ohrožena možnostmi nových dimenzí lidské moci.“ Člověk se sám stává objektem techniky - a to staví etiku před řadu dalších podstatných otázek. Dále je třeba zmínit také článek: SOKOL, J. *Život a transcendence podle Hanse Jonase*. In *Lidé města* 7/2005, str. 16-19. Dostupné na <http://lidemesta.cz/index.php?id=426>. [cit. 2012-06-30].

¹⁰ KOLÁŘSKÝ, R. *Filosofický význam současné ekologické krize*. Praha: Filosofia, 2011, ISBN 978-80-7007-361-2, s. 26. Autor krátce zmiňuje Jonasovu „heuristiku strachu“.

¹¹ MACHLEIDT, P. *Etika (vědo)techniky v českém myšlení 20. století*. In DROZENOVA, W. a kol. *Etika vědy v České republice: Od historických kořenů k současné bioetice*. Praha: Filosofia, 2010, ISBN 978-80-7007-348-3, s. 157-158. Najdeme zde zmínku o Jonasově skeptickém postoji vůči technice a jeho požadavku zachování zásady předběžné opatrnosti v případě, „kdy existuje nejistota o povaze dopadů technických rozhodnutí (...)“. V takových případech je podle něj lépe dané technické řešení odmítnout.

¹² Konkrétně jsem našel tyto dvě: TROUSIL, M. *Hans Jonas: Princip odpovědnosti*. Hradec Králové, 2003. Bakalářská práce. Pedagogická fakulta Univerzity Hradec Králové. Ústav filosofie a společenských věd. Vedoucí práce M. Skýbová. Autor se nad Jonasovou etickou koncepcí odpovědnosti zamýšlí především z pohledu její praktické politické realizovatelnosti. Dospívá k závěru, že konzervatismus a křesťansko-demokratické pojetí politiky jsou obsahově nejbližší této etické koncepci. KALA, L. *Pojetí environmentální odpovědnosti*. Brno, 2010. Diplomová práce. Masarykova univerzita. Fakulta sociálních studií. Katedra sociální politiky a sociální práce. Vedoucí práce L. Musil. Autor se pokouší na základě propojení různých přístupů vymezit hranice environmentální odpovědnosti. Stručně charakterizuje hlavní aspekty Jonasovy etiky odpovědnosti a zamýšlí se nad tím, jaké tato koncepce obsahuje environmentální aspekty.

¹³ Jedná se o známého katolického kněze a biologa Marka Orko Váchu. Pasáže inspirované Hansem Jonasem najdeme v jeho dvou knihách: VÁCHA, M. *Modlitba argentinských nocí*. Brno: Cesta, 2011, s. 79; VÁCHA, M. *Místo, na němž stojíš, je posvátná země: O kruhu úcty k člověku, přírodě a celému vesmíru*. Brno: Cesta, 2008. ISBN 978-80-7295-104-8, s. 205, 221, 222. Uvádí, že se inspiroval Jonasovou knihou *Organismus und Freiheit* (v anglickém znění).

¹⁴ Autor je emeritním profesorem Lékařské fakulty Masarykovy univerzity. V první studii, VÁCHA, J. *Neadaptacionistické koncepce evoluce jsou v menším napětí s fenomenologií organického života než ortodoxní (pan)selekcionismus*. In NOSEK, J., HAVLÍK, V. (ed.) *Evoluce a věda*. Sborník příspěvků (Evolution and Science. Proceedings), s. 197-216, představuje současné trendy v evoluční biologii v podání Goodwina a Lynche a jejich styčné body s Jonasovou filosofií organismu. Vácha považuje Jonase za jednoho z největších filosofů organického života ve 20. století. V první části nejdříve načrtává vývoj od karteziánského dualismu k materialistickému monismu (a také nutné vyústění prvního v druhý). Spolu s Jonasem pokládá fenomén života, resp. organismu za kámen úrazu pro naturalistické vědy. Materialistický monismus vydělil vnitřní (a v případě člověka duchovou) stránku živé přírody, aniž ji uspokojivě vysvětlil (viz např. epifenomenalismus). Je ovšem jistou ironií, že právě evoluce vrátila spolu s člověkem do přírody i neudržitelnost naturalistického vysvětlování života. Níternost je třeba položit i na sám počátek života. Mechanické pojetí života jen v termínech vnějšnosti nestačí, protože subjektivní fenomény se vzpírají kvantifikaci. Vácha píše, že evoluce implicitně transcenduje pojem materialismu. Dále prezentuje Jonasovo řešení této otázky s odkazem na jeho knihu *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?* a potvrzuje, že toto řešení vyvrací ospravedlnění paralelismu, epifenomenalismu i fyzikalismu. Krátce také cituje pasáž z Jonasovy knihy *Organismus und Freiheit*, která se týká problematiky zrevolucionizování pojmu života vývojovou myšlenkou a uvádí, že v darwinismu je esence nahrazena prostředím. Hlavní část článku je věnována

Cíl této práce se rýsuje na pozadí předchozí, stručně zachycené, v poznámkách specifikované rešerše v češtině psaných, či do češtiny přeložených, primárních a sekundárních zdrojů. Souhrnně lze říci: Tematický rozsah primárních zdrojů se omezuje v českém myšlenkovém prostředí jen na jednu knihu, byť stěžejní, a na dva krátké, přeložené texty, z nichž první patří do oblasti Jonasovy filosofie života a druhý do oblasti teologie. Tomu odpovídá i tematický rozsah dosud představených sekundárních zdrojů. Pomineme-li encyklopedické a přehledové zdroje, zjistíme, že většina spadá do oblasti etiky. Jedná se většinou o interpretace, parafráze, analýzy či (kritické) reflexe Jonasovy stěžejní knihy. Výjimku tvoří jeden článek a dvě studie. Článek se věnuje reflexi Jonasovy filosofie života.¹⁵ Dvě studie Jiřího Váchy představují interdisciplinárně velmi zajímavé texty; autor pracuje s Jonasovými filosofickými předpoklady, s jeho filosofickou teorií organického života, s jeho pojetím lidské subjektivity, a sice tak, aby se kriticky vyrovnal s některými problematickými

představení již zmíněných dvou teorií Goodwina a Lynche. První studii uzavírá Vácha konstatováním, že pokud by mohl být Jonas svědkem obou načrtnutých trendů dnešní evoluční biologie, jež směřují k omezení platnosti ortodoxního darwinovského paradigmatu, pocítil by určité zadostiučinění. Důvodem by byl návrat k niternosti živé bytosti, která byla pro Jonase klíčem k jejímu pochopení. Tento návrat se ohlašuje již i v hájemství současné empirické vědy.

V druhé studii, VÁCHA, J. *Centrální paradigma darwinismu a kauzální uzavřenost* in: SOUSEDÍK, P. (ed.): *Ozvěny Fregovy filosofie* (The Echoes of the Frege's Philosophy), s. 149-184, se zabývá problematikou, která vzniká aplikací centrálního paradigmatu darwinismu na evoluční vznik subjektivity. Vácha na začátku odhaluje metafyzické předpoklady dnešní evoluční biologie a poukazuje na tři vrstvy darwinismu. Dále poukazuje opět na osudný karteziánský dualismus, a v této souvislosti si pomáhá Jonasovou fikcí „matematického démona“. Překonání karteziánského rozštěpení je v podstatě uznáním vlastní existence jakožto vtěleného subjektu, organismu, který má nejrozvinutější nám známou subjektivitu. Jako tělesní máme na rozdíl od zmíněného démona vnitřní vhléd a víme, co znamená být živou, cítící a myslící bytostí v jednotě. Podle Váchy se novověká filosofie a věda distancovala od této základní danosti, a přiblížila se tak k pozici „matematického démona“. Dále Vácha ve shodě s Jonasem upozorňuje, že neexistuje třetí možnost mezi kauzální uzavřeností a realitou mysli. To znamená, že všechny pokusy najít střední cestu mezi dualismem a fyzikalismem ztroskotávají na tom, že nemohou zajistit současnou platnost kauzální uzavřenosti a reality mysli. Člověk jako vtělená mysl má podle Váchy bezprostřední přístup k životu. V této souvislosti se odvolává na Jonasovo pojetí lidské subjektivity, které obsahuje mimo jiné tyto teze: materialistický monismus je podmíněný vydělením člověka z živé přírody; koncepce materialistického monismu se láme v konfrontaci s živým organismem; zkušenost subjektivity je přinejmenším stejně tak reálná jako zkušenost vnějšího světa; skutečnost organismu je latentní krizí každé známé ontologie a kritériem každé budoucí. Dále Vácha upozorňuje, spolu s Jonasem, že kauzální uzavřenost je (přinejmenším v matematicky exaktním podání) metafyzickou a nikoli empirickou hypotézou – má charakter redukce. Darwinismus je vázán implicitně na kauzální uzavřenost, a tím také na materialistickou metafyziku. V této souvislosti Vácha představuje tři možné postoje evolučních biologů (kteří většinou nezastávají jednotnou filosofickou orientaci a ani ji příliš nepromýšlejí): 1. důsledný naturalismus; 2. dualismus (interakcionismus, vitalismus apod.); 3. filosoficky neujasněný postoj. Ukazuje, že evoluční biolog zastávající první postoj v podstatě nemůže v rámci své metodologie zodpovědět otázku: Proč vůbec myslí? Dualista (více či méně karteziánského typu) uznává realitu mysli (sui generis) a její působení (per se), ale dostává se do problémů ohledně slučitelnosti obou druhů kauzalit (těla a ducha) a vpsledku i k otázce po původu mysli (duše). Nejvíce rozšířený je třetí postoj, jenž trpí rozporem mezi realitou mysli a mechanistickou kauzální uzavřeností. Vácha doporučuje evolučním biologům, aby si uvědomili, že nemohou sedět tzv. na dvou židlích, totiž být přesvědčeni o realitě mysli (k čemuž je vede vlastní sebezkušenost) a zároveň zastávat teorii kauzální uzavřenosti (materialistický monismus). V závěru mimo jiné Vácha píše, že evoluční naturalismus může do budoucna podat více naturalistických vysvětlení evoluce organismů jakožto fyzických jsoucen, nicméně tím, v případě úspěchu, vysvětlí jen vznik zombií, protože všechny funkce vědomí je dnes principiálně možné simulovat, a tak přítomnost vědomí „navíc“ zůstává biologicky nevysvětlená (to platí obzvláště pro nefunkční složky vědomí). Podle Váchy je bitva o darwinismus jen jakousi lokální bitvou v mnohem širším střetnutí mezi metafyzickými směry materialismu, spiritualismu a dualismu. A pokud bychom šance aktérů bitvy posoudili s nadhledem, nejsou vyhlídky materialismu příliš nadějně.

¹⁵ Viz SOKOL, J. *Život a transcendence podle Hanse Jonase*.

empirickými teoriemi (např. ortodoxním panselkcionismem) a paradigmaty (např. s centrálním paradigmatem darwinismu). Texty Marka Váchy přibližují také více než jen etickou rovinu Jonasova díla, nicméně jen ve velmi zkrácené podobě či formou inspirovaných myšlenek. Co z toho vyplývá? Skutečnost, že v češtině dostupné primární a dosud zde uvedené sekundární zdroje nabízejí z větší části vhléd jen do *etické* oblasti Jonasova myšlení. V malé míře pak také do Jonasovy filosofie života, včetně pojetí lidské subjektivity, a částečně do jeho teologie.

S ohledem na stanovení cíle práce je nyní rozhodující, abych k dosud uvedeným sekundárním zdrojům připočetl ještě další tři: studii Pavla Flosse¹⁶ a do češtiny přeložené texty francouzských autorů Pierre Bouretze¹⁷ a Catherine Chalierové¹⁸. Tyto tři texty, více než předchozí, poukazují přesněji a kritičtěji *nejen na etické, ale i na některé antropologické a teologické aspekty* Jonasovy filosofie. A mimo jiné také nepřímou dokládají, že v českém myšlenkovém prostředí schází solidnější zpracování právě antropologických a teologických předpokladů Jonasovy filosofie. To vyplývá už ze skutečnosti, že dva z těchto textů jsou původně napsány ve francouzštině.

Cílem této práce je tedy kompenzace nedostatku v oblasti českých sekundárních zdrojů, takřkajíc vyplnění dosud prázdného místa. Mám v úmyslu ukázat, *jaké pojetí člověka a Boha stojí v základech Jonasovy filosofie*. Jinými slovy: *představit a kriticky reflektovat antropologické a teologické pozadí Jonasovy filosofie*. Rád bych v této souvislosti zdůraznil, že Jonasova etika odpovědnosti nebude předmětem této práce.

Práce je postavena především na překladech a studiu relevantních primárních i sekundárních textů. Protože všechny relevantní Jonasovy texty (včetně sekundární literatury) mám k dispozici v německém jazyce, vycházím téměř výlučně z nich.¹⁹

Badatelský přínos a užitek práce lze vidět, jak bylo již zmíněno, ve vyplnění prázdného místa v oblasti českých sekundárních zdrojů o Jonasově filosofii. Práce může být užitečná pro všechny, kteří se chtějí seznámit s antropologickým a teologickým pozadím Jonasovy filosofie (a tím i jeho etiky odpovědnosti) a nemají možnost studovat všechny originální texty, jež často

¹⁶ FLOSS, P. *Ekologické problémy a subjekt-objektový model myšlení*. In *Od počátků novověku ke konci milénia*. Brno: Vetus Via, 1998. ISBN 80-902024-6-2, s. 173-191. Studie byla poprvé publikována ve Filosofickém časopise, 1993, roč. 41, č. 6, s. 947-962. Jen na okraj uvádím, že z této Flossovy studie čerpal následně i J. P. Ondok viz ONDOK, J. P. *Člověk a příroda. Hledání etického vztahu*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, ISBN 80-7192-239-0, s. 41-42.

¹⁷ BOURETZ, P. *Svědkové budoucího času III. L. Strauss, H. Jonas, E. Lévinas*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-299-8, s. 182-267.

¹⁸ CHALIER, C. *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*. Praha: Ježek, 1995. ISBN 80-901625-6-8, s. 14-35.

¹⁹ Jonas psal některé své texty v angličtině, nicméně většinu překládal, dříve či později, do němčiny. Němčina pro něj, jak sám zmiňuje, byla a zůstala stále mateřskou řečí, v níž se mu dařilo nejlépe a nejrychleji vyjadřovat myšlenky. V angličtině mu prý trvalo dvakrát až třikrát déle, než našel správný výraz. Začal se jí učit až ve svých čtyřiceti šesti letech, v roce 1949, když přesídlil s rodinou do Kanady. Srov. JONAS, H. *Erinnerungen: Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*. Frankfurt am Main: Insel, 2003. ISBN 3-518-45684-9, s. 327.

ani nejsou v českých knihovnách k dispozici.²⁰ Co se týká cizojazyčných sekundárních zdrojů, získal jsem určitý přehled o německých zdrojích. Přínos mé práce vzhledem k těmto německým zdrojům spočívá ve snaze ukázat jednak na některé aspekty Jonasovy antropologie (problém „dvojího počátku lidské ontogeneze“, desinterpretace křesťanského pojetí duše), jejichž kritickou reflexi jsem nikde neobjevil, a jednak komplexněji rekonstruovat pojetí člověka a Boha našeho autora včetně kritické reflexe, kterou jsem sice u některých německých filosofů a teologů našel, nicméně jen částečnou. Rád bych pojal téma uceleněji a poukázal na vzájemnou souvislost mezi Jonasovou antropologií a teologií včetně toho, že realistická (filosoficko-teologická) představa o člověku vyrůstá z realistických teologických premis.

Metoda práce je převážně analyticko-deskriptivní. Komparativní metodu částečně používám v závěru druhé kapitoly (2.4). Kritickou reflexi provádím v páté kapitole (5.1 a 5.2), kde také zaujímám vlastní stanovisko.

Co se týká jazykové stránky práce, v samotném textu se snažím uvádět německé výrazy minimálně a koncentruji je do poznámek pod čarou. Poznámkový aparát je záměrně rozsáhlý i obsahově bohatý a rozšiřující. Důvod spočívá především v možnosti zpětné kontroly a rozšiřujícího porozumění pro čtenáře ovládající německý jazyk; originální znění je místy obtížně přeložitelné doslovně, proto převážně parafrázuji a volně překládám, přičemž uvádím ještě paralelně originální znění. Ne však vždy, ale jen podle důležitosti, kterou určitému textu příkládám. Poznámky pod čarou slouží také na několika místech k seznámení s některými Jonasovými významnými životními etapami a zkušenostmi, které podle mého názoru měly vliv i na podobu jeho myšlení. V textu práce používám zvýraznění kurzívou; snažím se jím zdůraznit slova, slovní spojení či textové pasáže, jejichž význam pokládám za důležitý, a to jak v samotném textu, tak i v poznámkách pod čarou. Řecké a latinské výrazy uvádím pro zjednodušení bez diakritiky. Na tomto místě bych ještě rád upozornil, že v celé práci vyjadřuji Jonasův pojem „Boha“, resp. božství, božské bytosti, pojmem „bůh“. Hlavním důvodem je význam a smysl Jonasova pojmu, kterému podle mého názoru odpovídá pojem „bůh“, a nikoli „Bůh“. Výraz „Bůh“ vyhrazuji pro význam a smysl, který odpovídá křesťanskému, popř. židovskému významu, tradičně spojovanému s tímto pojmem.

Obsah práce se člení kromě úvodu a závěru na pět kapitol. První kapitola slouží k uvedení do tématu, především za pomoci již zmíněných tří sekundárních zdrojů, které považuji za východisko při počáteční tematizaci a orientaci. Druhá kapitola uvádí již do samotné problematiky antropologických a teologických východisek Jonasovy filosofie. Jedná se o kapitolu, která nabízí „předporozumění“, s nímž je třeba přistupovat k dalším kapitolám práce.

²⁰ V českých knihovnách (převážně na teologických fakultách) jsem našel a zapůjčil si jen cca pět primárních zdrojů v němčině, nicméně téměř všechny originální texty v němčině se mi podařilo získat přes centrum Hanse Jonase v Berlíně. Co se týká sekundárních zdrojů, snažil jsem se vybrat takové, které souvisí s tématem práce.

Druhá kapitola mimo jiné i ozřejmuje, kým byl Jonas „filosoficky vychován“ a ovlivněn, vůči komu se vymezoval, s jakými filosofickými přístupy se nedokázal smířit – a které, více či méně, celoživotně určovaly směr jeho vlastního uvažování. Jádro práce tvoří třetí a čtvrtá kapitola. Třetí kapitola odkrývá antropologické pozadí Jonasovy filosofie a čtvrtá kapitola teologické. V páté kapitole kriticky reflektuji některé z mého pohledu problematické Jonasovy teze. V závěru nabízím stručné shrnutí, souhrnný přehled hlavních výsledků práce spolu s vlastním hodnocením.

1. ÚVODNÍ TEMATIZACE A ORIENTACE

Dříve než přikročím k samotnému rozvinutí vlastního tématu, je nutné představit hlavní postřehy ze tří výše zmíněných, důležitých sekundárních zdrojů, které sehrály roli při stanovení cíle práce. Tyto postřehy nám totiž pomohou získat základní orientaci, první opěrné body. Na základě Flossovy studie načrtnu první antropologické charakteristiky. Poté představím teologické a některé další antropologické charakteristiky za pomoci textů Bouretze a Chalierové.

1.1 Skryté antihumanistické tendence Jonasy antropologie?

Nutno předeslat, že Floss čerpal z dostatečného množství primárních zdrojů, které mu umožnily ucelenější představu o všech oblastech Jonasova myšlení i souvislostech mezi nimi.²¹ Jak napovídá samotný název studie, Floss se kritickou reflexí Jonasova myšlení zabývá v rámci výkladu geneze, problematiky a důsledků specifického modelu subjekt-objektového myšlení, který vedl k devitalizaci a deontologizaci přírody (od renesance a novověku až po současnost).²² Tento model vedl analogicky také k odpovídající redukci (a k změně pojetí) člověka, který je zúžen na určitý typ subjektivity (racionálního či volního charakteru) a jeho „přírodní složka“ přesunuta do světa objektů. Touto redukcí se člověk cítí čím dále více ohrožen – a s ním i příroda. Floss představuje Jonase jako jednoho z myslitelů, kteří se pokusili „o překonání subjekt-objektového modelu a o nalezení nové duchovní orientace v naší vědecko-technické epoše“.²³

Překonání tohoto modelu se u Jonase děje v rámci rehabilitace ontologické dignity přírody a na metafyzických základech. A to až do té míry, že „principy lidského chování (...) nemohou být odvozeny z lidské přirozenosti nebo postulátů praktického rozumu, nýbrž musí vycházet z přirozenosti [přírody jako] celku“.²⁴ První charakteristika jonasovského člověka spočívá v tom, že takřkajíc vyrůstá zcela z bytí přírody.²⁵

²¹ Srov. FLOSS, P. *Ekologické problémy a subjekt-objektový model myšlení*, s. 190-191.

²² Pro Flosse je relevantní skutečností, „že se představitelé protikladných filosofických orientací shodují v tom, že pochopení fyziognomie dneška vyžaduje hlubokou reflexi subjekt-objektového modelu myšlení“. Kritická reflexe tohoto modelu má „v dějinách filosofie dvacátého století velkou tradici, která by měla být současnou filosofickou reflexí ekologické krize a pokračující technologizace dále rozvinuta“. Srov. tamtéž, s. 178. Domnívám se, že řešením však určitě není zrušení tohoto vztahu či taková jeho interpretace, která popře (či dokonce smaže) rozdíly mezi subjektem a objektem. K tomu viz CORETH, E. *Co je člověk: Základy filosofické antropologie*. Praha: Zvon, 1994. ISBN 80-7113-098-2, s. 119. Rozdíl mezi mnou a druhým se realizuje „nutně v dualitě subjektu a objektu“. „(...) Základní rozdíl mezi ‚mnou‘ a ‚tím druhým‘ trvá, je nezrušitelnou základní zkušeností naší seberealizace, jež se tu ukazuje ve své metafyzické nutnosti.“

²³ Srov. FLOSS, P. *Ekologické problémy a subjekt-objektový model myšlení*, s. 178.

²⁴ Srov. tamtéž, s. 179.

²⁵ Floss Jonase chápe jako kritika tradičního evropského antropocentrismu, založeného již řeckou metafyzikou rozumu, židovskou vírou ve stvoření a křesťanským transcendentalismem. „Zrušení antropocentrického subjekt-objektového myšlení je pro Jonase předpokladem k novému otevření se realitě, která prostřednictvím ekologické krize tlučne na dveře naší, do sebe uzavřené, moderní subjektivity.“ Srov. tamtéž, s. 180-181.

Floss označuje dále Jonasovo pojetí člověka za antihumanistické, ač jen parciálně a skrytě, nicméně vzápětí si klade otázku: „Není paradoxní, že jsem autorovi *Principu odpovědnosti* (...) připsal antihumanistické tendence? Vždyť vyhláší člověka za jedinou bytost, do jejíž rukou je svěřen osud života na této planetě, [život] který považuje za jedinečný důsledek evoluce celého vesmíru. Kdo však vlastně je člověk?“²⁶ Jonasovský člověk se vyznačuje tím, že mu jakožto bytosti sužované nouzí a pudy byl propůjčen příliš mocný duch.²⁷ V tomto ohledu tedy ční nad ostatní přírodu, vybaven duchem.

Třetí charakteristika jonasovského člověka úzce souvisí s jonasovskou teologií, resp. kosmogonií, ke které se dostanu ve čtvrté kapitole. Floss samozřejmě zná hlavní teze Jonasovy kosmogonické koncepce²⁸, a proto *conditio humana* jonasovského člověka definuje „jako opuštěnost Bohem a zanechanost přírodě (...)“.²⁹

„Jonas kritizuje moderní materialistický a biologický redukcionismus (paralelně s nimi odmítá však i novodobý idealismus), neboť jednostranně zužují povahu lidské bytosti a ignorují její transanimalitu, která byla zdravě samozřejmá např. Aristotelovi a jeho následovníkům. Člověk je tvorem, v němž univerzum vyžívá do ontologicky vyšší formy existence.“³⁰ Čtvrtá charakteristika, kterou Floss dokonce podtrhuje, se týká transanimality. Pojem transanimalita znamená u Jonase nejen určité specifické diference, kterými se člověk liší od zvířete, ale např. i typicky lidské způsoby vnějšího jednání, v nichž se tyto diference manifestují. Transanimalitu vyjadřuje třemi základními antropologickými „souřadnicemi“ (artefakty) – nástrojem, obrazem a hrobem. Ty dokládají a manifestují proces hominizace. Floss v této souvislosti vyjadřuje politování a píše, že Jonas sice svou koncepci transanimality³¹ nikdy neopustil, avšak v jeho metafyzice (a etice) prý nezaujímá místo, jež by si zasloužila, snad prý proto, že se „obával jejího možného antropocentrického vyznění“.³²

V duchu své transanimální koncepce tedy Jonas staví „člověka na výsostné místo v univerzu (...)“. „Člověk je bytostí, která žije ze své svobody a cítí se odpovědnou za své činy.

²⁶ Tamtéž, s. 185.

²⁷ Floss zde pravděpodobně parafrázuje myšlenky z Jonasovy přednášky *Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*. Je zajímavé, že Floss se ve své studii vůbec nezabývá tím, jak Jonas chápe lidského ducha (odkud se v člověku bere, zda je individuální, zda je nesmrtelný apod.) Částečně lze charakteristiky Jonasova pojetí ducha rekonstruovat u Flosse z toho, jak popisuje jonasovskou teologii a kosmogonii; příp. z některých vyjádření jako např. „Člověk je tvorem, v němž univerzum vyžívá do ontologicky vyšší formy existence.“

²⁸ Viz tamtéž, s. 186-187.

²⁹ Tamtéž, s. 187.

³⁰ Tamtéž.

³¹ Jonasova koncepce transanimality je představena podrobně ve třetí kapitole (viz 3.3).

³² Tamtéž. Zde je třeba uvést, v návaznosti na předchozí Flossovo hodnocení Jonasova myšlení jakožto neantropocentrického, že jiní autoři zařazují Jonase k tzv. slabému antropocentrismu. Srov. HÖSLE, V. *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*. In BÖHLER, D. (Hrsg.). *Ethik für die Zukunft*, s. 113.

Je to tedy člověk, kdo do reality, postavené na náhodnosti, bezcílnosti a bezohlednosti, vnáší hodnoty, lásku a odpovědnost.³³ Tím se potvrzuje druhá charakteristika jonasovského člověka.

Analýzu završuje Floss tím, že odhaluje v jonasovské antropologii „dvě roviny vztahu člověka a přírody“: rovinu vývojovou, kde z hlediska evoluce představuje člověk ontologické rozvinutí přírody, obohacuje ji o nové kvality a rovinu dějinnou, kdy dochází k tomu, že se vztah člověka k přírodě díky určité podobě lidské praxe, vědění a specifickému výkladu světa dostává do hluboké krize. Konkrétně jde o zmíněné období „novověku, charakteristické dualistickým pojetím skutečnosti, instrumentálním pojetím vědění a subjekt-objektovým myšlením“.³⁴ Tyto dvě roviny, uvažované společně, představují podle Flosse určitý rozpor v rámci Jonasovy antropologie: Člověk je totiž na jedné straně chápán jako vrchol přírodní evoluce a na druhé straně současně jako ten, kdo její zdárné pokračování, i sebe sama, ohrožuje. Řešení nalézá Floss, s odvoláním na Gehlena, v tvrzení, že člověk je sice produktem přírody, zároveň však není schopen – už na biologické úrovni – přizpůsobit se zcela životnímu prostředí a je veden svou přirozeností k tomu, aby žil nejen v přírodě, ale také „vždy určitým způsobem proti ní“.³⁵

Závěrem Floss konstatuje, že usilovat „o rehabilitaci ontologického statusu přírody bez současného postulování obnovení ontologického statusu člověka jakožto integrální bytosti (...)“ považuje za nebezpečné.³⁶ Tento nedostatek objevuje v Jonasově myšlení, a proto mu připisuje „antihumanistické tendence“.³⁷

³³ FLOSS, P. *Ekologické problémy a subjekt-objektový model myšlení*, s. 187. V této souvislosti bych ještě rád uvedl, že Floss zde pracuje s Jonasovým výkladem přírody jakožto skutečnosti „náhodné“ a „bezcílné“. Na jiném místě dokonce píše, že jonasovská příroda není teleologicky strukturována. Snaží se tak odkrýt určitý rozpor uvnitř samotného myšlení našeho autora. Jonas totiž na jedné straně usiluje o obnovení ontologické dignity přírody – mimo jiné zdůrazněním účelovosti jakožto základní hodnoty v přírodě – na druhé straně, jak Floss uvádí, není údajně jeho pojetí reality teleologické: „Příroda je, jak z pohledu Jonase-vědce, tak z perspektivy Jonase-filosofa, něčím bytostně afinálním a apersonálním. Vše je dílem jakési neosobní prapůvodní substance (...), která také zplodila život (...)“ Srov. tamtéž, s. 186. Zda Jonasovo pojetí přírody je či není teleologické, příp. v jakém smyslu, ukáži ve čtvrté kapitole.

³⁴ Tamtéž, s. 187-188.

³⁵ Tamtéž, s. 189. To potvrzuje např. i rakouský filosof a teolog Emerith Coreth viz CORETH, E. *Co je člověk*, s. 65. „(...) Člověk už ve své biologické struktuře je něčím zcela jiným než živočichem, (...) ‘animalitas’ u člověka znamená něco jiného než u živočicha.“

³⁶ Floss polemizuje především s kritikou antropocentrismu, která se snaží otrávit výsadním postavením člověka v universu. To, co je žádoucí, je však potřeba, aby člověk v universu opět zaujal „ve své obnovené integritě“ pevně své místo, a tak čelil ekologické krizi. Floss požaduje, aby bylo uznáno specifické ontologické postavení člověka, „které ovšem (jak to chápali již křesťanští středověcí myslitelé) nezakládá lidská práva vůči přírodě, nýbrž ukládá člověku povinnosti, jež z jeho mimořádného a výsostného postavení vyplývají.“ (...) „Řešení nespočívá v ‚sesazení‘ člověka z tohoto postavení, nýbrž úkolem doby je vyvodit z tohoto postavení všechny konsekvence.“ Floss tedy vytýká Jonasově antropologii, že nedoceňuje určité specifické ontologické znaky člověka, jimiž se liší od všeho ostatního. Srov. FLOSS, P. *Ekologické problémy a subjekt-objektový model myšlení*, s. 189-190.

³⁷ Tamtéž, s. 189. „Právě v absenci rehabilitace ontologické integrity člověka u Hanse Jonase spatřuji antihumanistické tendence tohoto gnosticko-existencialisticky zakořeněného myslitele. Paradoxy v jeho myšlení (...) jsou důsledkem jeho jednostranné ontologické rehabilitace bezcílné a hodnot prosté přírody.“ Na tomto místě bych ještě upozornil, že Jonasovo myšlení lze sice považovat za inspirované či nepřímo ovlivněné gnosticizmem a Heideggerovým existencialismem, nikoli však za existencialistické v pravém slova smyslu. Moderní (i Heideggerův) existencialismus jsou filosofické směry, vůči kterým se vymezuje a které považuje za jednu z příčin moderního nihilismu, jak se ukáže v další kapitole.

Z Flossovy studie vyplývají s ohledem na Jonasovu antropologii přinejmenším tyto dvě závažné otázky: Vykazuje opravdu antihumanistické tendence? A v jakém smyslu neobnovuje Jonas ontologický status člověka jakožto integrální bytosti? Na tyto otázky odpovím v páté kapitole v rámci kritické reflexe (viz 5.1), až vyhodnotím dostatek poznatků z relevantních Jonasových textů.

1.2 Bůh k obrazu člověka?

Oba původně francouzské texty, jejichž překlady budou nyní sloužit k nastínění základních charakteristik Jonasovy teologie a částečně i antropologie, se liší jak rozsahem, tak částečně i obsahem.³⁸ Překlad Bouretzova textu tvoří zatím nejúplnější zdroj o Jonasově životě i díle v češtině. Jedná se o esej členěný do sedmi kapitol.³⁹ Vycházel jsem především z druhé (*Zrcadla gnóze*), šesté (*Moc a meze Věčného: Pojem Boha po Osvětlení*) a sedmé kapitoly (*Naděje a odpovědnost: dvě podoby smlouvy?*). V překladu textu Chalierové jsem se zaměřil jen na část s názvem *Bezmocný Bůh*.⁴⁰

Nejpřínosnější postřeh Bouretze spočívá v tom, že odhaluje v Jonasově myšlení trajektorii danou těmito texty: *Gnóze, existencialismus a nihilismus; Nesmrtelnost a současná existence; Břemeno a požehnání smrtelnosti; Pojem Boha po Osvětlení: Židovský hlas*. Na ní nachází „jádro a princip systémové koherence Jonasova myšlení“ a domnívá se, že prostřednictvím těchto textů „Jonas načrtává obrysy vlastní metafyziky“.⁴¹ Součástí této metafyziky je i spekulativní teologie, s níž úzce souvisí i hlavní teze Jonasovy antropologie. V rámci této práce se se všemi těmito klíčovými texty podrobně seznámíme.

Bouretz ukazuje, že k správnému pochopení Jonasovy teologie je třeba porozumět nejdříve tomu, jak líčí gnostickou teologii a jak se vůči ní vymezuje. Jonasova teologie je na jedné straně antignostická, antidualistická⁴²; na druhé straně ovšem přejímá z gnosticizmu ústřední prvek

³⁸ V případě Bouretze se jedná o poměrně dlouhý esej (85 stran), nabízející syntetizující pohled, který je součástí velkého trojsvazkového díla (celkem devět esejů) o devíti významných židovských myslitelích 20. století. V případě Chalierové se jedná o jeden komentář (druhý je věnován Jonasově etice). Nicméně, jak uvidíme dále, se oba shodují v základních rysech Jonasovy teologie a antropologie.

³⁹ Tento esej lze doporučit jako úvodní, přehledovou četbu pro všechny, kteří se zajímají o život a dílo Hanse Jonase. Protože se však jedná o překlad, najdeme zde i nepřesnosti a dokonce dvě faktografické chyby. Nepřesností je např. údaj, že Jonas pocházel z „ortodoxní rodiny“. Domnívám se, že z biografických originálních textů vyplývá, že rodina byla spíše liberální. Srov. JONAS, H. *Erinnerungen*, s. 38. První faktografická chyba se týká údaje, že vedoucím Jonasovy disertace byl Bultmann a že šlo o téma věnované Augustinovi a otázce svobody u Pavla (viz BOURETZ, P. *Svědkové budoucího času III. L. Strauss, H. Jonas, E. Lévinas*, s. 188). Tato chyba ohledně tématu se objevuje znovu na s. 257. Paradoxně ovšem na třetím místě překladu Bouretzova textu najdeme správný údaj o vedoucím disertace (Heidegger). Viz BOURETZ, P. *Svědkové budoucího času III. L. Strauss, H. Jonas, E. Lévinas*, s. 194. Druhá faktografická chyba se týká roku Jonasova úmrtí. V nadpisu eseje je uveden rok 1994, na obálce knihy dokonce 1933. Skutečný rok Jonasova úmrtí však je 1993.

⁴⁰ Jedná se o třetí komentář nadepsaný takto: *Bezmocný Bůh (Doslov k přednášce Hanse Jonase „Pojem Boha po Osvětlení“)* viz CHALIER, C. *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*, s. 14-35.

⁴¹ Srov. BOURETZ, P. *Svědkové budoucího času III. L. Strauss, H. Jonas, E. Lévinas*, s. 236-237.

⁴² K Jonasově filosofické interpretaci gnosticizmu viz dále druhá kapitola 2.2.

vyjadřování – mýtus.⁴³ Další její charakteristika spočívá v tom, že je reakcí na hrůzy holokaustu.⁴⁴ Třetím charakteristickým rysem je (zřetelná) inspirace kabalou.⁴⁵ Dále uvidíme, že dalším typickým rysem je částečná inspirace Hegelovým idealismem, a také snaha o dialog a zohlednění poznatků moderních přírodních věd. Chailierová pokládá za důležité, že Jonas opustil klasické anticko-křesťanské vidění světa a nechce výpovědi o Bohu vměštnávat do kategorií pocházejících z řecké ontologie. Větší část svého komentáře věnuje Chailierová interpretaci hlavního teologického závěru našeho myslitele, totiž tezi, že Bůh není všemohoucí.⁴⁶ Dále také zmiňuje, že v Jonasově teologii chybí Prozřetelnost.⁴⁷ Jak se absence těchto důležitých Božích atributů promítá do Jonasova pojetí člověka?

V návaznosti na židovskou tradici pracuje Jonas s pojmem „obraz Boží“, nicméně určitým způsobem upraveným v závislosti na svém hlavním teologickém závěru. Chailierová to vystihuje takto: „Člověk byl stvořen k obrazu božímu (...), může ho ničit nebo vytvářet, může božství živit nebo je nechat strádat, může obraz zdokonalovat nebo ho tupit.“⁴⁸ Jak tomu rozumět? Tak, že jonasovský bůh byl svěřen do rukou člověka. Vzdal se své všemohoucnosti, jak uvádí Jonasův mýtus, není již „nezranitelný“. Vydal svou věc světu a člověku.⁴⁹ Zamyslíme-li se nad důsledky takto pojaté bohupodobnosti člověka, vzniká samozřejmě celá řada otázek. Chailierová se v této souvislosti ptá, zda není tato koncepce marným pokusem, a zda je vůbec nějaký rozdíl mezi „ideou bezmocné transcendence a tvrzením o její neexistenci“.⁵⁰ Neboli: Jaký je rozdíl mezi bezmocným bohem a neexistujícím bohem? Sama však, opírajíc se o Jonasovo pojetí, rozdíl přece jen spatřuje. A sice v tom, že onen bezmocný bůh sice nezasahuje do běhu věcí, nepodobá se „moci ovládající běh událostí,“ ale přesto působí v srdci člověka, když ho oslovuje.⁵¹

⁴³ „Jonas se nepochybně inspiroval gnostickými směry a tím, jakou důležitost v nich zaujímá mýtus, jeho symbolika a obraznost. (...) Podobně jako gnostikové, avšak z židovského, tedy monoteistického hlediska, se pokouší vysvětlit skutečné dramatické události, nad nimiž nebděla žádná Prozřelenost, a snaží se představit si, co se stalo na samém počátku.“ CHALIER, C. *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*, s. 19. Podle Bouretze má Jonasův mýtus tři funkce: 1. Ztvárnit podobu tušení nesmrtnosti, „které v moderním vědomí přežívá i po svém ohlášeném vyprchání“. 2. Symbolicky zachytit obsah Jonasovy teorie bytí, tak, jak ji předložil ve své filosofii živého (filosofii organismu a ducha). 3. Načrtnout podobu boha, který byl přítomný hrůzám Osvětlení (a holokaustu), „avšak tváří v tvář tomu, co se zde dělo, zůstal bezmocný, neboť se zřekl panství nad dějinami a svěřil svět do péče člověka“. BOURETZ, P. *Svědkové budoucího času III. L. Strauss, H. Jonas, E. Lévinas*, s. 237.

⁴⁴ Jonas teolog, pronásledovaný traumatem Osvětlení (kde tragicky zahynula jeho vlastní maminka), nemůže uvažovat v rámci kategorií tradiční teodiceje, odmítá každou „optimistickou teodiceu.“

⁴⁵ Srov. tamtéž, s. 251. Chailier řadí Jonasův text o pojmu boha do „myšlenkové linie vlastní židovskému mysticismu“. Jím vytvořený mýtus se částečně opírá o „studia proslulých kabalistů, jako byli Izák Luria nebo Haim Luzatto“. CHALIER, C. *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*, s. 20, 24.

⁴⁶ „A tak se podle Jonase existence Boha srovnává s nezměrností zla jedině tehdy, jestliže On není tím Všemohoucím, k němuž se s námkem obracejí slabí a nešťastní lidé v dobách zkázy.“ Tamtéž, s. 24.

⁴⁷ Srov. tamtéž.

⁴⁸ Tamtéž, s. 31.

⁴⁹ Bouretz: Lidské svobodě je přiřknut ohromující úkol nést nejen odpovědnost za svět, ale bdít i nad osudem transcendence. Srov. BOURETZ, P. *Svědkové budoucího času III. L. Strauss, H. Jonas, E. Lévinas*, s. 252.

⁵⁰ CHALIER, C. *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*, s. 28.

⁵¹ Srov. tamtéž, s. 30-31.

Vedle upraveného pojetí bohupodobnosti uvádí jak Bouretz, tak Chalierová další důležitou antropologickou charakteristiku: nesmrtelnost. Jonasův člověk je nesmrtelný svými skutky.⁵² Na jeho skutcích závisí dokonce osud božské transcendence, neboť lidské skutky mají transcendentní dosah a zůstávají takřikajíc v bohu vtištěné. Ideou nesmrtelnosti skutků se Jonas inspiroval jak v židovské tradici, tak i v gnosticizmu.⁵³

Výčet teologických a antropologických charakteristik zde ukončím, neboť v rámci úvodní tematizace a první orientace dostačují pro vytvoření základní představy o problematice a umožňují přidat k výše položeným otázkám další (viz závěr 1.1). Dříve než si je položím, ve zkratce shrnu, podobně jako u Flossovy studie, hodnotící stanoviska obou francouzských autorů.

Bouretzův text se zaměřuje na celek Jonasova díla, a tomu odpovídá i jeho hodnocení.⁵⁴ Na začátku poslední kapitoly eseje uvádí mimo jiné zajímavé hodnocení Paula Ricoeura. Ústřední záhada Jonasova myšlení „tkví v implicitní souvislosti mezi třemi axiomy ohromného hermeneutického kruhu: □ život přitakává životu; idea lidství si žádá, aby byla uskutečněna; bytí má vyšší hodnotu než nebytí□.“⁵⁵ Podle Bouretze, volně vyjádřeno, se jak jonasovský bůh, tak člověk ocitají v zajetí toho, co je dáno.⁵⁶ Bůh proto, že se vydal všanc dobrodružství dění světa, člověk proto, že mu schází perspektiva vykoupení. Řeceno s Kantem, jonasovský člověk nedokáže nebo nechce uspokojivě odpovědět na základní otázku: V co mohu doufat?

Hodnocení Chalierové souzní v podstatě se samotným Jonasovým výrokem, který bychom mohli volně parafrázovat takto: Božství se zcela vzdalo své moci, teď je řada na člověku. Francouzská filosofka se domnívá, že jde o drásavou teologickou revizi, jež je prostá i spekulativně odvážná, ale nesbližuje se rozhodně s pozicí ateismu. Tato revize vyžaduje od

⁵² Srov. Tamtéž, s. 32. A dále: BOURETZ, P. *Svědkové budoucího času III. L. Strauss, H. Jonas, E. Lévinas*, s. 241, 245-246. Bouretz používá pojem transcendentní význam lidských skutků. Ty přesahují světskou oblast a začleňují se do věčné paměti času. Jonasovského boha pak lze chápat jako jakousi „pamatující si časnost“.

⁵³ Srov. tamtéž, s. 240-243.

⁵⁴ Bouretzovo hodnocení je součástí poslední, sedmé kapitoly, v níž na začátku rozebírá Jonasovu přednášku *Heidegger and Theology*, o níž se dále ještě zmíním. Bouretz se dotýká mimo jiné také toho, proč a jak Jonas používá mýtus jakožto prostředek k vyjádření metafyzických a teologických skutečností, a snaží se ukázat, proč Jonas ponechává perspektivu spásy stranou. Především kvůli principiální skepsi „vůči utopickým reinterpetacím ideálu spásy, jejichž paradigmatickou ukázkou je dílo Ernsta Blocha.“ S Blochovým dílem *Princip naděje* Jonas polemizuje právě ve své stěžejní etické knize *Princip odpovědnosti*. Tamtéž, s. 262. Dále srovnává Bouretz Jonasovo spekulativní usilí s Lévinasovým a mimo jiné zdůrazňuje: „Jonas zamlčuje, že nauka o stvoření nachází svůj plný smysl až ve spojení s naukou o zjevení a vykoupení, kterážto hlediska nejenom závazně charakterizují místo člověka, ale specifikují také podoby vpravdě lidského světa.“ Tamtéž, s. 264. Bouretz nazývá Jonasovu etiku etikou „minimálního zachování“, které „hrozí, že jejím jediným cílem bude blíže nerozlišené svato, *bytí, které ve fenoménu života prosakuje světem*, anebo příroda, jejímž jediným účelem je zachovat se“. Tamtéž, s. 266. Jonase označuje za svědka „děsu podníceného realizací absolutního zla v éře, která zničila všechny sliby“, za proroka katastrof, který vybízí, aby naděje v dobro byla smněna za „obavy z nejhoršího – čímž se odtažitý horizont toho, co má být, stahuje na mnohem bližší pozici obhajoby bytí“. (...) „Hans Jonas odhodlaně sledoval cíl, který přisuzoval své přítelkyni H. Arendtové, totiž □tápavé hledání podstaty“. Takový postup staví myšlení před záhadu světa, pomocí ontologického neklidu se oprošťuje od všeho nadšení, (...) a souhrnně vzato nám vštěpuje zásady úcty k tomu, co je dáno. Starost poznat, co by se ještě mohlo stát předmětem příslibu, ponechává jiným.“ Tamtéž, s. 266-267.

⁵⁵ Tamtéž, s. 253.

⁵⁶ Jonasovský bůh představuje transcendenci, která se zcela imanentizuje. V této metafyzické koncepci tak dochází k určitému setření rozdílu mezi transcendencí a imanencí. Z dalšího rozpracování pojmu jonasovského boha to bude zcela zřejmé.

člověka, aby nepřestal naslouchat Bohu, který se však k němu obrací odjinud než z nebeské slávy. Je mu blízký, ale jiným způsobem, než jaký nabízí příliš snadno přijímaná představa Všemohoucího.⁵⁷

K výše položeným otázkám vyplývajícím z Flossova textu připojuji další tři, které pro mě vyplývají z textů Bouretze a Chalierové: Lze smysluplně zastávat bohupodobnost v jonasovské podobě? Může být pouhá nesmrtelnost skutků znakem integrálního pojetí člověka? Je upření atributu všemohoucnosti Bohu teologicky schůdným řešením? Na tyto otázky odpovím v rámci kritické reflexe v páté kapitole (viz 5.1 a 5.2), až vyhodnotím dostatek poznatků z relevantních Jonasových textů.

⁵⁷ CHALIER, C. *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*, s. 34.

2. INTERPRETACE GNOSTICISMU A EXISTENCIALISMU – VÝCHODISKA JONASOVY TEOLOGIE A ANTROPOLOGIE

Základní předpoklad k pochopení hlavních antropologických a teologických rysů filosofie našeho autora spočívá v porozumění filosofickým vlivům, východiskům a přístupům, které ho od mládí formovaly. Tato kapitola nabízí předporozumění a vzhled do prvních fází Jonasova filosofického vývoje, ukazuje, jaké učitele měl, jak na něj působili, co se od nich naučil a proč s nimi i polemizuje. Hlavním tématem bude Jonasova filosofická interpretace gnosticizmu a Heideggerova existencialismu, srovnání výsledků těchto jeho interpretací a pokus o rozkrytí důvodů a způsobů, jakými hledal svou vlastní filosofickou cestu. Odhalí se tak základy, na nichž začal stavět. K dokreslení představy poslouží v poslední podkapitole výběr z biografických textů umístěný v poznámkovém aparátu.

2.1 K metodě a materii interpretace

Když Jonas popisuje, jak se poprvé setkal s pojmem *gnosis*, zdůrazňuje, že se tak stalo díky „náhodě marburgské konstelace“ během jeho filosofických studií v roce 1924.⁵⁸ Tato konstelace spočívala v přítomnosti a působení dvou učitelů, kteří na něj měli největší vliv. Evangelický teolog Rudolf Bultmann⁵⁹ mu zprostředkoval materii (gnostické texty) a filosof Martin Heidegger metodu (existenciální analytiku *pobytu*)⁶⁰, s níž k textům přistupoval. Začalo to tím, že v rámci novozákonního semináře Bultmann Jonase vyzval, aby vypracoval referát na téma *Gnosis tu Theu v Janově evangeliu*.⁶¹ A Heidegger zaujal mladého studenta stylem výuky, originalitou myšlení a především svou metodou.⁶²

⁵⁸ Srov. JONAS, H. *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987. ISBN 3-525-01342-6, s. 16. Tato konstelace nastala, když na podzim 1924 následoval Heideggera do Marburgu. Stal se členem skupinky studentů, většinou Židů, kteří Heideggera obklopovali, nicméně nesdílel (ještě spolu s Arendtovou) ono téměř adorantské smýšlení většiny členů, kteří považovali Heideggera téměř za „guru“. Druhou klíčovou osobou konstelace byl Bultmann. Srov. JONAS, H. *Erinnerungen*, s. 108-109.

⁵⁹ Jonas charakterizuje teologa Bultmanna jako vychovatele k uvážlivému myšlení, střízlivého, racionálního, uměřeného myslitele, v jehož škole „tázajícího se myšlení“ se mnohé naučil. Heidegger byl podle Jonase téměř Bultmannovým opakem: hloubavý, záhadný, básnický typ, radikálnější, tíhnoucí k záhadným věšteckým projevům, dokonce s jakýmsi mystickým elementem. Paradoxně byl tedy Bultmann jakožto teolog mnohem „filosofičtější“ a Heidegger jakožto filosof v jistém ohledu „teologičtější“. Srov. JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung: Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe „Zeugen des Jahrhunderts“*. Göttingen: Lamuv, 1991. ISBN 3-88977-280-3. s. 54-55.

⁶⁰ Není náhodou, že „existenciální analytika Dasein“ je metodou Heideggerova díla, které vyjde o pár let později, v roce 1927. Dále budu v textu opisovat pojem „Dasein“ českým (Patočkovým) ekvivalentem „pobyt“.

⁶¹ Srov. JONAS, H. *Erinnerungen*, s. 117. Gnostické texty zajímaly i samotného Bultmanna, který Jonase ve studiu gnosticizmu podporoval.

⁶² Jonas začal studium na univerzitě ve Freiburgu v letním semestru 1921, kam přišel, přilákán věhlasem a známostí Edmunda Husserla. Ten byl tehdy již ovšem v pokročilém věku a navzdory respektu a úctě, kterou k němu Jonas cítil, ho zaujal. Husserl byl významný starý mistr, subtilní, důrazný a pojmově přesný filosof, zakotvený v tradici ostré pojmovosti, vzpomíná Jonas. Přesto bylo však jeho myšlení do jisté míry uzavřené, ukončené, možná i proto, že „vlastnil“ metodu, kterou musela filosofie používat, aby se přiblížila pravdě. Každou otázku řešil stejným způsobem a

Gnostické texty, zkoumané většinou z pohledu teologického (hereziologického), historického či religionistického, začal Jonas zkoumat filosoficky.⁶³ Jedná se o texty bohaté na mytologické obrazy, jež představují jakousi synkretickou polyfonii, vycházející z tradic egyptských, íránských, babylónských, židovských, platónských a křesťanských. Co na nich mohlo být filosoficky zajímavého? Vyškolen Heideggerem v existenciální analytice a v práci s originálními texty rozeznává v této polyfonii jednotící motiv. Tímto motivem je určitý základní postoj a životní sebeporozumění gnostika, řečeno heideggerovsky – určitý typ *pobytu*. Samotná možnost, že takový způsob lidské existence v historii existoval a poté byl zachycen v textech, představuje pro Jonase filosofický objev.⁶⁴

Filosofická interpretace gnostických textů představovala tedy hermeneutický úkol, určitý druh *demytologizace*. Metodou demytologizace se proslavil právě Bultmann, ale je zřejmé, že se při zrodu této metody uplatnily jak vliv heideggerovské existenciální analytiky, tak právě invence mladého Jonase. On totiž první použil pojem demytologizace, a sice ve filosofickém významu.⁶⁵

byl tak málo inspirující i poučný. Ne tak Martin Heidegger, který byl podle Jonase pedagogicky zdatnější a disponoval jistým osobním kouzlem – kterým byl do jisté míry zaujat člověk ještě dříve, než porozuměl jeho myšlenkám, vzpomíná Jonas. Porozumět Heideggerovi totiž nebylo pro studenty vůbec snadné. Nebyla to hotová nauka jako u Husserla, ale proces myšlení a hledání. Ani hotová terminologie, ale hloubavá interpretace nad původními řeckými a latinskými texty. Jakási „filosofie na cestě“. Jonas přiznává, že Heideggerův seminář pro začátečníky byl těžko srozumitelný. Přesto cítil, jako by stál před jakýmsi tajemstvím, s přesvědčením, že se vyplatí zúčastnit se tohoto představení, v němž hlavní roli hraje „myslitel v procesu myšlení“, sugestivní řečník. „Es denkt in ihm, war man versucht zu sagen.“ Srov. JONAS, H. *Erinnerungen*. 81-87; JONAS, H. *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*. 14; JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung*, s. 40-42.

⁶³ Celkově byl výzkum gnosticizmu na začátku 20. stol. poznamenán změnami. Zatímco téměř do konce 19. stol. byl gnosticizmus chápán především podle Adolfa von Harnacka jako „helenizované křesťanství“, rozpoznali následně zástupci tzv. nábožensko-historické školy, že se jedná o nábožensky samostatný jev. A začali se ptát také po vlivu gnostických textů na rané křesťanství. Bultmann pokládal např. Janovo evangelium za ovlivněné gnosticizmem. Srov. LENZING, U. *Selbstobjektivierung und Entmythologisierung. Hans Jonas Deutung der Gnosis*. In BÖHLER, D., GRONKE, H., HERMANN, B. (Hrsg.) *Mensch – Gott – Welt: Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*. Freiburg i. Br./Berlin/Wien: Rombach Verlag, 2008. ISBN 978-37930-9528-6, s. 199, pozn. 28. Lze tvrdit, že sám Jonas byl ovlivněn nábožensko-historickou školou, konkrétně Troelschem, u kterého studoval v Berlíně.

⁶⁴ JONAS, H. *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*. 16-17.

⁶⁵ Pojem demytologizace se opravdu poprvé vyskytuje v dodatku s názvem *Zur hermeneutischen Struktur des Dogmas*, v jedné Jonasově knize z roku 1930, což potvrzuje americký teolog, J. M. Robinson. Jonas dodává, že ačkoli on použil pojem jako první, popsal jím v podstatě jen to, co se naučil u Bultmanna, který se jako teolog nemohl ještě odvážit s tímto pojmem operovat ve veřejné diskusi. Více viz JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung*, s. 49-52. Jonas metodu demytologizace charakterizuje na příkladu výkladu církevního dogmatu takto: „Die Art, wie das Dogma – zum Beispiel das kirchliche Dogma – ausgelegt werden könnte, so dass das darin gemeinte Menschliche, und (...) Existenzielle, das, was das menschliche Dasein und Leben betrifft, herausgeholt werden kann aus der Verschalung des Dogmas, aus der objektiven Sprache des Dogmas; sozusagen *den subjektiven Gehalt herauszuholen, der überhaupt dazu geführt hat, dass so ein Dogma gebildet wurde*. (...) Dass man dem Dogma, dem eigentlichen Sinn des Dogmas beikommen kann, indem man es entmythologisiert, das heisst, indem man die objektive Fassade, die ihre eigenen Stilgesetze hat, mit ihren eigenen Konstruktionsregeln abbaut auf einen Innengehalt dahinter und den freilegt“. Jonas chápe dogma jako „pouhý“ myšlenkový konstrukt, vytvořený na základě existenciálních, subjektivních pohnutek; jako „pomůcku“ člověka, jak rozumět sobě, světu a Bohu a jak toto *sebeporozumění objektivizovat*. Teologický aspekt „zjevenosti“ – původ dogmatu ve Zjevení – není pro Jonase relevantní. To potvrzuje i W. E. Müller: Dogmata podle Jonase vyjadřují „existenciální fenomény“, jsou „metafyzickými sebevýklady pobyту“. Úkolem demytologizace je tyto racionalizované fenomény odhalit a rekonstruovat za nimi stojící existenciální sebezkušenosti. Tímto způsobem vykládá Jonas např. dogma o dědičném hříchu a chápe ho jako základní existenciální pocit nedostatečnosti a lidské slabosti (před Bohem), nikoli tedy jako zjevenou, teologicko-antropologickou charakteristiku člověka. Více viz MÜLLER, W. E. *Die Entmythologisierung Gottes*. In BÖHLER,

Tato hermeneutická metoda vychází z přesvědčení, že mytologické symboly, obrazy a pojmy jsou vposledku jen objektivací, zpředmětněním určitého sebeporozumění člověka.⁶⁶

„Optika“ získaná v Heideggerově škole umožnila Jonasovi vidět nejen jednotící motiv v gnostických textech, ale i dosud neznámé aspekty „sebe porozumění gnostika“. Hermeneutické kategorie existenciální analytiky se ukázaly jako stvořené pro filosofickou interpretaci gnostických textů a gnostikova sebeporozumění. Přitom však Jonas došel k překvapivému zjištění: Existencialistické čtení gnostických textů zvalo zároveň k jakémusi kvazignostickému čtení existencialistických textů, konkrétně díla *Bytí a čas*. Ukázalo se, že samotné kategorie Heideggerových existenciálů obsahují v sobě cosi kvazignostického.⁶⁷

Oprávněnost tohoto hermeneutického kruhu samozřejmě během svého života promýšlel. Už proto, že někteří se domnívali, že analogie mezi gnostickým a existencialistickým životním postojem (*Daseinshaltung*) spíše více zakrývá, než naznačuje podobnost.⁶⁸ Jonas se k problematice oprávněnosti své metody vyjádřil v jednom rozhovoru necelý rok před svou smrtí a vysvětlil, že šlo o určitý myšlenkový experiment, který byl dán zmíněnou marburgskou konstelací a jeho osobní fascinací gnosticismem.⁶⁹ Souhlasil s tím, že z gnostického životního postoje nelze činit transhistorický typus. Historická jedinečnost gnóze, životní postoj gnostika 1. – 3. stol. po. Kr. samozřejmě nejsou opakovatelné, což ovšem neznamená, že zde neexistuje žádná analogie, že tedy mezi heideggerovskými kategoriemi pobytu a gnostickými kategoriemi není analogie. Jonas na sklonku života sice částečně revidoval oprávněnost své metody, ale stále trval na vztahu kvazianalogie.⁷⁰

Cílem filosofické interpretace, jak sám stručně vyjádřil, bylo popsat podstatu gnosticismu, ducha společného všem jednotlivým hlasům gnostické polyfonie. Přesvědčení, že podstata a společný duch gnosticismu existují, nabyl Jonas již při svém prvním setkání s gnostickými texty a

D., GRONKE, H., HERMANN, B. (Hrsg.) *Mensch – Gott – Welt: Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*, s. 227-239.

⁶⁶ Srov. LENZING, U. *Selbstobjektivation und Entmythologisierung*. *Hans Jonas' Deutung der Gnosis*, s. 204.

⁶⁷ JONAS, H. *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*. 18-19. Ke gnostickému čtení Heideggerova existencialismu, tedy k druhému kroku hermeneutické metody, se Jonas dostává postupně.

⁶⁸ Viz *Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas*. In BÖHLER, D. (Hrsg.). *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas*, s. 168. Významný badatel v oblasti gnosticismu Kurt Rudolph oceňuje nejen celé Jonasovo dílo o gnózi, ale domnívá se také, že u Heideggera opravdu není těžké objevit gnostické struktury či motivy, jak prý na to upozornil již Karl Jaspers. Na druhou stranu jistě nejde jen o to „odhalit“ Heideggera a ostatní moderní myslitele jednoduše jako gnostiky. Přesto však je Jonasův interpretační pokus, *fenomenologicko-hermeneutická analýza gnostických textů z pozdní antiky*, dobrým modelem, jak reprezentovat nejen singulární, ale i univerzální formy lidského chování a myšlení, domnívá se Rudolph. Viz RUDOLPH, K. *Hans Jonas und die Gnosisforschung aus heutiger Sicht*. In WIESE, CH., JACOBSON, E. (Hrsg.) *Weiterwöhnlichkeit der Welt: Zur Aktualität von Hans Jonas*. Berlin: Philo, 2003. ISBN 3-8257-0337-1, s. 104, 105-106.

⁶⁹ Jedná se o červnový rozhovor roku 1992, ve kterém Jonas retrospektivně hodnotí své nábožensko-filosofické myšlení, vysvětluje sporné a zajímavé otázky a odhaluje i osobní motivace a souvislosti. Mimo jiné potvrzuje důležitost oné konstelace Bultmann – Heidegger a upozorňuje také na souvislost s dílem *Bytí a čas* (1927). Říká, že byl tehdy doslova „chycen svým objevem“ (svým způsobem interpretace), a také osobně fascinován tématem gnóze jakožto něčím víc než jen historickým úkazem. Srov. *Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas*, s. 168-172.

⁷⁰ Podobnost spočívá v „existenciálním postoji“, který může být v různých epochách podobný. Rozhodně však není oprávněné používat pro tyto postoje ve dvou či více epochách stejný pojem „gnostický“, přesnější je užívat pojem „kvazignostický“ (*quasignostisch*), říká Jonas. Srov. Tamtéž, s. 170.

postupně se v něm upevňovalo. Výtěžek interpretace je rovněž filosofický. Rozšiřuje obecné porozumění člověku tím, že analyzuje určitý radikální životní postoj a to, jak si člověk v takovém postoji rozumí.⁷¹

2.2 Interpretace gnostického dualismu

Filosofickou interpretaci gnostického dualismu je třeba uvést do historického kontextu, který označuji s Jonase jako *poalexandrijsko řecko-orientální syntézu*. Tato syntéza se projevovala v oboustranném ovlivnění mezi tehdejšími Západem a Východem, kdy nejdříve řecká kultura „přelila“ orientálního ducha (poalexandrijská helenizace Východu) a následně se orientální duch „vynořil“ v řecké kultuře (poalexandrijská orientalizace Západu). A právě druhá fáze se vyznačuje několika fenomény⁷², z nichž jedním je rozkvět gnostických hnutí.⁷³ Po přelomu letopočtu se spolu s rozšiřujícím se křesťanstvím objevují také gnostická hnutí a sekty.⁷⁴ Jsou vyjádřením duchovní krize a zároveň nejradikálnější, extrémní odpovědí na tuto krizi. Provokující spekulace gnostiků nesnižovaly, ale spíše zvyšovaly atraktivitu jejich učení. Stejně jako další

⁷¹ Srov. JONAS, H. *Gnosis: Die Botschaft des fremden Gottes*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 2000. ISBN 345816944-X, s. 16. Co se týká hodnocení Jonasovy filosofické interpretace gnosticizmu a Heideggerova existencialismu (včetně jejich kvazianalogického vztahu), analyzuje např. Micha Brumlik i samotnou existenciální situaci mladého Hanse Jonase – klade si tedy otázku po „*existenciálním*“ významu Jonasovy filosofické interpretace. Brumlik, s odvoláním na samotné Jonasovy vzpomínky, korespondenci mezi Arendtovou a Heideggerem a další zdroje, vyslovuje hypotézu, že Jonas byl na jednu stranu Heideggerovým myšlením osloven a inspirován a na druhou stranu se už velmi brzy vůči Heideggerovi vymezuje, což se projevuje mimo jiné právě v tom, že začíná rozpoznávat (a snad záměrně hledá) podobnost mezi jeho myšlením a gnosticizmem. Jak gnosticizmus, tak Heideggerovo myšlení považuje za revoluční a nihilistické. Brumlik se snaží rovněž rekonstruovat možné osobní a emocionální ovlivnění mezi Jonase, Arendtovou a Heideggerem; a domnívá se, že z Jonasovy strany se do jeho filosofického úsilí promítal určitý resentment vůči Heideggerovi. Více viz BRUMLIK, M. *Ressentiment – Über einige Motive in Hans Jonas' frühem Gnosisbuch*. In WIESE, CH., JACOBSON, E. (Hrsg.) *Weiterwöhnlichkeit der Welt: Zur Aktualität von Hans Jonas*, s. 127-144.

⁷² Mezi další fenomény oné orientalizace (či „orientalistické vlny“) počítá Jonas: 1. rozšíření helenizovaného židovství, obzvláště vzestup alexandrijsko-židovské filosofie; 2. rozšíření babylonské astrologie a magie, které se setkaly se všeobecným růstem fatalismu v západním světě; 3. rozšíření diverzních východních mysterijních kultů v helénsko-římském světě a jejich rozvoj v spirituálním mysterijním náboženství; 4. vzestup křesťanství; 5. transcendentní filosofie pozdní antiky, počínajíc novopythagoreismem a kulminujíc v novoplatonismu. Srov. JONAS, H. *Gnosis: Die Botschaft des fremden Gottes*, s. 50-51.

⁷³ Do gnostických systémů byly zahrnuty orientální mytologie, astrologické nauky, íránská teologie, elementy židovské tradice (biblické, rabínské či okultní), křesťanská eschatologie spasení, platónské výrazy a pojmy. Synkretismus dosáhl v této periodě vrcholu a pronikl myšlení doby. Jonas se ptá, zda za tímto synkretismem lze najít nějaký jednotící motiv organizující tuto synkretickou látku, a tvrdí, že nejde rozhodně o bezcílný proces. Právě gnostická hnutí nabízejí jeden z možných jednotících motivů a lze je současně chápat jako radikální reprezentanty onoho procesu. Ačkoli možná nenabízí analýza gnosticizmu klíč k celé epoše, přesto alespoň přínos k porozumění. Jonas se kloní k názoru, že všechny fenomény, v nichž se manifestuje ona „orientalistická vlna“, lze chápat jako zlomy gnostického motivu nebo jako reakce na něj. Tento společný motiv však může „nosit různé masky“, avšak nejvíce se projevuje právě v gnostických textech. Srov. tamtéž, s. 51-52.

⁷⁴ Gnostická hnutí a sekty nevznikaly jen v rámci křesťanství. Existovaly již předkřesťansko-židovské a helénsko-pohanské formy gnóze. Jonas zmiňuje i jisté spojení mezi gnózí a počátky kabaly. Ačkoli přesně nevíme, kdo byli první gnostikové a jaké náboženské a další souvislosti stály u zrodu gnosticizmu, překračovala jistě tato hnutí hranice národů i náboženských vyznání a jejich duchovní princip byl novátorský. Více viz tamtéž, s. 56-58.

náboženská učení té doby měla i gnostická učení charakter transcendentního náboženství spásy – avšak silně dualistický.⁷⁵

Jedním z hlavních důvodů gnostického dualismu byl rozpad antického učení o celku a jeho částech. Idea kosmu jako celku, do něhož antický člověk přirozeně patří, se začala vlivem sociálních a politických podmínek v pozdní antice proměňovat. Podmínky lidského života v impériu již neodpovídaly harmonickému způsobu života mezi jednotlivcem a *polis*. Stoikové chápali ještě *kosmos* jako určitý druh *polis* a v tomto smyslu se mohli cítit jako *kosmopolitai*. Gnostikové však naproti tomu chápali jak *kosmos*, tak tehdejší impérium jako celek uvnitř kterého se cítili příliš pasivní. Antické učení o celku, který má vůči svým částem primární význam, se pro gnostiky ztělesnilo ve vztahu impéria k jednotlivci a vzbudilo otázku, zda se takový celek opravdu stará o svou část. V situaci tehdejšího římského světa gnostik odpověděl záporně. Jeho aspirací už nebylo vyjadřovat harmonický vztah k celku, nýbrž být sám sebou, existovat autenticky. Impérium a *kosmos* se v očích gnostika slily v jeden nepřátelský celek. Dotčena tím nebyla jen idea celku, ale i idea zákona, jak uvidíme dále.⁷⁶

Abychom mohli více porozumět antropologickým a teologickým implikacím gnostického dualismu, o něž nám zde především jde, načrtnu nejdříve v hlavních rysech základní kosmologickou představu gnostika. *Kosmos* si představuje gnostik jako jakési obrovské vězení stvořené nevědoucím demiurgem.⁷⁷ V něm demiurg tyranicky vládne skrze *heimarmene*, což se projevuje jak v přírodních zákonitostech (*fysis*), tak i v morálním zákoně (*nomos*). Zatímco stoikové pracovali v této souvislosti s pojmem *logos*, který je rozumným principem univerza, s nímž by měl být člověk v harmonickém vztahu, gnostikové pokládají *heimarmene* za tyranskou, nepřátelskou veličinu, od které je třeba se osvobodit. Důvodem je podle jejich přesvědčení právě povaha kosmu, který je produktem nevědění (*agnosia*), projevem slepé moci demiurga, jenž není pravým bohem.⁷⁸ Tím se dostáváme k teologickým implikacím gnostického dualismu.

Mezi gnostickým bohem a světem, který stvořil demiurg, panuje radikální vztah dualismu. Gnostický bůh je extramundánní, svou podstatou světu cizí, protože svět nestvořil ani jej neřídí.⁷⁹ Jeho extramundánní říše světla stojí v naprostém protikladu ke světu jakožto k říši temnoty. Gnostický bůh není ve světě poznatelný ani se nijak skrze svět nezjevuje. Mezi ním a stvořenými věcmi není žádná analogie, je zcela jiný, nepoznatelný (*agnostos theos*). Nemá také ke světu

⁷⁵ Srov. tamtéž, s. 55-56.

⁷⁶ JONAS, H. *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*. In JONAS, H. *Zwischen Nichts und Ewigkeit: Zur Lehre vom Menschen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963, s. 14-16.

⁷⁷ V některých gnostických mytologiích vystupují vedle demiurga i tzv. archonté (mocnosti).

⁷⁸ JONAS, H. *Gnosis: Die Botschaft des fremden Gottes*, s. 70-71.

⁷⁹ Jediné skrze co je extramundánní bůh „zapleten“ ve světě, v říši temnoty, jsou části jeho rozptýlené substance – *pneumata*. Srov. tamtéž, s. 73.

žádný normativní vztah, a tak představuje transcendenci, od které nevychází žádný zákon pro přírodu (*fysis*), ani pro jednání (*nomos*).⁸⁰

To se projeví naplno v gnostické antropologii. Gnostik vychází z přesvědčení, že lidská bytost je trichotomická, složená z těla (*soma*), duše (*psyche*) a ducha (*pneuma*). Stejně jako ve vztahu mezi bohem a světem, i mezi těmito složkami lidské bytosti panuje radikální dualismus. Tělo včetně duše (jeden pól) náleží sféře kosmické, podléhá tyranské vládě demiurga, protože jím byly stvořeny. Uzavřen do těla i duše, avšak co do svého původu část božské substance, stojí lidský duch (druhý pól) nikoli komplementárně, nýbrž kontrárně vůči ostatním dvěma složkám. Lidský duch má přímý původ v extramundánním bohu. Z extramundánní říše světla byl vržen jako božská jiskra do světa. Nejen svět, ale i lidské tělo a duše jsou tedy pro něj jakýmsi vězením. To si však může uvědomit teprve tehdy, až si tuto svou situaci uvědomí – „pozná“. Získání takového poznání je však ztíženo tím, že lidský duch si této své situace není vědom. Povaha světa a lidského života totiž podle gnostiků způsobují, že lidský duch žije ve stavu otupění, spí či je ochromen jedem světa natolik, že potřebuje být probuzen, osvobozen – a sice poznáním.⁸¹

Pojem poznání (*gnosis*) je v gnosticizmu klíčový, jde ovšem o zvláštní, specifický druh poznání. Předně se jedná o poznání náboženské, nadpřirozené, které bychom dnes opsali nejpřesněji asi pojmem víra. Náboženská víra v běžném slova smyslu však nevyklučuje přirozenou racionalitu, spíše naopak, počítá s ní a potřebuje ji jako základ, na kterém dále staví. Gnostická „víra“ ovšem tento přirozený, racionální aspekt postrádá, protože je ze své povahy založena radikálně nadpřirozeně (řekněme fideisticky). Extramundánního boha totiž nelze poznat přirozenými schopnostmi (je *agnostos theos*). Přijaté gnostické poznání může sice následně vést k racionálně založeným teologicko-filosofickým spekulacím, ale jeho získání se děje nezávisle na přirozených schopnostech. Proto gnostik poznání nezískává vlastní schopností, ale „přijímá“ – ať už skrze prostředníka, tajné učení, či skrze vnitřní osvětlení.⁸² Vždy však mimo oblast přirozené racionality. Další specifikum gnostického poznání spočívá v jeho funkci. Kromě informativní funkce má i zásadně formativní, resp. dokonce transformativní funkci, která je hlavní.⁸³ Poznání extramundánního boha, nejvyššího předmětu, zároveň transformuje poznávajícího, a proto v radikálních gnostických systémech není poznání jen prostředkem, ale současně i způsobem dosahování cíle. Jde o reciproční vztah, kdy poznávat znamená zároveň být poznán (extramundánním bohem). Tím dochází k transformaci, k opětovnému sjednocení lidského ducha (*pneuma*) s božskou substancí, jejíž původní částí byl a s níž se znovusjednotit je cílem

⁸⁰ Srov. tamtéž, s. 69; JONAS, H. *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*, s. 11-12.

⁸¹ JONAS, H. *Gnosis: Die Botschaft des fremden Gottes*, s. 71, 96-102.

⁸² Častým obrazem zprostředkování osvobození a poznání je obraz „hlasu“, který proniká do uzavřenosti světa, hlasu mimosvětského, „hlasu života“. Více viz tamtéž, s. 103-104.

⁸³ Gnostické poznání netransformuje jen gnostika, ale současně do jisté míry i celý kosmos. Srov. JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung*, s. 87.

gnostického úsilí.⁸⁴ Definici gnostického poznání lze vyjádřit např. typickou valentiniánskou formulí: „To, co nás osvobozuje, je poznání: Kdo jsme byli, čím jsme se stali; kde jsme byli, kam jsme byli vrženi; kam spěcháme, od čeho jsme osvobozeni; co je narození a co opětovné narození.“⁸⁵

Na základě této formule a výše představených hlavních rysů gnostického dualismu s Jonasem filosoficky interpretuji *gnostický pobyt* (tedy „čtu gnosticismus existencialisticky“ – jedná se o první krok Jonasovy hermeneutické metody) následovně: Gnostik se nachází v nepřátelském světě a těle, které jsou produktem nevědění a slepé vůle k moci. Uprostřed tyranského, nepřítubného a nižšího. Na jednu stranu jim podléhá, ale skrze ducha to vše převyšuje. Cítí se osaměle a cize. Na odhalení své situace reaguje strachem a úzkostí. Aby zachránil své vnitřní *extramundánní já*, svého ducha, nastupuje cestu osvobození. A počátkem je již samotné poznání. Svět a jeho mocnosti musí být přemoženy. Gnostický pobyt má *akosmickou* tendenci. Tělem a duší podléhá determinaci přírodního a morálního zákona – oběma se ovšem již necítí vázán, neboť jsou výtvoři tyranského demiurga.⁸⁶ V tomto ohledu gnostik popírá jakoukoli vázannost zákonem. Gnostický pobyt je *anomický*.⁸⁷ Gnostik, jakožto *pneumatikos*, ve svém duchu osvobozen specifickým poznáním, nepodléhá žádnému zákonu ani determinaci, nachází se mimo dobro a zlo, je sám sobě zákonem v síle svého poznání. Tento stav gnostického pobytu lze interpretovat jako „*transpsychickou* negativitu nesvětského *pneumatu*.“⁸⁸ Vlastní, vnitřní přirozenost gnostika, jejímž určujícím jádrem je mimosvětský duch, se zásadně odlišuje od klasické řecké představy o lidské přirozenosti, kterou vyjadřuje definice Aristotelova *zoon logon echon*. Snad bychom mohli v případě gnostika pozměnit definici na *zoon pneuma echon*, a tím naznačit, co je pro něj podstatné, resp. to jediné určující.

Vraťme se však k valentiniánské formulí a pokračujme s Jonasem ve filosofické interpretaci gnostického pobytu. První charakteristika je dána podvojným členěním („Kdo jsme

⁸⁴ Srov. JONAS, H. *Gnosis: Die Botschaft des fremden Gottes*, s. 59-60. Extramundánní bůh není tedy nějakým nejvyšším objektem poznání, ale spíše absolutním subjektem; v procesu gnostického poznání se ruší klasický subjekt-objektový epistemologický model mezi poznávajícím a poznaným. Dokonce lze hovořit o tom, že poznávaný extramundánní bůh se stává recipročně tím, kdo poznává (lidské *pneuma*, tedy část sebe sama) a poznávající (gnostik) tím, kdo je poznán.

⁸⁵ Tamtéž, s. 72, původně *Excerpta ex Theodoto* 78,2.

⁸⁶ „So wie das physische Gesetz, das Fatum, die Leiber in das allgemeine System fügt, so das moralische Gesetz die Seelen, indem es sie dem demiurgischen Regime gefügig macht.“ (...) „Die Seele ist durch das Moralgesetz so passend determiniert wie der Leib durch das Naturgesetz. Sie ist selber ein Teil der Naturordnung, geschaffen vom Demiurgen (...).“ JONAS, H. *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*, s. 18, 19.

⁸⁷ Jonas používá označení „Verneinung jeder Gesetzesverbindlichkeit“, srov. tamtéž, s. 16. Z gnostické anomičnosti plynula v etické rovině buď extrémní askeze nebo naopak extrémní libertinismus. Gnostikové se považovali za nositele zvláštního druhu poznání, které je osvobozovalo, a zároveň oddělovalo od ostatních lidí. Nebyli suverénní jen ve sféře poznání (jak se to projevuje v nápadné pestrosti různých gnostických učení), ale i ve sféře praktické (etické). Obecně lze říci, že gnostická etika se vyznačovala nepřátelstvím vůči světu a opovržením vůči všem světským závazkům a zákonům. Příkazy ať už světské, či náboženské (např. desatero) se podle gnostického učení týkají jen těla a duše a jsou výrazem kosmické tyranie. Stejně jako je *pneumatikos* osvobozen z područí *heimarmene*, tak je osvobozen i od morálního zákona. Srov. JONAS, H. *Gnosis: Die Botschaft des fremden Gottes*, s. 73-74.

⁸⁸ JONAS, H. *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*, s. 19.

byli – čím jsme se stali; kde jsme byli – kam jsme byli vrženi“) a navozuje představu napětí, výzvy k rozvzpomenutí, popis minulého a vzepětí k budoucímu. Jde o nevratnou situaci, vyjádřenou pojmy pohybu, dění („kam jsme byli vrženi – kam spěcháme“). Předmětem poznání je sebeuvědomění gnostika jako toho, kdo byl pasivně v minulosti „vržen“ do těla a světa a nyní má směřovat, dokonce spěchat, k osvobozujícímu budoucímu stavu. Jonas je přesvědčen, že se v tomto obraze dění a spěchu ztrácí do jisté míry význam přítomnosti. Obraz směřování gnostika z minulosti do budoucnosti redukuje přítomnost na uvědomění si situace, která je pro něj nežádoucí svou charakteristikou „vrženosti“ a pasivnosti.⁸⁹ Tím se dostávám k druhé charakteristice.

Obrat „kam jsme byli vrženi“ představuje podle Jonase základní charakteristiku gnostické existence. Obraz vrženosti se nedotýká pouze minulého dění, ale tvoří základní životní pocit gnostika. Trvale si je vědom sebe sama jakožto někoho, kdo byl vržen a je stále do jisté míry „držen“ tělem a světem. Toto stálé vědomí zesiluje snahu o osvobození a podtrhuje i napětí dočasné existence. V kosmogonickém smyslu je pojem vrženosti opisován typickým obrazem pádu světla do tmy, v antropogonickém pak jako uvrhnutí ducha do těla – jedná se o elementární gnostické obrazy.⁹⁰ Vyjadřuje se jimi určitá aktivita, až násilí na jedné straně a pasivita, bezmocnost na straně druhé. Gnostik si vykládá svou existenci i svět jako výsledek pasivně snášeného násilí v rámci dualistického schématu „vrženého“ a „drženého“, „vrhajícího“ (demiurga) a „držícího“ (světa). Obraz „vrženosti“ a „drženosti“ symbolizuje dynamickou charakteristiku eschatologického napětí, v němž gnostik spěchá z říše temnoty ke světlu, z nepřátelského, ba tyranského světa k extramundánnímu bohu.

2.3 Interpretace Heideggerova existencialismu⁹¹

Jonas, Heideggerův žák a pozorný čtenář díla *Bytí a čas*, rozpoznal určitou podobnost mezi kategoriemi existenciální analytiky a kategoriemi objevujícími se v gnostických textech. Tento objev, jak jsem jej výše popsal, mu umožnil dvě věci. Za první existenciální interpretaci gnostické existence (první krok jeho hermeneutické metody, viz 2.2) a za druhé kvazignostickou interpretaci existencialistického pobytu (tedy druhý krok „gnostického čtení Heideggerova

⁸⁹ Srov. tamtéž, s. 20. „Dies bringt mich zu der letzten Bemerkung á propos der valentinianischen Formel: dass nämlich in ihren temporalen Bestimmungen kein Raum für eine Gegenwart ist (...).“

⁹⁰ Srov. JONAS, H. *Gnosis: Die Botschaft des fremden Gottes*, s. 90-93. Pojem vrženosti je v gnostických textech hojně rozšířený. S ohledem na člověka se často opisuje takto: Život byl vržen do světa, do těla. Objevuje se v souvislosti s představou smíšení, např. smíšení těla s duchem apod. Viz typický výrok: „Proč jste mě odvedli z mého místa pryč do zajetí a uvrhli do páchnoucího těla?“ Tamtéž, s. 91.

⁹¹ Názvem podkapitoly odkazují k označení, které Jonas dává Heideggerově filosofii, jak je obsažená v díle *Bytí a čas* a kterou nazývá existencialistickou. Jonas si byl vědom, že označení existencialismus není pro filosofii jeho učitele nejvhodnější a upozorňuje na to, že pozdější Heidegger rozhodně existencialistou není (období po *Bytí a čas*). Srov. JONAS, H. *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*, s. 22.

existencialismu“). Nyní se obrátím k tomuto druhému kroku, abych ukázal, co náš autor v Heideggerově díle objevil. Půjde o dvě charakteristiky, které jsou ve vztahu *analogie* k charakteristikám gnostického pobytu. První se týká již zmíněné „ztráty přítomnosti“ a druhá významu „vrženosti“.

Heideggerova existenciální analytika popisuje „původní celek faktického pobytu z jeho základu, a to vzhledem k možnosti vlastního a nevlastního existování“.⁹² Za základ pobytu považuje časovost (existenci pobytu v čase). Způsoby bytí pobytu popsal Heidegger s pomocí kategorií, které nazval existenciály.⁹³ Existenciály popisují způsoby bytí pobytu právě co do časovosti.

Když se Jonas zamýšlel nad významem přítomnosti v Heideggerově díle, vycházel z toho, že existenciály popisují hybné struktury času, v nichž se pobyt jakožto trvajícím děním ve vztahu k něčemu či někomu tzv. časuje.⁹⁴ Na základě toho se pak pokusil rozdělit existenciály do tabulky o třech kolonkách – minulost, přítomnost, budoucnost – a zjistil, že kolonka pro přítomnost zůstává téměř prázdná. Důvod spatřuje v tom, že ačkoli Heidegger vyzdvihuje a zdůrazňuje význam vlastní, autentické existence, jedná se o existenci, jež je konstituována podstatně vztahem k minulosti a budoucnosti (což odpovídá časovosti jakožto základu pobytu). Přítomnost se pro Heideggera jakoby jen „zablýskne“ v momentu autentického rozhodnutí, v němž se pobyt rozvrhuje z minulosti do budoucnosti.⁹⁵ „Nezůstává žádná přítomnost, v níž by mohl autentický pobyt spočívat. Odrážeje se od své minulosti, vrhá se pobyt v rozvrhu své budoucnosti vpřed a konfrontuje se se smrtí jako se svou nejkrajnější hranicí.“⁹⁶ Do kolonky přítomnost tak patří vlastně jen existenciál „upadání“, konstatuje Jonas.⁹⁷ Z toho vyplynulo, že podobně jako v gnosticizmu se i v Heideggerově existencialismu ztratil význam přítomnosti.

Druhá charakteristika, na kterou se Jonas zaměřil v Heideggerově díle, je motiv „vrženosti“. Považuje ji za jednu ze základních charakteristik sebeporozumění pobytu.⁹⁸

Důležitost tohoto existenciálu u Heideggera potvrzuje i Ebeling, když píše, že sebeporozumění

⁹² HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996. ISBN 80-86-005-12-7, s. 470.

⁹³ Typickými existenciály (tedy způsoby bytí pobytu) jsou pro Heideggera např. „být ve světě“, „být sám sebou“ (autentická, vlastní existence; opakem je neautentická, nevlastní existence vyjádřená obratem „ono se“), „starost“, „být k smrti“ a další.

⁹⁴ JONAS, H. *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*, s. 21.

⁹⁵ K tomu sám Heidegger: „(...) časovost autentické dějinnosti je – jakožto v předběhu obnovovaný okamžik – *odpřítomňováním* dneška a odvykáním obyčejů `ono se`.“ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 424, a také 418.

⁹⁶ JONAS, H. *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*, s. 22.

⁹⁷ Srov. tamtéž. Heidegger nepovažuje „upadání pobytu“ (Verfallen, Sein-bei) za primárně negativní hodnocení; znamená pro něj to, že „pobyt je především a většinou *u* obstarávaného světa. Toto rozptýlení v... má většinou charakter ztracenosti ve veřejném \square ono se`.“ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 204. Ještě pro zajímavost: Zcela náhodou jsem narazil na Wikipedii na tabulku, která znázorňuje celkovou souvislost hlavních pojmů v Heideggerově stěžejním díle formou diagramu. Byl jsem překvapen, když jsem zjistil, že diagram v zásadě potvrzuje Jonasovo přesvědčení – k pojmu přítomnost také přiřazuje jen pojmy „upadání“ a „být u“.

⁹⁸ JONAS, H. *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*, s. 20. A dodává, že pokud je mu známo, jedná se o pojem původně gnostický; např. v mandejských textech se vyskytuje často (např. Život byl vržen do světa, světlo do tmy apod.).

pobytu, tedy dostupnost pobytu sobě samému, je „nejprve předznamenána tím, že pobyt jako takový je vržen do svého □že je“.⁹⁹ Vrženost existence se projevuje podle Ebelinga především tehdy, když si pobyt uvědomí, že si nezvolil svou existenci sám ze své iniciativy: „Přinucen k existenci, je pobyt vržen do konečnosti, kterou má snášet.“¹⁰⁰ A co říká k motivu vrženosti sám Heidegger? „Jsoucno, jež má charakter pobytu, jest svým □tu` tím způsobem, že se, ať už výslovně či nevýslovně, nachází ve své vrženosti.“¹⁰¹ Je zřejmé, že i pro Heideggera je vrženost základní charakteristikou, i když ji jistě nechápe jen v gnostickém významu. V existencialismu Heideggerova ražení je motiv vrženosti spjat se směřováním do minulosti. Kromě toho však hovoří i o komplementárním motivu „rozvrhování se“, kdy pobyt směřuje („časuje se“) k budoucnosti. Pobyt, člověk se autenticky rozvrhuje podle svých možností. Heidegger to opisuje takto: „Pobyt je sobě samému vydané bytí možností, možnost veskrze vržená. Pobyt je možnost být svoboděn pro své nejvlastnější □moci být`.“¹⁰² Jakému pojetí lidské přirozenosti to odpovídá? Vidíme, že pobyt jakožto svobodný rozvrh sebe sama, jako sám na sebe odkázané bytí možností, překračuje, stejně jako v gnostické představě, ustálenou představu o lidské přirozenosti. Jonas interpretuje Heideggerovo pojetí lidské přirozenosti jako *transesenciální* a odhaluje zde analogii k výše zmíněné gnostické transpsychické negativitě. Heideggeriánský existencialita se necítí „esenciálně vázán“, neboť esenci si takřkajíc vytváří sám svou existencí.¹⁰³ U Heideggera dochází k pohlcení etiky ontologií, k faktické eliminaci závaznosti morálního zákona, v tomto ohledu je zde možné konstatovat analogii ke gnostickému morálnímu anomismu.¹⁰⁴

Nakonec se Jonas zamýšlí nad metafyzickým pozadím, které by objasnilo a vysvětlilo jak transesenciální koncepci pobytu, tak i ztrátu smyslu pro přítomnost. Toto pozadí se ukáže, domnívá se náš autor, pokud rozšíříme naše vnímání přítomnosti i na mimolidská jsoucna a přírodu jako celek. Podle Heideggera jsou buď jen „příručními jsoucný“, nebo „výskytovémi jsoucný“.¹⁰⁵ V obojím případě však dochází k jejich „zředmětnění“, mají vzhledem k pobytu jen jakýsi druhořadý způsob existence, tvrdí Jonas a konstatuje: „Nikdy se filosofie nestarala tak málo o přírodu, jako v případě existencialismu.“¹⁰⁶ Náš autor je přesvědčen, že heideggeriánská „ztráta přítomnosti“ následuje automaticky po ztrátě smyslu pro přítomnost mimolidských jsoucen.

⁹⁹ EBELING, H. *Martin Heidegger: Filosofie a ideologie*. Olomouc: Votobia, 1997. ISBN 80-7198-304-7, s. 16.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 19.

¹⁰¹ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 162.

¹⁰² Tamtéž, s. 171.

¹⁰³ Obecně lze říci, že existencialistická filosofie má s ohledem na člověka tendenci eliminovat (či zcela popřít) význam jeho esence ve prospěch jeho existence. Jsem to, jako co se projektují, rozvrhují v existování. Nejradikálněji je tato myšlenka vyjádřena v díle J. P. Sartreho *Bytí a nicota*. Heidegger: „Avšak □substance` člověka není duch ve smyslu syntézy duše a těla, nýbrž *existence*.“ „(...) Substance člověka je *existence*.“ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 143, 345.

¹⁰⁴ Tomu odpovídá také Heideggerova interpretace svědomí – viz tamtéž, s. 300-332. Za upozornění na tuto souvislost vděčím doc. Martinu Cajthamlovi.

¹⁰⁵ Srov. tamtéž, s. 90-93.

¹⁰⁶ JONAS, H. *Gnosis, Existencialismus und Nihilismus*, s. 22-23. Jonas používá v této souvislosti obrat „existencialistické znehodnocení přírody.“

Jedině ta zasazují člověka „do přítomnosti“, když nejsou jen „po ruce“, ale když v nich objevuje hodnoty, které podle klasické představy abstraktního zření (*theoria*) lze odvodit z (věčných) forem a esencí. Za ztrátou smyslu pro přítomnost tedy stojí ztráta smyslu pro transcendentní věčnost, která zároveň garantovala neměnnost forem a esencí. A první krok této ztráty spočíval v oslabení smyslu pro vnímání přítomnosti mimolidských jsoucn a přírody, které dříve člověka přirozeně vedly k nahlédnutí, že není jen izolovaným subjektem, ale patří do určitého celku, jehož zákonitostem podléhá stejně jako ostatní jsoucná.¹⁰⁷

Abychom pochopili podstatu Jonasových výhrad vůči Heideggerovu pojetí člověka, nastíním krátce ještě kritické připomínky, které vyslovil necelý rok před svou smrtí, když vzpomínal na své dva učitele „fenomenology“, z nichž prvním byl Husserl a druhým Heidegger.¹⁰⁸

U Husserla se naučil základům „filosofického řemesla“.¹⁰⁹ Brzy však začal pochybovat o dostatečnosti fenomenologického přístupu vycházejícího z „čistého vědomí“ a kladl si otázky, jak je to s existencí našeho těla, zda ho lze také redukovat jen na „předmět“, danost ve vědomí, aniž bychom tento předmět neoloupili zároveň o jeho smysl – vždyť nejde jen o „tělo“, ale o samotný poznávající subjekt.¹¹⁰

Odpověď na tyto otázky přišla částečně od Heideggera, když se snažil ukázat, že „čisté vědomí“ je pro tento svět příliš „čisté“ a že nazírání není primárním způsobem vztahu k sobě a ke světu.¹¹¹ Jonas to líčí obrazně: Kvazioptický Husserlův model „poznávajícího vědomí“ se zřítíl a na jeho místě se objevilo Heideggerovo „usilující, namáhající se, potřebné a smrtelné já“ – tedy pobyt.¹¹² A stalo se tak v rámci otázky po smyslu bytí vůbec. Husserlova intencionalita vědomí,

¹⁰⁷ Jonasovi zde nejde primárně o to, zdůraznit význam mimolidských jsoucn a přírody na úkor člověka (oslabit rozdíl mezi člověkem a ostatními jsoucn). Jde mu spíš o zdůraznění skutečnosti, že i člověk je „jsoucn mezi jsoucn“, že patří jakožto tělesně-duchová bytost do určitého celku – totiž především svým tělem. Dále uvidíme, že důraz na celek je pro Jonase velmi typický.

¹⁰⁸ Jedná se o přednášku, kterou proslovil v květnu 1992 v Mnichově v rámci akce „Konec století“. Její text najdeme v knize JONAS, H. *Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993. ISBN 3-518-40517-9.

¹⁰⁹ Jonas vzpomíná: Husserlovým hlavním filosofickým programem bylo „sebezkoumání vědomí jakožto jeviště fenoménů všech myslitelných věcí“. „Čistá fenomenologie čistého vědomí“ se měla stát základní vědou filosofie. Ale „čistá od čeho“? Čistá od vši nahodilosti faktického a individuálního, přičemž vnitřní nazírání podstat je s to rozlišit, co platí pro všechny subjekty. Náš autor v tom spatřuje platonizující rys, ovšem nově vztažený na pole subjektivity. Tato metoda spočívá v nazírání, hledění (Hinsehen) a popisování (Beschreiben), nikoli v kauzálním objasňování jako v psychologii. Hlavní důraz spočívá na funkci vědomí, které „tvoří předmět“, poznává, nazírá. Husserl byl prý téměř nábožensky přesvědčen, že podle jeho metody postupující fenomenologie konečně bude „přísnou vědou“ a stane se rozhodujícím teoretickým impulsem pro dosavadní filosofii od dob Descartesa. Srov. tamtéž, s. 10-11.

¹¹⁰ Jonas říká, že fenomenologie byla pro něj jakožto začínajícího filosofa obdivuhodnou školou. Respekt pro fenomény, cvičení v jejich nazírání, přísný popis nastavily vysoká měřítka, kterým se filosof snaží učinit zadost. Domnívá se však, že nemohly filosofii učinit „přísnou vědou“ – to byl prý Husserlův sen přinesený z jeho matematických začátků, a to mu bylo třeba prominout. V Jonasovi se ozývaly pochybnosti o dostatečnosti tohoto přístupu, obzvláště pokud jde o omezení na čisté vědomí. Srov. tamtéž, s. 12-13.

¹¹¹ Srov. také HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 259-260.

¹¹² Jonas vykládá pojem „pobyt“ takto: „Pobyt je takové bytí, kterému jde v jeho bytí právě o toto (jeho) bytí. Jde mu o něco: To není opravdu již transcendentální vědomí idealismu!“ Srov. JONAS, H. *Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, s. 17. Pro srovnání Heidegger: „Pobyt je jsoucn, jemuž jde v jeho bytí o toto bytí samo. (...) Že jsme svobodní pro své nejvlastnější moci být, a tudíž pro možnost autentičnosti a neautentičnosti,

označující zcela neutrální „vlastnění objektu“, se nyní ukázala jako prosycená zájmem – vůle převažuje nad nazíráním a svět je pro pobyt primárně „tu“.¹¹³ Pobyt, jakožto smrtelný a starající se, určitě odpovídá víc našemu s přírodou spojenému bytí než Husserlovo „čisté vědomí“, usuzuje Jonas. Zvláště predikát „smrtelný“ odkazuje s nutností na naši tělesnou existenci v její celé, drsné a usilující materialitě. A „po ruce“ může být svět jen bytosti, která má ruce. Je však u Heideggera starost pobytu výslovně vztažena k tělu? Přichází ke slovu kromě vnitřních i vnější aspekty naší bytosti, skrze něž patříme k zakoušenému světu, objektivně řečeno, skrze něž jsme sami částí tohoto světa? – ptá se Jonas. A odpovídá: Nevím o tom. I Heideggerova „smrtelnost“ a „tělesnost“ jsou podle Jonase stále ještě příliš abstraktní. Ignorací konkrétního základu – těla – si prý interpretace vnitřní stránky existence zatarasila přístup k antropologicko-etickým otázkám a zůstala vězet v prázdném decisionismu.¹¹⁴

Podstata Jonasovy kritiky Heideggera tedy spočívá v tom, že mu vytýká onu „starou jednostrannost“, kterou prý trpí filosofie již odpradávná – totiž jisté pohrdání přírodou, tělesností a nezohlednění bytí světa jako celku. Pohrdání ducha, který se cítí být všemu nadřazen.¹¹⁵

2.4 Srovnání interpretací. Jonasovo hledání „střední cesty“

Na dalších řádcích této poslední podkapitoly srovnám výsledky předchozí interpretace gnostického dualismu (dále GD) a interpretace Heideggerova existencialismu (dále HE). Načrtnu hlavní podobnosti i rozdíly a především ukáži, jaký smysl tyto interpretace mají pro Jonase jakožto východiska a základ, z nichž vychází jeho vlastní antropologie a teologie. Podobnosti i rozdíly obou interpretovaných koncepcí se již do jisté míry ukázaly samotným výběrem některých jejich charakteristik, a tak se zaměřím jen na to podstatné.

ukazuje se s určitou původní, elementární konkréci v úzkosti. Bytí ke svému nejvlastnějšímu moci být však ontologicky znamená: pobyt již vždy sebe sama ve svém bytí předstihl.“ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 220-221, dále také 58-61. A komentář Ebelinga: „Podle Heideggera to byla totiž především novověká filosofie jakožto teorie subjektu, která bránila člověku objevit sebe sama jako *pobyt*. To však znamená, že tradiční □subjekt´ musí být zničen. O tom pojednává ústřední část díla □*Bytí a čas*´, která nastiňuje bytost □poznávanou´ smrtelností života a hierarchicky nadřazenou □*animal rationale*´. Pokud bychom přece jen zachovali Heideggerem odmítnutý výraz □subjekt´, mohli bychom pro objasnění říci, že pobyt se stává □autentickým subjektem´ v takovém pojmání bytí a sebe sama, které je poznačeno zkušeností, vypovídající nejdříve o smrtelnosti a až poté o racionalitě.“ EBELING, H. *Martin Heidegger: Filosofie a ideologie*, s. 26.

¹¹³ Jonas vyjadřuje slovní hříčkou: „da für das Dasein“. Srov. JONAS, H. *Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, s. 18.

¹¹⁴ Srov. tamtéž, s. 19-22. Jonasova interpretace Heideggera se i zde stále vztahuje k jeho dílu *Bytí a čas*. Dodává však, že se později Heidegger ptal nejen „Co znamená svět pro pobyt, který se v něm nachází?“, ale také „Co znamená pobyt pro svět, který člověka □obsahuje“?“. V prvním případě je základem vztahu člověk, v druhém bytí světa jakožto celku. Ale tato druhá otázka na bytí, jak to, že „obsahuje“ a „udržuje“ člověka a co tím o sobě říká, není u Heideggera nikdy řešena s ohledem na fyzikálně-biologické-evoluční „svědectví“, říká Jonas. Namísto této „látkové báze“, která je hádankou, Heidegger operuje vysoce spirituální veličinou „*Seyn*“ jakožto „nosným základem“. To však znamená, stejně jako „překročení těla“, že otázka (po) bytí zůstává nedotčena. A to právě v tak aktuální době, jako je ta současná, kdy vzájemný vztah mezi člověkem a přírodou vstoupil do kritické fáze, domnívá se Jonas. Srov. tamtéž, s. 25-26.

¹¹⁵ Srov. JONAS, H. *Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, s. 22.

První podobnost mezi GD a HE, určitá ztráta smyslu pro přítomnost, sloužila Jonasovi ke zdůraznění dynamiky pobytu, lidské existence. Nedá se ovšem říci, že by tuto dynamiku chápal jako samu o sobě nežádoucí.¹¹⁶ Nežádoucí je pro něj spíše její přímá souvislost – ztráta pevných, objektivních (či věčných) „opěrných bodů“, jež by podle jeho názoru měly orientovat jednání.¹¹⁷ Jak GD, tak HE totiž implikují *morální nihilismus*, domnívá se Jonas a považuje jej za nežádoucí. Zatímco nihilistické vyústění GD je založeno *mimosvětsky* (extramundánně), nábožensky a dualisticky, totéž vyústění v případě HE spočívá naopak na *nitrosvětském*¹¹⁸, nenáboženském základu. Gnostik je vržen do nepřátelského světa, existencialista do hodnotově neutrálního.¹¹⁹ Oba se však shodují v tom, že se necítí vázáni žádnými objektivními mravními normami.

Tím se dostávám k druhé podobnosti, k charakteristice *vrženosti*. V GD bylo jasné odkud a kam je člověk vržen (přinejmenším s ohledem na *pneuma*), kam je třeba se navrátit, kde je říše tmy a kde říše světla. Skutečnost vrženosti zapadala celkově do dualistické představy a byla pocíťována spíše pasivně. V případě HE převažuje aktivní moment (pobyt se autenticky rozvrhuje), ale zůstává i pasivní moment, především s ohledem na začátek existence a smrtelnost.¹²⁰

Vedle dvou charakteristik, které jsou hlavním předmětem srovnání mezi GD a HE, lze dále uvést i *autenticitu*. Autenticita gnostika spočívá v emancipaci od nepřátelského celku (*kosmos*) a je vyjádřením svobody od *fysis* i *nomos*. Jedná se o autenticitu založenou mimosvětsky, nábožensky a dualisticky, jejímž vztažným bodem je gnostický bůh, resp. transformativní druh poznání. Autenticita existencialisty má svůj důvod rovněž v emancipaci, ovšem nitrosvětské, nenáboženské. Je otázkou nakolik je možné v tomto případě hovořit o nezávislosti, vyvázání z *fysis* a *nomos*. Dejme tomu, že existencialista skutečně neuznává přirozený *nomos*, žádné rozumem poznatelné normy odvoditelné z *fysis*. Je možné ho proto nazývat dualistou? Jonas tak činí.¹²¹ V rámci HE je *fysis* neutrální, nezprostředkující žádnou morální orientaci. To, že se příroda v tomto ohledu o člověka „nestará“, nedává mu „pokyny“ ani „výzvy“, vytváří mezi ní a člověkem „opravdovou propast“, a v tomto smyslu jde o dualismus.¹²² Jen člověk se stará, nemaje ve své konečnosti před sebou nic než smrt, sám v „morálně neutrální“ přírodě, ve své náhodnosti a

¹¹⁶ Dále uvidíme, že sám Jonas zastává v podstatě též dynamické pojetí skutečnosti. Proto může překvapovat, že je klade do souvislosti s nihilismem. A ještě více překvapující je Jonasova zmínka o „transcendenci neproměnlivého bytí“, která by měla nihilismu bránit tím, že disponuje neměnnými esencemi. Jonas s takovou neproměnlivou transcendencí totiž ve své filosofii nepočítá, jak uvidíme dále.

¹¹⁷ Gnostik sice nemá opěrný bod v kosmu, má jej však mimo něj, akosmicky. HE v tomto ohledu může spoléhat jen na vlastní autenticitu.

¹¹⁸ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 71. „(...) Bytostná určení pobytu je však nyní třeba uvidět a pochopit a priori na základě bytostné struktury, kterou nazýváme *bytí ve světě*.“

¹¹⁹ Srov. JONAS, H. *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*, s. 23-24.

¹²⁰ „Což snad někdy pobyt sám za sebe svobodně rozhodl nebo bude moci rozhodnout, zda chce či nechce přijít na svět?“ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 258. „Přinucen k existenci, je pobyt vržen do konečnosti, kterou má snášet.“ EBELING, H. *Martin Heidegger: Filosofie a ideologie*, s. 19.

¹²¹ Srov. JONAS, H. *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*, s. 23.

¹²² Srov. tamtéž, s. 24.

objektivní nesmyslnosti svých rozvrhů smyslu – to je pro Jonase skutečně bezprecedentní situace.¹²³

Zatímco gnostik spěje autenticky (skrze smrt) k osvobození, ke konečnému sjednocení s bohem či dokonce k rozplynutí v božské substanci, existencialista spěje k smrti, jež „jako taková vyžaduje nikoli nějaký určitý postoj pobytu, nýbrž pobyt v plné autentičnosti jeho existence. Teprve v předběhu [ke smrti] se pobyt může ujistit svým nejvlastnějším bytím v jeho nepředstižné celosti. (...) Předběh odhaluje pobytu ztracenost v neurčitém □ono se` a staví ho před možnost být sebou, a to primárně bez opory (...) být sebou ve strhující, iluzi neurčitého □ono se` zbavené, faktické, sebejisté a sebeúzkostné svobodě ke smrti. (...) Má □byť ve světě` nějakou vyšší instanci svého □moci být` než svou smrt?“¹²⁴

Pro gnostika je nejvyšší instancí *mimosvětský bůh*, který – ač ve světě bezmocný – , skrze osvobozující poznání v gnostikově duchu, ukazuje směr a cíl. Gnostik jako „část rozptýleného celku“ směřuje neomylně k sjednocení s ním – a tím k restituci celku. Co však heideggeriánský existencialista? Opravdu je pro něj nejvyšší instancí vlastní *smrt*? Ano, „podle Heideggera již nic vyššího není. Proč?“¹²⁵ Protože „smrt jako konec pobytu je nejvlastnější, bezvztažná, jistá a jako taková neurčitá, nepředstižná možnost pobytu.“¹²⁶ A v tom se ukazuje – přes výše ukázané podobnosti – podstatný rozdíl mezi GD a HE.

Heideggeriánský důraz na vlastní smrt (nejvyšší instanci) potvrzuje destrukci (klasického) subjektu a jeho „transformaci“ v (pouhý) pobyt.¹²⁷ Ze svobody k smrti sice plyne určitá (třeba i pozitivní) podoba autarkie, sebeurčení, ale nemůžeme se ubránit další otázce: Existuje tedy pobyt v tomto pojetí jen jakoby „ze sebe sama“, bezvztažně? Na tuto otázku je těžké odpovědět. S Ebelingem můžeme jen říci, že „pobyt obnovuje sebe sama, když se posílá ve své sebezachování. [A] toto osudové sebezachování se nazývá bezpodmínečná věrnost sobě samému. (...) Věrnost vlastnímu bytí sebou je garantem sebezachování; neboť toto Já nezná vyšší instance kromě své smrti a je proto svobodné vůči každé realitě.“¹²⁸ Toto vše naznačuje, že heideggeriánský pobyt má solipsisticky autarkní rysy. Potvrzuje se tím Jonasův závěr o morálním nihilismu HE.¹²⁹

¹²³ Srov. tamtéž.

¹²⁴ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 294, 295-296, 344. V originále je „s v o b o d ě k e s m r t i“ takto zdůrazněno proložením.

¹²⁵ EBELING, H. *Martin Heidegger: Filosofie a ideologie*, s. 27.

¹²⁶ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 288.

¹²⁷ „Zaměření na negaci sebe sama představuje pro Heideggera celoživotní podnět par excellence, jehož pomocí naprosto likviduje pojem subjektu.“ EBELING, H. *Martin Heidegger: Filosofie a ideologie*, s. 28.

¹²⁸ EBELING, H. *Martin Heidegger: Filosofie a ideologie*, s. 30. Ebeling dále ukazuje, že Heideggerovo stěžejní dílo ukazuje a předznamenává, jak se jeho filosofie dostává do krize, což se projevuje v popírání racionality (destrukce subjektu), morality a society (a v metodickém solipsismu), s. 31, 33.

¹²⁹ Absenci etiky v Heideggerově celém díle potvrzuje např. i Vittorio Hösle, když říká, že jeho pojem bytí je zcela bez hodnot (vollständig wertfrei). Srov. HÖSLE, V. *Jonas` Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie*. In WIESE, CH., JACOBSON, E. (Hrsg.) *Weiterwöhnlichkeit der Welt*, s. 42-43.

Větší prostor úvahám nad smrtelností pobytu jsem věnoval proto, protože nám budou užitečné dále, až se ukáže, že se Jonas v tomto ohledu zcela neoprostil od svého učitele. Nyní je však na závěr podkapitoly potřeba ještě ozřejmit, v jakém smyslu jsou filosofické interpretace GD a HE pro Jonase klíčové jakožto východiska jeho vlastní antropologie a teologie.

Filosofická interpretace GD a HE přivedla Jonase k názoru, že za morálním nihilismem stojí *specifická podoba dualismu*. Dualismu mezi tělem a duchem (popř. světem a gnostickým bohem), jakožto kontrárními veličinami (GD), nebo mezi svobodně se rozvrhujícím pobytím a celkem bytí, přírodou (HE). V obou případech podle Jonase dochází k odcizení, příp. až rozštěpení jak v člověku samém (jakožto tělesně-duchovém celku), tak i mezi člověkem a celkem bytí, přírodou. To je ona „stará jednostrannost“, kterou vytýká Heideggerovi, Husserlovi i gnostikům.¹³⁰ Vyrůstá prý z „dědictví metafyzického dualismu“¹³¹, který polarizoval od svých platónsko-křesťanských začátků západní myšlení a v novověku, především díky Descartovi, vyvrcholil rozštěpením samotného člověka na „res extensa“ a „res cogitans“, přičemž toto rozštěpení procházelo takřkajíc „středem člověka“.¹³²

V čem vidí Jonas nebezpečí? V tom, že lidský duch (či autentický pobyt) se na základě nějaké „vyšší instance“ cítí oprávněn jednat *proti celku bytí*, do něhož patří skrze své *tělo*. Tou instancí může být buď mimosvětský bůh¹³³, nebo sám lidský duch či nějaký duchovní princip. V každém případě, domnívá se Jonas, dochází k „*dualistickému odcizení*“ – a to v samotném člověku.¹³⁴ A nejzřetelněji se toto odcizení projeví, domnívá se Jonas, v morální oblasti.

Klíčové pro pochopení Jonasových antropologických a teologických názorů je udělat si co nejpřesnější představu o specifické podobě dualismu, který mu slouží jako *protipól*, vůči němuž se vymezuje a který chce překonat. S jistotou lze říci, že exemplárními případy nežádoucího dualismu jsou pro něj dualismus gnostický a karteziánský. Není bez zajímavosti, že on sám nazval své vlastní filosofické úsilí „revoltou proti dualismu“¹³⁵ a úkol filosofie spatřuje v *nalezení střední cesty mezi idealismem a materialismem*, které považuje za přímé důsledky karteziánského rozštěpení, přičemž idealismus je důsledkem důrazu na res cogitans a materialismus důsledkem

¹³⁰ Jakkoli se Heidegger vzdálil od Husserlovy filosofické metody, přesto zůstal „v zajetí německé idealistické tradice“, tvrdí Jonas. Srov. JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung*, s. 100.

¹³¹ Srov. JONAS, H. *Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, s. 22. Tyto Jonasovy výroky není snadné správně interpretovat. On sám totiž nehodnotí toto metafyzické dědictví zcela jednostranně. Hovoří např. o tom, že „dlouhá vláda dualismu otevřela říši ducha“, ukázala, co vše leží v hlubinách lidského ducha, prohloubila duševní život skrze reflexi (zmiňuje Augustina, Pascala). Srov. tamtéž, s. 23. Byla odhalena vnitřní dimenze lidského ducha (nesvětské transcendentní jádro duše). To vše by nebylo bez dualismu možné. Překonat je třeba tedy specifický „*protikladný dualismus*“, přičemž protiklady jsou myšleny tělo a duch (příp. duše). Srov. JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung*, s. 98.

¹³² Srov. tamtéž. „Die Entzweiung ging mitten durch den Menschen hindurch (...)“

¹³³ Stále používám pojem „bůh“, neboť se jedná o označení transcendentní bytosti, která se podstatně liší od křesťanského trojjediného Boha, pro kterého si v této práci rezervuji pojem „Bůh“.

¹³⁴ JONAS, H. *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*, s. 25.

¹³⁵ Srov. JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung*, s. 99. Höhle vidí poslední Jonasův filosofický cíl v „kritickém překonání dualismů moderny“. Srov. HÖSLE, V. *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*. In BÖHLER, D. (Hrsg.). *Ethik für die Zukunft*, s. 108.

důrazu na res extensa. „A od té doby nemá filosofie s celkem již co do činění.“¹³⁶ Analogicky k tomu byl rozdělen i celek vědění – na přírodní a duchovní vědy, přičemž filosofie se ocitla v druhé skupině, ačkoli by měla být ze své povahy nad nimi.¹³⁷ Proto bude Jonas klást ve své antropologii důraz na dialog s přírodními vědami, aby, jak se domnívá, vyvážil nedostatek, kterým idealistická filosofie, v jejíž tradici filosoficky „vyrůstal“¹³⁸, trpěla od dob novověkého rozdělení. Materialismus jako možnost filosofického výkladu skutečnosti nepovažoval nikdy za rozumnou variantu.

Vedle těchto filosofických důvodů hrály samořejmě svou roli také životní zkušenosti. Dokonce lze tvrdit, že bez těchto životních zkušeností by Jonasova filosofie nedostala směrodatné impulsy. Životní zkušenosti a dramatické události, ať už dané dobou či jeho životní cestou¹³⁹,

¹³⁶ JONAS, H. *Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, s. 23. „Und seitdem hat es die Philosophie nicht mehr mit dem Ganzen zu tun.“

¹³⁷ Srov. tamtéž, s. 23-24. „Das All des Wissens teilte sich akademisch in Natur- und Geisteswissenschaften, und die Philosophie fand sich wie selbstverständlich unter den letzteren – während sie doch von Rechts wegen über dem Unterschied stehen müsste.“

¹³⁸ Žádný z našich učitelů filosofie, říká Jonas, nás nenabádal k tomu, abychom se seznámili s výsledky bádání přírodních věd. Srov. JONAS, H. *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*. 20. „[S] pocit[em], že idealistické stanovisko, ať již transcendentální či existenciální, nedostačuje, [jsem] čekal na příležitost, aby[ch] si vážně položil otázky.“ (...) „V každém případě jsem prohlédl zaujatost idealistické filosofické tradice. Její tajný dualismus, tisíciletý odkaz, jsem považoval za vyvrácený v *organismu*, jehož způsob bytí sdílíme [jako lidé] se vším živým.“ Tamtéž, s. 21.

¹³⁹ Jonas byl vystaven různým vlivům již na začátku své životní cesty. Zde podrobněji k jeho dětství a mládí: Narodil se v květnu 1903, v městě Mönchengladbach na poloviční cestě mezi Düsseldorfem a hranicí Německa s Holandskem, v nynější spolkové zemi Severní Porýní-Vestfálsko. Plochá industriální krajina nenabízela, jak sám vzpomíná, žádné zvláštní kouzlo. Rodové kořeny sahají však ještě více na sever, do městečka Borken, kde Hansův pradědeček, Benjamin Jonas, založil 1815 tkalcovskou firmu. Dědeček, Herz Jonas, se pak 1896 s firmou přestěhoval do Mönchengladbachu; to již stál v jejím čele Hansův otec, Gustav Jonas. Z otcovy strany je potřeba zmínit ještě *dědečkova mladšího bratra Jonase Benjamina Jonase, jež měl svým příkladem vliv na malého i dospívajícího Hanse. Žil rovněž v Mönchengladbachu a platil za vzor židovské zbožnosti; byl mužem, který prý učinil židovství nejdůležitějším obsahem svého života.* Dědeček zemřel, když bylo malému Hansovi šest let, a tak kromě zmíněného dědečkova bratra byl jeho mužským vzorem především otec Gustav. Oženil se v pozdějším věku, neboť jako nejstarší syn tzv. fabrikanta musel brzy převzít rodinnou firmu, což mimo jiné obnášelo zaopatřit finančně všechny své mladší sourozence. Byl autoritou, v jádru dobrácké povahy, optimista a choleric. Co se týká matčiny strany, pocházel *Hansův dědeček, Jakob Horowitz, z polského Krakova; v Břeclavi navštěvoval rabínský seminář, později odešel na Západ a usadil se v porýnském Krefeldu, kde působil jako vrchní rabín. Byl velmi vzdělaný a považoval se za liberálního Žida. Přesto se v domácnosti dbalo všech zákonů a předpisů.* Domácnost vedla Hansova maminka, Röschen Horowitz, která musela jako mladé děvče nastoupit na místo své matky, když předčasně zemřela. Spíše než za privilegium považovala mladá dívka otcovu rabínskou domácnost za určitou pózu, neboť věděla, že otec nesmýšlí tak ortodoxně, jak musí navenek vystupovat. To jí vedlo k rozhodnutí: Jestliže se vdám, v mé domácnosti takovou formu dodržování stravovacích předpisů a zákona nebudu podporovat. Svě předsevzetí mohla nakonec naplnit ve společné domácnosti s Gustavem Jonasem, za kterého se vdala v roce 1900. Důležitou roli při seznámení budoucích manželů hrál Leo, starší bratr Röschen a jediný syn vrchního rabína z Krefeldu. *Leo se stal lékařem a na mladého Hanse měl rovněž vliv, avšak opačného zaměření než Jonas Benjamin Jonas – vpravdě židovský vzor. Hans ho nazývá osvícencem a střízlivým intelektuálem, který si za První světové války objednal švýcarské noviny, aby měl nezávislé zprávy z fronty, neboť nesdílel prvotní patriotické válečné nadšenectví.* Hansova maminka Röschen byla vzeřením i povahou téměř úplným opakem svého manžela. Štíhlé postavy s úzkým obličejem a výrazným nosem, muzikálně nadaná, empatická a citlivé povahy, méně smyslová, spíše pesimistická. Její pesimismus jistě souvisel i s těžkou nemocí prvního syna Ludwiga, který od dětství trpěl progresivním kostnatěním kloubů a zemřel v patnácti letech následkem úrazu, způsobeného sníženou pohyblivostí. Kromě Hanse, druhého syna, měla ještě třetího, nejmladšího – Georga. *Hans se tak dostal ve svých necelých třinácti letech na místo prvorozeného. Upnuly se na něj především otcovy naděje.* Až do roku 1918 patřil Mönchengladbach do Rýnské provincie v rámci Německé říše (1871–1918). Nejranější dětské vzpomínky na dobu císařství až do První světové války mají pro Hanse formu politickou. Oblast Porýnní, vesměs katolická, měla určitou distanci k Prusku. V Mönchengladbachu se distance projevovala mimo jiné vytvořením tří společenských skupin: katolické, protestantské a židovské. Kromě toho došlo ještě k jakémusi rozdělení na dva stavy: fabrikanty a obchodníky. Soužití probíhalo pokojně. *Při vytváření vlastní identity provází*

tvoří rámeček a snad i klíč k pochopení podstatných znaků jonasovské antropologie i teologie. Mezi nejdůležitější patří: brzký příklon k sionismu¹⁴⁰, studium judaismu (vedle studia filosofie)¹⁴¹.

*Hanse brzké vědomí odlišnosti, nepříslušnosti k většině. Ve třídě byl jediným Židem. Rozvíjí se v něm také pocit hrdosti, který ho provází celý život. Na začátku války sdílí patriotické prvotní nadšení, očima mladíka se jedná dokonce o vzrušující a povznášející záležitost. Nemalý vliv tu lze vidět ze strany školy. Posléze však dostává Hansův patriotismus trhliny, začíná si uvědomovat nelidskost války. To ho přivádí k prvním etickým úvahám, a když odsuzuje nelidskost války, hledá obecně lidská měřítká. Hans dospívá v nelehkých válečných podmínkách, ztížených ještě předčasnou smrtí staršího bratra. Krátce po jeho smrti, na jaře 1916, se obřadem Bar micva zařazuje mezi dospělé muže. A bezpochyby se díky prožívaným zkušenostem nejedná o pouhou symboliku. V obřadu vyjádřená schopnost převzít odpovědnost za plnění příkázání se u Hanse projevuje právě uvědoměním odpovědnosti za nelidskost války. Setkáním se smrtí bratra je postaven zároveň před nejtěžší lidskou otázku po smyslu lidské existence. V té době začíná rozvíjet své malířské nadání, dokonce pomýšlí, že by se mohl věnovat tomuto oboru profesionálně, ale posléze poznává, že by nevyšel. Současně objevuje svět myšlenek, je stále více a více zaujat filosofií. Kromě toho má rád poezii, recituje básně a dokáže i zpaměti přednášet klasiky. Také začíná jezdit na setkání židovských spolků mládeže v Porýnní, kde prý tehdy silně vanul duch Martina Bubera. Končí první světová válka, vzniká Výmarská republika, vše je v jednom pohybu. Zvláště mladí lidé jsou strháváni novými levicovými i pravicovými ideologiemi. Hanse však tyto ideologie neoslovily. Navazuje na předchozí mimoškolní četbu, nachází cestu k židovství a k velké nevoli svého otce se stává sionistou. Otec totiž patřil ke křídlu židovství, které usilovalo o úplné včlenění se do německého státu i do německé kultury. A sionismus naopak zdůrazňoval nutnost vytvoření vlastního židovského státu. Takový postoj byl v tehdejší liberální, asimilované židovské obci opravdu nepřehlédnutelný. Hansův otec byl ještě ke všemu předsedou místní skupiny Centrálního spolku, který měl v programu asimilaci, a tak došlo k bouřlivým konfrontacím. Když Hans na otcovu otázku, jak k sionismu přišel, odpověděl, že četbou měsíčníku Centrálního spolku, otec překvapivě a velkoryse přestal Hansovi bránit. Kromě pocitu odlišnosti, který si Hans uvědomoval již od školních a gymnasiálních let, ovlivnily jeho příklon k sionismu i stále silící projevy antisemitismu a celková politická situace po První světové válce. Zatímco někteří, včetně Hansova otce, považovali tento jev za přechodný, mladý Hans začínal tušit závažnost situace. Co se týká inspiračních zdrojů, čerpal jak z náboženské, tak z filosofické literatury. Odhlédneme-li od přechodného zájmu o východní filosofii, Nietzscheho a Schopenhauera, koncentruje se mladý Hans na židovskou tradici, na četbu Proroků, která zpětně posiluje jeho sionistické přesvědčení. Nešlo však o pouhou četbu příslušných starozákonních knih. Oslovily ho překlady s komentáři nábožensko-historické protestantské školy. Objevil postavy Proroků v jejich historickém kontextu. V této souvislosti je důležité, že se Hans v té době nepovažoval za prostého věřícího, který by bral slova Starého zákona jako slova Boží. Říká, že nikdy neměl víru v dětské podobě, víru dítěte. Nebyl totiž vychován čistě ortodoxně. Před četbou Proroků prošel totiž právě jakousi osvícenskou fází. Slova Proroků k němu hovoří se silou, která je silnější než synagogální bohoslužby nebo náboženské vyučování, ale jsou pro něj jen jakousi modalitou, v níž a skrze níž mluví božské ve světě. Do této doby lze datovat jeho první větší spisovatelský počín s vědeckým motivem: *Die Idee der Zerstreung und Wiedersammlung bei den Propheten*. Jedná se o zhruba šedesátistránkovou práci, kterou napsal asi v sedmnácti letech. V představivosti mladého Hanse se objevují postavy dávných Proroků jako živé figury. Jako objevitelé etické dimenze vystupují často proti vládnoucí třídě a králi, jsou do jisté míry antiortodoxní – a tím inspirativní. Hans obdivuje tuto prorockou tradici, je na ni hrdý a cítí se jí zavázán. V návaznosti na Proroky je ovlivněn dále díly Martina Bubera (*Drei Reden über das Judentum a Die Legende des Baals Schem*), objevuje moderní židovství a považuje ho za nositele a pokračovatele dávné tradice. Třetím zdrojem inspirace je tentokrát filosofické dílo Imannuela Kanta *Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, které dostal od strýce Lea. Dílo začíná hromovou větou o výlučnosti, jedinečnosti a morálně nejvyšším významu lidské vůle. Přiměla mladého Hanse k přemýšlení a celý život mu zůstala v paměti. Ve svém hlavním etickém díle bude posléze vycházet z Kantovy etiky a kriticky se vůči ní vymezovat. Kromě toho začíná tušit, že mezi filosofií a náboženstvím existují styčné body, jakési prolínání. Poznává to srovnáváním étosu starozákonních Proroků s Kantovým pojetím etiky. Tyto inspirační zdroje ční jako tři skaliska v rozbořených životních vodách mladého sionisty. Mladý Hans se podílí aktivně na založení místní sionistické skupinky a stává se černou ovci mezi starousedlími a dobře situovanými Židy. Ti považovali odchod do Palestiny za zradu na německém občanství, názor změnili až po nacistickém bojkotu 1933 a Norimberských zákonech 1935. Už před maturitou je odhodlán realizovat své sionistické sny v Palestině. Svou budoucnost vidí v osídlování v této nové vlasti a obdivuje myšlenku kibuců. Srov. JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung*, s. 21-39; JONAS, H. *Erinnerungen*, s. 62-72; JONAS, H. *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, s. 13-14.*

¹⁴⁰ Sionistou se stal již v šestnácti letech. Kromě sionismu byl v mládí ovlivněn také ještě četbou Proroků, které četl s komentáři nábožensko-historické protestantské školy, dále díly Martina Bubera a Imannuela Kanta. Také začíná tušit, že mezi náboženstvím a filosofií existují styčné body, či dokonce jakési prolínání. Srov. více viz JONAS, H. *Erinnerungen*, s. 66-69 a JONAS, H. *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, s. 11-13.

¹⁴¹ Již na začátku studia ve Freiburgu (1921) se stal členem místního sionistického spolku, učil se hebrejsky a poznával dějiny sionistického hnutí. Z Freiburgu pak odchází do Berlína, především kvůli studiu judaismu, současně však studuje i filosofii na Berlínské univerzitě. Srov. JONAS, H. *Erinnerungen*, s. 87-88.

celoživotní přátelství s Bultmannem¹⁴², odchod z rodného Německa v roce 1933¹⁴³, pobyt v Jeruzalémě 1935–1949 (s přestávkami, neboť bojoval v Druhé světové válce, a také v obranné válce při vzniku státu Izrael)¹⁴⁴, odchod do Kanady (1949)¹⁴⁵, přesun do USA (1955)¹⁴⁶. Nejvíce a

¹⁴² S Bultmannem se setkává v Marburgu (1924), kam následoval mladého Heideggera, kterému dal přednost před starším Husserlem. Bultmann se stal nejen jeho učitelem, ale i celoživotním přítelem. Po válce, v roce 1945, jej navštívil ještě jako voják, a Bultmann mu svým lidsky srdečným přístupem pomohl překonat hluboké zklamání a nedůvěru vzniklé důsledkem událostí v Německu po roce 1933. Bultmann také podpořil první vydání Jonasovy knihy o gnosticizmu (1934), což bylo v době protižidovských nálad odvážným počinem. Srov. více JONAS, H. *Erinnerungen*, s. 235-242.

¹⁴³ Roku 1928 skončil studium filosofie. Mezitím rostl vliv NSDAP, ale Jonas přesto uvažuje o akademické dráze v Německu. Na začátku roku 1933 je Hitler jmenován říšským kancléřem a Jonas prosloví falešnou prognózu: Do několika měsíců se ukáže pravá povaha NSDAP a její vzestup se promění v pád. Mýlil se. Nacisté začali krok za krokem naplňovat svůj program. Jedním z jeho bodů bylo vytlačit Židy z hospodářského života, což se projevilo naplno tzv. Židovským bojkotem 1. dubna 1933. Ten den se Jonas rozhodl k emigraci (samozřejmě do Palestiny), neboť byl přesvědčen, že za takové situace nemůže žádný Žid, který si je vědom své důstojnosti, nadále zůstat v Německu. Když se loučil s plačícími rodiči (které přemlouval, aby emigrovali s ním), učinil tajný slib, že se nevrátí jinak, než jako voják vítězné armády. Tento slib dodržel. Přes Anglii pak směřoval do Palestiny. Srov. více JONAS, H. *Erinnerungen*, s. 130-133.

¹⁴⁴ Do Palestiny připlul na jaře 1935 a našel zde kruh přátel okolo Hebrejské univerzity. Vedli spolu mezioborové rozhovory v němčině (!) na různá témata (o marxismu, židovské tradici, fyzice a přírodních vědách). Jedním z Jonasových přátel byl i Gerschom Scholem, odborník na židovskou mystiku. Jonas příležitostně přednášel na Hebrejské univerzitě, měl však potíže s aktivní hebrejštinou. V roce 1936 na pašijové svátky za ním přijíždí na návštěvu rodiče. Nechtějí však zůstat. Jonasův otec umírá o dva roky později (1938), matka se rozhoduje přece jen k emigraci, ale protože její druhý syn Georg je zatčen, poskytnete mu imigrační certifikát do Palestiny a sama nestačí odjet. Začíná Druhá svět. válka a Jonas, nejdříve v britské uniformě a posléze v uniformě Židovské brigády, bojuje proti nacismu, který nazývá „novodobým pohanstvím“. Během války se stačí oženit s Eleonore Weiner, Židovkou, jíž píše z fronty tzv. „naučné dopisy“, v nich začíná rozvíjet svou „filosofii života“. Daleko od knih, tváří v tvář surové zkušenosti vojenského života přemýšlí o tom, jaký smysl má pro nauku o bytí (Seinslehre) organický život, a jaký smysl skrývá podstata organického bytí. „(...) Begann ich, während meines Dienstes im Felde meine Philosophie zu entwickeln. Fern von Büchern, ohne irgendwelche Mittel zu gelehrten Forscherarbeit, war ich auf das zurückgeworfen, womit es der Philosoph eigentlich zu tun haben sollte, nämlich *die Frage nach dem eigenen Sein und dem Sein der Welt, die einen umgibt*. Also begann ich darüber nachzudenken, *was es für die Seinslehre bedeutet, dass es Organismen gibt, und welchen Sinn das Wesen des organischen Daseins, einschliesslich des Bewusstseins, des Fühlens und des Geistes, für das Leben birgt – das alles entfaltete ich in Briefen*.“ Podobně charakterizuje Jonas počátek své filosofie na jiném místě: „Während des Krieges, fern von Büchern, in Zelten lebend und fern von jeder Möglichkeit der Forschung, der Quellenforschung und sonstiger emsiger Gelehrttätigkeit, hatte ich mich einem ontologischen Grundproblem der Philosophie zugewandt. Ontologie heißt: Seinslehre, die zeitlos ist, nicht abhängig vom Jahrhundert und vom Geschehen der Zeit und auch von vergangener Geschichte, die dasteht als etwas, was uns immer ins Auge schaut als ein Problem, womit die Philosophie sich befassen muss, nämlich: Wer, was sind wir als leibliche Wesen und gleichzeitig begabt mit Fühlen, Seele und Geist? Ich arbeitete auf eine Philosophie des Organismus hin (...).“ Srov. JONAS, H. *Erinnerungen*. s. 211; JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung*. s. 71-72.

¹⁴⁵ Roky 1948 až 1949 byly pro rodinu Jonasů časem velkých změn a rozhodnutí. Radostnou událostí bylo narození dcerky Ayalah, bolestnou smrt bratra Eleonory, který padl v obranné válce. Došlo na vážné otázky ohledně perspektiv a možností. Bylo zřejmé, že se Arabové nikdy zcela nesmíří s Izraelským státem a židovskou nezávislostí, což bude znamenat potenciální válečné napětí. A stále nebylo jasné, zda se uvolní místo na katedře filosofie (Hebrejské univerzity); Jonas neměl jistotu, že by v dohledné době získal příležitost k pokračování v akademické práci. Kontaktoval proto Leo Strausse, který žil tehdy v USA, a požádal ho o pomoc, aby mohl i s rodinou, alespoň přechodně, opustit Izrael a v Kanadě, či v USA v klidu pracovat. O něco později obdržel pozvání od Lady Davis Foundation, která mu zajistila jednoroční stipendijní pobyt v Montrealu, určený k badatelské práci a vyučování. V létě 1949 byl pak konečně uvolněn z izraelské armády. Rozhodnutí padlo rychle, a tak začala pro rodinu Jonasů transatlantická pouť. V Kanadě učil nejdříve na McGill University u Montrealu a následně na Carleton College v Ottawě. Tam se seznámil s Ludwigem von Bertalanffym, který hrál významnou roli v rozvoji moderní biologie, a v tomto ohledu měl vliv na Jonasovu filosofii života. Na začátku září 1951 obdržel Jonas oficiální dopis z Hebrejské univerzity s nabídkou řádné profesury filosofie. Nabídku zašlitol Scholem, který věřil, že se „věrný sionista“ vrátí. Jonasovi nastal vnitřní boj. Právě se postupně zapojil do akademického života, našel první nová přátelství, navázal na některá přátelství stará, publikoval první články a osvojil si angličtinu na solidní úrovni. Měl dvě malé děti. Žil poklidným životem. Začal koncipovat svůj filosofický pohled v interdisciplinárním dialogu se zdejšími odborníky. To vše leží na jedné misce vah. Na druhé příslib akademického místa v Jeruzalémě, jeho dávný sionistický sen. Ovšem korigovaný válečnou realitou, kterou v Palestině již prožil, všemi zkušenostmi a strádáním. Vzpomíná také na námahu, se kterou si připravoval přednášky v hebrejštině. Jak by si nyní, bezmála padesátiletý, postupně a namáhavě,

nejbolestněji byl zasažen, když se dozvěděl po válce o smrti své matky, která zahynula 1942 v Osvětimi. Druhé silné zklamání, o němž se dozvěděl rovněž až po válce, a které souvisí alespoň nepřímo s prvním, mu připravila zpráva o kolaboraci Heideggera s nacionálním socialismem.¹⁴⁷ Tyto události a zkušenosti dávají tušit, proč filosofické interpretace GD a HE mají morální akcent a v jakém smyslu tvoří základ a východisko dalšího Jonasova filosofického úsilí. Usilí o vypracování takové podoby antropologie a teologie, jež by nabízela odpovědi na otázky, jež si kladl během svého života v přelomovém 20. století.

osvojoval znovu její solidní znalost? Vždyť je to jedna z podmínek, aby mohl úspěšně přednášet. Ano, pokud by to bylo nevyhnutelné. To však není. Věděl, že jde o rozhodnutí s neodvolatelnými důsledky. Nakonec převážily rodinné a politické důvody, ruku v ruce s osobními. Ne, další začátek není nutný. Rodina Jonasů zůstane na novém kontinentu. Začátkem října 1951 napsal na Hebrejskou univerzitu dopis, ve kterém popsal důvody svého rozhodnutí. Upřímně a pravdivě. A to byla chyba. V Jeruzalémě ho nedokázali pochopit a považovali celou záležitost za zradu na sionistickém přesvědčení. Scholem byl bez sebe rozčilením, neboť se za Jonase zaručil, a nyní byla záruka diskreditována. Jediný, kdo dokázal celou situaci i Jonasovy důvody pochopit, byl Buber. Vyjádřil se v tom smyslu, že všichni by při odmítnutí takové nabídky hledali všemožné, více či méně noblesní důvody. Jonas napsal jednoduše pravdu. A možná proto vzbudila takové podráždění. Co se týká vztahu Jonase a Scholema, nebyl odmítnutím zcela přerušen, ale určitě ovlivněn. Když se později vídali, Scholem si nikdy neodpustil připomínku, jak velká újma se Hebrejské univerzitě stala a jak ho Jonas odmítnutím zklamal. Nikdy se však nepřestali vzájemně ctít a jejich staré přátelství pokračovalo do jisté míry vzájemnými návštěvami a korespondencí. Srov. JONAS, H. *Erinnerungen*. s. 245-246, 258-259, 264-271.

¹⁴⁶ Z korespondence mezi Jonasem a Scholemem vyplývá, že i přes úvahy o návratu začal Jonas hledat už mezi lety 1949-1950 trvalé akademické uplatnění v USA. Nakonec roku 1955 obdržel místo na New School for Social Research v New Yorku. Tato univerzita byla založena v roce 1933 jako „univerzita v exilu“, měla spojení s Evropou a podílela se na celosvětovém vědeckém diskurzu. Jonas nabídku přijal. V té době přišel na svět také třetí Jonasův potomek - dcerka Gabrielle. Z malé kanadské provincie se dostali na okraj metropole. Usadili se v New Rochelle, nedaleko New Yorku, a koupili tam domek. Jonas tu našel další přátele, např. matematika se silnou afinitou k přírodním vědám – Kurta Friedricha a Wilhelma Magnuse. Jeho touha po interdisciplinárním dialogu se splnila i zde. Vznikla přátelství, která se podobala těm ze studentských let. Kromě toho se Jonas stal členem newyorského kroužku přátel okolo Hannah Arendtové. Na New School aktivně učil až do podzimu 1976, kdy byl emeritován. Srov. JONAS, H. *Erinnerungen*. s. 272-277.

¹⁴⁷ V roce 1960 se Heidegger snažil obnovit s Jonasem vztah alespoň formálně, když ho nechal pozdravovat přes jednoho z bývalých marburgských studentů. Heideggerovi velmi záleželo na tom, aby se vzkaz k Jonasovi dostal. To ovšem Jonasovi vyrazilo dech, neboť musel rychle reagovat, zatímco mu hlavou probíhaly vzpomínky na nepříjemná fakta z učitelova života (nejen) z válečné doby (např. na ostudné chování vůči Husserlovi). Po chvíli zamyšlení poděkoval – ale ve slově „děkuji“ znělo i nevyřčené „nechci“. Tím ovšem nebyla ještě věc u konce. V roce 1964 přednesl Jonas na půdě Drew University v New Jersey přednášku s názvem *Heidegger and Theology*, kterou pojal jako příležitost, jak veřejně zúčtovat s temnými stránkami myšlení a osobnosti svého někdejšího učitele. Heideggerovo myšlení označil za v jádru pohanský imanentismus (zbožštění bytí), a připomíná, že teologie z povahy svého předmětu nemůže brát jako výkladový rámec žádný absolutní racionální systém (ani Hegelův, ani Marxův, ani Heideggerův). Heidegger hypostazoval bytí, a proto teolog, který by si osvojil jeho výkladový rámec, musí přijmout skutečnost permanentního zjevení, tedy skutečnost ošklivě anonymního, neosobního Heideggerova bytí. Heidegger rozmělnuje subjekt-objektový vztah člověka ke skutečnosti. Dále Jonas upozorňuje, že člověk není pastýřem bytí (jak tvrdí Heidegger), ale měl by být spíše strážcem svého bližního (odkaz na biblické pojetí a narážka na Heideggerovo selhání během nacismu). Ani bytí samo, ani nikdo jiný, nesejme z člověka odpovědnost za to, jak myslí, jak mluví a jak jedná. Přednáška vyvolala velký ohlas mezi americkými teology a velké pozdvižení mezi německými. Paradoxní situace. Žid a nekřesťanský filosof varuje křesťanské teology před přílišnou inspirací pohanskou filosofii. Pro velký úspěch v Americe byl Jonas pozván i na německé univerzity, kde narazil i na nesouhlas. Například u Gadamera, který na Heideggera nedal dopustit. Sám Heidegger pociťoval celou záležitost jako velký útok a domníval se, že se ho nikdo nezastal, což neodpovídalo skutečnosti. V roce 1969 nakonec došlo i k osobnímu setkání mezi Jonasem a Heideggerem v Curychu. Blížily se totiž Heideggerovy osmdesátiny a Jonas projevil zájem o usmíření. Rozhovor, který se při té příležitosti uskutečnil, se skládal ve větší míře ze společných vzpomínek na léta v Marburgu. Pro Jonase podstatné téma, zejména objasnění Heideggerova postoje po roce 1933, ovšem otevřeno nebylo. Nepadlo ani slovo na vysvětlenou, slovo objasnění, ani projev lítosti. To, co je natrvalo dělilo, zůstalo i nadále zahaleno mlčením. Tímto setkáním pro Jonase skončil zájem o někdejšího učitele, jehož osobní selhání považoval za blamáž filosofie a zároveň výzvu ke změně přístupu k základní filosofické otázce po bytí. Srov. JONAS, H. *Erinnerungen*. s. 302-309 a JONAS, H. *Heidegger und die Theologie*. In BÖHLER, D., BRUNE, J. P. (Hrsg.) *Orientierung und Verantwortung: Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*. Würzburg: Königshausen&Neumann, 2004. ISBN 3-8260-2816-3. s. 39-58.

3. ANTROPOLOGICKÉ POZADÍ

V této kapitole představím antropologické pozadí Jonasovy filosofie. Vzhledem k tomu, že nenapsal žádnou souhrnnou, systematickou antropologii, bude nutné antropologicky relevantní úvahy, bude potřeba témata a teze postupně skládat z různých jeho knih, studií, přednášek a rozhovorů. V první podkapitole se zaměřím na dopisy, které psal své ženě ve válečných letech. V druhé podkapitole představím animální rozměr, v třetí podkapitole pak transanimální rozměr jonasovského člověka. Ve čtvrté podkapitole ukáži, jakým způsobem se vypořádal náš myslitel s tzv. psychofyzickým problémem. V páté se budu věnovat antropologickým otázkám, obsaženým v přednášce *Materie, duch a stvoření*, která představuje jeden z důležitých textů jak pro antropologii, tak pro teologii, jak uvidíme dále. Šestou podkapitolou představím Jonasův pohled na lidskou smrtelnost, sedmou podkapitolou na nesmrtelnost.

Dříve než přistoupím k samotnému tématu, rád bych zde ještě upozornil na několik pojmových (výrazových) zvláštností, kterými se Jonasovy texty vyznačují. Jedná se především o tyto dva pojmy: „bytí“ (*Sein*) a „duch“ (*Geist*). Pojem „bytí“ používá náš myslitel často nejasně. Pravděpodobně se jedná o Heideggerův vliv.¹⁴⁸ Na některých místech je zřejmé, že vyjadřuje „bytí nějakého jsoucna“ (např. organismu, člověka apod.). Jinde však není význam jednoznačný a není zřejmé, zda se jedná o „bytí jednotlivého jsoucna“, „bytí přírody“ nebo „bytí světa“ jako celku. U pojmu „duch“ je tomu podobně. Z textu není vždy zřejmé, zda jde o „ducha božského“ nebo „ducha lidského“.¹⁴⁹ Spolu s Jonasem používám pojem „duch“¹⁵⁰ v obou významech, ovšem se snahou významy správně rozlišovat.

3.1 Dopisy Loře

Z šesti dopisů, které Hans Jonas psal své ženě Eleonore Jonas (Loře) ke konci války v letech 1944–1945, a jejichž texty jsou k dispozici v rámci zveřejněných Jonasových vzpomínek, jsou z hlediska antropologie nejvíce relevantní první a čtvrtý.

¹⁴⁸ Domnívám se, že Jonas používáním víceznačného pojmu „bytí“ někdy přehlíží skutečnost stupňů bytí. Srov. tamtéž, s. 147. Příklad: „Damit ist unsere eigene Position angezeigt. Das Sein, oder die Natur, ist eines und legt Zeugnis von sich ab in dem, was es aus sich hervorgehen lässt. Was das Sein ist, muss daher seinem Zeugnis entnommen werden (...).“ JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1979, ISBN 3-458-04907, s.136.

¹⁴⁹ Příklad: „Wenn wir ferner an der intuitiven These festhalten, dass die erste, schöpferische Ursache von Geist selber Geist sein muss, (...), so lautet die Frage jetzt, in welcher Weise er die Sache des Geistes dem anfänglichen geistlosen Weltstoff anvertraut hat.“ JONAS, H. *Materie, Geist und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*. In JONAS, H. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt am Main: Insel, 1992, ISBN 3-518-38779-0, s. 241.

¹⁵⁰ Jonas upřednostňuje ve většině případů pojem „duch“ před pojmem „duše“ a míní jím buď „božského ducha“ (božství) nebo „lidského ducha“ (duši); upřednostňování pojmu „duch“ přičítám vlivu gnosticizmu.

První dopis začíná náš autor tím, že se distancuje od karteziánského dualismu i idealismu a píše, že realita světa ukazuje *materii* jako přinejmenším *nadanou možností dát vzejít* nejen organickému životu, ale i *člověku* včetně intencionality lidského vědomí. Jestliže se totiž materie organizovala určitým způsobem, totiž tak, že v dynamické, teleologické příčinnosti vrcholí v člověku, lze předpokládat, že byl v ní tento cíl již nějak založen (a patří k ní) od počátku. V člověku se tedy naplňuje původní tendence (kosmické) materie.¹⁵¹

Ve čtvrtém dopise otevírá Jonas téma vztahu lidského ducha a organismu (těla). Reaguje na názor své ženy, která se domnívá, že duch je individuální a animalita (tělo) obecná¹⁵² – a vysvětluje jí, jak chápe tuto problematiku on. Na začátku jí dává za pravdu. S ohledem na člověka je duch ve vyšším stupni individuálnější než jeho animální fundament; o jednotlivém člověku můžeme říci, že podle lidských měřítek je individuem jen skrze svého ducha. V říši organického života však je člověk jakožto organismus také něčím zvláštním, a v říši bytí je skutečnost života opět něco jedinečného, zvláštního. Jednotlivá živá, organická individua jsou co do své podstaty individuální. Jonas dochází k závěru, že to „zcela ne-zvláštní, obecné, může být jen nediferencovaná, hypoteticky předpokládaná prasustance nebo nicota“.¹⁵³ Ta však nezůstala v této nediferencovanosti, jak dokazuje právě skutečnost světa. Ale jak je to se vztahem lidského ducha ke skutečnosti světa? „Základní pravda spočívá v tom, že duch má co do činění od počátku a vlastně už vždy jen se skutečnostmi.“¹⁵⁴ Ale s jakými skutečnostmi? Jonas rozděluje pro lidského ducha relevantní skutečnosti do *dvou řádů*. Skutečnosti prvního řádu (neintencionální), tedy vše co není výtvořem ducha, a skutečnosti druhého řádu, které naopak výtvořem ducha jsou (intencionální). Vycházejí z tohoto rozdělení, upozorňuje, že ač si lidský duch vytváří vlastní ideální sféru, přesto by neměl zapomenout, že by ji měl vztahovat zpět k sobě tak, jak je ve své organické celistvosti, a zpět k reálnému světu. Těmito úvahami vyjadřuje Jonas své epistemologické přesvědčení a upozorňuje na nebezpečí idealistických spekulací, pokud se vzdalují od reality světa. Píše sice, že i nejabstraktnější spekulace mají své oprávnění v tom, že se snaží vypovídat o „pravé skutečnosti – světě“¹⁵⁵, a že i nejfantastičtější výtvořy ducha jsou svědectvím a klíčem k pochopení člověka, ale pokud se člověk stará více o výtvořy ideální sféry než o skutečnosti světa, z nichž jsou tyto výtvořy odvozeny, ztrácí vztah k pravdě, protože

¹⁵¹ JONAS, H. *Lehrbriefe an Lore Jonas*. In JONAS, H. *Erinnerungen*. s. 348-349. „Die Realität der Welt aber, (...) kreditiert die Materie mit der Leistung, das Leben, (...) den Menschen und damit auch die Intentionalität seines Bewusstseins (...) aus sich hervorgebracht zu haben.“

¹⁵² „Nur der Geist ist das Besondere, das Animalische ist das Generelle.“ Tamtéž, s. 363.

¹⁵³ „Leben existiert nur in der Form von Individuen, primitivstes wie höchstentwickeltes: das beinhaltet der Begriff □Organismus`. (...) Denkt man dies zu Ende, so kommt man zu dem Ergebnis, dass das gänzlich Nicht-Besondere, das schlechthin Generelle, eigentlich nur die differenzlose, *hypotetische Ursuubstanz* oder Nichts ist.“ Tamtéž, s. 364.

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 365. „Die Grundwahrheit hier ist nun, dass der Geist es zuerst und zuletzt mit Tatsachen zu tun hat.“

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 367. „(...) Die wahre Wirklichkeit – die □Welt` (...)“

nakonec i tyto výtvořy musí být měřeny skutečnostmi prvního řádu, věcmi tohoto světa.¹⁵⁶ „(...) K pravdě člověka patří (...) jeho vztah k pravdě – tedy věci samy.“¹⁵⁷ Výtvořy ducha jsou „interpretativní vrstvou“ nad bytím světa. To, co člověk interpretuje, „objektivní bytí“, věci samy (neintencionální řád), musí být pro něj jakožto interpretujícího důležitější než intencionální řád. V tomto smyslu upomíná Jonas na příkaz „dát skutečnosti její právo“ – neboť „kvůli ní existuje duch, jako i ona kvůli duchu“.¹⁵⁸ Duch jakožto „titán“ získává svou sílu a pravdu jen z kontaktu se svou „matkou“ (světem a přírodou).¹⁵⁹ Závěrem své ženě píše, že určení člověka, připravené v dějinách bytí a poprvé viditelné při objevení se života, když se materie poprvé „pocítila“, spočívá ve třech činnostech: „bytí naplňovat a nahlížet; pak odkrývat jeho smysl a milovat jej; a nakonec jej zrcadlit a dosvědčovat – v tom spočívá celá moudrost“¹⁶⁰, která je zároveň „antropologickým imperativem“.¹⁶¹

Souhrnně lze říci, že Jonas v uvedených dopisech odporuje karteziánskému dualismu tím, že *člověka vysvětluje z úzkého vztahu k materii*¹⁶², dokonce zdůrazňuje jakousi neoddělitelnost člověka od materie. Člověk je bytost obdařená duchem, ale vycházející z materiálního, organického světa. Svou pozici zakládá epistemologickým důrazem na empirickou stránku světa a věcí.

3.2 Animální rozměr člověka

Na následujících řádcích představím základní antropologické charakteristiky obsažené v Jonasově filosofii života, kterou zveřejnil ve své (chronologicky první) stěžejní knize *Organismus a svoboda*.¹⁶³ Jedná se o soubor studií, přednášek a článků, jež vznikly (popř. byly odpřednášeny) zhruba mezi lety 1950–1965. Hlavní metodou je fenomenologický popis a kritická analýza organického života. Základní Jonasova intence spočívá v překonání idealistického,

¹⁵⁶ Epistemologicky Jonas klade důraz na empirický základ skutečnosti věcí. Zdá se však, že přitom nedoceňuje (či podceňuje) význam a přímou souvislost s neempirickou, abstraktní rovinou poznání. Má totiž obavy, aby se člověk skrze ní nevzdálil od samotných věcí. To je však bezdůvodná obava, pokud vycházíme epistemologicky z umírněného realismu. Abstrakce neodvádí od reality, ale spíše dává poznat její nesmyslový, neempirický význam a základ, který k realitě podstatně patří.

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 368.

¹⁵⁸ Tamtéž. „All dies fasst sich zusammen in dem Gebot, die Wirklichkeit zu ihrem Recht kommen zu lassen. Um ihretwillen ist der Geist, wie sie um des Geistes willen.“

¹⁵⁹ Srov. tamtéž, s. 369.

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 370. „Zuerst also das Sein erfüllen und anschauen; dann es ergründen und lieben; zuletzt es widerspiegeln und bezeugen: das ist die ganze Weisheit, □ alles übrige ist Kommentar.“

¹⁶¹ Tamtéž. Není bez zajímavosti, že intelektuální nahlížení bytí vyjadřuje podle Jonase prý nejdokonaleji Spinozův *amor dei intellectualis*. „(...) Die intellektuelle Anschauung des Seins, ist ein Teil der unendlichen Liebe, mit der Gottheit sich selber liebt. Ein Sinn der Existenz, der Substanz selber, wird hierbei von ihr selber vollstreckt, denn *wir kommen aus ihr und sind Teil von ihr*.“ Tamtéž.

¹⁶² MÜLLER, W. E. *Hans Jonas: Philosoph der Verantwortung*. Darmstadt: WBG, 2008. ISBN 978-3-534-17534-5, s. 62.

¹⁶³ JONAS, H. *Organismus und Freiheit: Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften*. Freiburg i. Br./Berlin/Wien: Rombach Verlag, 2010. ISBN 978-3-7930-9560-6. Tato kniha je první, která vyšla v rámci edice kritického vydání.

existencialistického a materialistického výkladu, které považuje za „produkty“ karteziánského dualismu. Díky nim trpí člověk rozdělením. A to se projevuje zdánlivými rozpory, které v sobě odkrývá: svoboda a nutnost, autonomie a závislost, já a svět, tvůrčí síla a smrtelnost. Pro našeho myslitele však „jsou v mystériu živého těla tyto rozpory překonány [sjednoceny]“.¹⁶⁴

Jonas svou filosofii života rozdělil pracovními na dvě části – filosofii organismu a filosofii ducha. Ve skutečnosti však patří dohromady, neboť *již v nejnižších podobách organického života se začíná formovat duchovní rozměr, a naopak (lidský) duch i ve svém největším rozmachu zůstává částí organického* – tak zní hlavní teze Jonasovy filosofie života.¹⁶⁵

Kniha z větší části pojednává o filosofii organismu, zřetelně menší část tvoří filosofie ducha. Ta se týká jen člověka, filosofie organismu organického života obecně. Antropologické charakteristiky, týkající se lidské animality, zpracovávám tak, že vycházím především z filosofie organismu a doplňuji odpovídajícím způsobem z filosofie ducha, kde je to třeba. Filosofii života Jonas koncipuje jako obecnou „nauku o bytí“ (*Seinslehre*), která má podle jeho slov učinit zadost fenoménům organického života ve všech jeho podobách, včetně člověka.¹⁶⁶ Filosofie života představuje fenomenologický základ Jonasova *integrálního monismu*.

První charakteristika, která má pro Jonase klíčový význam, je lidská tělesnost, resp. psychofyzická úplnost. Své úvahy začíná zkoumáním proměn v chápání lidské tělesnosti od starověkého panvitalismu přes novověký panmechanismus (a dualismus), až k postdualistickému materialismu a idealismu.¹⁶⁷ Materialismus a idealismus si nárokují obsáhnout celek skutečnosti (i celek člověka), ale pro svůj partikulární pohled se jim to nedaří, materialismus nedokáže uspokojivě vysvětlit vědomí (lidského ducha) a idealismus ze stanoviska čistého vědomí chápe

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 3-4. Klíčová pasáž: „Demgemäss bemühen sich die folgenden Untersuchungen, einerseits die anthropozentrischen Schranken idealistischer und existenzialistischer Philosophie, andererseits die materialistischen Schranken der Naturwissenschaft zu durchbrechen. *Im Mysterium des lebenden Leibes sind die beiden Pole tatsächlich vereint*. Die grossen Widersprüche, die der Mensch in sich selbst entdeckt – Freiheit und Notwendigkeit, Autonomie und Abhängigkeit, Ich und Welt, Beziehung und Vereinzelung, Schöpfertum und Sterblichkeit – haben ihre keimhaften Vorbildungen schon in den primitivsten Formen des Lebens, deren jede die gefährliche Waage zwischen Sein und Nichtsein hält und immer schon einen inneren Horizont von `Transzendenz` in sich birgt. (...) gipfelnd im Menschen, der seine Einzigkeit vielleicht neu verstehen kann, wenn er sich nicht länger *in metaphysischer Abgetrenntheit* sieht.“ Tamtéž, s. 4.

¹⁶⁵ Srov. tamtéž, s. 11. Na jiném místě: „(...) Die Behauptung, (...), dass der Geist in der organischen Existenz als solcher präfiguriert ist.“ Tamtéž, s. 16.

¹⁶⁶ V předmluvě díla zmiňuje i podobně zaměřené filosofické koncepty T. de Chardina a A. N. Whiteheada. Píše, že čtenář určitě v jeho díle nenajde nic z Teilhardova evolučního optimismu ani z Whiteheadova úspěšného principu tvůrčí novosti. Vůči oběma se tímto vyhraňuje; Jonasova koncepce je naopak založena na pojetí života jako „experimentu“ s riziky, jež vrcholí ve svobodě člověka, která může vést jak ke katastrofě, tak i k úspěchu. Srov. tamtéž, s. 4. Více k podobnostem a rozdílům mezi Jonasovou a Whiteheadovou filosofií života viz UHTES, R. *Metaphysik des Organischen: Hans Jonas Philosophie des Lebens vor dem Hintergrund der organismischen Philosophie Alfred North Whiteheads*. In BÖHLER, D., GRONKE, H., HERMANN, B. (Hrsg.) *Mensch – Gott – Welt: Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*, s. 291-325. Jonasova a Whiteheadova koncepce stojí vůči sobě v určité blízkosti, z větší části se ale liší. Zatímco Jonas trvá na diferenci mezi živým a neživým, Whitehead označuje jak elektrony, tak atomy i molekuly jako živé. Společné mají základní východisko, že člověk je konfrontován v konkrétní tělesné interakci se světem (základní maxima fundamentálního „bytí ve světě“). Srov. Tamtéž, s. 291-292. Jonasovy poznámky k Whiteheadově filosofii lze nalézt také v samotné jeho knize o filosofii života viz JONAS, H. *Organismus und Freiheit*, s. 184-187.

¹⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 19-38.

tělo pouze jako „vnější ideu“ či „fenomén“; tím však zpochybňuje význam a reálnost tělesnosti.¹⁶⁸ Podle Jonase je materialismus, jakožto jeden z projevů postdualistického výkladu člověka, protipólem predualistického panvitalismu, a reprezentantem „ontologie smrti“. Materialismus je vlastním dědicem karteziánského dualismu. A idealismus (jakožto filosofie vědomí) představuje komplementární část materialismu (naš myslitel jej nazývá epifenomémem materialismu), a proto je do jisté míry druhou tváří ontologie smrti. V rámci úvah o historické roli dualismu považuje za první „dualistickou odpověď“ na problém smrti orfickou tradici (*soma-sema*), v níž je problém smrti i života objasňován vztahem dvou entit (těla a duše). Podobně i gnosticismus. Do této linie klade Jonas překvapivě i křesťanskou tradici, která měla prý *polarizující účinek na obraz o realitě světa*. Možnost myšlenky „neoživeného universa“ v novověku vyvstala podle našeho myslitele právě důrazem na lidskou duši a její výjimečnost, jež byla stavěna nad každou věc i přírodu.¹⁶⁹ Téma *lidská duše* Jonas otevírá krátce také v souvislosti se svou interpretací židovsko-křesťanské nauky o stvoření. Domnívá se, že tato nauka položila mezi (transcendentního) Boha a svět jasnou dělící čáru. Lidská duše je chápána jako „nenáležející přírodnímu řádu“ (tedy nenáležející ke světu), neboť sdílí nadpřirozený charakter (andělů); je stvořená „z Boha“, a proto „do jisté míry božská“.¹⁷⁰ Jonas se domnívá, že toto rozdělení mezi Bohem a světem má vliv na pozdější novověké rozdělení ducha a přírody. „Z ničeho stvořená příroda je bez ducha a provádí němým způsobem vůli Boží, díky níž jediné existuje.“¹⁷¹ Tak byly položeny počátky novověké „bezduché“ či „slepé“ přírody, jež se však přesto chová podle zákonů (Boží vůle).¹⁷² Zde bych chtěl upozornit a zdůraznit, že v jednom klíčovém aspektu je však Jonasovo tvrzení určitě nepřesné a zkreslující, totiž v předpokladu „božskosti“ lidské duše, v tvrzení o jejím původu a charakteru, který Jonas interpretuje emanatisticky. To však neodpovídá křesťanskému pojetí lidské duše jakožto stvořené „ex nihilo“; stvořenost sdílí v tomto ohledu se vším ostatním (tělem, přírodou i stvořeným kosmem). Naš myslitel ovšem vychází ze své nepřesné interpretace a údajné nesrovnalosti na ní založené se snaží řešit v rámci svého integrálního monismu: „Čisté vědomí je stejně tak málo živé jako (...) čistá materie.“¹⁷³ Jedině živé tělo „mající svět“ a samo patřící jako „část“ ke světu, tělo cítící i pociťované, jehož vnější formou jsou organismus a kauzalita, vnitřní formou pak „svojskost“ a finalita, představuje klíč k řešení. A kromě toho je podle Jonase *živé tělo mementem stále ještě nerozřešené otázky ontologie*, otázky: Co je bytí? Takto chápané tělo by mělo být kánonem dalších pokusů při řešení této otázky.¹⁷⁴ Otázka po

¹⁶⁸ Srov. tamtéž, s. 39-41.

¹⁶⁹ Srov. tamtéž, s. 29-31.

¹⁷⁰ „In der Tat, *die menschliche Seele* ist die einzige Wesenheit in der Welt – aber nicht von der Welt – die (...) sogar *aus Gott geschaffen wurde und daher in gewissem Sinne göttlich ist*, während Himmel und Erde (...) nur das Werk seiner Hände und nicht sein Abbild sind.“ Tamtéž, s. 137.

¹⁷¹ Tamtéž.

¹⁷² Srov. tamtéž, s. 136-137.

¹⁷³ Srov. tamtéž, s. 42

¹⁷⁴ Srov. tamtéž, s. 39.

„bytí“ se rozřeší pochopením života, jež se ukazuje exemplárně v živém těle. „V těle je zauzlen uzal bytí, který dualismus rozsekl, ale nerozvázal.“¹⁷⁵ Materialismus i idealismus se jej pokoušejí rozvázat, ale nedaří se jim to. *Lidské tělo* tvoří základnu zkušeností, z nichž pak vytváříme abstraktní pojmy. Jonas to ozřejmuje na příkladu problému s kauzalitou.¹⁷⁶ Proti Kantovi tvrdí, že kauzalita není odvozována apriori¹⁷⁷, ale dána samotnou smyslovou zkušeností tělesné bytosti – skrze tělo, díky jeho extenzivní vnějškovosti i intenzivní niternosti. Skrze tělesnou zkušenost si vytváří člověk dynamický obraz světa – světa, v němž působí síla a odpor, příčina i účinek. Extenzivně-intenzivní rozměr, skutečné živé lidské já, místo, kde niternost aktivně transcenduje „navenek“ a vnější svět působí „dovnitř“ – lidské tělo, v němž jsem já současně „u sebe“ i „uprostřed světa“. Kauzalita tedy není otázkou teoretického vědomí, ale praktického já, jeho činnosti, nikoli jeho nazírání. *Psychofyzická totalita lidského jedince, maximum nám známé, konkrétní „ontologické úplnosti“*, tedy člověk, by přece jen mohl být, jak tvrdil již Protágorás, *mírou všech věcí. Ale nikoli jen díky svému rozumu, ale díky své psychofyzické jednotě*, tvrdí Jonas. Z ní mohou být postupně pochopeny i ostatní stupně bytí. Živé tělo můžeme proto pokládat za „pravzor konkrétního“. Ve svém těle mohu bezprostředně, v jeho extenzivně-intenzivní jednotě, zakusit jedinečnou, úplnou konkrétní zkušenost vůbec. Skutečná a konkrétní úplnost mého těla mě ujišťuje o tom, že materie v prostoru, kterou zakoušíme jinak jen „zvenku“, může mít i *vnitřní perspektivu*. Díky tomu si uvědomuji, že představa materiální rozprostraněnosti živého bytí nemusí být nutně jedinným jeho rozměrem. Zkušenost mé jedinečné konkrétnosti ukazuje, že „pouhá rozprostraněnost“ jakož i „pouhá niternost“ jsou do jisté míry abstrakcemi.¹⁷⁸

Druhá charakteristika vyplývá z první: Člověku jakožto organismu vázanému látkovou výměnou (metabolismem) je vlastní určitý „organický způsob svobody“. Člověk, tělesná bytost, disponuje konkrétním „poznáním zevnitř“, zakouší, co znamená být živou organickou bytostí. To mu umožňuje rozlišovat mezi sebou a světem, rozlišovat „hranice mezi vnitřkem a vnějškem“. Tělesné odlišení od okolního světa je možné mimo jiné také díky *metabolismu*.¹⁷⁹ V procesu, v němž se lidské bytí tímto způsobem samo udržuje(!)¹⁸⁰, hraje klíčovou roli vztah organismu k okolní materii, a sice skrze tzv. „*organickou formu*“¹⁸¹, jež zaujímá vůči materii (látce) vztah

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 48.

¹⁷⁶ Více k Jonasově pojetí kauzality a teleologie viz CHIZZOLA, V. *Hans Jonas' Teleologiebegriff: Zwischen Immanenz und Transzendenz*. In BÖHLER, D., GRONKE, H., HERMANN, B. (Hrsg.) *Mensch – Gott – Welt: Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*, s. 327-339.

¹⁷⁷ Ke Kantovu pojetí srov. např. KANT, I. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Praha: Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0310-2, s.78.

¹⁷⁸ Srov. JONAS, H. *Organismus und Freiheit*, s. 44-48. Jonas si je vědom toho, že jeho koncepce budí podezření z *antropomorfismu*. Viz tamtéž, s. 45-46. Nicméně trvá na tom, že člověk představuje v ontologickém výkladu bytí měřítko, paradigma, a to díky své psychofyzické úplnosti.

¹⁷⁹ Srov. tamtéž, s. 149-150.

¹⁸⁰ „In diesem Prozess selbsterhaltenden Seins ist das Verhältnis des Organismus zu seiner stofflichen Substanz (...).“ Tamtéž, s. 151.

¹⁸¹ Jonasovu „organickou formu“ nesmíme zaměnit se substanciální formou, jak ji definuje např. aristotelsko-tomistická filosofie. V této souvislosti Jonas dokonce upozorňuje na nebezpečí pokládat „vyabstrahované“ entity za

tzv. „potřebné svobody“¹⁸². Tato organická forma je živá v tom smyslu, že ve stálém přijímání a vylučování zůstává sama sebou; z toho, co přijímá a vylučuje, „se tvoří“, a zároveň je do jisté míry nezávislá – není „jen“ tím, z čeho se (látkově) skládá. Zde je namístě otázka, kterou si pokládá i Jonas: Čím je tedy dána identita (lidského) organismu, který se díky takové organické, „živoucí“ formě dynamicky „skládá“ z přivlastněných látek, jež ovšem následně vypuzuje? Je jen jejich souhrnem? Jonas se přímo nezabývá otázkou identity lidského organismu, ani ji nedokazuje, ale spíše fenomenologicky popisuje. A sice jako „*dobrodružství organické formy*“¹⁸³, jež sama není nějakým „faktem“, ale spíše „aktem“, který primárně zakouší každý člověk sám na sobě. Ze skutečnosti, že „máme tělo“, tvrdí Jonas, nahlížíme skutečnost, že „jsme tělem“. Tato zkušenost nás uschopňuje, abychom morfologické a „kontinuální“ faktum (svého těla) chápali také jako „*trvalý akt (sebe)pokračování*“¹⁸⁴. Takto chápaný živý člověk, jakožto organismus nacházející se ve stavu „potřebné svobody“ a „vytvářející svou (organickou) identitu“ v procesu sebeudržování, se nachází ve světě, „v němž, skrze nějž a proti němuž se musí udržovat. Bez této univerzální protikladnosti, jinakosti by nemohla být žádná svojskost (*Selbstheit*)“¹⁸⁵. Základní situace organické svobody, se vši její dobrodružností i nouzí, spočívá v polaritě já a svět, „uvnitř“ a „venku“, která doplňuje polaritu mezi organickou formou a látkami okolního světa. Tato organická svoboda má podle Jonase dialektický charakter – „*svoboda metabolismu*“ je podstatně spojena s „*nutností metabolismu*“. Metabolismus jakožto možnost (lidského) organismu se stává

něco, co má být samo o sobě, tedy hypostazovat je. „Ebenso irrig also, wie es ist, durch die Abstrahierbarkeit der materiellen Form vom Stoffe sich zu ihrer Hypostasierung als Sein an sich verleiten zu lassen, d. h. ihre elementare Unselbständigkeit zu vergessen und abstrakte Momente zu konkreten Entitäten umzudeuten (ein ontologisches Missverständnis an der Wurzel vieler Philosophie) – so irrig wäre es umgekehrt, die jeweilige Koinzidenz der lebenden Form mit ihrem stofflichen Substrat als Identität zu verstehen.“ Tamtéž, s. 153. Na jiném místě charakterizuje organickou formu takto: „Die lebende Form, zeitlich existierend, ist jeweils stofflich konkret – aber kann in dieser einmaligen Konkretion ihrer selbst, d. h. im Zusammenfall mit der bestimmten Stoffsumme des Augenblicks, nicht verbleiben. Sie kann nicht: denn ihre □Freiheit ist ihre Notwendigkeit, das □Kann wird zum □Muss, wenn es gilt, zu sein, und dies □zu sein ist es, worum es allem Leben geht.“ Tamtéž, s. 161. Tato pasáž se velmi podobá tomu, jak Heidegger charakterizuje pobyt (Dasein).

¹⁸² Viz „bedürftige Freiheit“, tamtéž, s. 151. Německý filosof Reinhard Schulz rozlišuje u Jonasova pojmu organické svobody šest aspektů: „ohrožení“ (prekérní organické existence), „vyčlenění“ (z celku bytí), „napětí“ (mezi bytím a nebytím), „polarita“ (mezi životem a smrtí), „transcendence“ (vztah vůči okolí) a „krize“ (sebeudržování organismu jako riziko). Schulz mimo jiné ukazuje, že Jonas se tímto pojetím svobody vrací před novověký koncept. Co se týká Jonasova pojmu látky (materie), nelze ho chápat právě jen fyzikalisticky, v pouhém přírodovědeckém slova smyslu, ale jako určitou *hyle* a současně *dynamis*, domnívá se Schulz. SCHULZ, R. *Organismus und Freiheit: Hans Jonas' phänomenologische Interpretation moderner Biologie*. In MÜLLER, W. E. *Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2003. ISBN 3-17-017178-X, s. 66-67. Je pravda, že se Jonas snaží navázat na aristotelský koncept, ale podle mého názoru jde svou interpretací mimo základní intenci Aristotelovy koncepce hylemorfismu a mimo schéma potence-akt, neboť v jeho pojetí je materie látkou, která již sama v sobě obsahuje kromě potence i „svá uskutečnění“! To potvrzuje podle mého názoru dále i Schulz, který píše, že Jonasova koncepce organického života jako sebe-sama-rozvíjejícího a sebe-udržujícího se navazuje na Hegelův koncept. Srov. tamtéž, s. 67-68.

¹⁸³ „Solch innere Identität ist implizit im Abendteurer der Form und wird aus seinem äusseren, morphologischen Zeugnis, das allein der Beobachtung zugänglich ist, unwillkürlich induziert.“ JONAS, H. *Organismus und Freiheit*, s. 157. „Eine Identität, die von Augenblick zu Augenblick sich macht, immer neu behauptet und den gleichmachenden Kräften physischer Selbigkeit ringsum abtrotzt, ist in wesentlicher Spannung mit dem All der Dinge.“ Tamtéž, s. 158.

¹⁸⁴ Srov. tamtéž, s. 157-158. „Nur mittels der so ermöglichten Interpolation innerer Identität wird das blosse morphologische (und als solches sinnlose) Faktum stoffwechselnder Kontinuität begriffen als unaufhörlicher Akt, d. h. Fortgesetztheit wird als Selbstfortsetzung begriffen.“ Tamtéž, s. 158.

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 159.

současně nutností, nezbytností, neboť jeho (dlouhodobějším) přerušením přestává i existence organismu.¹⁸⁶ Žijící člověk je tak odkázán na okolní svět „v činném sebeudržování svého bytí“. Aby se udržel při životě, musí „překračovat“ hranice svého nedostatku, musí „mít svět“ – a v tomto smyslu organicky „transcenduje sebe sama“, je odkázán na materii mimo sebe. V „sebetranscendenci potřebné organické svobody“ se zakládají podle Jonase další stupně transcendence, odkázanost na materii odkazuje na další horizonty možného naplnění.¹⁸⁷ V této podobě elementární „sebetranscendence“ jsou založeny také kořeny intencionality. Kromě toho předpokládá tato „sebetranscendence“ dimenzi niternosti neboli *subjektivity*. Ať ji jakkoli analyzujeme, vždy už obsahuje v určité míře zájem (lidského) organismu na vlastním bytí včetně jeho pokračování, tzn. je egocentrická a současně „přemostňuje“ kvalitativní mezeru ke zbytku ostatních věcí skrze různé způsoby vztahů. Vztahovat se navenek znamená být současně navenek otevřen, být afikovatelný, zranitelný. *Organická sebetranscendence* má tedy aktivní i pasivní podobu. Niternost se stává „subjektivním polem“ komunikace s věcmi okolo a současně místem jejich vnímání.¹⁸⁸

Poslední charakteristikou člověka jakožto sebetranscendující se organické svobody je *časovost*, horizont času, v němž se organická kontinuita pohybuje. Vnitřní zaměření na nastávající fázi bytí, jež se musí samo udržovat, konstituuje biologický čas. Vnější zaměření na to, co je současně tu (se mnou a zároveň ne-já) a obsahuje látku nutnou pro mé „pokračování“, konstituuje biologický prostor.¹⁸⁹ Lineární schéma (před a po), jež platí pro pouhou materiální sféru, však nestačí pro vyjádření toho, co se děje v organismu. Organický život není určen jen extenzivně – čím byl a bude, ale především intenzivně – čím mohl být a může být s ohledem na vnitřní možnosti mající „v sobě“. To je podle Jonase kořenem teleologické přirozenosti nejen lidského organického života. „Účelovost je v první řadě dynamický charakter určitého způsobu bytí, spadající vjedno se svobodou a identitou [organické] formy, [které jsou] relativní k látce, a teprve v druhé řadě faktum struktury nebo fyzické organizace, jak je k dispozici v účelu, jež slouží vztahu organických částí (orgánů) k celku a ve funkcionální schopnosti organismu vůbec.“¹⁹⁰

Můžeme shrnout: Organický způsob lidského bytí ukazuje člověka jako součást přírody, v níž sice zaujímá nejvyšší místo, ale zároveň vůči ní zaujímá dialektický vztah materiální svobody a nutností. Jonasův integrální monismus definuje organicky ukotvené lidské bytí jako

¹⁸⁶ Jonas popisuje tuto skutečnost takto: „Könnend, was er kann, kann er doch nicht, solange er ist, nicht tun, was er kann. Im Besitze des Vermögens muss er es betätigen, um zu sein, und kann nicht aufhören, dies zu tun, ohne aufzuhören zu sein: *eine Freiheit des Tuns, aber nicht des Unterlassens*.“ Tamtéž, s. 161.

¹⁸⁷ Srov. tamtéž, s. 162-164. „So ist □Welt` da vom ersten Beginn, und die grundsätzliche Bedingung für Erfahrung: Ein Horizont, aufgetan durch die blosse *Transzendenz des Mangels*, die die Abgeschlossenheit innerer Identität in einen korrelativen Umkreis vitaler Beziehung ausweitet. Das *Welt-Haben, also die Transzendenz des Lebens*, in der es notwendig über sich hinausreicht und *sein Sein in einen Horizont erweitert*, ist tendenziell schon mit organischen Stoff-Bedürftigkeit gegeben, die ihrerseits in seiner formhaften Stoff-Freiheit gründet.“ Tamtéž, s. 162-163.

¹⁸⁸ Srov. tamtéž, s. 164-166.

¹⁸⁹ Srov. tamtéž, s. 167.

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 168.

metabolické, sebeudržující se, sebezpřesahné, niterné, časové, podstatně vztažené ke světu a v posledku smrtelné.¹⁹¹ Zdůrazňuje psychofyzickou jednotu, empirický základ zkušenosti a sebezkušenosti v těle, přičemž živé tělo považuje za „ontologický kánon“ pro řešení univerzální otázky po bytí vůbec. Náš myslitel chápe křesťanskou nauku o podstatě a původu lidské duše chybně a emanatisticky ji desinterpretuje. Substanciální formu jakožto životní princip nejen organických fenoménů nahrazuje tzv. organickou formu, která se na jednu stranu nepochopitelně vynořuje (a tvoří) z materie, ale na druhou stranu na ní není zcela závislá. Tento kruciální moment náš myslitel ovšem blíže ontologicky neobjasňuje, ale fenomenologicky popisuje jako dobrodružství organické formy. Klíčové jsou v této souvislosti jeho vlastní vyjádření, zachycená v poznámkách 181-185.

3.3 Transanimální rozměr člověka

Víme již, že animální rozměr člověka považuje náš myslitel za základnu umožňující jakýkoli sebezpřesah, sebetranscendenci a tím i transanimalitu. Na následujících řádcích představím Jonasovu koncepci transanimality s pomocí textu: *Nástroj, obraz a hrob* (1985).¹⁹²

Nejdříve však s pomocí textu *Změna a trvání* (1969)¹⁹³ krátce nastíním, jak náš myslitel řeší otázku neměnnosti lidské přirozenosti, o níž se domnívám, že s otázkou transanimality úzce souvisí. Nad pojmem lidské přirozenosti Jonas přemýšlí v rámci úvah o základu lidského porozumění dějinnému. Lidské porozumění dějinám totiž úzce souvisí s tím, jak člověk chápe sám sebe, jak chápe své lidství, zda a v jakém smyslu ho považuje za zcela měnlivé, či naopak neměnlivé. Dospívá k tomu, že lidské porozumění časovosti a dějinnosti je založeno na smyslu pro transdějinnost a věčnost. Člověk tedy určitým způsobem přesahuje dějiny a čas. V otázce neměnnosti lidské přirozenosti náš autor vychází ze dvou známých pozic – esencialismu a existencialismu. Tezi o podstatné měnlivosti člověka (*homo mutabilis These*) sice odmítá, mimo jiné proto, že je sama „dějinným produktem“¹⁹⁴, a uvádí, že esencialismus nelze tak snadno odbýt jako „vulgární existencialismus“¹⁹⁵. Překvapivě se však nakonec nepřiklání výlučně k žádné z obou pozic, ale volí jakýsi kompromis. Uznává „společné lidství“ jako základ pro vzájemné

¹⁹¹ Viz také: „Dies ist der Vorteil, den wir armen Sterblichen (...) voraus haben: selber *lebende, stoffliche Dinge*, haben wir in unserer Selbserfahrung gleichsam Gucklöcher in die Innerlichkeit der Substanz und dadurch eine Vorstellung (oder die Möglichkeit einer Vorstellung), (...), wie das Wirkliche im Raume ausgebreitet ist und sich wechselseitig bestimmt, (...), wie es ist, wirklich zu sein und zu wirken und Wirkung zu erleiden.“ Tamtéž, s. 177.

¹⁹² JONAS, H. *Werkzeug, Bild und Grab: Vom transanimalischen im Menschen*. In JONAS, H. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, s. 34-49. Jedná se o text přednášky, kterou měl Jonas v roce 1985 v Salcburku v rámci tzv. „humanistických rozhovorů“ na konferenci s tématem „Mimo svobodu a důstojnost?“.

¹⁹³ JONAS, H. *Wandel und Bestand: Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970. Opět se jedná o text přednášky, kterou proslovil na 5. mezinárodním kongresu o starověku (Altertumswissenschaft) v Bonnu v září roku 1969. Téma je sice orientované spíše na hermeneutiku dějin, nicméně Jonas se v té souvislosti dotýká i otázky přirozenosti člověka.

¹⁹⁴ JONAS, H. *Wandel und Bestand*, s. 30.

¹⁹⁵ Srov. tamtéž, s. 8.

porozumění, avšak lidskou přirozenost pokládá za „*možnost*“, nikoli danost.¹⁹⁶ K pojmu lidské přirozenosti se vyjadřuje také na konci své stěžejní knihy *Princip odpovědnosti* (1979), kde polemizuje s Blochovým utopismem, který vychází z toho, že lidská přirozenost se musí rozvinout do žádoucí podoby „vlastního člověka“. Jonas naopak tvrdí, že „vlastní člověk“ zde byl vždy, ale zdůrazňuje přitom dvojznačnost a jedinečnost každého člověka a jeho životní situace. *K lidské přirozenosti patří bytostně dvojznačnost, nejistota a otevřenost, v nich se člověk ukazuje jako „mezní fenomén přírody“*. A nejistota je dokonce jeho vlastním základem, základem lidské přirozenosti. V určité nekoherenci vzhledem ke svým dalším textům zde popírá Jonas i teleologický rozměr lidské přirozenosti, a tak si nemůžeme udělat jasnou představu o tom, zda je jonasovský člověk „zacílen“ nějakým konkrétním směrem, aby naplnil svou přirozenost. Dále Jonas píše: „*Neexistuje jednoznačná □ přirozenost člověka; (...) na základě přirozenosti (□ o sobě) není ani dobrý ani špatný: [ale] má schopnost k tomu, být dobrý nebo špatný, dokonce k jednomu společně s druhým – a to ovšem náleží k jeho □ podstatě*“.¹⁹⁷

A nyní k vlastnímu pojetí transanimality. Jonas začíná tím, že reaguje na klasické pojetí specifické diference člověka (*differentia specifica*) a zamýšlí se také nad významem Darwinovy teorie. Již Aristotelovi bylo zřejmé, že člověk se podílí na animalitě a zároveň se i specificky liší od všech živočichů. Úkol spočíval v tom, najít právě onu specifickou diferenci. Klasická definice ji zachytila jakožto animal rationale. Biblické pojetí hovoří o schopnosti rozlišovat dobro od zla a člověka chápe jako imago Dei, obraz Boží. Člověk byl chápán také jako bytost stojící mezi „dvěma světy“, mezi anděly a zvířaty. Vyčníval z přírody jako jakási „supranaturální bytost“, domnívá se náš myslitel. Své transanimality si tedy člověk byl vědom odpradáвна. Pak ale přišel Darwin. A Jonas se ptá: Proč byla Darwinova teorie takovým šokem?¹⁹⁸ Pomineme-li první možnou příčinu, skandalizaci víry ve stvoření, zůstane nám „filosofický šok“ nad objasněním původu člověka podle čistě biologických procesů, které nepřipouští intervenci dalšího transcendentního činitele. Transcendentní původce byl „spolknut“ všemocným (materialistickým) monismem bezúčelné a mechanické přírody. Toto „odkouzlení“ se zdálo popřít od základů dosavadní pojetí člověka. Jonas se domnívá, že Darwinova teorie představuje určitý korektiv „k

¹⁹⁶ „Die Kenntnis andern Geistes ruht also auf dem Grunde der gemeinsamen Menschlichkeit der Menschen. Diese aber tut ihr Werk (...) im Wege des Anrufs und der Evozierung der Möglichkeiten, die der Natur des Menschen entspringen (...)“ (...) *die Natur des Menschen weit mehr □ Möglichkeit ist als gegebenes Faktum* (...).“ Tamtéž, s. 16, 17. Jonas problematiku lidské přirozenosti pojednává v textu z roku 1969 spíše hermeneuticky než epistemologicky. A to se promítá i do jeho řešení. Pravděpodobně nerozlišuje mezi substanciálními a akcidentálními změnami. To lze vidět i v jeho filosofii života, viz (3.2).

¹⁹⁷ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, s. 311. V originále: „Denn auch damit muss man sich abfinden, dass es eine eindeutige □ Natur` des Menschen nicht gibt; dass er zum Beispiel von Natur (□ an sich) weder gut noch schlecht ist: er hat die Fähigkeit zum Gut- oder Schlechtsein, ja, zum einen mit dem andern – und dies allerdings gehört zu seinem `Wesen`.“ JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung*, s. 385.

¹⁹⁸ Jonas zastává sice vysloveně evoluční pojetí vzniku života i člověka, nicméně jen ve smyslu vývojového procesu, ale nikoli ve smyslu vývoje pouze materialistického. Právě monistický materialismus kritizuje a chce ho překonat svým integrálním monismem. Darwinismus totiž nemůže vysvětlit skutečnost ducha. Více viz JONAS, H. *Organismus und Freiheit*, s. 73-107. A také: MÜLLER, W. E. *Hans Jonas: Philosoph der Verantwortung*, s. 71-75.

předchozímu extrémnímu absolutnímu rozdílu mezi člověkem a zvířaty, rozdílu mezi člověkem a přírodou, způsobený židovskou vírou ve stvoření, řeckou metafyzikou a křesťanským transcendentalismem“ (sic!).¹⁹⁹ V této souvislosti byl šok z Darwina specificky západní a křesťanský, domnívá se náš myslitel. *Úkol filosofické antropologie*, pokračuje Jonas, *spočívá v nalezení středu mezi zmíněnými dvěma pojetími. Je třeba se zamyslet nad tím, co je v člověku opravdu podstatně transanimální, a vyvarovat se popření animálního.*²⁰⁰ Člověka můžeme pochopit jako „nový stupeň vytvářející se zprostředkovanosti ke světu“, esenciálně nový, nejen stupňovitý.²⁰¹ Následně Jonas objasňuje metodu, s jejíž pomocí se úkolu zhostí: Chtěl by ozřejmit smysl vybraných artefaktů člověka. Obvykle se specifická diference člověka odvozuje z vnějších znaků: většího mozku, vzpřímené chůze; nebo z vnitřních: rozumu a specifické představivosti. Význam těchto znaků spočívá v tom, jakou činnost umožňují. Jonas uvedené znaky však pomíjí a vybírá si místo nich viditelné artefakty – *nástroj, obraz a hrob* –, které pokládá za spolehlivé znaky činnosti člověka nezávislé na typech kultury a stupni vyspělosti. Představují podle něj „hlavní souřadnice filosofické antropologie“.²⁰²

Nástroj, uměle vytvořený předmět, má funkci „prostředku“ mezi lidským orgánem (rukou) a mimolidským okolím (světem). Zamýšlen k usnadnění a práci, musí být nejdříve sám vyroben, člověk na něm musí pracovat. Výroba nástroje je svobodná a řídí se účelem, ke kterému je určen. Nástroj je „lidský“ právě proto, že přímo s člověkem nemá co do činění, není odvozený od nějaké jeho biologické funkce.²⁰³ Ačkoli při náhodném objevení neznámého nástroje nepoznáme hned úmysl, s nímž byl vyroben, přesto obsahuje nástroj jako takový vždy už i *eidetický rozměr*. V představě člověka přítomný obraz je vtiskován materii. To, co je nazíráno představivostí, se výrobou nástroje napodobuje. Nástroj a jeho výroba předpokládá eidetickou sílu představivosti a eidetickou kontrolu práce rukou. Tím se dostáváme ke schopnosti obrazotvornosti, která není identická s myšlením, ale myšlení zakládá a doplňuje. Jonas dodává, že ve svobodné představivosti jakožto základu myšlení spočívá rozdíl mezi myšlením a počítačovou imitací myšlení. Svobodné vytváření nástrojů, první transanimální schopnost člověka, sice úzce souvisí

¹⁹⁹ JONAS, H. *Werkzeug, Bild und Grab*, s. 36. „(...) Als Korrektiv des vormaligen Extrems einer absoluten Wesenskluft, die jüdischer Schöpfungsglaube, griechische Vernunftmetaphysik und – beide – einbegreifend – christlicher Transzendentalismus zwischen Mensch und Tier, ja zwischen Mensch und Natur überhaupt (...)“

²⁰⁰ „Um da zwischen den Einseitigkeiten die rechte Mitte zu finden, ist es an der Zeit, und Aufgabe einer philosophischen Anthropologie, sich auf das wesenhaft Transanimalische im Menschen zu besinnen, ohne sein Animalisches zu verleugnen.“ Tamtéž. Je zřejmé, že Jonas považuje křesťanské pojetí člověka za určitý extrém, a sice kvůli domnělému „transcendentalismu“, který chápe jako určitou formu dualismu. Zarážející je, že stejně hodnotí i židovské (biblické) pojetí stvoření.

²⁰¹ Srov. tamtéž. Zde, v tomto druhém textu, používá Jonas nekoherentně, navzdory tomu, že se nevyslovil pro jednoznačné esenciální pojetí člověka (viz texty *Změna a trvání* a *Princip odpovědnosti*) přece jen pojem „esenciálně nový stupeň“.

²⁰² Srov. tamtéž, s. 36-37.

²⁰³ „Die Organfremdheit des künstlichen Mittels ist die Kehrseite der Freiheit seiner Erfindung.“ Tamtéž, s. 38.

s oblastí animální nutnosti, ale slouží jejím potřebám transanimálním způsobem. Dokladem toho je člověk vytvářející a používající nástroje – *homo faber*.²⁰⁴

Schopnost vytvořit *obraz* je dalším podstatným znakem člověka – *homo pictor*.²⁰⁵ Patří k ní i schopnost dívat se na obrazy a rozumět jim. Je evidentní, že žádné zvíře nemůže vytvářet obrazy věcí. Pokud zvířata něco tvoří, pak vždy ve vztahu k biologické nutnosti (potrava, úkryt apod.). V obrazové podobě je předmět přítomný v nové, nepraktické podobě – a právě tato skutečnost ukazuje na *zájem o eidos*, dokazuje nový vztah k objektům. Jaké schopnosti má člověk, který obrazy vytváří a vnímá? Určitě *schopnost vnímat podobnost*. Pouhé animální vnímání neví nic o reprezentaci, zná jen přítomnost, v níž je každá věc tím, čím je zde a nyní. Dále schopnost oddělit obrazovou formu od látky, od věci; schopnost uchopit vizuální jev v jeho jedinečné podobě, vytvářet k němu podobné obrazy; rozpoznávat podobnost mezi jevy. Jedná se o vnitřní smyslovou *schopnost imaginace*, která umožňuje volně disponovat vnitřními obrazovými formami.²⁰⁶ Jonas v této souvislosti hovoří o adekvátním vztahu mezi obrazem a věcí (*adaequatio imaginis ad rem*), který pokládá za první způsob „uchopení pravdy“.²⁰⁷ Schopnost pracovat volně s obrazy, vnitřními i vnějšími, otevírá podle Jonase „říši možného“. Vnitřní *svoboda imaginace* souvisí s vnější svobodou tvořit obrazy. Přejít od představy (*Vorstellung*) k zobrazení (*Darstellung*) vyžaduje vnější svobodu, schopnost volně nakládat svým tělem, volně pohybovat rukama – jedinečným příkladem je třeba psaní. Jde o schopnost *eidetické kontroly motility*, kdy motilita není řízena jen podněty a popudy bez vnitřní kontroly. Eidetická kontrola motility, se svou svobodou vnější tvorby, doplňuje *eidetickou kontrolu imaginace*, s její vnitřní svobodou představování. *Homo pictor*, jenž vlastní tuto vnější i vnitřní eidetickou schopnost kontroly, představuje spojnicí mezi *homo faber* a *homo sapiens*.²⁰⁸ Obraz je navíc úzce spojen se *slovem*. Nevíme s jistotou, zda člověk vyrábějící (*homo faber*) nástroje současně již i mluvil. V případě člověka, který zobrazoval (*homo pictor*) je to však nepochybné, tvrdí Jonas. Vytváření obrazů, podobností věcí, je analogické s pojmenováváním věcí. Schopnost disponovat obrazem, niterně i navenek, umožňuje zároveň disponovat slovem, niterně i navenek.²⁰⁹

Co do biologické nadbytečnosti překonává poslední artefakt – *hrob* – předešlé dva a je největším důkazem transanimality. Pohřbívání je výlučně lidskou záležitostí, znakem typicky lidského chování. Samotný empirický fakt pohřbívání však přesahuje pohřbíváním se projevující kult zemřelých, tedy skutečnost, že člověk je schopen si uvědomit a uctívat památku zemřelých,

²⁰⁴ Srov. tamtéž, s. 38. *Homo faber* neboli také „Werkzeugmacher“ a „Werkzeugbenutzer.“ Tamtéž, s. 39

²⁰⁵ Srov. tamtéž. „Bildmacher, Bildbetrachter.“

²⁰⁶ Lidská vzpomínka a imaginace se liší od pouhé zvířecí paměti právě novým stupněm svobody, v níž člověk volněji nakládá s vnitřními obrazy. Srov. tamtéž, s. 42

²⁰⁷ Srov. tamtéž. Tato schopnost, kterou Jonas popisuje, představuje smyslový předpoklad a předstupeň rozumové činnosti člověka.

²⁰⁸ Srov. tamtéž, s. 43-44.

²⁰⁹ Srov. tamtéž, s. 44-45.

která byla (a je) většinou spojena i s náboženskými představami. V tom se jedinečně projevuje lidská tendence překonat viditelné a pomíjivé. O tom svědčí hrob.²¹⁰ Člověk jako jediná bytost ví, že musí zemřít, žije s vědomím smrti. „Na hrobech kristalizuje myšlenka: Odkud přicházím, kam jdu? A nakonec: Čím jsem kromě toho, co momentálně činím a zakouším?“²¹¹ Objevuje se reflexe, nový způsob zprostředkování, typická charakteristika *homo sapiens*. U člověka je nejen vztah ke světu, ale i vztah k sobě samému zprostředkován. „*Také k vlastnímu bytí dospívá jen oklikou přes ideu [o svém bytí]*.“²¹² Princip zprostředkování vrcholí v této poslední distanci a jejím přemostění skrze reflexi. Tento princip, s nímž začal život, můžeme vystopovat v celé organické evoluci. *Transanimalita člověka představuje vrchol tohoto principu zprostředkování*. „Stopování“ a popis organické evoluce, v níž se projevuje tento princip, podnikl Jonas v textu *Evoluce a svoboda* (1983), na který v této souvislosti odkazuje.²¹³ Princip zprostředkování vrcholí člověkem, projevuje se ve schopnosti intencionálně disponovat abstrahovaným eidos a ve schopnosti sebereflexe. Jonas to popisuje na příkladu lovce, jenž maluje na stěnu jeskyně sebe sama lovícího nějakou zvěř – a zároveň si v distanci *sebereflexe* uvědomuje sebe sama jakožto malující a reflektující bytost. Lovce si uvědomuje sebe sama nejen smyslově, ale i rozumově – „pracuje“ s *ideou sebe sama*. Specificky lidské se ukazuje v tom, že člověk dobrovolně či nedobrovolně žije s ideou sebe sama a stále s ní „pracuje“. „Jen skrze (...) distanci, v níž se člověk stává sám pro sebe □předmětem`, se člověk může □vlastnit`.“²¹⁴ Podle Jonase „*se člověk vynořuje*“ nad animalitu, když se pokouší tímto způsobem „zachytit sebe sama“ a své určení – v distanci divícího se, hledajícího a srovnávajícího pohledu se konstituuje lidská bytost. Náboženství, metafyzika a etika jsou nikdy neukončené pokusy setkat se – v horizontu výkladu o

²¹⁰ Klíčová pasáž: „So erhebt sich aus den Gräbern die Metaphysik. Aber auch die Geschichte als Gedenken des Vergangenen, wie zuerst der Ahnenkult deutlich macht. Die bewahrende Bindung an die Vorfahren erweitert das flüchtige Jetzt des eigenen Daseins in die Kontinuität der Geschlechterfolge, und Erinnerung des Zeitlichen wird ebenso *überpersönlich* wie das Bedenken des Ewigen. In beiden Hinsichten wird *das Selbst von sich entfernt*, um sich so erst – mit einem letzten Opfer an Unmittelbarkeit – zu entdecken.“ Tamtéž, s. 46 Zde podle mého názoru zaznívá něco typicky jonasovského, co se jasněji objeví v jeho pojetí nesmrtnosti.

²¹¹ Tamtéž.

²¹² Tamtéž. „Auch zum eigenen Sein gelangt er nur auf dem Umweg über die Idee davon.“ Tato teze se zdá být poněkud v rozporu s Jonasovým přesvědčením, že člověk zakouší sebe sama v celku své psychofyzické jednoty, vycházející z bezprostřední zkušenosti vlastního tělesně-duchovního bytí (viz výše 3.2). Jonasova představa, že *člověk dospívá k sobě samému přes ideu o sobě samém*, vyjadřuje, domnívám se, spíše typicky idealistické pojetí člověka. Pravděpodobně však Jonas chtěl tímto spíše ukázat podstatu sebereflexe jakožto typicky lidské schopnosti.

²¹³ Jedná se o text JONAS, H. *Evolution und Freiheit* In JONAS, H. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, s. 11-33. Krátké resumé textu podává Jonas takto: Jednotícím motivem organické evoluce je rostoucí subjektivita a svoboda (wachsende Selbstheit und Freiheit) za cenu rostoucí zprostředkovanosti, schopnosti cítit utrpení a rostoucího nebezpečí pro organismus. Od počátku k ní patří také smrtelnost. Už látková výměna (u rostlin) představuje skrze činnost zprostředkovanou identitu (s prostředím) a kontinuitu, a jako taková je stále vydobývána proti smrti (nebytí). U zvířete se rostoucí zprostředkovanost, a tím i svoboda, ukazuje v pohybu, vnímání a emocích, které slouží k překonání a zároveň vymezení distance vůči okolnímu světu. Zprostředkovanost u člověka pak dosahuje vrcholu.

²¹⁴ JONAS, H. *Werkzeug, Bild und Grab*, s. 47.

celku bytí – s otázkami vznikajícími při onom „vynořování“, setkat se s nimi a odpovědět na ně.²¹⁵

Shrňme: Nástrojem překonává člověk fyzickou nutnost skrze vynález, v této linii pokračuje technika; obrazem se dostává nad pouhý smyslový vjem skrze reprezentaci a imaginaci, v této linii pokračuje umění; hrobem se snaží překonat nepřemožitelnou smrt ve víře a pietě, v této linii pokračuje podle Jonase metafyzika a náboženství. Tyto tři artefakty jsou překonáním bezprostředního – *způsoby zprostředkování a svobody* – tři dimenze podstatně lidského, transanimálního vztahu k sobě a ke světu. Nakonec Jonas vybízí k tomu, abychom se v naší současné civilizaci nesoustředili a neomezili jen na technicko-pragmatickou činnost a nezapomněli přitom na ostatní dvě dimenze.²¹⁶

3.4 Duch a tělo

Ve filosofické antropologii se s tzv. psychofyzickým problémem pojí důležité otázky. V jakém vztahu jsou tělo a duše (duch)? Jedná se o dvě nezávislé entity či komplementární složky jednoho jsoucna? Jak na sebe působí? Lze duševní projevy vysvětlit jen na základě tělesných změn? Řešení tohoto problému se věnoval i Jonas, a sice proto, aby ukázal rozpornost monistického materialismu a s ním spojeného epifenomenalismu. Šlo mu především o to, aby nepřimo obhájil všeobecně a intuitivně přijímanou pravdu, že lidský duch představuje samostatnou veličinu a působí „vlastní kauzalitou“ na tělo (a naopak, že i tělo působí na ducha). Výsledek řešení mu sloužil primárně k etickému účelu, k vyvrácení determinismu a obhájení morální svobody. Zaměřím se především na ty aspekty řešení, které rozšíří a osvětlí Jonasovo pojetí člověka.

Řešení psychofyzického problému zachycuje text *Moc nebo bezmoc subjektivity? Psychofyzický problém v předpolí Principu odpovědnosti* (1976).²¹⁷ Náš myslitel zde vychází z toho, že materialismus ani idealismus nemohou tento problém uspokojivě vyřešit. Také Kantovo řešení, založené na diferencii fenomenálního (jev) a noumenálního (věc o sobě), nedává uspokojivou odpověď, neboť vede rovněž k determinismu jako materialismus a svobodu postuluje jen v noumenální sféře – a činí z ní tak „věc morální víry.“²¹⁸ Jonasovou intencí není přinést

²¹⁵ Srov. tamtéž, s. 47-48.

²¹⁶ Srov. tamtéž, s. 48-49.

²¹⁷ Psychofyzickým problémem se Jonas zabývá v knize: JONAS, H. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1987, ISBN 3-518-38013-3. Myšlenkové jádro této knihy chtěl původně umístit na konec třetí kapitoly svého *Principu odpovědnosti*, ale nakonec knihu publikoval později a samostatně pod výše uvedeným názvem. Vysvětlení důvodu viz také: JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung*, s. 127.

²¹⁸ JONAS, H. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*, s. 16. „(...) Da verweist uns Kant an denselben totalen Determinismus der Körperwelt, den auch der Materialismus behauptet. (...) In beiden ist Freiheit nicht anzutreffen. Diese ist nach Kant Sache des sittlichen Glaubens, der sie im unwissbar Intelligiblen hinter der Erscheinungswelt

definitivní řešení problému, ale pokusit se ukázat, že inkompatibilita mezi tělem a duchem nemůže mít poslední slovo, že duch působí na tělo a tělo na ducha.²¹⁹ Postup volí následující: Nejdříve se vypořádává se dvěma tezemi materialistického epifenomenalismu, a nakonec předloží k diskuzi své hypotetické řešení.²²⁰

Ještě před započítím, v rámci přípravy, rozvíjí tyto předběžné úvahy: spornou „skutečností“ je duch (duše). Buď existuje a jeho projevy to dokazují (intuitivně přijímaná pravda), nebo je jen „klamem“, iluzí. Přezkoumáno musí být druhé stanovisko, jež zpochybňuje intuitivní pravdu. Toto druhé stanovisko lze ještě rozdělit: 1. působení duchovního na tělesné je neslučitelné s uzavřenou fyzikální determinací (materialistický monismus); 2. duch působení není ani „schopen“, neboť je pouze „doprovodným jevem“ (epifenomémem), který nemá vlastní kauzální sílu.²²¹

Ad 1: První názor, s nímž Jonas polemizuje, je materialistický monismus. Jinak ho lze nazvat také „tezí o bezmoci“²²²: Přírodní zákony nepřipouští „vměšování“ nefyzikálních příčin. Proti tomuto názoru Jonas uvádí, že předpokládaná striktní „uzavřenost“ fyzikálních zákonů je důsledkem jejich matematizace a geometrizace, jsou tedy do jisté míry zidealizované.²²³ Tato uzavřenost, pokud by platila, by musela být chápána důsledně, tedy tak, že není možné ani opačné fyzikální působení „na ducha“, což by problém nevysvětlilo, ale vedlo k absurdním představám (např. jak vysvětlit působení věcí na lidského ducha skrze vnímání?). I když neznáme přesnou podobu vzájemné interakce mezi tělem a duchem, nevyplývá z toho nutně jejich „neslučitelnost“ (a ohrožení přírodních zákonů)²²⁴; naopak rezignace na kauzální účinnost ducha vede ke zdeformované představě přírody i jejích zákonů, tvrdí Jonas²²⁵.

Ad 2: Druhý názor, s nímž Jonas polemizuje, vyplývá z prvního a můžeme ho nazvat „tezí epifenomenalismu“. Epifenomenalismus vychází z předpokladu, že díky fyzikalistické kauzální autarkii existuje jen materie bez ducha. Duch je pouhým z materie odvozeným jevem, závislým na její „práci“, zcela podmíněný, bez vlastní kauzální síly.²²⁶

postuliert.“ K tomu srov. KANT, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda, 1996. ISBN 80-205-0507-5. s. 5-13, 177-181.

²¹⁹ Jonas používá v textu vzájemně ekvivalentní výrazy: subjektivita, vědomí, duše, duch. Pro zjednodušení používám jednotně výraz „duch“, který nejvíce odpovídá jeho pojetí.

²²⁰ JONAS, H. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*, s. 17-18.

²²¹ Srov. tamtéž, s. 21-22.

²²² Srov. tamtéž, s. 45.

²²³ „(...) Das Argument sich nicht einfach auf die Geltung der Konstanzgesetze beruft, die als induktiv bewiesen anzusehen ist, sondern auf ihre unbedingte, d. h. ausnahmslose Geltung, die ihrer Natur nach unbeweisbar ist. Grundsätzliche Unverletzlichkeit gehört zum logischen Wesen mathematischer, aber nicht faktischer Regeln; bei letzteren wird sie erst von uns um der idee der Gesetzlichkeit willen postuliert. Das Postulat entspringt einer Idealisierung und drückt ein Ideal aus.“ Tamtéž, s. 26.

²²⁴ „Auch wenn wir nicht wissen, wie die Wechselwirkung stattfindet, können wir doch sagen, dass ihr Stattfinden das physische System nicht erschüttern muss. Die Logik des `Alles oder Nichts` ist hier nicht am Platz.“ Tamtéž, s. 30.

²²⁵ Srov. tamtéž, s. 30-31.

²²⁶ „Ferner lehrt die Erfahrung, dass die Materie in diesen Organisationsformen nicht nur die ermöglichende Grundlage oder Voraussetzung für die Existenz des Geistes, und nicht nur sein Hervorbringer ist, sondern auch die bestimmende Ursache für sein Arbeiten und all seine jeweiligen Inhalte – also \square bedingend` in jedem Sinne. (...) All

Následuje kritika, která se týká obou předchozích tezí. Ještě před ní však Jonas přiznává materialistické pozici jisté kvality. Krátce bych je nastínil, neboť nám pomohou později lépe pochopit Jonasovu vlastní pozici. Smrtelnost chápe jako „nejsilnější argument pro ontologickou prioritu materie (...) a pouze sekundární bytí ducha“²²⁷, vědom si toho, že tento názor je v rozporu s tradiční představou, která poukazuje na skutečnost, že naopak tělo vyjadřuje pomíjivost a duch (duše) trvalost. V této souvislosti zmiňuje dále také závislost ducha na těle (např. s ohledem na smyslový základ vnímání). Rovněž evoluce prý ukazuje tímto směrem. Začala totiž jako „čisté látkové dění“, a teprve později se objevil (lidský) duch.²²⁸ Takto chápaná „priorita materie“ tedy pro Jonase znamená, že její „opravdový význam“ přesahuje význam doposud jí přisuzovaný – *materie musí mít větší význam, než jaký ji přisuzuje materialistický monismus a karteziánská kategorie res extensa.*²²⁹

A nyní stručně Jonasova kritika obou tezí (teze o bezmoci a teze epifenomenalismu). Je-li duch (duše) jen jevem, komu se tento jev jeví? Sobě samému? Mozek, chápaný deterministicky, nemůže klamat sám sebe. Jestliže je lidský duch jen doprovodným jevem, pak má být paradoxně zároveň „instancí“, jež má rozhodnout o pravdivosti či přeludovosti tohoto jevu. Jestliže vědomí je epifenomémem mozkové činnosti, pak se dostáváme logicky do rozporů a nemáme nástroj, kterým bychom odhalili, zda vědomí je iluzivní či skutečné.²³⁰ Tyto názory nejsou slučitelné ani s pojmem přírody, který se snaží bránit. Proviňují se totiž proti principu, že nic se neděje nadarmo a nic vzniknuvšího nekončí samo v sobě (tzn. bez následků). Všechno zapříčiněné musí být následně příčinou (pokud pracujeme s kauzálně determinovaným pojetím přírody). Materialistická teze epifenomenalismu tedy musí chápat vznik ducha jako kauzální (jako resultát materie). Zároveň však ducha chápe jako „vypadávajícího z kauzality“, pokud je pouhým epifenomémem.²³¹

diese inneren, subjektiven Phänomene sind also physisch verursacht. (...) Also kann die induzierte Erscheinungsschicht des □Subjektiven` sich nicht selbständig machen und kann weder auf die induzierende Realschicht zurückwirken, noch auch nur im eigenen Spielfeld sich selber determinieren. Ihr reines Als-Ob-Spiel, das beides prätendiert, hat also nur den Unterhaltungswert einer Illusion.“ Tamtéž, s. 36-37.

²²⁷ „(...) Die Sterblichkeit als solche das stärkste Argument für die ontologische Priorität der Materie (die ontische steht ohnehin ausser Frage) und das bloss sekundäre Dasein des Geistes.“ Tamtéž, s. 44.

²²⁸ Klíčová pasáž: „In dieselbe Richtung weist die Evolution, die als reines Stoffgeschehen begann und erst spät in besonderen, aus ihm allein (d. h. ohne Mitwirkung schon vorhandenen Geistes) entstandenen Formationen den Geist erscheinen liess.“ Tamtéž.

²²⁹ Klíčová pasáž: „(...) □Materie` hier (...) etwas anderes und mehr bedeuten muss, als was der im Gegensatz zum Geiste konzipierte Kunstbegriff der naturwissenschaftlichen Materie (als blosser res extensa) besagt; dass wir für dieses Mehr, (...) noch gar keinen Begriff haben und daher auch von den □Naturgesetzen` nur einen unvollständigen Auszug; dass hier das □ignoramus` keine Entschuldigung dafür ist, dass Unvollständige so zu behandeln, als ob es vollständig wäre (wie die Epiphänomen- oder Ohnmachtsthese es tut) (...)“ Tamtéž, s. 45.

²³⁰ „Aber wohin gelangen wir da? Ist dann vielleicht das Subjekt der subjektiven Erscheinung ein Epiphänomen derselben, d. h. ein Piphänomen des Epiphänomens? Dan wäre einerseits das Ich eine Illusion der psychischen Phänomene und diese wären andererseits seine Illusion, als *die Illusion einer Illusion*; (...) Hier stockt der Gedanke. Man kann nicht mehr weiter fragen, wessen die Illusion im Ganzen wiederum ist: wir enden im Unbegriff einer freischwebenden □Illusion an sich`, die niemandes Illusion ist, einer Täuschung, die auch den Getäuschten noch vortäuscht, oder eines Traumes, der erst seinen Träumer erzeugt und doch von ihm geträumt wird. (...) *sich selbst erscheinende Erscheinung*, oder ein Nichts reflektiert in einem Nichts: dies ist das unauflösliche logische Rätsel, das die glatte Oberfläche der Epiphänomen-These verbirgt.“ Tamtéž, s. 55-56.

²³¹ Srov. tamtéž, s. 57-59.

Následně Jonas ukazuje, že pokud bychom přijali obě teze jako pravdivé, dojdeme k dvěma absurditám. První absurdita se týká „přeludovosti“ lidského ducha – „klame sebe sama“.²³² Druhá absurdita se ukazuje pokud aplikujeme na tezi epifenomenalismu princip sporu. Jestliže epifenomenalismus tvrdí bezmoc ducha a myšlení, sám sebe vyvrací. Jde o teorii, která zároveň popírá podmínky pro vznik teorie.²³³

Jonas vlastnímu řešení psychofyzického problému předesílá, že vyvrácením obou tezí materialismu se ukázala umělost problému, který se odvozuje z určité teoretické základny, jež idealizuje přírodní zákony. „*Co se týká samotné přírody, tak jsme naznačili, že otázka, jak úzká či široká je její kauzální síť, není předem v žádném případě určena všeobecnou platností konstatních zákonů a musí být přezkoumána bez [materialistických] předsudků. Že má větší oka, než jak představuje mechanika kulečnickových koulí*“, je již známé i ve fyzice.²³⁴ Vlastní řešení nabízí Jonas s pomocí „myšlenkového experimentu“²³⁵, přičemž předpokládá vzájemnou „výměnu“ mezi

²³² Srov. tamtéž, s. 60-62.

²³³ Srov. tamtéž, s. 62-63. „Der Epiphänomenalismus behauptet aber die Ohnmacht des Denkens und damit die Unfähigkeit seiner selbst, unabhängige Theorie zu sein. In der Tat muss noch der extremste Materialist für sich als Denker eine Ausnahme behaupten, damit extremer Materialismus als Lehre möglich sei. Aber während selbst der Kreter, der alle Kreter für Lügner erklärt, immer noch hinzufügen kann: ausgenommen mich in diesem Augenblick, kann der Epiphänomenalist, der das Wesen des Denkens definiert hat, diesen Zusatz nicht machen, weil auch er verschlungen wird vom Abrund des Generalurteils.“ Tamtéž, s. 63

²³⁴ Tamtéž, s. 69-70. V dodatku knihy Jonas podává výsledek diskuze, v níž představil své řešení svému příteli matematikovi Kurtovi Friedrichovi, který s ním řešení prodiskutoval s pozice teoretické fyziky. Friedrich souhlasil s Jonase, co se týká neudržitelnosti tezí o neslučitelnosti vzájemného působení mezi tělem a duší i s neudržitelností teze epifenomenalismu. Také se shodli na nutnosti nějakého vzájemného působení mezi tělem a duší: „(...) Dass jede Alternative (...) in der Richtung eines echten Wirkungverhältnisses liegen muss – einer Wechselwirkung also zwischen Geist und Stoff, deren blosse Idee ihrerseits nur haltbar ist, wenn zuvor das Unvereinbarkeitsargument überwunden ist.“ Tamtéž, s. 89. K Jonasovu pokusu vyřešit otázku, jak vzájemné působení probíhá, dodává Friedrich, že je příliš závislý na klasickém mechanickém pojetí (Newtonově fyzice). Z pohledu klasické mechaniky je argument neslučitelnosti obtížně řešitelný, zatímco pohled kvantové mechaniky nabízí lepší vyhlídky řešení. Kvantová mechanika připouští slučitelnost mezi tělem a duší bez problémů, neboť právě v prostoru kvantomechanických pochodů musí být „místo“, kde se děje ona tajuplná obousměrná interakce mezi tělem a duší. „(...) Im Raume quantenmechanischer Vorgänge, der Ort sein muss, wo die geheimnisvolle Schaltung stattfindet – vom Geist zum Stoff und vom Stoff zum Geist (...). Der Haltepunkt hat die einladenden Merkmale einer Schwelle.“ Srov. tamtéž, s. 114-115.

²³⁵ Jonasův myšlenkový experiment: Geometricky dokonalý kužel je postaven na špici, na rovné ploše, přičemž jeho osa přesně leží nad gravitačním centrem, při dokonalé rovnováze a nepřítomnosti jakýchkoliv působících sil. Kužel je absolutně labilní, takže nepatrná síla ho může přimět k pádu. Když si představíme kužel obrovský, nepatrná síla by jej přesto nechala spadnout (s obrovskými následky). Následky by byly určovány přírodními zákony, byly by tedy předem spočitatelné. Co se ale týká spouštěcí, iniciační síly, ta by teoreticky mohla být zcela minimální, takže by ji nebylo možné téměř měřit. Oproti měřitelným a fyzikálně zachytitelným parametrům následků pádu kužele je spouštěcí síla téměř jako „neexistující“. To ovšem neznamená, že by nebyla kompatibilní s přírodními zákony. Nyní si představme, že tato spouštěcí síla nepatří do fyzického řádu (byť by byla sebenepatrnější), ale do psychického (duchovního). Všimněme si, že s ohledem na „počitatelnost“ a „zachytitelnost“ není mezi nepatrnou, minimální fyzickou spouštěcí silou a „neviditelnou“ duchovní spouštěcí silou rozdíl skoro žádný (obě, vzato čistě teoreticky, jsou tedy nezachytitelné). Výše uvedený experiment je jednoduchým (a nerealistickým) příkladem toho, co se děje ve vyšších formách materie organismů a především v celé živočišné říši. Představme si nejsubtilnější formy „obrácených kuželů“: Máme spouštěcí body „A“, „B“, „C“, na centrech nervových vláken, kterým odpovídají příkazy k motilitě „a“, „b“, „c“ - a tím různé pohyby „alfa“, „beta“, „gamma“, v nějakém pro všechny tyto alternativy rovnovážném fyzikálním stavu. Rozhodnutí, který impuls (příkaz) bude iniciován, je zcela otevřené a „ke spuštění“ je třeba minimální (téměř nulová) síla. Jak z pohledu fyziky definovat situaci, když volba padne na „A“? Tak, že popíšeme aktivitu k motilitě typu „a“, a následně na ní navazující pohyb „alfa“ – vše fyzikálně popsitelné, bez „mezer“ v kauzálním řetězci, podle fyzikální determinace – aniž však objasníme, proč se aktivoval zrovna spouštěcí bod „A“. Alternativy „A“, „B“, „C“ jsou všechny fyzikálně možné, zapojitelné do kauzálního fyzikálního řetězce, ale rozhodnutí, která bude „spuštěna“, leží mimo měřitelnou sféru, mimo determinaci. I když tato spouštěcí „relativní

tělem a duchem, a také pasivní i aktivní povahu ducha. Lidský duch není ve svém vztahu ke světu pouze pasivně přijímající, ale i aktivně působící, a podobně i tělo.²³⁶ A v tomto vzájemném působení platí určité zákonitosti. Jonas obrazně *přirovnává vzájemné působení mezi tělem a duchem k jakémusi „difúznímu prosakování“* (osmóze). Toto „prosakování“ se děje v určitých místech, např. hlavně v oblasti mozku, v obou směrech, s prioritou fyzikálního působení.²³⁷ Jedná se o interakci kvantitativně nepatrnou a v psychofyzickém celku vyrovnanou, takže se na platnosti přírodních zákonů nic nemění. Ovšem „minimalita“ působení ducha nevyklučuje jeho schopnost („spouštěče“) mít vliv v oblasti tělesné. Jedná se tedy, obrazně řečeno, o dvě dimenze, mezi nimiž je neustálé spojení.

Pro naše antropologické zkoumání je ovšem zásadní Jonasova klíčová teze, která zní takto: *Duchovní dimenze „je produkována“ tělesnou, materiální dimenzí; duchovní dimenze se „trvale sytí“ materiální dimenzí.*²³⁸ Spolu pak tvoří „jedno bytí“.²³⁹ Tímto názorem Jonas sice překonává materialistický monismus, ale ponechává co do „vzniku ducha“ prioritu materii. To potvrzuje i ve své stěžejní knize, když shrnuje stručně svůj výsledek řešení psychofyzického problému: „ (...) Skutečnost [ducha] je ve světě tak objektivní jako tělesné věci. Znamená působení, totiž kauzalitu dovnitř i vně, tedy sílu určovat v myšlení vlastní myšlení a určovat v průběhu jednání tělesné pohyby.“²⁴⁰ *„Duše, a tím i vůle, jsou jako principy zahrnuté mezi principy přírody, aniž bychom*

nula“ není opravdu nulou (protože se projevuje fyzicky), přesto se můžeme ptát, odkud se bere její „determinace“, odkud přichází? Z pohledu fyzikálního jsou možné dvě odpovědi: 1. že rozhodnutí pro „A“ se řídilo principem neurčitosti („náhoda“ v kvantovém poli); 2. že rozhodnutí pro „A“ bylo determinováno „předchozím“ (mechanistický determinismus). Jonas tvrdí, že obě odpovědi odporují skutečnosti: Náhoda odporuje fyzickým i duchovním „pravidlům“ a mechanistický determinismus odporuje duchovním pravidlům (odporuje skutečnosti tak, jak ukazuje zkušenost). Anebo existuje třetí možnost: 3. není fyzikální, ale psychická: „Dass von seiten des Psychischen, also von jenseits des Stoffes, die zur Auswahl des Neurons bzw. seines Auslösers benötigte physische Grösse erzeugt wurde (že totiž ze strany psychického, tedy ze strany mimo materii, byla „vytvořena“ dostatečná fyzická síla, potřebná k volbě neuronu popř. jeho spouštěče). Jednalo by se o kvantový přírůstek, který by nebyl problematický ze strany fyzikálního systému (ovšem čistě fyzikalisticky „creatio ex nihilo“). Jde o skutečnost, kdy se ve fyzikálním systému „najednou projeví“ psychické síly. Ty jsou co do původu ve fyzikálním systému nepatrné, ale mají posléze velké účinky. Tyto pochody a procesy jsou kauzálně determinovány a nabízejí deterministický obraz jen potud, pokud se nezamyslíme nad počátkem, „spouštěčem“. Zjistíme, že je (fyzikálně) nedeterministický – tzn. nikoli fyzicky, ale mentálně determinovaný (nicht physisch, sondern mental determiniert). V případě kuželu by se z pohledu fyziky jednalo o náhodu (že zrovna spadl určitým směrem, ale z Jonasova pohledu již nikoli). Nepatrné mentální síly se podle Jonase sčítají a jsou posléze viditelné ve fyzické, materiální sféře (což dokazuje běžná zkušenost). Z toho plyne, že existuje interakce mezi duchovním a fyzickým. Srov. tamtéž, s. 70-76.

²³⁶ Nejsme pouhé „kontemplativní bytosti“, ale potřebujeme smyslovou zkušenost, díky níž jsme spojeni s okolním světem. Srov. tamtéž, s. 76-78.

²³⁷ Klíčová pasáž: „Am □Rande`der physischen Dimension, der durch gewisse Organisationsspitzen wie Gehirne markiert ist, besteht eine poröse Wand, jenseits derer eine andere Dimension liegt und durch die hindurch eine Osmose in beiden Richtungen stattfindet, mit Priorität der vom Physischen her.“

²³⁸ Klíčové teze: „Zunächst lässt sich einfach darauf hinweisen, dass die Subjektivität als solche ja zuvor von der Materie erzeugt werden musste und diese in dem besprochenen Zufluss vielleicht nur ihren ursprünglichen Aufwand zurückerhält.“ Tamtéž, s. 76. „Das □Jenseits` der Wand ist kein Niemandland, welches das Seinige für sich behält und worin es sich wie in einem Geisterreich verliert, sondern wie es *fortlaufend nur von der Einspeisung aus dem Physischen lebt*, erstattet es diesem das durch seine Transformation Hindurchgegangene zurück und gehört mit ihm zum selben einigen Sein, nur *mit grundverschiedenem Nexus grundverschiedener Elemente innerhalb seiner Eigendimension*. Die Verschiedenheit hebt die Einheit nicht auf: *Das einige Sein ist eben durch den vorherrschenden physischen Aspekt noch nicht erschöpft*, wie uns die Stimme unseres Selbst von jeher gesagt.“ Tamtéž, s. 81-82.

²³⁹ Srov. tamtéž, s. 82.

²⁴⁰ JONAS, H. *Princip odpovědnosti*, s.106.

*museli hledat útočiště v dualismu (útočiště, jež sice není tak beznadějně jako útočiště v materialistickém monismu, přesto však je teoreticky nanejvýš neuspokojivé).*²⁴¹

Proč (a v jakých podobách) je pro Jonase dualismus neuspokojivým řešením, jsme se dozvěděli již částečně v druhé kapitole (2.2, 2.4). Své námitky proti dualismu objasňuje a rozvádí i ve své stěžejní knize. V této souvislosti je pro něj klíčová otázka vzniku duše (ducha), přičemž rozlišuje dvě teorie: 1. *Lidský duch „při dané příležitosti vstupuje do přírody“*, resp. čeká na to, aby vstoupil do hmoty, má v tomto případě *nezávislou transcendenci*, „potřebuje určité fyzikální podmínky jen k tomu, aby se fyzicky“ zvnějšnil.²⁴² Jonas uvádí, že tato varianta předpokládá „samostatnou říši činné nehmotné transcendence“, ale ta prý z empirického hlediska odporuje „veškeré lidské zkušenosti“ (zde se odvolává na údajně nejsilnější argument materialismu): „[E]xistuje hmota bez ducha, ne však duch bez hmoty.“ A také není znám „žádný případ netělesného ducha“. *Tato varianta, založená na teorii „ingresu“ je proto, „ačkoli proti ní z logického hlediska nelze mít námitky“, „přece jen ta nejméně prokazatelná a k tomu z ontologického hlediska nejnásilnější hypotéza ze všech myslitelných – což nezabránilo tomu, aby nebyla tou nejlivnější v dějinách intelektuálních snah o rozřešení záhady duše“ (sic!).*²⁴³ Vedle této teorie uvádí druhou, která spočívá na určité modifikaci tzv. monistické teorie emergence. Ta je pro Jonase problematická z toho důvodu, že nedokáže vysvětlit uspokojivě fakt nejen nové kvality, ale ani „nové kauzality“ ducha: „Tato teorie může vysvětlit jen nové struktury působení, nikoli nová působení. Například účelovost vědomí, základně cizí, by se musela omezit na vědomí samotné a nemohla by zpětně působit v základně. Přitom je vyloučena nadvláda vědomí. Neznamená to však nic jiného, než to, že se teorie emergence, trvá-li vážně na zásadní odlišnosti nové vrstvy, musí spojit s nějakou formou psychofyzického paralelismu nebo epifenomenalismu – zcela obecně s tezí o bezmoci vědomí jako pouhé kvality; a tu jsme vyvrátili.“²⁴⁴ Jonas nauku o emergenci následně tedy modifikuje a říká, že „co vypadá jako skok, je ve skutečnosti pokračování“; nová kauzalita ducha byla již nějak předem zformována „v kořenech“ bytí; stala se posléze viditelnou „v cítění, chtění, myšlení“ (...), „a to nejen ve smyslu eventuální permissivní otevřenosti“ (...), ale „jako pozitivní vloha a tendence, vyhledávající své konečné zviditelnění, pokud k tomu podmínky otevřely cestu.“²⁴⁵ Tím je vyjádřena druhá teorii vzniku duše (či ducha), kterou Jonas zastává: 2. *Lidský duch se „vynořuje“ v přírodě (tedy z materie); je aktualizací, dovršením určité tendence. „Základna měla být uchráněna před interpretací z hlediska nadstavby; kategorie, objasňující nadstavbu, neměly být importovány do základny, v nadstavbě nově vystupující kauzalita neměla být chápána jako předem utvořená v základně a zacílená na*

²⁴¹ Srov. tamtéž, s. 107.

²⁴² Tamtéž, s. 109, 110.

²⁴³ Tamtéž, s. 110.

²⁴⁴ Tamtéž, s. 111-112.

²⁴⁵ Tamtéž, s. 112.

nadstavbu. Jedním slovem, mělo být zabráněno teleologii. To však, jak jsme ukázali, vede do slepé uličky absolutního skoku a bezmoci ducha. Můžeme tedy říci, že – teoreticky hodnotný – princip vynoření se nového, nemá-li být naprosto svévolný, a tím iracionální, musí být upraven principem kontinuity, a to obsahové, nejen formální kontinuity – tak, že se musíme nechat poučit ze strany toho nejvyššího, nejbohatšího o všem nižším. (...) Tím je naznačena naše vlastní pozice [píše Jonas]. *Bytí nebo příroda je jedno a svědčí o sobě v tom, co ze sebe nechává vzejít.*²⁴⁶

Z těchto pasáží je zřejmé, že Jonas chápe první teorii „ingresu“ jaksi gnosticky – cizí princip, duše (duch) vstupuje jaksi „zvenku“ do těla. Za klíčovou považují Jonasovu zmínku, že lidská duše by v tomto případě musela být v tomto prvním případě (předem) k dispozici vedle již existující materiální dimenze (těla). Neuvažuje, zdá se, vůbec o možnosti, že duše může vzniknout ex nihilo Božím tvůrčím činem přímo v okamžiku vhodných materiálních podmínek (v okamžiku početí). Nepředpokládá to proto, neboť si nedokáže představit „samostatnou říši činné transcendence“. V této námitce se ozývají Jonasovy teologické předpoklady jeho vlastního pojetí božské transcendence. Zdá se, že našemu mysliteli je podezřelá každá „nezávislá transcendence“, jež by mohla zasahovat činně do světa, tedy obecně vyjádřeno myšlenka Božího stálého, činného transcendentního působení (concursum Dei).

3.5 Fylogeneze, počátek ontogeneze a transcendingující svoboda ducha

Podle Jonase vznikl tedy lidský duch výše zmíněným způsobem. Podívejme se nyní spolu s ním, jak si takový proces představuje. Nejvhodnější text, v němž se k dané problematice vyjadřuje, se příznačně nazývá *Materie, duch a stvoření: Kosmologický náález a kosmogonické tušení* (1988).²⁴⁷ Jedná se o text, jenž tématicky překračuje oblast antropologie, ale zároveň obsahuje, podle mého názoru, další Jonasovy klíčové antropologické teze.

Začnu otázkou týkající se materie, které náš myslitel přisuzuje prioritní význam: Mohou být v evolučním vývoji se objevivší lidská subjektivita²⁴⁸ a lidský duch objasněny „z pouhé

²⁴⁶ Tamtéž, s. 112, 113.

²⁴⁷ V květnu 1988 byl Jonas pozván do Hannoveru na mezinárodní kongres „Duch a příroda“ pořádaný nadací Niedersachsen, kde přednesl zahajovací přednášku s názvem *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*. Text poměrně dlouhé přednášky vznikl za těchto okolností. Od nejmenovaného přítele dostal k přečtení článek na téma „Kosmos a druhá věta termodynamiky“, v němž se objevila hypotéza, že už v tzv. Velkém třesku vznikla (entstanden war) kromě vši energie a hmoty také informace (dále ji Jonas nazývá kosmogonický „logos“). Jonas reagoval tím, že chtěl dopisem zmíněnému příteli v krátkosti odporovat, ale znenadání se dostal až ke skice přijatelného protinávru – k formulování vlastních kosmogonických spekulací, v nichž zachytil své přírodně-filosofické a teo-ontologické úvahy posledních desetiletí. Tak vznikl text obsahově velmi bohaté přednášky, kterou následně přednesl na zmíněném kongresu. Začíná odmítnutím zmíněné hypotézy. Text byl již citován viz JONAS, H. *Materie, Geist und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*. In JONAS, H. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt am Main: Insel, 1992, ISBN 3-518-38779-0, s. 209-255.

²⁴⁸ Subjektivita jako vlastní, vnitřní dimenze začíná podle Jonase již ve fázi organického života. Subjektivita je ontologicky podstatná danost v bytí (ein ontologisch wesentliches Datum im Sein) – a to nejen kvůli své neredukovatelné vlastní kvalitě, ale také proto, že bez ní by bylo bytí neúplné. Její projevy zájmu, účelu, cíle, snahy,

materie“? Vzhledem k tomu, co bylo doposud o Jonasově antropologii prezentováno, bychom mohli odhadnout, že by odpověděl na tuto otázku kladně. Avšak s podstatnou výhradou, týkající se právě povahy materie. Jonas totiž tvrdí, že přírodovědecká definice a „vysvětlení materie“ nejsou dostačující. Proč? Protože objevivší se lidský duch (jehož působení Jonas výše obhájl) nemůže být vysvětlen z definice materie, jak ji podávají fyzika a přírodní vědy. Existenci lidského vědomí nemůže objasnit žádný sebedokonalejší fyzikální model, ani seběpřesnější zkoumání mozku. Nic nedává tušit, že tu je přítomný lidský duch a vědomí, pokud to nevíme nejdříve z vlastní, vnitřní zkušenosti, skrze své vlastní sebevědomí.²⁴⁹ Co z toho vyplývá pro pojem materie? Podle Jonase musí být „rozšířen“, a sice tak, abychom z nově definovaného pojmu materie dokázali vysvětlit uspokojivě záhadu lidské subjektivity a lidského ducha. Jak víme, dualistické řešení Jonas odmítá²⁵⁰ a předkládá monistické řešení, v jehož rámci reviduje pojem materie následovně²⁵¹:

Materii musíme připsat již „od počátku“ jistou vlohu, tendenci a potencialitu k subjektivitě. „Materie je již od počátku latentní subjektivitou.“²⁵² To se projevuje ve všech stupních organického života, který má vnitřní, subjektivní dimenzi, od nejprimitivnějšího cítění až k nejjasnějšímu vnímání. Jonas se domnívá, že to je možné fenomenologicky doložit na samotném „svědectví života“, které má ovšem současně ontologický význam! Vrcholem tohoto svědectví je

vůle (teleologie), jež se zdály být skrze pouhý fyzikalistický nálezh rozhodnuty zcela ve prospěch účinných příčin bez výběru (wahlloser Wirkursachen), otevírají znovu otázku o kauzalitě ve světě vůbec (die Frage der Weltkausalität überhaupt). Danost subjektivity v oblasti živého, organismů, je empirická skutečnost. Vznik organismů je vysvětlitelný skrze vnější vlastnosti materie, skrze určité chemicko-morfologické uspořádání materie, ale nikoli vznik vnitřního horizontu organismů (Innenhorizont). Jonas se domnívá, že subjektivita (už v případě živočišných organismů) není vysvětlitelná z daností, z kterých je možné konstruovat genezi organických systémů; není v nich obsažena, jedná se o jinou dimenzi. Avšak existují společně (nejen „vedle sebe“); interagují, jsou na sobě navzájem závislé a neoddělitelné jedna od druhé. Srov. tamtéž, s. 216-217.

²⁴⁹ Srov. tamtéž, s. 215-216.

²⁵⁰ Dualistické řešení prý převažovalo v náboženství i metafyzice. Mezi hlavní představitele a směry počítá Platóna, Zarathustru, orfismus, sv. Pavla (!), gnosticismus, myšlenkové směry od sv. Augustina až po Pascala a Kierkegaard. Považuje je za vlivné podporovatele a ochránce „sebeodhalení duše“ (Selbstentdeckung der Seele). Bez jejich radikální polarizace bytí (tělo-duše, svět-já) by zůstal lidský duch povrchní a nevědomý si sebe sama. Přesto však, domnívá se Jonas, nemůže *substanční dualismus* dostat teoretickému úsudku, neboť *ztroskotává na kardinálním fenoménu organického života, který svědčí o nejintimějším spojení obou dimenzí*. Jonas dále předkládá argumenty proti dualismu: Logický, ve kterém se opírá o Spinozův výrok, že duch je v podstatě jen ad hoc postulované vysvětlení („Deus ex machina“) končící jako asyllum ignorantiae. Fenomenologický, v němž se odvolává na nejen faktickou, ale i kauzální „tělesně-duševní spojitost“ (Leib-Seele Verhaftung); a na sám obsah duševního života (vnímání, cítění), v němž smyslovost (v obrazech a tónech) proniká do nejuvzdálenějších „regionů myšlení“. To odporuje představě nezávislého, „od všeho očištěného“ vědomí (čistého ducha) a tím každé netělesné existenci duše. Skutečnost, že si to nedokážeme představit (nicht vollziehbar Vorstellung) znemožňuje být jen hypotézu – *a tím padá rovněž „tak drahá idea nesmrtelné individuální duše“* (sic!). Právě tak neudržitelný je ovšem podle Jonase materialistický monismus, jenž duševní a duchovní život (vědomí) pokládá za bezmocný doprovodný jev (machtlose Begleitererscheinung) determinovaných čistě fyzikálních procesů v mozku. Tento monistický epifenomenalismus trpí stejnými rozpory jako dualistické „vyhlášení z onoho světa“ (Jenseitsaufgebot) a je filosoficky vyvratitelný, viz 3.4. Srov. tamtéž, s. 217-218.

²⁵¹ „Dennoch ist nach einer *monistischen Lösung des Rätsels* zu suchen, da nun einmal *die Stimme der Subjektivität in Tier und Mensch aus den stummen Wirbeln des Stoffes emporgetaucht ist und weiter daran haftet*. Es ist die Weltmaterie selbst, die innerlich werdend darin Sprache gewinnt.“ Tamtéž, s. 218.

²⁵² Tamtéž, s. 221.

sám člověk. V této souvislosti používá náš myslitel pojem „*antropický nález*“.²⁵³ Existence člověka ukazuje zpětně na povahu materie. V postupném organickém vývoji, přes živočišnou říši, se materie „probouzí“, aby se v člověku probudila zcela. Co z toho vyplývá? Existence subjektivity a antropický nález jsou *empirická fakta objevující se v kosmu a rozšiřují porozumění materii*. Život projevující se niterností, zájmem a účelovým chtěním vzešel z materie, tyto charakteristiky jí proto nemohou už od počátku být cizí, shrnuje Jonas.²⁵⁴

S takto modifikovaným porozuměním materii přistupuje dále k otázce vzniku člověka. Fylogeneticky vznikl člověk postupně, nevznikl náhle, tvrdí Jonas opíraje se o evoluční schéma. *Evoluční nález ukazuje, že „člověk přišel k sobě“ v rámci dlouhého procesu, v němž se „zvířecí duše přibližovala k lidskému duchu“*. Fakt samotného myslícího ducha nás učí, že duch není oddělitelný od smyslově-duševního, tedy vnímání, cítění, snah, libosti a bolesti; že je spojen s tělem. Jedná se o jakési *postupné „vtělování“ a „stávání se duchem“*, domnívá se Jonas, které se událo v rámci „biologického času a biologických stupňů“.²⁵⁵ Tímto pojetím odmítá Jonas tzv. „jednorázový zázrak inkarnace ducha v člověku“, který si on sám představuje tak, že do hotového lidského těla Stvořitel „vkládá duši“. Tuto představu spojuje s karteziánským modelem dvou substancí, přičemž tím „správným okamžikem“ by bylo z přírodně-mechanických příčin vzniklé (anebo Stvořitelem zformované) lidské tělo jakožto stroj (či neživá hmota), do něhož (do níž) by uvedeným způsobem byla „vložená“ duše (duch).

Jonas odmítá také možnost Božího zasahování do evolučního procesu, možnost božského *intervenujícího zasahování, jímž by se Bůh „staral o věc ducha“* – tzn. aktivně stvořil lidského ducha ve vhodný okamžik, souběžně s vývojem a stavem lidského těla. Tato možnost, metodicky, s ohledem na evoluci, prý nenabízí vysvětlení. A tak vysvětlení hledá v modifikovaném pojetí materie, která je již od počátku „nadaná duchem“.²⁵⁶

Důsledky Jonasovy modifikace pojmu materie se naplno projeví, když popisuje počátek ontogeneze lidského jedince. Proces počátku ontogeneze, ačkoli obsahuje specifické genetické

²⁵³ „Sagt uns der anthropische Befund – unsere eigene Vorfindlichkeit und das darin Vorgefundene – etwas über die ersten Ursachen von allem?“ Tamtéž, s. 227.

²⁵⁴ „Wiederholt kam in unseren Ausführungen ein Argument dieser Form vor: *Da Leben mit Innerlichkeit, Interesse und Zweckwollen aus dem Weltstoff hervorgegangen ist*, kann diesem in seinem Wesen dergleichen nicht gänzlich fremd sein.“ Tamtéž, s. 231.

²⁵⁵ Srov. tamtéž, s. 237. „Aber wir sind nicht plötzlich entstanden. Der Evolutionsbefund belehrt uns, dass *der Mensch durch eine lange Vorgeschichte tierseelischer Annäherungen an den Geist zu sich kam*; und der präsenste Befund des denkenden Geistes selber lehrt uns, das er vom Sinnlich-Seelischen wie Wahrnehmen, Fühlen, Begehren, Lust und Leid – all dies leibverbunden – gar nicht zu trennen ist. Wenn aber *die Menschwerdung und damit Geistwerdung sich durch biologische Zeiten und Stufen erstreckt*, dann müsste gemäss der Minimalhypothese auch das göttliche Eingreifen es tun. Dies wäre demnach – sowohl dem Evolutions – wie dem Introspektionserweis nach – kein einmaliges, sondern *ein stetes gewesen, mit einem Wort: göttliches Weltregiment. (...) eine[r] immer von neuem im Weltlauf intervenierende[n] providentia generalis und specialis – und diese Annahme müssen wir zurückweisen*, sowohl weil sie methodisch als Erklärungsprinzip nichts taugt, ja die Idee des Erklärens selber zerstört, als auch weil zuviel in unserem Natur- und Geschichtswissen, also theoretisch und moralisch, ihr geradewegs zuwiderläuft.“ (sic!!!). Tamtéž, s. 237-238.

²⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 236.

informace, probíhá bez působení ducha, zdůrazňuje náš myslitel. Jedná se o biologicko-chemický vývojový proces, v němž jsou sice obsaženy „informace“, ale děje se „nevědoucím“ způsobem.²⁵⁷ Mozek tvořící se v lidském embryu je budoucím fyzickým nositelem ducha. Po spojení pohlavních buněk a vytvoření zygoty, která se vyvíjí v embryo a stává se lidským plodem, vznikl a vzniká jen „potencionální nositel ducha“. Netvoří se (ani nebyl stvořen ex nihilo Stvořitelem) lidský duch jako takový, nejedná se tedy ještě o člověka v plném slova smyslu (sic!). *Lidský duch vzniká teprve a jen z komunikace novorozence s již existujícími duchovními subjekty, lidmi, kteří novorozence obklopují a s ním se sdílejí.* Jde o komunikaci nejdříve zcela receptivní a posléze reciproční. Bez jazykového a „oslovujícího okolí“ by se lidské mládě, tvrdí Jonas, i kdyby fyzicky přežilo a vyrostlo, nestalo člověkem (sic!). Jako postupně vzniká schopnost mluvit, tak také lidský duch analogickým způsobem „vzniká“ jen v kontaktu s ostatními lidskými duchy, kteří ho obklopují. Tímto způsobem vznikající lidský duch se „chápe“ geneticky připraveného instrumentu (mozku) a progresivním „uchopováním“ se zdokonaluje růst fyzické instrumentality (těla), která by bez tohoto uchopování zakrněla, nedozrála. Jonas se tedy domnívá, že vedle embryu-fetální fáze ontogeneze, která začíná početím, probíhá po porodu ještě jakási *druhá počáteční fáze ontogeneze, založená na duchovní „informaci“* – tuto může poskytnout jen další lidských duch „zvenku“, a tím přivést z vnitřní, slepé informace genomu vzniklou potencialitu k aktualizaci. Z toho vyplývá, že *na každém počátku individuální ontogeneze, v její druhé fázi, předpokládá lidský duch nějakého akutálního lidského ducha, který ho „aktualizuje“.* Jonas uvádí, že za toto pojetí vděčí svému příteli Heinrichu Popitzovi.²⁵⁸ A uzavírá tuto část své přednášky upozorněním, že zmíněné pojetí počátku lidské ontogeneze je pouze hypotéza, ovšem pro něj „nejsrozumitelnější“.²⁵⁹

²⁵⁷ Jonas v této souvislosti pokládá řečnickou otázku: Kdo nebo co způsobil(o), že proces probíhá takto (kdo vložil informaci do genomu)? Objevujeme jen „nevědoucí předávání“ materiálníhoustru v dědičné řadě. Posupujeme-li takto nazpět k pozvolnému, slepému tvoření fylogenetickéhoustru (které se děje přirozeným výběrem, náhodnou mutací; Jonas zde používá pojem mezivýsledek „genetické hry v kostky“) od eukaryot k prokaryotám, dostaneme se k prvnímu výskytu autoreplikace molekul, tedy k prvnímu minimu „informace“, a odtud pak až do anorganické přírody, k jakémusi nulovému „informačnímu“ bodu. Jonas tímto popisem (ve kterém vychází z biologických pojmů) zaštiťuje svou tezi, že tato příčinná řada nevede blíže k duchu, ale dále a dále od něho (!). A přece je to právě duch, v tomto okamžiku náš vlastní, který takto postupoval v úvaze, poslušný své „vůli k pravdě“ (Wahrheitwille) a byl donucen k tomuto překvapivému nahlédnutí – a současně díky zmíněným skutečnostem ví o tom, že vděčí této universální hmotě (jejímu nepatrnému množství shromážděnému a organizovanému v jeho mozku) za to, že tu je a může myslet. A proto musí všemu tomu, o čem ho učí fyzika, přiznat ještě také určitou „vlohu k možnosti ducha“ (Begabung mit der Möglichkeit des Geistes) – spojenou se zvláštními podmínkami. Srov. tamtéž, s. 232-234.

²⁵⁸ „Doch nur der künftige, potentielle Träger eines Geistes wird auf diese Weise geschaffen, nicht der Geist selber: Dieser entsteht erst, und nur, aus der – anfangs ganz rezeptiven, dann zusehends reziproken – kommunikation des Neugeborenen mit schon daseienden geistigen Subjekten, den es umgebenden und sich ihm mitteilenden Erwachsenen. (...) Dass Sprache ein von schon Sprechenden Erlerntes ist, besagt, dass auch Geist ein von vorgegebenem Geist zu Erlernendes ist. Nur im Verkehr mit ihm entsteht der neue Geist, der sich der genetisch vorbereiteten Instrumentalität des Gehirns bedient, und erst durch das progressive Sichbedienen vollendet sich auch das Wachstum der physischen Instrumentalität selber, die ohne das verkümmern bzw. gar nicht erst zum Gebrauche reifen würde. (...) Also gilt in jeder individuellen Ontogenese, dass aktueller Geist für sein Werden schon jeweils aktuellen Geist voraussetzt.“ (sic!) Tamtéž, s. 232-233, pozn. I. Záhadou zůstává, proč se Jonas jakožto filosof nechal inspirovat k takovému pojetí lidské ontogeneze právě sociologem Popitzem.

²⁵⁹ Srov. tamtéž, s. 234.

Antropické svědectví vrcholí nakonec v „transcendující svobodě“ lidského ducha.

Z imanence hmoty se vynořuje horizont transcendence. Transcendence se projevuje v lidské svobodě. Tuto svobodu můžeme s Jonasem definovat jako: 1. *svobodu myšlení*, jež si svobodně volí téma svého přemýšlení; duch může přemýšlet o čemkoli chce; emancipuje se tak od vázanosti na intence, které se mu vnucují skrze vnější podněty určité situace; 2. *svobodu obměňovat smyslově dané* (vjemy) tvořením vnitřních obrazů, ve službě kognitivních či estetických zájmů (možnost zbavit se vázanosti určitou daností věcí); 3. symbolickou silou řeči nesená *svoboda překročit všechno smyslově dané* (od existence k podstatě, od smyslového k nadsmyslovému, od časného k věčnému, od podmíněného k nepodmíněnému). Samotná schopnost obsáhnout ideu věčného, absolutního ukazuje tuto transcendující svobodu ducha, kterou pohání její vlastní eros. Na smyslový svět zůstává tato svoboda vázána již jen skrze smyslově reprezentující médium řeči. Tyto tři „svobody“ jsou jedinečnými výsadami lidského ducha a vyjadřují transanimalitu člověka. Současně zahrnují rovněž možnost svobodně si klást cíle, chovat se svobodně – tedy *schopnost praktického rozumu*. Člověk si může klást „transcendentní cíle“, a činí tak ve víře, když se oddá nějakému absolutnímu ideálu nebo třeba i iluzím.²⁶⁰ V „rozumění hodnotám“ přechází jeho poznání v uznání nároku, který na něj klade poznání – přechází od faktů k hodnotám, od nazřené kvality k „zaslechnutému příkazu hodnoty“. Tímto způsobem se projevuje další aspekt svobody: 4. *morální svoboda*. Ta je ze všech aspektů svobody nejtranscendentnější a nejnebezpečnější, neboť se může stát „hluchou“ a volit radikální zlo, jež se někdy jeví jako dobro.²⁶¹

Abychom lépe pochopili morální svobodu, musíme zmínit ještě jeden důležitý aspekt, v němž spolupůsobí předchozí tři aspekty svobody dohromady: Schopnost „obrátit se k sobě“, učinit si sebe sama předmětem ve *svobodě sebereflexe*. Tuto schopnost můžeme připsat jen člověku, lépe řečeno duchu člověka; nikoli však cítící, smyslově vnímající zvířecí duši.²⁶² To, co v sebereflexi člověk spatřuje, je něco zcela neviditelného – „já“ noumenální svobody,²⁶³ *sám subjekt subjektivity, sobě záhadou, nepochopitelný, a přece stále přítomný* jako komplementární pól všech hodnot, jež sice nejsou v žádném případě pouze subjektivní, přesto však vždy už podstatně určené pro „odpovídající“ subjekt. Vlastní „zázrak“ sebereflexe nastává, když učiníme

²⁶⁰ Srov. tamtéž, s. 223-224.

²⁶¹ Vědění o dobru a zlu, schopnost rozlišovat, je také zároveň schopností k dobrému a zlému. Eros, který musí být při každé volbě činný, nenabízí jako „vůdce“ žádnou záruku správnosti ani garanci, že člověk zvolí správnou cestu (i když se stal v případě člověka „erosem vidoucím“). V oblasti morální svobody se otevírají nejhlubší propasti zla a ční nejvyšší vrcholy svatosti, proměny časného skrze okamžiky věčnosti. Srov. tamtéž, s. 224-225.

²⁶² To ovšem neznamená, že by svoboda byla omezena jen na oblast člověka. Jak bylo již uvedeno, Jonas zastává názor, že „princip svobody“ a jeho určité způsoby (modi) lze rozpoznat již v organickém, metabolickém bytí, ve všem živém. Dokonce se domnívá, že „subjektivita“, vázaná na organismy jako na podmínku své možnosti, se v různých stupních ukazuje v celé živé říši. Jedná se tedy o jakýsi „elementární způsob svobody“. V člověku však jsou novým kvalitativním skokem dosavadní projevy „elementární svobody“ a (zvířecí) „subjektivity“ překonány ve svobodě sebereflexe. „Wir haben Grund, auch diese Freiheit dem Menschen allein zuzusprechen, also dem Geiste, noch nicht der fühlenden, begehrenden, sinnlich wahrnehmenden Seele.“ (...) „Aber im Menschen wird all dies noch einmal in einem qualitativen Sprung überboten, und die Freiheit zur Reflexion ist ein eminenter Modus dieser sozusagen immanenten Transzendenz.“ Tamtéž, s. 225-226.

²⁶³ Zde si Jonas „pomáhá“ Kantovou terminologií.

„hodnotící já“ předmětem hodnocení – totiž v *úsudku svědomí*.²⁶⁴ Starost o dobro bližního, který volá k odpovědnosti venku „ve světě“, obsahuje v sobě rovněž starost o dobro „uvnitř“, dobro, které dlužím vlastní osobě. Jonas se domnívá, že toto dobro uvnitř není primární (tím by mělo být dobro ve světě), přesto však je vždy, více či méně zjevně, „spoluchtěné“, a teprve uvědoměním si sebe sama jakožto subjektu svědomí se moralita „světského chování“ pozdvihne k náročnější moralitě „osoby“. Úsilí ve prospěch dobra ve světě může být spojeno se štěstím, sebereflexivní úsilí o mé dobro uvnitř však podle Jonase zůstává stále neuspokojené, obtěžované pochybností. Je tomu tak proto, protože starost o dobro uvnitř se podřizuje svobodě dosahující k věčnému a nepodmíněnému. Tím se já vystavuje transcendentním měřítkům a jeho starost o sebe sama se stává nekonečnou. Já vystavující se světlu věčnosti se vystavuje zároveň nekonečné lstivosti emancipovaného subjektu a neznitelné dvojznačnosti své svobodné vůle. Sebereflexe svědomí, sebezkoumání, jsou současně *sebezrcadlením* a skrývají v sobě podstatně onu dvojznačnost lidské vůle, schopné volit dobro, ale také zlo, číhající v rozličné podobě i ve všem chtění dobra.²⁶⁵

3.6 Smrtelnost

Tématem smrtelnosti naváží volně na podkapitulu o animálním rozměru lidského bytí (3.2). Smrtelnost představuje pro Jonase jednu z hlavních antropologických charakteristik. V textu *Břemeno a požehnání smrtelnosti* (1991)²⁶⁶, který bychom mohli označit také jako „meditatio mortis“, vyjadřuje své vlastní pojetí smrtelnosti. Jedná se o jeden z posledních textů, který náš myslitel sepsal a pronesl jako přednášku dva roky před svou vlastní smrtí. Základní předpoklad spatřuje v tom, že život a smrt patří neoddělitelně k sobě. Predikát „smrtný“ náleží nutně nejen člověku, ale každému živému organismu. Právě metoda fenomenologické analýzy organického života slouží za východisko, na němž Jonas analyzuje pojem lidské smrtelnosti.

²⁶⁴ V rámci Jonasových textů jedna z mála pasáží, v nichž píše o svědomí. Pro Heideggerova žáka je příznačné, že pojem svědomí opisuje pojmy „Selbstsorge“, „Sorge“. Srov. tamtéž, s. 226.

²⁶⁵ Srov. tamtéž, s. 226-227. Jonasova představa svědomí (a sebereflexe svědomí) obsahuje v sobě určitý pesimistický prvek osamělého já, které i v hlubinách sebe sama naráží stále jen na svou dvojznačnou svobodu. V tomto ohledu se velmi přibližuje *existencialistickému a introspektivnímu* způsobu vnímání. Introspekci pokládá Jonas za sekundární způsob (funkci) poznání. Tvrdí, že to, co objevujeme introspekci, je zásadně a primárně určeno předchozí komunikací s ostatními a vnímáním okolního světa. Poznání „vlastního ducha“ je odvozeno z vnímání a poznání druhých lidí.

„Die Kenntnis anderen Geistes (...), ja die Kenntnis von Geist überhaupt, ist primär nicht gewonnen aus der In[tro]spektion unseres eigenen, sondern umgekehrt ist die Kenntnis unseres eigenen Geistes, ja der Besitz eines solchen, die Funktion der Bekanntschaft mit anderem Geist. Wissen um Innerlichkeit überhaupt, sei es die eigene, sei es die Anderer, ist gegründet auf der Kommunikation mit einer ganzen menschlichen Umwelt – einer Umwelt und einer Kommunikation, die darüber entscheiden, jedenfalls entscheidend mitbestimmen, was schliesslich in der Introspektion einmal gefunden werden wird. (...) Ein Verstehen anderer Innerlichkeit jeinseits und im voraus dessen, was Selbstbeobachtung in der eigenen Innerlichkeit gefunden haben könnte, ist eine Vorbedingung für die Entwicklung einer solchen Innerlichkeit.“ JONAS, H. *Wandel und Bestand*, s. 12-13.

²⁶⁶ JONAS, H. *Last und Segen der Sterblichkeit*. In JONAS, H. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. s. 81-100. Jedná se o text slavnostní přednášky, kterou v březnu 1991 přednesl v Královském paláci v Amsterdamu poté, co přijal pozvání od nizozemské královny Beatrix.

Smrtelnost člověka nahlíží ze dvou aspektů. Jako 1. „*možnost zemřít*“ (ve smyslu permanentní vystavenosti riziku smrti) a jako 2. „*nutnost zemřít*“ (ve smyslu neuniknutelnosti smrti). První aspekt smrtelnosti je s ohledem na název textu oním „břemenem“, druhý pak „požehnáním“.²⁶⁷

Ad 1: První aspekt smrtelnosti (možnost zemřít) ukazuje na vnitřní souvislost již zmíněného fundamentálního spojení mezi životem a smrtí, jak se nejzřetelněji projevuje v organické konstituci jako takové, v jejím charakteristickém způsobu bytí. Jonas považuje lidský organismus za entitu, která své bytí vytváří vlastní činností – tak se projevuje její život. Opačným projevem této činnosti je nečinnost, jež způsobuje nebytí organismu – nastává smrt.²⁶⁸ Nutno dodat, že onou činností je metabolismus (viz 3.2). Trvá-li látková a energetická výměna lidského organismu s okolím, člověk žije, přestane-li, umírá. V tom se projevuje „neautarknost“ a podstatná závislost, vratká rovnováha mezi bytím a nebytím. Jonasovými slovy: „Život v sobě nese smrt, svou negaci.“²⁶⁹ Aby se vyhnul smrti, musí člověk doslova „přítakávat“ své organické existenci, je to pro něj dokonce stálým úkolem. V tomto zápase s vlastním zánikem však nakonec musí podlehnout. Nebytí je stálou alternativou, bytí pak možností, jež se musí uskutečňovat v souboji se svým stále přítomným protikladem. Dobrodružství organické existence je obtíženo strachem ze smrti. V těchto Jonasových myšlenkách nelze nevidět myšlenkové obraty, kterými Heideggerův žák, více či méně vědomě, napodobuje svého někdejšího učitele. „*Fundamentální východisko spočívá v tom, že život říká ano sám sobě*“²⁷⁰, pokračuje a dodává, že ono přitakání vyžaduje alternativu, které je tím zároveň odporováno. „Ano“ k bytí znamená zároveň „ne“ k nebytí a je touto negací zesilováno.²⁷¹ Následně si Jonas klade otázku: Jaký zisk vyvažuje takovou rizikovou existenci? A odpovídá, že ziskem jsou schopnosti cítění, vnímání a pohybu, jež počínaje nejnižšími formami života vrcholí v člověku, v jeho subjektivitě a vědomí. I tyto schopnosti a kvality jsou však poznamenány onou *ambivalentní polaritou*: bolest–slast, touha–

²⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 81-82.

²⁶⁸ „Unsere erste Beobachtung ist die, dass Organismen Dinge sind, deren Sein ihr eigenes Werk ist. Das will sagen, dass sie nur existieren kraft dessen, was sie tun. Und dies in dem radikalen Sinne, dass das Sein, das sie sich durch dieses ihr Tun erwerben, nicht ein Besitz ist den sie nun □haben`, abgetrennt von der Tätigkeit, durch die er erzeugt wurde, sondern jenes Sein ist nichts anderes als die Fortsetzung eben dieser Tätigkeit selbst, möglich gemacht durch das, was sie gerade vollbracht hat. Daher bedeutet die Aussage, dass *das Sein der Organismen ihr eigenes Werk ist*, soviel wie: dass dieses Tun ihres Tuns ihr Sein selber ist. Sein besteht für sie im Tun dessen, was sie zu tun haben, damit sie fortfahren zu sein. Daraus folgt direkt, dass *ein Aufhören des Tuns auch ein Aufhören des Seins bedeutet*, und weil das geforderte Tun in seiner Möglichkeit nicht von ihnen allein abhängt, sondern auch vom Entgegenkommen einer Umwelt, das gewährt oder versagt werden kann, so begleitet die Gefahr des □Aufhörens` die Organismen von Anfang an. Hier ist *die fundamentale Verknüpfung von Leben und Tod, der Grund der Sterblichkeit in der Urverfassung des Lebens*.“ Tamtéž, s. 82-83.

²⁶⁹ „Leben trägt den Tod, seine Negtion, in sich selbst.“ Tamtéž, s. 86.

²⁷⁰ Tamtéž, s. 87. V této formulaci nelze nevidět silnou podobnost s Heideggerovou charakteristikou pobytu.

²⁷¹ Jonas se v této souvislosti zmiňuje, že pokud smí spekulovat, byla by *organická forma existence způsobem, v němž univerzální bytí říká ano samo sobě*. Klíčová pasáž: „Dann wären Organismen die Art und Weise, in der das universale Sein □Ja!` zu sich selber sagt.“ Tamtéž, s. 88. Na tento Jonasův axiom mimochodem upozorňuje Ricouer, viz výše (1.2).

bázeň, (...) apod..²⁷² Vyvažují tedy opravdu riziko a břemeno smrti? Odpovědět může jen člověk, neboť on jediný má schopnost úsudku a *ví o své smrtelnosti*. Tezi, že i navzdory smrtelnosti je lidský život ziskem, Jonas obhajuje poukazem na určité vlastnosti a vzorce chování v rámci evoluce, které umožnily nebo zvýšily šanci na přežití nějakého organismu. Tyto vlastnosti vždy už slouží nějakému účelu. Účelem pak nebylo nic jiného, než právě přežití organismu (za pomoci vhodně utvářených vlastností). Vlastnosti tak tvoří součást organismu. A se zvyšující se „kvalitou vlastností“ se zvyšovala také „kvalita účelu“, resp. kvalita života (a tím šance na přežití).

V případě člověka mohly mezi vlastnosti patřit nejen zručnost a obratnost, ale především rozumné uvažování a vědomí. Nejedná se však jen o pouhé prostředky k přežití, ale je třeba je zahrnout do kvality lidského života. Zisk, hodnota lidského života, i přes břemeno smrtelnosti, jsou tedy dány možností používat nejvyšší schopnosti uvažování a být si vědom sebe sama. I pro těžce nemocného člověka, pokud chce žít, má život cenu nikoli v prostém vegetativním přežívání, ale v prožívání, když mysl, vnímá a cítě žije s vědomím sebe sama. Ziskem, jenž proklamuje svou hodnotu, je vždy už *lidské vědomí*, které není nikdy jen prostředkem, ale, řečeno s Kantem, „účelem o sobě“, ač charakterizované onou dvojznačností.²⁷³ Ale co když se životní bilance převáží na stranu utrpení a nesmyslnosti? Zakládá důvod negovat hodnotu lidského vědomí a říci, že by bylo lépe, kdyby se nikdy v kosmu neobjevilo? Jonas, i přes to, že se s ohledem na výsledky této bilance kloní na stranu pesimismu, tvrdí, že téměř žádná míra strastí a životního tápání nemůže umlčet ono „*ano pocitujícího jáství*“.²⁷⁴ Tímto způsobem, opět heideggerovsky, modifikuje Kantův nepodmíněný důraz na hodnotu osoby a považuje *osobu za bytost přitakávající navzdory životním podmínkám sobě samé*. Lidská smrtelná existence je nakonec jediným „místem“ v kosmu, kde lze uvažovat o smyslu smrtelnosti. A tak břemeno smrtelnosti tíží, ale i umožňuje hledat smysl života.²⁷⁵

Ad 2: Druhý aspekt (nutnost zemřít) spojujeme většinou mnohem častěji s významem smrtelnosti. Jistota smrti. Vědomí, že musíme zemřít, sice tíží, ale nutnost s níž toto jednou nastane, považuje Jonas za požehnání. Nutnost a fakt smrtelnosti totiž podporují střídání generací a *tvůrčí dimenzi individuální konečnosti*. V době, kdy se stále více lidí může díky pokrokům

²⁷² Srov. tamtéž, s. 89. „Der Gewinn ist zweischneidig wie jeder Charakterzug des Lebens. Fühlen legt das Subjekt bloss für Schmerz so sehr wie für Genuss, sein Schärfegrad ist der gleiche nach beiden Seiten; Lust hat ihr Gegenstück in Qual, Verlangen in Furcht (...) Die Gabe der Subjektivität verschärft nur die Ja-Nein-Polarität alles Lebendigen, und jede Seite nährt sich an der Stärke der anderen.“

²⁷³ Srov. tamtéž, s. 90-91. „Die Evolutionsmechanik, so wie sie von ihren Befürwortern vertreten wird, erklärt vielleicht die Evolution des Gehirns, nicht aber die des Bewusstseins. (...) Es gibt nur einen Ausweg aus der Absurdität, und der besteht darin, dem Selbstzeugnis unserer subjektiven Innerlichkeit zu trauern, nämlich, dass diese (in gewissem Ausmass) kausal wirksam ist für unser Verhalten, daher tatsächlich in Frage kam für die natürliche Auslese als weiteres (immer wirksamer sich bewährendes) Mittel des Überlebens. Aber mit demselben Akt des Vertrauens haben wir auch dem immanenten Anspruch des Bewusstseins beigespflichtet, dass es über alle instrumentelle Tauglichkeit hinaus um seiner selbst willen und als Zweck an sich selbst existiert.“

²⁷⁴ „Und da finden wir, dass fast kein Ausmass des Elends das □Ja! zu empfindender Selbstheit verstummen lässt.“ Tamtéž, s. 92.

²⁷⁵ Srov. tamtéž.

v medicíně dožívat vysokého věku, kdy lze do jisté míry posunovat i samu hranici smrti, se Jonas ptá: Je smysluplné snažit se překonat smrt? Představuje smrtelnost dobrodiní či nikoli? Odpověď hledá s ohledem na dva rozměry lidské existence, společenský a individuální. Ve společenském měřítku by celá lidská civilizace nemohla vzniknout bez střídání generací. V tomto smyslu ke smrti patří neoddělitelně zrození. Smrtelnost jedince je dobrodiním právě ve svém vztahu k narození dalších, přicházejících bytostí. Smrtelnost jedince chrání lidstvo a společnost před stagnací a otupěním. Tím se dostáváme k rozměru individuální smrtelnosti. Prodlužování života sebou nese prodlužování obtíží stáří, za předpokladu, že s prodlužujícím se věkem vzrůstají obtíže. A pokud bychom odstranili i tyto obtíže? Pomineme-li otázku spravedlnosti, totiž, kdo a za jakých okolností by snad měl na privilegium takového „věčného mládí“ ve společnosti právo (pokud předpokládáme, že by nebylo možné zajistit „nesmrtelnost“ všem), stále zůstávají otázky, zda by i lidský mozek, na nějž je vázána paměť a lidský duch, disponoval neomezenými kapacitami, uvažuje Jonas.²⁷⁶ „Dlouhý věk znamená u člověka dlouhou minulost, kterou duch musí zahrnout do své přítomnosti jako substrát své osobní identity. Minulost v nás stále roste se svou tíží vědění a mínění, pocitů a rozhodnutí, získaného umu i přijatých zvyklostí, a samozřejmě věcí, na něž vpomínáme nebo zapomínáme, které jsou však přesto nějakým způsobem [v nás] uložené.“²⁷⁷ Jonas tvrdí, že kapacity člověka jsou i v tomto ohledu omezené, konečné a nemírně prodlužovaný život by vytvářel nutnost „mazat“ vše postupně v nás uložené, obdobně jako se odstraňují data z přeplněného elektronického média. Tím by se ovšem ztrácela i část naší identity, domnívá se náš myslitel. Anebo, pokud bychom již nedokázali „ukládat“ a zpracovávat nové podněty, byli bychom odsouzeni žít v minulosti, která by se stále vzdalovala od prožívané přítomnosti, v níž bychom se stali jakýmsi „přežívajícími anachronismy“. Těmito úvahami uzavírá své *meditatio mortis*. Smrtelnost je požehnáním jak v rozměru společenského, tak i individuálního života a lidský rozum se nemůže v tomto ohledu přit se „stvořením“, ledaže by popřel sám život.²⁷⁸

3.7 Nesmrtelnost

Smrtelnost, ač jedna ze základních charakteristik lidského života, nemůže nikdy zcela umlčet v člověku otázku po nesmrtelnosti. To potvrzují i předchozí Jonasovy úvahy, v jejichž rámci zmínil, jaké podoby „fyzické nesmrtelnosti“ jsou podle jeho názoru nežádoucí, ba v rozporu s povahou života. Existuje pro našeho myslitele nějaké filosoficky či teologicky přijatelné pojetí lidské nesmrtelnosti? Poprvé předložil takové pojetí v textu *Nesmrtelnost a současná existence*

²⁷⁶ Jonasovo pojetí člověka je založeno na předpokladu, že lidský duch nemůže existovat bez spojení s živým tělem, tedy je vázán jeho kapacitami a možnostmi.

²⁷⁷ Tamtéž, s. 98-99.

²⁷⁸ Srov. tamtéž, s. 99-100.

v roce 1961.²⁷⁹ Reaguje v něm na tehdejší klima ve společnosti, které prý myšlenky nesmrtnosti není příliš nakloněné. Hned na začátku uvádí epistemologické důvody, kvůli nimž nesmrtnost jakožto „transcendentní předmět“ nelze dokázat ani vyvrátit.²⁸⁰ To však neplatí o ideji nesmrtnosti, o její důležitosti pro člověka. Smysl ideje nesmrtnosti vyvolává rezonanci, která zůstává podle Jonase jediným možným základem víry v nesmrtnost. Vycházejí epistemologicky z Kantova pojetí, pracuje tedy „filosoficko-teologicky“ na *ideji nesmrtnosti*, nikoli na důkazu nesmrtnosti, který nepovažuje za možný. Postupuje tak, že různá pojetí nesmrtnosti zkoumá co do jejich smysluplnosti, zda odpovídají chápání moderního člověka. A nakonec navrhuje pojetí vlastní.

Nejdříve se zabývá dvěma podobami tzv. empirického pojmu nesmrtnosti – „nesmrtelnou pověstí“ a „nesmrtelností účinků lidského nasazení pro vyšší účely“, jimž mohou odpovídat umění a velká díla lidského ducha. Obě podoby však, s ohledem na podmínky (nejen) moderní doby, považuje za neschopné vzdorovat času a proměnlivosti lidské kultury. Ani pověst ani velká díla člověka nejsou nesmrtelná.²⁸¹

Následuje tzv. neempirický pojem nesmrtnosti – „pokračování života na onom světě“²⁸² – jenž, domnívá se Jonas, je ještě méně než předchozí v souladu s myšlením doby. V této souvislosti upozorňuje, že se nebude zabývat těžko vyvratitelným závěrem o *organickém základu lidské osoby a její neoddelitelnosti od těla*.²⁸³ Pokračování života na onom světě jakožto existenci od těla odděleného lidského ducha není podle jeho názoru možná, a proto se pojmem spojeným s takovou představou více nezabývá. V tom se projevuje jako věrný následovník Kanta. Co však Jonasovi za přemýšlení stojí, jsou možné důvody, které prý stojí za tímto pojmem nesmrtnosti: 1. problém spravedlnosti a 2. rozlišení mezi jevem a skutečností.²⁸⁴ Ad 1: S ohledem na problém spravedlnosti dospívá k tomu, že princip „odplácející či vyrovnávající spravedlnosti“ nezakládá důvod pro nesmrtnost na onom světě, neboť *časné zásluhy a viny nevyžadují nutně věčnou*

²⁷⁹ JONAS, H. *Unsterblichkeit und heutige Existenz*. In JONAS, H. *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, s. 44-72. Text zachycuje přednášku, na níž byl pozván Harvardskou univerzitou, konkrétně ze School of Divinity, aby zde v rámci každoroční tzv. Ingerscoll Lecture přednášel na téma nesmrtnost. V uplynulých letech tu před ním přednášeli Tillich, Whitehead a další osobnosti. Přednášku pojal Jonas s vědomím teologického významu tématu.

²⁸⁰ Tamtéž, s. 44. „Als transzendent ist der Gegenstand der Idee – *Unsterblichkeit selbst* – jenseits von Widerlegung und Beweis. Aber ist auch er *kein Gegenstand der Erkenntnis*, so ist es doch *die Idee* von ihm. Daher muss die innere Bedeutsamkeit ihres Sinnes zum alleinigen Mass ihrer Galublichkeit werden, und die Resonanz, die solcher Sinn in uns hervorruft, bleibt als einziger Grund möglichen Glaubens, wie denn der Mangel solcher Resonanz gewiss ein zureichender Grund für tatsächlichen Unglauben ist.“ K tomu srov. KANT, I. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, s. 99-101. Jonasova epistemologická východiska odpovídají v zásadě Kantovým. To co přesahuje rámec možné zkušenosti je nedokazatelné. Můžeme tedy říci, že Jonasova idea nesmrtnosti odpovídá regulativní ideji Kantově, ovšem ve zúženém smyslu, jak uvidíme dále. Ve čtvrté kapitole se tato Jonasova epistemologická pozice potvrdí ještě minimálně dvakrát.

²⁸¹ Srov. JONAS, H. *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, s. 45-46. V této souvislosti zmiňuje Jonas paradox, že např. Hitler a Stalin jsou více známí (tedy v rámci lidských dějin svou pověstí více „nesmrtelní“), než jejich nescíselné a bezejmenné oběti.

²⁸² Doslova: „Fortleben der Person in einem künftigen Jenseits.“ Tamtéž, s. 47.

²⁸³ „Ich befasse mich hier nicht mit dem schwer zu entwaffnenden Schluss von der zweifellosen *organischen Basis der Person zu deren wesenhafter Unablösbarkeit davon*.“ Tamtéž.

²⁸⁴ „Gerechtigkeit, und die Unterscheidung von Erscheinung und Wirklichkeit (...).“ Tamtéž.

*blaženost či odplatu, ale spíše jejich odpovídající časnou podobu.*²⁸⁵ Podmínky „zde“ a podmínky „tam“ nelze srovnávat. Odmítá také představu nároku na věčný život.²⁸⁶ Neboť už díky samotné možnosti žít v podmínkách tohoto světa se stává člověk dlužníkem. Ad 2: Také druhý důvod, rozlišení mezi jevem a pravou skutečností, mezi časným a věčným, jak je chápou idealističtí filosofové, není modernímu duchu ani Jonasovi pádným argumentem. Idealističtí filosofové snad žili příliš chráněni před nárazy světa, takže jeho dění mohli považovat jen za podívanou, za představení na jevišti, domnívá se náš myslitel. A v opozici vůči nim říká: „My, děti tvrdě tísněné současností, trváme na tom, že to, co se jeví, je naší faktickou skutečností a bereme to vážně.“²⁸⁷ Není možné říci, „že čas je vposledku neskutečný, že je jen fenomenální formou, za kterou se ukazuje nečasová, inteligibilní skutečnost [lidskému] subjektu, který sám o sobě rovněž náleží tomuto inteligibilnímu světu“.²⁸⁸ V tomto ohledu zaujímá Jonas pozici blízkou existencialismu, odporuje Kantovi a odvolává se na Heideggera: Díky objevu fundamentální dějinnosti člověka a ontologickému rozpracování vnitřní časovosti jeho bytí jsme si uvědomili, že čas není pouhou formou jevu, ale spíše patří k podstatě lidského bytí. Konečnost jednotlivce představuje podmínku jeho možného, vlastního existování.²⁸⁹ Pro našeho myslitele není představa inteligibilní, nečasové věčnosti přijatelná. Ale na druhou stranu ani absolutní časovost. Vždyť „(...) přece cítíme, že časovost nemůže být celou pravdou, neboť v člověku se ukazuje jemu vlastní kvalita sebezpřesahování, jejímž kryptickým znamením se stává skutečnost a tápání naší ideje věčnosti.“²⁹⁰

K vlastní ideji nesmrtelnosti se náš myslitel blíží přes *ideu věčnosti*. Nikoli však věčnosti jakožto neomezeného trvání, ale ve významu koncentrované přítomnosti „zde a nyní.“ Za jakých okolností a v jaké formě se setkáváme s takto koncentrovanou přítomností, jíž lze považovat za adekvátní představu věčnosti? Kdy vstupuje absolutno do relativna naší každodenní existence? Setkání s věčností nám ukazuje evidentní zkušenost, v níž jsme *aktivními činiteli* a nikoli pasivními objekty – totiž v okamžicích rozhodnutí, „jako bychom jednali pod pohledem

²⁸⁵ Srov. tamtéž, s. 47-48. „Denn zeitliches Verdienst oder Verschulden fordert nach diesem Masse zeitliche und nicht ewige Vergeltung, und Gerechtigkeit verlangt daher bestenfalls ein endliches Fortleben zur Gleichstellung der Rechnung, nicht aber eine Unendlichkeit der Existenz.“ Tamtéž, s. 47.

²⁸⁶ Srov. tamtéž, s. 60. (...) Hat der Mensch keinen moralischen Anspruch auf die Gabe ewigen Lebens und kein Recht zur Beschwerde über sein Sterblichsein. Im Genuss der Selbstheit, den er immer neu bejaht, hat er die Bedingungen anerkannt, unter denen sie dargeboten wird, ja unter denen allein sie möglich ist; und anstatt ihren Besitz als Rechttitel für □Mehr davon` anzusehen, schuldet er vielmehr Dank für die Gewährung der Existenz als solcher – und für das, was sie möglich machte.“

²⁸⁷ Tamtéž, s. 48. Jonas se odvolává na hroznou skutečnost umučených lidí v Buchenwaldu během Druhé světové války, která se nejen jeví, ale je sama hroznou skutečností (ve smyslu Kantova noumenon), jíž hledíme do tváře. Zde není rozdíl mezi jevem a skutečností, není nic skutečnějšího než to, co se zde jeví. „(...) Wir blicken der schrecklichen Wahrheit ins Auge, dass die Erscheinung die Wirklichkeit ist und dass nichts wirklicher ist als was hier erscheint.“

²⁸⁸ Tamtéž. K tomu srov. KANT, I. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, s. 107.

²⁸⁹ Zde se Jonas pravděpodobně odvolává na pasáže z Heideggerova díla viz HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 335, 439-461.

²⁹⁰ JONAS, H. *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, s. 49.

věčnosti“²⁹¹, tvrdí Jonas. Věčnost probleskuje v kritické zóně okamžiků, v nichž se rodí svobodné skutky. Pojítka s věčností jsou okamžiky, v nichž „na prázích skutků“ mizí čas. Ale nikoli v mystické distanci „nunc stans“, ale tak, že vystavíme své bytí transcendenci, a rozhodnutí se promění ve skutek, poeticky popisuje. Otevřenost transcendentní věčnosti se projevuje v *okamžicích rozhodnutí*, kdy se jednající jakoby ocitá mezi věčností a časem. „A z tohoto meziprostoru pramení vždy nová možnost nového začátku a tím opravdové dějinnosti osoby, [možnost] znamenající skok do □zde a nyní“.²⁹²

Lidská nesmrtnost je dána vposledku morální formou existence, skutky, avšak nikoli „nezničitelnou substancí“, tvrdí nakonec Jonas. Vlastní pojem nesmrtnosti odvozuje od „jednající zkušenosti“ a navrhuje termín „*nesmrtnost skutků*“.²⁹³ Přitom se opírá o dva motivy, židovský motiv *sefer chajim* a gnostický motiv transcendentní podobizny, a částečně je upravuje.

Motiv *sefer chajim* upravuje takto: Nikoli jména spravedlivých se zapisují do Knihy života, ale všechny lidské skutky všech lidí všech dob se vtiskují do jakéhosi „věčného registru časovosti“. Lidské skutky, jež se v podmínkách času řídí vlastními zákonitostmi, zároveň působí na „transcendentní říši“ podle jejích vlastních zákonitostí a zaplňují jakýsi „protokol bytí“. Takto narůstající, a zatím neuzavřená, transcendence má velký význam. A to nikoli pro smrtelné jednotlivce, ale pro „ještě nerozhodnutou a zranitelnou věčnost“.²⁹⁴ *Nesmrtelným se člověk stává svými skutky, které mají význam pro dosud nedokončenou podobu božské věčnosti*. Další rysy následně získává úpravou gnostického motivu transcendentní podobizny.

Jedná se o symbolickou představu, s níž se setkal Jonas v gnostických, mandejských textech íránského původu. Každý člověk má jakéhosi dvojníka, *transcendentní podobiznu*, jež se formuje podle kvality jeho života. Po smrti se pak s tímto svým „alter ego“ znovu spojí, přičemž zjistí, zda jej „naplnil“ či „znetvořil“. K této představě existuje rovněž jakási kolektivní analogie, zachycená v manichejském učení. Transcendentní podobizna se utváří kompletně celými dějinami lidstva i dějinami kosmu a bude představovat ve své konečné podobě původní celost *nesmrtelné ale trpící božské bytosti*, která se na počátku vydala temnotě a nebezpečí kosmického dění. Jonas samozřejmě nesdílí dualistické stanovisko gnosticizmu, ale nechává se inspirovat kolektivní

²⁹¹ Srov. tamtéž.

²⁹² Tamtéž, s. 51-52.

²⁹³ Srov. tamtéž, s. 52. V této souvislosti se opět odvolává na Kanta: „(...) Unser sittliches Sein, auf das allein Kant die Unsterblichkeit der Person gründen zu können glaubte – als ein Postulat der praktischen, nicht als einen Schluss der theoretischen Vernunft.“ Tamtéž.

²⁹⁴ „Mit anderen Worten, ich spreche von der Möglichkeit, dass *Taten sich selbst eintragen in ein ewiges Register der Zeitlichkeit*; dass was immer hier gehandelt wird (...), immer weiter das unabgeschlossene Protokoll des Seins anschwellend (...). „(...) Das, was wir so der Urkunde hinzufügen, von überragender Bedeutung ist – wenn auch nicht für unser eigenes zukünftiges Schicksal (...).“ „Und dass, obwohl *wir sterblichen Täter weiter keinen Einsatz in jener Unsterblichkeit haben, der unsere getanen Taten sich zugesellen, doch eben diese unsere Taten, und was durch sie wir aus unserm Leben machen, sehr wohl der Einsatz sein mögen, den eine noch unentschiedene und verwundbare Ewigkeit in uns hat?*“ (...) „Sind wir dann vielleicht ein Experiment der Ewigkeit? Ist etwa gerade *unsere Sterblichkeit ein Wagnis des ewigen Grundes mit sich selbst?*“ Tamtéž, s. 53.

analogií. To se zřetelně ukazuje, když doplňuje další rysy svého pojetí nesmrtnosti a shrnuje své stanovisko:²⁹⁵

„V časovém dění světa, jehož pomíjívá přítomnost je stále pohlcována minulostí, *roste věčná přítomnost*. Její tvář se pomalu ukazuje, zatímco se zakreslují její rysy skrze radosti a utrpení, vítězství a porážky božského, [které zakouší] ve zkušenostech času, jež se tak stávají nesmrtelnými. *Nikoli jednající, kteří stále pomíjí, nýbrž jejich skutky vcházejí do dějícího se božství a formují nesmazatelně jeho nehotovou tvář*. Osud boha je ve hře, v kosmu, jehož nevědoucímu procesu přenechal svou [božskou] substanci, a člověk se stal tím, kdo má uchránit toto nejvyšší, svěřené a stále ohrožené bohatství. V jistém smyslu je osud božství v [lidských] rukou.“²⁹⁶

Takto vyjádřené shrnutí považuje Jonas za smysluplnou, ač jen „*hypotetickou premisu*“, která může tvořit „objektivní základ metafyzického ospravedlnění“ pro subjektivní pocity, jež zakouší člověk ve svědomí a v momentech rozhodování.²⁹⁷ A domnívá se, že nastíněné pojetí představuje *možné metafyzické vysvětlení problému lidské nesmrtnosti*. Ve čtvrté kapitole uvidíme, že toto vysvětlení zapadá do rámce Jonasova hypotetického mýtu, který vytváří, aby spekulativně vyřešil teologickou otázku po povaze božství a kosmogonickou otázku po způsobu vzniku kosmu. V další kapitole se ukáže, že Jonasovo řešení pojmu nesmrtnosti úzce souvisí s řešením této teologické a kosmogonické otázky. Nastíněné pojetí nesmrtnosti totiž vychází z určitého pojetí božství.

Nesmrtnost skutků tedy znamená, že nesmrtelná není jednotlivá lidská bytost, nýbrž jen její skutky. „Individuum je od přírody časné, nikoli věčné; a *osoba, smrtelný zástupce nesmrtelné věci*, užívá jáství v okamžicích času jakožto prostředek, skrze nějž se věčnost vydává rozhodnutím [uskutečněným] v čase. Osobní [individuální] jáství činná v médiu dění, jedinečná a pomíjívá, představují vklady [a experimenty] božské věčnosti.“²⁹⁸ Na jiném místě, o necelých dvacet let později (okolo roku 1980), potvrzuje Jonas tento svůj názor v rozhovoru pro německou televizi, když odpovídá na otázku, zda věří v nějakém smyslu na pokračování života po smrti či

²⁹⁵ Srov. tamtéž, s. 54-55.

²⁹⁶ Tamtéž, s. 55. Překládám pokud možno doslova, aby vynikl význam, kterým Jonas v této shrnující pasáži představuje vlastní hypotézu o podobě lidské nesmrtnosti.

²⁹⁷ Srov. tamtéž.

²⁹⁸ Tamtéž, s. 59-60. Klíčová pasáž: „Das Individuum ist von Natur zeitlich, nicht ewig; und *die Person* im besonderen, *sterblicher Treuhänder einer unsterblichen Sache*, hat den Genuss der Selbstheit für den Augenblick der Zeit als *das Mittel*, durch das sich die Ewigkeit blosslegt für die Entscheidungen der Zeit. Als getätigt im Medium des Werdens, d. h. *als einmalig und vergehend, sind persönliche Ichheiten Einsätze des Ewigen*.“ Zde bych ještě rád upozornil, že výraz „experiment věčnosti“ je oprávněný. Potvrzuje jej i korespondence mezi Bultmannem a Jonasem. Bultmann Jonasův text četl a vyjádřil se k němu dopisem. Zmiňuje, že porozuměl textu tak, že lidské skutky jsou „kroky v dobrodružství věčnosti“, a že jsme tak (my lidé) možná jakýmsi „experimentem věčnosti“. Jonas na Bultmannův dopis odpovídá a koriguje jeho výraz „kroky“; nejedná se prý o kroky, ale doslova o „sázku“, „riziko“ (Einsatz, Risiko) a odpovídá Bultmannovi v této souvislosti takto: „Es scheint mir wichtig, dies zu richtigstellen, *da es in der Tat für meinen Gedankengang entscheidend ist, dass im Weltabendteurer Gottes, d. h. in seiner totalen Inkarnation, sein totales Sein auf dem Spiele steht, von ihm eingesetzt worden ist, und in jeder innerweltlichen Handlung es immer wieder um diesen Einsatz geht*.“ Tamtéž, s. 63-64, 67-68.

v perspektivu nesmrtnosti duše: „Ne pro Individuum. Domnívám se, že individuální osoba je vázána na individuální organismus (...) S představou čistého duchovního trvání vědomí, čisté subjektivity, se nemohu myšlenkově vypořádat. (...) A tak *nevěřím, že by individuální osoba po zániku, [po] smrti těla mohla někde a nějak žít dál*. Čemu jsem však nakloněn věřit, a zde se chci vyjádřit velmi opatrně, je [skutečnost], že vše, co činíme, naše skutky, naše rozhodnutí, naše vina, žijí v nějaké formě dál; (...) Mám své silné důvody věřit, že minulost není čistým nebytím. Minulost se hromadí, sytí se tím, co se stalo, zvláště pamětí našich vlastních skutků.“²⁹⁹

V této souvislosti náš myslitel upozorňuje, jak bylo již výše zmíněno, že člověk nemá „morální nárok na dar věčného života a žádné právo stížnosti nad svou smrtností.“³⁰⁰ To, že může v podmínkách pomíjivého světa žít své jáství, představuje nezasloužený dar, s kterým zároveň přijal podmínky, za nichž mu byl tento dar udělen; a za nichž je prý jediné možný.³⁰¹ Člověk takto obdařený by neměl na základě daru života vznášet nárok na „nekonečné trvání“ (života po smrti). Jonas přirovnává kontingentnost lidské existence ke kontingentnosti světa a píše, že stejně jako není nutné, „aby vůbec byl nějaký svět“, tak stejně není nutná lidská (posmrtná) existence.³⁰² „*Ačkoli nás nečeká žádný věčný život, ani věčný návrat zde[jší přítomnosti], přesto můžeme mít na mysli nesmrtnost, když během našeho krátkého života vykonáváme [smrtí] Johrožené, smrtelné záležitosti a jsme tak pomocníky trpícího, nesmrtného boha.*“³⁰³

Perspektiva lidské nesmrtnosti tedy spočívá v tom, že se každý jednotlivý člověk podílí na budoucí integritě „obrazu božího“. O budoucí integritě obrazu božího se zmiňuje náš autor dokonce v samém závěru svého stěžejního *Principu odpovědnosti*.³⁰⁴ Jak přesně pojmu obraz boží rozumí? Pojem používá i v několika svých dalších textech, a v jednom se výslovně odvolává

²⁹⁹ JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung*, s. 144-145. Klíčová pasáž. Uvádím celé znění, nejdříve otázku, pak Jonasovu odpověď. Otázka: „Glauben Sie in irgendeinem Sinn an ein Weiterleben nach dem Tode oder in irgendeiner Perspektive an Unsterblichkeit der Seele?“ Odpověď: „Nicht für das Individuum. Ich glaube, *die individuelle Person ist an den individuellen Organismus gebunden*. Das ist eine Einheit. So wie der Fingerabdruck unverwechselbar ist, so unverwechselbar ist diese eine Person, dieses eine Individuum in der leib-seelischen oder seelisch-leiblichen Einheit. Und *die Vorstellung eines reinen geistigen Bewusstseinsbestandes, einer reinen Subjektivität ist mir im Denken nicht nachvollziehbar*. Ich galube, die Seele ist die Seele dieses Leibes. Auch der Geist ist der Geist dieser leib-seelischen Einheit. *So glaube ich also nicht, dass die individuelle Person mit dem Untergang, mit dem Sterben des Leibes irgendwo und irgendwie weiterleben kann*. Was ich allerdings zu glauben geneigt bin, und ich will mich hier sehr vorsichtig ausdrücken, ist, dass *alles, was wir tun, unsere Taten, unsere Entscheidungen, unsere Schuld, in irgendeiner Form auch weiterlebt*; dass das irgendwo registriert wird, dass es eine Art Chronik der Dinge gibt, in der nichts verlorengiht. Und das hat eine bestimmte sittliche Bedeutung, die ich jetzt nicht weiter ausführen will. Aber *ich habe meine starken Gründe zu glauben, dass die Vergangenheit nicht ein pures Nichts-Sein ist. Eine Vergangenheit sammelt sich an, sättigt sich mit dem Geschehenen, insbesondere mit dem Gedächtnis unserer eigenen Taten*. Und das ist ein Teil der Verantwortung.“

³⁰⁰ Srov. JONAS, H. *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, s. 60.

³⁰¹ Jonas zde nepočítá s možností nějakého předchůdného stavu člověka „ante lapsum“, jak nás o něm zpravuje biblická zvěst.

³⁰² Srov. tamtéž.

³⁰³ Tamtéž, s. 62. „Obwohl kein ewiges Leben unser wartet, noch eine ewige Wiederkunft des Hier, kann uns doch Unsterblichkeit im Sinne liegen, wenn wir während unserer kurzen Spanne die bedrohten sterblichen Anliegen versehen und dem leidenden unsterblichen Gotte Helfer sind.“

³⁰⁴ Srov. JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung*, s. 393.

i na biblický význam.³⁰⁵ Po analýze Jonasova pojetí nesmrtelnosti však můžeme s jistotou tvrdit, že tomuto pojmu přisuzuje jiný význam, než jak jej běžně používáme v biblickém kontextu. Jonasův názor by se dal vyjádřit tak, že člověk byl stvořen především „pro obraz boží“, tento obraz spíše tvoří, místo aby jej vyjadřoval (ztělesňoval),³⁰⁶ neboť lidské skutky mají na božské bytí dvojnásobný dopad, utváří a formují jej. Proto lze tvrdit, že podle Jonase se obraz boží teprve vytváří, není ještě hotový: „Můžeme stavět a bořit, uzdravovat a zraňovat, božství sytit nebo nechat trpět, jeho obraz zdokonalit či zohavit.“³⁰⁷

³⁰⁵ Např. ve svém textu z roku 1967 viz JONAS, H. *Aktuelle ethische Probleme aus jüdischer Sicht*. In BÖHLER, D., BRUNE, J. P. (Hrsg.) *Orientierung und Verantwortung: Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, s. 59-69. V tomto textu se asi nejvíce přibližuje, ba téměř ztotožňuje s biblickým pojetím člověka jakožto „božího obrazu“, když polemizuje s darwinistickým pohledem: „In darwinistischer Sicht trägt der Mensch kein ewiges □Bild`, sondern er ist Teil eines universalen, speziell eines biologischen □Werdens`. Sein □Sein`, so wie es sich jetzt faktisch darstellt, ist das unabsichtliches (und weiter veränderbare) Produkt gleichgültiger Kräfte, (...) Daher verkörpert der Mensch nicht ein fortdauerndes oder transzendentes (Eben) Bild, aufgrund dessen er sich formt. (...) der Darwinismus bietet ein □bildloses` Bild des Menschen.“ Tamtéž, s. 61.

³⁰⁶ Téma člověka jakožto Božího obrazu je velmi zdařilým a aktuálním způsobem vyjádřeno v dokumentu Mezinárodní teologické komise z 23. 7. 2004, dále viz MTK. *Společenství a služba: Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2005. ISBN 80-9271-971-9. „(...) Trojjediný Bůh zjevil svůj plán sdílet trojiční život s osobami stvořenými ke svému obrazu. Ba co víc, právě kvůli tomuto trojičnímu společenství byly lidské osoby stvořeny k Božímu obrazu. Právě na této radikální podobnosti s trojjediným Bohem se zakládá možnost společenství stvořených bytostí s nestvořenými osobami Nejsvětější Trojice. Lidské bytosti stvořené k Božímu obrazu jsou svou přirozeností tělesné i duchovní, muži a ženy stvoření jedni pro druhé, jsou osobami zaměřenými ke společenství s Bohem i ke společenství mezi sebou navzájem, jsou zraněny hříchem a potřebují spásu, jsou zaměřeny k tomu, aby se připodobnily Kristu, jenž je dokonalým obrazem Otce, a to v moci Ducha svatého. (...) V katolické teologii Božího obrazu je implicitně přítomna hluboká pravda, že materiální svět vytváří podmínky k tomu, aby lidské osoby mohly naplňovat své poslání jedna ve vztahu k druhé. (...) Dnešní antropologie se snaží překonávat vliv dualistických antropologií, které umísťují Boží obraz výlučně do duchovní vrstvy lidské přirozenosti. Částečně pod vlivem dualistické antropologie, nejprve platónské a později karteziánské, se v křesťanské teologii objevila tendence identifikovat Boží obraz v lidských bytostech (...) s myslí nebo duchem. Velmi důležitým příspěvkem k překonání zmíněné tendence bylo znovuodhalení jak základních prvků biblické antropologie, tak některých prvků tomistické syntézy. (...) Člověk nemá tělo, nýbrž je svým tělem. (...) Křesťanská nauka o stvoření naprosto vylučuje metafyzický i kosmický dualismus, protože vypovídá, že všechno tělesné i duchovní v kosmu bylo stvořeno Bohem, a proto vychází z dokonalého Dobra. V kontextu nauky o vtělení platí, že také tělo je vnímáno jako integrální součást lidské osoby. (...) To ukazuje, že vykoupěna není pouze mysl člověka, nýbrž také jeho tělo. (...) Konečně nesmíme zapomínat, že nauka o těle jako integrální součásti lidské osoby je vepsána do nauky o vzkříšení těla na konci času, což nám dává na srozuměnou, že člověk bude existovat na věčnosti jako kompletní osoba s duchovní i tělesnou dimenzí své bytosti.“ Čl. 25-29. „Co znamená být stvořeni k obrazu Božímu, je nám plně zjeveno jedině v *imago Christi*.“ Čl. 52.

³⁰⁷ JONAS, H. *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, s. 59.

4. TEOLOGICKÉ POZADÍ

V této kapitole představím teologické pozadí Jonasovy filosofie. Je otázkou, zda „teologická tušení“ našeho myslitele, jak bychom mohli nazvat výsledky jeho spekulující filosofie, tvoří východisko či naopak konvergenční bod jeho myslitelského úsilí. Německá filosofka Regina Uhtes tvrdí, že pojem jonasovského boha představuje obojí, jak východisko, tak konvergenční bod jeho filosofie; německý filosof Vittorio Hösle se domnívá, že jen konvergenční bod.³⁰⁸ V každém případě však tento pojem, který je určitým završením Jonasovy spekulující filosofie, úzce souvisí s jeho pojetím člověka. V předchozí kapitole jsme to viděli na příkladu pojetí lidské nesmrtnosti, další souvislosti se postupně ukáží v této kapitole. Jen pro terminologické upřesnění budiž zmíněno, že nadále budu označovat výsledky Jonasovy spekulující filosofie (kterou on sám nazývá také metafyzikou) za „teologické“ či zjednodušeně „teologii“.

V první podkapitole chci představit Jonasův hypotetický mýtus, který tvoří základ jeho teologie a osvětlí nám zpětně mimo jiné i předchozí řešení otázky nesmrtnosti. Skrze hypotetický mýtus se náš myslitel snaží (mytologicky) vysvětlit vzájemné vztahy v pomyslném trojúhelníku bůh-člověk-svět. V druhé podkapitole se zabývám pojmem jonasovského boha, a s ním souvisejícím řešením teodicejní otázky. Ve třetí podkapitole prezentuji důležité výsledky diskuze, v níž Jonas odpovídal několika filosofům a teologům na otázky týkající se jeho hypotetického mýtu a pojmu boha. Čtvrtou podkapitolu věnuji podrobněji problematice tzv. „noologické hypotézy“ a pátou podkapitolu „teologickému postulátu“. V obou případech se jedná o důležité výsledky Jonasova myšlenkového úsilí, jehož předmětem je existence božského ducha.³⁰⁹ Nepůjde ovšem o důkazy Boží existence v přísném slova smyslu, ale o jakási již zmíněná „teologická tušení“, která náš autor pokládá za smysluplná.

Teologické, v širším slova smyslu náboženské, téma této kapitoly, a rovněž také předchozí téma nesmrtnosti, vyžadují, abych nejdříve krátce nastínil samotný Jonasův vztah k náboženství a teologii. Vycházím z jeho vlastních vzpomínek.³¹⁰ Nebyl vychován ortodoxně, neměl osobní

³⁰⁸ „(...) Wenn man berücksichtigt, dass Gott nicht nur ein letzter Konvergenzpunkt, sondern auch Voraussetzung der Jonassen Philosophie ist.“ UHTES, R. *Metaphysik des Organischen*, s. 297; Srov. HÖSLE, V. *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, s. 118. „Gott ist bei Jonas nicht ein Ausgangspunkt der Philosophie, wie bei Spinoza, Leibniz, Schelling oder Hegel; er ist, wie bei Kant, ein letzter Konvergenzpunkt des Denkens.“

³⁰⁹ O tom, že v Jonasových textech lze nalézt právě dva pokusy, píše katolický teolog Thomas Schieder viz SCHIEDER, T. *Hans Jonas, „Gottesbeweise“* In MÜLLER, W. E. *Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*, s. 157-184.

³¹⁰ V roce 1982 byl pozván jako hostující profesor na Fakultu sociálních věd do Mnichova. Tam se seznámil s Rachel Salamander a jejím manželem. Přesvědčili ho, aby své životní zkušenosti zachytil ve vzpomínkách (jednalo se o audionahrávky natočené v roce 1989), které pak vyšly knižně a představují jeden z hlavních zdrojů informací o jeho životě a díle včetně bohatých chronologických souvislostí a charakteristik důležitých lidí, se kterými se Jonas během života setkal viz JONAS, H. *Erinnerungen*. Cenné postřehy k charakteristikám osobnosti Hanse Jonase přináší Rachel Salamander v předmluvě. Charakterizuje jej jako osmdesátiníka menšího vzrůstu, který ji okouzloval svou duchovní

vztah k Bohu, ačkoli byl silně osloven některými částmi židovských Písem.³¹¹ Během studií se seznámil s filosofickým a teologickým vývojem středověkého židovství i s dějinami moderního židovství. Dodržoval některé židovské zvyky³¹², své děti vychoval k vědomí, že jsou Židé. Jak již bylo zmíněno, byl od mládí sionistou. Nepovažoval jej však jen za politickou záležitost.³¹³ Svě židovství prožíval celý život neortodoxně a nikdy mu nebylo zcela zřejmé, jak je spojit s vlastním světonázorem. Na jednu stranu považoval příslušnost k židovskému národu za téměř „nesmazatelné znamení“³¹⁴, cítil se jí do jisté míry vázán, na druhou stranu nemohl zcela sdílet víru předků, nevěda, komu by se vlastně měl cítit zavázán.³¹⁵ Smlouvu mezi Bohem a Izraelem chápal vždy jako něco výjimečného, čeho by se nikdy nezřekl, ale „představa božského partnera této smlouvy mu zůstala dokonale zahalena v mlze“.³¹⁶

Co se týká hypotetického mýtu i dalších textů s teologickou tematikou, říká o nich, že jde o „teologické spekulace“, popř. „teologická tušení“, nikoli o „teologické teorie“, kterými by chtěl přesvědčovat. Představují pro něj jakési „skromné maximum“ toho, co je schopen rozumově akceptovat s ohledem na vztah mezi teologií a přírodními vědami. Ateismus považuje za mylný.³¹⁷

Obecně lze říci, že Hans Jonas, filosof a Žid v jedné osobě, se vždy cítil puzen k tomu, aby přemýšlel a psal také o teologických otázkách, včetně těch nejsložitějších, přičemž si ovšem pro výsledky svého teologického přemýšlení nenárokoval objektivní platnost. Největším svědectvím

bdělostí a především řečí. Recitoval z paměti nejen Goetha a Schillera, ale i Homéra v řečtině. Manželé Jonasovi se s Rachel a jejím mužem spřátelili a vzájemně se navštěvovali až do roku 1992.

³¹¹ Zejména Proroky, jak zmíněno výše viz 2.4 poznámkový aparát v závěru.

³¹² Zmiňuje např., že pro něj bylo samozřejmé nechat svého synka obřezat. Srov. JONAS, H. *Erinnerungen*, s. 340.

³¹³ Srov. tamtéž.

³¹⁴ „Das Jude-Sein gleichsam als character indelebilis, den keiner von uns loswerden möchte.“ Tamtéž, s. 341.

³¹⁵ „Wenn ich das Schma´ rezitieren höre, dann läuft es mir immer noch kalt über den Rücken hinunter. Dabei hätte ich nicht angeben können, wem ich mich da verpflichtet fühlte. Die personale Angabe □ der Gott unserer Väter´ konnte ich nicht mehr richtig nachvollziehen – der Verweis auf den Glauben unserer Vorväter genügt ja im Grunde nicht.“ Tamtéž, s. 340.

³¹⁶ Tamtéž, s. 341.

³¹⁷ „Ich will niemanden überzeugen und keine theologische Theorie vertreten, die ich nun weiter durchfechten muss. Ich bin nicht einmal sicher, ob ich mich selbst überzeugt habe. Aber das ist *das bescheidene Maximum, was ich an Göttlichem (...)* in Verbindung mit dem Gesamtbefund der Dinge, einschliesslich meines wissenschaftlichen Wissens von der Welt, dem Universum und dem Leben auf Erden für mich noch akzeptieren kann. Ich bin jedoch zutiefst davon überzeugt, dass *der reine Atheismus falsch ist*, dass es darüber hinaus etwas gibt, was wir nun vielleicht nur noch mit Hilfe von Metaphern zur Sprache bringen können, ohne das jedoch die Gesamtsicht des Seins unverständlich wäre. *Obwohl mir scheint, dass eine philosophische Metaphysik keinen direkten Gottesbegriff entwickeln kann, sondern dass dieser Weg seit der kantischen Vernunftkritik verschlossen ist – deshalb mein Rückgriff auf den Mythos – , glaube ich, dass es einer rationalen oder philosophischen Metaphysik nicht verboten ist □ Vermutungen` über das Göttliche in der Welt anzustellen.* Vielmehr scheint mir, dass die philosophische Seinslehre zumindest einen Raum für das Göttliche offenlassen darf. Es ist *ein fragwürdig tastender Versuch, für den ich nie einen Wahrheitsanspruch gestellt habe und der für mich seine Gültigkeit nur dadurch besitzt, dass er es nicht einfach abstreitet, was einmal so ungeheuer in die Menschheitsgeschichte hineingewirkt hat* und worin, etwa in den Worten der Propheten, eben doch die Inspiration aus einer Quelle zum Ausdruck kam, die mehr ist als bloss Welt und Natur. *Der Mythos versucht zudem, einen Gottesbegriff zu entwickeln, mit dem zu ertragen ist, was sonst unerträglich wäre.*“ Tamtéž, s. 344-345.

transcendence je podle něj lidský duch.³¹⁸ Jonasovy teologické teze tedy nemůžeme primárně chápat a hodnotit jako věroučné teze, ale jako „tápavé pokusy“ teologizujícího neortodoxního židovského filosofa. Můžeme je však zkoumat co do smysluplnosti, neboť i on sám si pro ně smysluplnost nárokují.

4.1 Hypotetický mýtus³¹⁹

Když jsem se na konci předchozí kapitoly zabýval jonasovským pojetím nesmrtnosti, ukázalo se, že je úzce svázáno s určitým pojetím božské bytosti. Důvodem této souvislosti je Jonasův hypotetický mýtus, jenž obě tato pojetí k sobě vztahuje a zakládá. Tento mýtus se objevuje ve dvou Jonasových textech, poprvé v již zmíněném textu z roku 1961 *Nesmrtelnost a současná existence* a podruhé v roce 1984 ve slavnostní přednášce, jíž se budeme zabývat v další podkapitole.³²⁰ Na následujících řádcích vycházím z prvního textu, především z pasáží, v nichž Jonas, odvolávaje se na Platóna, vypráví (poprvé) mýtus, o němž by rád věřil, že je „pravdivý“; že zachycuje, alespoň v temných a antropomorfních obrysech, pravdu, jež je prý nutně nepoznatelná a v jasných pojmech nevyslovitelná.³²¹ Pravdu o božské bytosti.

„Na počátku, ze své nepoznatelné volby, se božský Základ bytí³²² rozhodl, že se vydá náhodě, riziku a nekonečné mnohotvárnosti dění (stávání se). A to cele: *protože se vydalo v dobrodružství prostoru a času, neponechalo si božství ze sebe nic; nezůstala z něho žádná nezasažená a imunní část, která by □odjinud´ řídila, opravovala a vposledku garantovala bloudění jeho osudu uprostřed stvoření*. Na této bezpodmínečné imanenci spočívá moderní duch.“³²³ Tak začíná jonasovský mýtus. Za pozornost stojí odvolání se na moderního ducha.

³¹⁸ Srov. tamtéž, s. 347. A domníval se také, že *bůh může působit ve světě jen skrze lidského ducha*. Srov. tamtéž, s. 346.

³¹⁹ Adjektivem „hypotetický“ Jonas naznačuje, že si svým mýtem nečiní nárok na objektivní platnost, jak zjistíme dále.

³²⁰ V obou textech je znění mýtu identické, až na jeden krátký odstavec, který v druhém textu z roku 1984 schází. Protože text z roku 1984 je přeložen do češtiny – viz KARFÍKOVÁ, L. *Hans Jonas. Pojem Boha po Osvětlení (Židovský hlas)*. In *Souvislosti. Revue pro literaturu a kulturu 1/1994*. , dostupné na <http://www.souvislosti.cz/archiv/jonas1-94.htm> [cit. 2012-07-31] – , bylo by škoda jej alespoň zde nevyužít, a proto přímé citace budu uvádět z tohoto českého textu; případné zdůraznění kurzívou bude mé vlastní. Odkazovat budu však na originální text z roku 1961, a to především kvůli originálnímu znění, které v případě potřeby uvedu i v němčině v poznámkách pod čarou.

³²¹ JONAS, H. *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, s. 59. „Solcherart ist der hypothetische Mythos, von dem ich glauben möchte, er sei □wahr´ - in dem Sinne, in dem durch gutes Glück ein Mythos eine Wahrheit schattenhaft andeuten mag, die notwendig unerkennbar und sogar, in direkten Begriffen, unsagbar ist, dennoch aber durch Selbstbekundungen in unserer tiefsten Erfahrung unsere Fähigkeit in Anspruch nimmt, indirekt Rechenschaft von ihr zu geben in widerruflichen, antropomorphen Bildern.“

³²² V mýtu se obejví různé pojmy pro označení božské bytosti: „božský Základ bytí“, „božství“, „božský Subjekt“, „Transcendence“, ale i „Bůh“. Jonas tím pravděpodobně dává najevo, že žádný pojem nemůže vystihnout plně celý význam božské bytosti. Jak již výše zmíněno, pro označení jonasovské božské bytosti používám, vyplývá-li zkontextu, pojem „bůh“ a nikoli „Bůh“. Tento pojem si nechávám vyhrazený pro případ, kdy z kontextu i významu jednoznačně plyne, že se jedná buď o židovského Boha či křesťanského (trojjediného) Boha. Odpovídajícím způsobem opravuji rovněž pojem v přímé citaci z překladu L. Karfíkové.

³²³ Tamtéž, s. 55-56.

Můžeme oprávněně usuzovat, že tento moderní duch má charakteristiky Heideggerova pobytu („bytí ve světě“). Jonasova božská bytost totiž zrcadlí tuto naprostou imanenci pobytu: „Totěž žádá náš mýtus od *[b]ožího □ bytí [ve] světě*‘. Nikoli však ve smyslu panteistické imanence: Jsou-li *[b]ůh* a svět jednoduše totožní, pak svět představuje v každém okamžiku a každém stavu božskou plnost a *[b]ůh* nemůže nic ztratit ani získat.“ Jonas se vůči panteistickému pojetí chce vymezit, tvrdí, že „*[s]píše se [b]ůh zřekl vlastního bytí, aby svět byl a aby byl sám v sobě*; odložil své božství, aby je znovu získal v odysseji času, obtížen žní náhod nepředvídatelných časových zkušeností, jimi oslaven, anebo snad zohaven. Toto *sebevydání božské integrity bezvýhradnému dění* nepřipouští žádné jiné předvedení než předvedení možností, jež kosmické bytí skýtá ve svých vlastních podmínkách: Právě těmto podmínkám vydal *[b]ůh* svou věc, *neboť se sám sebe vzdal ve prospěch světa*.“³²⁴ Jonasovský *bůh* vydal svou věc do rukou pomalu pracujícího kosmického dění, jež započalo časoprostorem, a čekal. Náhle, po nekonečně dlouhém čase, poté, co se vytvořily vhodné podmínky, se objeví první hnutí života. „Je to ona světová náhoda, na niž stávající se božství čekalo a v němž jeho marnotratný vklad poprvé naznačuje své konečné vyplacení.“³²⁵ Z němé hmoty se ozývá první hlas života, jenž přitakává sám sobě, „a *procitající [b]ůh* může poprvé říci, že stvoření je dobré“.³²⁶ Tím, že vydal jonasovský *bůh* sám sebe zcela dění časoprostoru, umožnil nepřímým způsobem vznik života. Netvoří jej, ale nechává, aby vzešel sám, v rámci dlouhé evoluce, ze síly pouhé božské potence, jež se vydala dění časoprostorové hmoty. Pomalý vývoj, vznik, zánik i smrtelnost jsou od počátku charakteristiky tohoto života. Nicméně: „(...) s životem přišla i smrt a (...) *smrtelnost je cenou, kterou za sebe nová možnost bytí musela zaplatit*. Kdyby bylo cílem ustavičné trvání, život by vůbec nemohl započít, neboť se v žádné formě nemůže měřit s trvalostí anorganických těles. Je to *bytostně odvolatelné a křehké bytí, dobrodružství smrtelnosti*, které si od trvanlivé látky, za podmínek, jež stanoví ona sama – za krátkodobé podmínky organismu utkaného z výměny látek –, vypůjčuje *konečné dráhy individuálních subjektů*.“³²⁷ Avšak právě v časově omezeném sebecítění, jednání i trpění konečných *individuů*, kterému teprve tlak konečnosti dodává naléhavost a s ní i svěžest vnímání, rozvíjí božská krajina svou hru barev a *božství samo sebe zakouší*...“³²⁸ Vše, co evolučně vzejde,

³²⁴ Tamtéž, s. 56. „(...) Dasselbe fordert unser Mythos für *Gottes In-der-Welt-Sein*. (...) *Selbstpreisgabe göttlicher Integrität* um des vorbehaltlosen Werdens willen (...)“

³²⁵ Tamtéž. „Es ist der Weltzufall, auf den *die werdende Gottheit* wartete (...)“

³²⁶ Tamtéž. „(...) Und zum erstenmal kann *der erwachende Gott* sagen, die Schöpfung sei gut.“

³²⁷ Právě v odstavci, jež v druhém textu (1984) chybí, Jonas tvrdí, že smrt je „základní podmínkou“ všech živých *individuů*, která pudem sebezáchovy ukazují, jak si sebe cení (viz hlavní axiom: život přitakává životu). Smysl smrtelnosti pak spočívá v tom, že se tímto způsobem „sytí [božská]věčnost“; v pudu sebezáchovy je podle Jonase již tento smysl obsažen, neboť prý implikuje zároveň i předpoklad konečnosti – tím, že přitakáváním k bytí odvrací nebytí, jež je podmínkou a zároveň konečným stavem. Bez smrti by nebylo života, bez života by nebyla smrt. Je zajímavé, že Jonas bere axiomaticky v potaz striktně jen podmínky ante lapsum, neptá se (s ohledem na biblické poselství), zda smrt opravdu nutně vždy patřila k životu.

³²⁸ Tamtéž, s. 57. „Es ist wesentlich widerruffliches und zerstörbares Sein, ein Abendteurer der Sterblichkeit (...). Aber eben im kurz behaupteten Selbst-Fühlen, Handeln und Leiden endlicher Individuen (...) kommt die Gottheit zur Erfahrung ihrer selbst.“

dosahujíc vrcholu v živých tvorech, obohacuje samotné božství, představuje pro něj nové *modality*, aby mohlo „zakusit svou skrytou bytnost a [samo] sebe odhalit v překvapeních, jež dobrodružství světa skýtá“.³²⁹ Tímto způsobem se sytí božská věčnost, vše probíhá zatím v nevinosti života a věc božské bytnosti nemůže ztroskotat. „Toto vše poskytuje evoluce pouhou bujností své hry a krutostí své ostruhy. Její tvorové ospravedlňují božské riziko již tím, že se naplňují podle svého pudu. I jejich utrpení prohlubuje plnost tónů v symfonii.“³³⁰ Avšak v této nevinné hře evoluce, tvrdí Jonas, nemůže božství ani skutečně získat, a tak čeká, zda snad pohyb časoprostorového dění hmoty nenabídne další, největší příležitost. „A tu se [božství] zachvěje, neboť hnutí vývoje, nesené jeho vlastní pružností, překročí práh, kde končí nevinost a kde vstupuje v platnost zcela nové kritérium zdaru a mýlky božského nasazení.“ Objevuje se člověk a s ním i vědění a svoboda – nová kritéria zdaru či nezdaru božské věci. „*S příchodem člověka procitla transcendence sama k sobě* a provází napříště jeho konání se zatajeným dechem, doufajíc a snažíc se jej přitáhnout, s radostí a zármutkem, s uspokojením i zklamáním (...) *aniž by však zasáhla do dynamiky světového jeviště*.“³³¹ Obraz božství, který se rýsoval již od počátku, může nyní nabýt dosud netušených kontur, jasnosti, barev, ale také hrozných rysů – a je stále nedokončený, svěřený „do pochybného opatrovnictví lidských rukou, aby byl naplněn, zachráněn či zmařen tím, co člověk učiní se sebou i se světem. A právě v tomto hrůzném dosahu lidských činů pro božský osud, v jejich vlivu na celý stav věčného bytí, spočívá lidská nesmrtelnost.“³³² Tolik hypotetický mýtus.

Podívejme se nyní na korespondenci mezi Bultmannem a Jonase, která obsahuje kromě jiného i zpřesnění a dovysvětlení některých teologických implikací mýtu, abychom lépe porozuměli jeho smyslu. Bultmann vidí smysl mýtu v tom, že lidské skutky, potažmo existence člověka jako takového, představují „experiment věčnosti“. Jedná se o mytologicky vyjádřené poselství. Osud božské bytnosti je svěřen do lidských rukou. Pokud by měl smysl ještě více objasnit, pokračuje Bultmann, tedy vlastně mýtus demytologizovat, domnívá se, že vyjadřuje jistý paradox: „*[V] imanentním je dáno transcendentní jako stálá možnost*.“³³³ A to s ohledem na člověka, který by si toto měl uvědomit, a ve svých rozhodnutích uskutečňovat. Bultmann se dále ptá, zda představa božství, jež se vydalo zcela možnostem dění (dobrodružství časoprostoru), neznamená zároveň, že toto božství do jisté míry také ve světě zaniká. Odpovídá však: Ne, nezaniká, neboť, jak napovídá samotný mýtus, vydanost božství světu neznamená imanenci ve smyslu panteismu, ale jde spíše opět o paradox, kdy se *božství v dění světa neustále pozvedá*

³²⁹ Tamtéž, s. 57.

³³⁰ Tamtéž, s. 58.

³³¹ Tamtéž.

³³² Tamtéž.

³³³ Tamtéž, s. 65. „(...) Er bringt die Paradoxie zum Ausdruck, dass im Immanenten das Transzendente als ständige Möglichkeit gegeben ist, (...)“

z imanence k transcendenci, kterýžto pohyb dospívá svého vrcholu v člověku.³³⁴ Dále Bultmann zmiňuje, že mýtus se pokouší odpovědět i na teodicejní otázku. A sice v tom smyslu, že v pozdvihování z imanence do transcendence získává božství svou jasnou podobu, ovšem za cenu střídání života a smrti, a s člověkem pak i za cenu difference (morálního) dobra a zla.

Z antropologického hlediska, pokračuje dále, lze ovšem obtížně najít útěchu v představě, že můj život, utrpení a smrt slouží koneckonců k tomu, aby se plněji uskutečnilo božství. Takový pojem božství je estetickým pojmem, usuzuje Bultmann.³³⁵ Mýtus nabízí pohled jaksi „zvnějšku“, z pohledu vnějšího pozorovatele, a *nikoli z pohledu vlastní individuální existence*, ačkoli se pozorovatel samozřejmě může cítit součástí pozorovaného. A to i za podmínek zřeknutí se osobní nesmrtnosti a naděje na eschatologické zakončení celého procesu. Mýtus sice v tomto smyslu nabízí určité sebezporozumění, ale ne každý je může v této podobě sdílet. Bultmann uzavírá konstatováním, že celkově se mýtus snaží odpovědět na otázku po „prazákladu bytí“, jak je to obvyklé pro teologii. V tomto ohledu nelze mít námitek. Ale lze vůbec položit otázku po prazákladu bytí jinak, než také jako otázku po smyslu „mého bytí“?³³⁶

Jonas odpovídá Bultmannovi, že sebezporozumění je možné jen skrze porozumění celku; přijímá výtku ohledně pohledu „vnějšího pozorovatele“, a pokouší se svou intenci doplnit i objasnit: Pohled na celek vyžaduje samotná *idea celku*. Idea celku, k němuž ovšem patřím i já sám. Z takto chápaného celku vyplývá, „že člověk tu je pro celek a ne celek pro člověka“.³³⁷ Může to znít stoicky, připouští Jonas, ale tak to míněno není. Stoický celek představuje totiž vždy dokonalé, úplné univerzum, v jehož trvajícím harmonii jedinec tvoří přechodnou část. Oproti tomu *celek božství* v mém mýtu „se inkarnuje“, není (staticky) „tu“, nýbrž se „děje“, jeho osud není ještě rozhodnutý, a já se na něm osobně, nezastupitelně podílím, bez toho, že bych si byl zcela jistý, do jaké míry božství svými skutky ovlivním. Vnější celek tak skrze „inkarnaci“ obsahuje i vnitřní dimenze (v živých cítících organismech a člověku), když ve vnějším fyzickém univerzu podstupuje *s inkarnací spojené riziko*.³³⁸ Estetičnost pojmu božství Jonas nepopírá, ale opět doplňuje, že s člověkem estetičnost ustupuje etickému rozměru. A etický rozměr navozuje teodicejní otázku: Odkud se bere zlo? Možnost zla, odpovídá Jonas, je dána samotným rizikem inkarnace, „neboť jedině v možnosti pochybení, (...) a ve stále obnovovaném rozhodování, získává dobro časovou konkrétnost, skrze níž se abstraktní dobrota ještě nevyzkoušeného,

³³⁴ V této souvislosti shrnuje Bultmann podoby odpovědnosti člověka, jak o nich hovoří mýtus: imanentní odpovědnost ve světě a za svět; transcendentní odpovědnost za „věc boží“; a třetí, kterou Jonas chápe jako snahu uvést do pořádku narušený vztah mezi imanencí a transcendencí, čehož příčinou byl např. holokaust. Více viz s. 60-62. Bultmann upozorňuje, že první a druhá odpovědnost v podstatě dialekticky spadají v jedno. A naskýtá se tak otázka, zda odpovědnost za „věc boží“, tedy za božkou bytost, může znamenat také odpovědnost „před“ bohem. Jak být odpovědný před někým, jehož osud leží v mých rukou? Srov. tamtéž, s. 65-66.

³³⁵ Srov. tamtéž, s. 66 „(...) Der Begriff Gottes also letztlich ein ästhetischer Begriff ist.“

³³⁶ Srov. tamtéž, s. 67.

³³⁷ Tamtéž, s. 71. „(...) Dann nämlich, wenn das Ganze so verstanden ist, (...) sich ergibt, dass der Mensch für das Ganze da ist, und nicht das Ganze für den Menschen.“

³³⁸ Srov. tamtéž.

mimočasového, u sebe jsoucího božství, může stát substanciální (ale také nemusí)³³⁹ *Zlo přichází až s člověkem* a představuje protikladnou možnost, negaci dobrého; mezi zlem a dobrem není žádné smíření, žádné harmonické vyrovnání. *Zlo je ovšem, přinejmenším jako možnost, nutné k uskutečňování dobra ve světě*, ačkoli není částí dobrého, nýbrž opravdu jeho protiklad.³⁴⁰

S příchodem člověka není „věc božství“ jen ohrožena, ale získává šanci, kterou mimolidská příroda nemohla poskytnout. Úkol člověka „vůči božství, jež se vydalo bytí“, spočívá v tom, aby přijímal v sobě plnost tohoto bytí, byl vůči němu bdělý a otevřený, zrcadlil je, poznával a miloval.

³⁴¹ Jonas také dále nepřímo prozrazuje, kým se částečně filosoficky inspiroval. Píše: Zatímco u Spinozy a Hegela není boží vydání se v bytí (pro božství) nebezpečné, v jeho mýtu je tomu naopak. Božství uskutečňující se ve světě podstupuje *riziko závislé na člověku*, na tom, zda přijme „oběť inkarnace“ – a tím ji ospravedlní.³⁴² V závěru dopisu ještě zmiňuje, že hned po přednášce na harvardské Divinity School ho někteří posluchači upozornili, že tento mýtus je vlastně *netrinitárním inkarnačním mýtem a obsahuje prvky patropasianismu*, učení, jež bylo odsouzeno již v počátcích křesťanství. Jonas dodává, že podrobnosti této nauky nezná, a ani nezamýšlel koncipovat něco podobného. Spíše se pokusil mytologickým a symbolickým způsobem vyjádřit svou odpověď na otázku po smyslu bytí a lidské existence.³⁴³

4.2 Bezmocný bůh

V roce 1984 dostal Jonas příležitost, aby svůj mýtus znovu veřejně prezentoval a přesněji vyjádřil v něm obsažené teologické implikace. Stalo se tak během slavnostní přednášky s názvem *Pojem Boha po Osvětimi: Židovský hlas*.³⁴⁴ Jak napovídá samotný název, vztáhl náš myslitel

³³⁹ Srov. tamtéž, s. 69. „(...) Das volle Wagnis der Inkarnation die Möglichkeit des Bösen einschliessen musste, weil nur so, in der Fehlbarkeit, in der Gegenwart des Andersseinkönnens und als ständig erneute Entscheidung, das Gute in einer zeitlichen Verwirklichung die Konkretheit gewinnt, durch die die abstrakte Güte der noch unerprobten, ausserzeitlichen, rein bei sich seienden Gottheit substantiell werden kann (aber nicht muss).“ Jonas zde používá pojem „substanciální“ v poněkud nejasném významu.

³⁴⁰ Jonas původ zla hledá jedině v člověku, v jeho svobodě, v jeho možnostech. Nebere v úvahu démonický původ zla. Takové pojetí prý umožňuje, aby se dobro uskutečňovalo ve svobodě, přičemž dobro přírody je k tomu jen přípravou. Z toho ovšem vyplývají další etické otázky, které přesahují rámec této práce. Např.: Ponechalo-li božství možnost zla „jen“ v ruce člověka tuto, existuje nějaká záruka, že bude člověk motivován konat dobro? Dále také k pojmu zla viz např. JONAS, H. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, s. 43-44. „(...) Kein manichäischer Dualismus wird bemüht zur Erklärung des Bösen, aus den Herzen der Menschen allein steigt es auf und gewinnt es Macht in der Welt.“

³⁴¹ Srov. tamtéž, s. 70. „Vielmehr ist es gerade ein Teil seiner ethischen Verpflichtung *der Gottheit gegenüber, die sich ins Sein entäussert hat, die Fülle dieses Seins in sich aufzunehmen, wach und offen für sie zu sein, sie wiederzuspiegeln, sie zu erkennen und erkennend zu lieben. Denn in all diesem, wie Spinoza und Hegel im ungefährdeten Sinn meinten, ich aber im gefährdeten Sinn meine, erfährt der weltgewordene Gott sich in Bejahung und wird sein Einsatz eingelöst.*“

³⁴² Srov. tamtéž. „Wir, die wir sein wollen und damit das Opfer der Inkarnation annehmen, müssen die Inkarnation rechtfertigen.“

³⁴³ Srov. tamtéž, s. 71-72.

³⁴⁴ Jonas obdržel ocenění na půdě Evangelické teologické fakulty v Tübingenu - cenu Leopolda Lucase. Text přednášky najdeme v knize JONAS, H. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: Eine jüdische Stimme*. Frankfurt am Main:

otázku po Bohu k hrůzám holokaustu³⁴⁵, jehož obětí se stala i jeho matka. Hned na počátku zmiňuje, že téma zvolil s „bázní a chvěním“, avšak s vědomím, že je dlužen obětem holokaustu „cosi jako odpověď“.³⁴⁶ Uvádí, že se jedná o „kus spekulativní teologie“ a otázku, zda se to vůbec pro filosofa hodí, nechává otevřenou. Ačkoli sdílí Kantovo epistemologické stanovisko, neznamená to pro něj zároveň, že by nemohl „pracovat na pojmu boha“. Vždyť i samotný Kant sice „vykázal podobné úvahy z řemesla teoretického rozumu, [ale] pokládal tyto údajné □ne-předměty za předměty nejvyšší, od nichž rozum nemůže upustit, ačkoli se od nich nesmí nadít žádného poznání“.³⁴⁷ Je tu tedy ještě jedna možnost, domnívá se Jonas: I když nelze dosáhnout jistého vědění o pojmu Boha, lze o něm přesto „uvažovat s ohledem na [jeho] smysl a význam“.³⁴⁸ Neboť smysl a význam nejsou vyhrazeny jen pro to, co lze vědět, čeho lze dosáhnout v rámci (Kantem omezeného) poznání.³⁴⁹ A tak, pokračuje Jonas, se můžeme ptát: Jaký bůh mohl dopustit hrůzy holokaustu?

Dříve však, než se pokusil na tuto otázku odpovědět, upozornil, že v souvislosti s holokaustem nelze mluvit ani v náznacích o jakékoli podobě mučednictví (smrti pro víru).³⁵⁰ Způsob „konečného řešení“, dehumanizace nejhrubšího druhu, nenabízí sebemenší analogii s mučednickou smrtí. Vždyť, říká Jonas, což je paradox všech paradoxů, téměř nikdo prý nevěřil ve výjimečnost židovského národa, ani na straně katů, ani na straně obětí. „Vyvolení se zvrátilo v kletbu, která je výsměchem jakémukoli pokusu nalézt zde smysl.“³⁵¹ To jsou odvážná slova, zvláště když je vysloví Žid, přesvědčený o výjimečnosti židovského národa. Náš myslitel zároveň tvrdí, že pro Žida je otázka vyvolení teologicky svízelnější než např. pro křesťana. Křesťan prý očekává mimosvětskou spásu, svět je pro něj beztak do jisté míry v rukou Zlého a zatížen dědičnou vinou.³⁵² Pro Žida však je svět místem božského stvoření, spravedlnosti a vykoupení, Bůh pak Pánem dějin. A proto *Osvětím pro věřícího Žida zpochybňuje tradiční obraz Boha,*

Suhrkamp Verlag, 1987. ISBN 3-518-38016-8. České citace v této podkapitole budu opět uvádět podle překladu L. Karfíkové, paginaci a citace v němčině podle uvedené knihy.

³⁴⁵ Pro zajímavost: česká filosofka Jolana Poláková se domnívá, že Jonasova přednáška představuje „patrně nejvlivnější koncept □teologie po holokaustu“. viz POLÁKOVÁ, J. *Bezmocný Bůh?* In *Teologické texty* 4/2006. Dostupné na <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2006-4/Bezmocny-Buh.html> [cit. 2012-08-01].

³⁴⁶ JONAS, H. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, s. 7.

³⁴⁷ Tamtéž, s. 7-8. K tomu srov. KANT, I. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, s. 116-130.

³⁴⁸ JONAS, H. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, s. 9.

³⁴⁹ Tamtéž. „Denn die Behauptung, dass hier nicht einmal Sinn und Bedeutung vorliegen – die lässt sich leicht als tautologischer Zirkelschluss abtun, da sie im voraus Sinn als das definiert hat, was sich zu guter Letzt durch Sinnesdaten verifizieren lässt, also sinnvoll mit wissbar gleichsetzt. An diesen Gewaltstreich per definitionem ist nur gebunden, wer ihm zugestimmt hat. Es lässt sich also am Gottesbegriff arbeiten, auch wenn es keinen Gottesbeweis gibt; und eine solche Arbeit ist philosophisch, wenn sie sich an die Strenge des Begriffs – und das heisst auch: an seinen Zusammenhang mit dem All der Begriffe – hält.“

³⁵⁰ Tamtéž, s. 12. „Nicht um des Glaubens willen starben jene dort (...), und nicht wegen ihres Glaubens oder irgendeiner Willensrichtung ihres Personseins wurden sie gemordet.“

³⁵¹ Tamtéž, s. 13. „(...) Die grässlichste Umkehrung der Erwählung in den Fluch, der jeder Sinngebung spottete.“

³⁵² Tamtéž, s. 13-14. „Denn für den Christen, der das wahre Heil vom Jenseits erwartet, ist diese Welt ohnehin weitgehend des Teufels und immer Gegenstand des Misstrauens, besonders die Menschenwelt wegen der Erbsünde.“ Domnívám se, že zde Jonas křesťanský postoj vůči světu charakterizuje příliš negativisticky. I pro křesťana je svět a vše stvořené podstatně dobré.

připojuje k židovským dějinám něco nového, vymykajícího se tradičním teologickým kategoriím.³⁵³

„Kdo se však pojmu Boha nechce jednoduše vzdát – a na to má právo i filosof – , ten jej musí promyslet znovu, aby jej mohl podržet, a musí hledat novou odpověď na starou Jobovu otázku.

□ *Pána dějin´ se ovšem bude muset vzdát.* Tak usuzuje náš židovský myslitel a znovu se ptá: Jaký Bůh to mohl dopustit?³⁵⁴

Na tuto obtížnou otázku odpovídá tím, že přednáší (podruhé) svůj hypotetický mýtus, jehož teologické implikace, jak připomíná, si od té doby, co ho vytvořil, teprve pomalu ujasňoval. Nyní o dvacet tři let později se v nové tématické souvislosti pokusí tyto implikace rozvést a vysvětlit:

Mýtus hovoří o *trpícím bohu*. Nejde však o Boží utrpení v křesťanském (christologickém) smyslu, připomíná Jonas. Jeho bůh trpí již *od okamžiku stvoření, nejpozději od stvoření člověka.*

355

Mýtus ukazuje také *boha jako dějícího se (stávajícího se)*. Vychází v čase, místo aby vlastnil dokonalé bytí. Tato myšlenka je v rozporu s řeckou filosofickou tradicí; ta ovšem na sebe strhla autoritu, jaká jí nepřísluší, tvrdí Jonas. Biblické tradici odpovídá prý lépe pojem dějícího se boha. Není třeba jít tak daleko, jak ukazuje mýtus, připomíná Jonas, ale *je třeba připustit alespoň tolik dění, jaké plyne z toho, že božská bytost je ve vztahu ke stvoření*. Jonas vychází z předpokladu, že stvořitelskou činností, vstoupila božská bytost do vztahu ke stvoření; stvoření si představuje jako unášené „proudem dění“, což ovlivňuje zpětně (skrze tento vztah) i božskou bytost.³⁵⁶

S oběma předchozími úzce souvisí pojem boha starajícího se. Dokonce je i *bohem ohroženým, nesoucím riziko*, doplňuje Jonas, zapletený do toho, oč se stará.³⁵⁷

Nejzásadnější a také nejkritičtější tvrzení, implicitně obsažené v hypotetickém mýtu, se týká atributu Boží všemohoucnosti. Jonasův *bůh není všemohoucí*. Již sám pojem absolutní moci je podle Jonase logicky a ontologicky neudržitelný.³⁵⁸ Chápe totiž všemohoucnost jako absolutní

³⁵³ V této souvislosti je na místě otázka, zda Jonas opravdu má tento tradiční obraz Boha, zda tedy jeho východisko – před novým teologickým promyšlením pojmu Boha – opravdu souhlasí s tradiční, ortodoxní židovskou vírou.

³⁵⁴ Tamtéž, s. 14. L. Karfíková vynechala (snad nedopatřením) ve svém překladu větu: „Den □Hernn der Geschichte´ wird er dabei wohl fahren lassen müssen“.

³⁵⁵ Srov. tamtéž, s. 25-26. „Wenn irgend etwas von dem, was ich sagte, Sinn hat, dann ist dieser Sinn, dass das Verhältnis Gottes zur Welt vom Augenblick der Schöpfung an, und gewiss von der Schöpfung des Menschen an, ein Leiden seitens Gottes beinhaltet. (...) Begegnen wir nicht auch in der hebräischen Bibel Gott, wie er sich vom Menschen missachtet und verschmäht sieht (...).“ Jonas se snaží podložit svou tezi odvoláním na antropomorfní obrazy Božího utrpení v Bibli.

³⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 29. „Also, wenn Gott in irgendeiner Beziehung zur Welt steht – und das ist die kardinale Annahme der Religion – , dann hat hierdurch allein der Ewige sich verzeitlicht und wird fortschreitend anders durch die Verwirklichung des Weltprozesses.“ (sic!)

³⁵⁷ Srov. tamtéž, s. 31. „Was immer der uranfängliche Zustand der Gottheit sei, er hörte auf, in sich beschlossen zu sein in dem Augenblick, da er sich auf das Dasein einer Welt einliess, indem er eine solche Welt schuf oder ihre Entstehung zuliess.“ Tamtéž, s. 31.

³⁵⁸ Srov. tamtéž, s. 33. „Die logische Situation ist in der Tat keineswegs die, dass göttliche Allmacht die vernunftmässige plausible und irgendwie sich selbst empfehlende Lehre ist, wahren die ihrer Begrenzung querköpfig und der Verteidigung bedürftig ist. Ganz im Gegenteil. Es folgt aus dem blossen Begriff der Macht, dass Allmacht

moc. A ta je prý představitelná jen tehdy, pokud neexistuje nic dalšího, co by ji omezovalo. Pouhá existence něčeho dalšího absolutní moc relativizuje.

Dále jmenuje tři atributy – absolutní dobrotu, absolutní všemohoucnost a srozumitelnost a říká, že není možné, tváří v tvář zlu, jakým byla Osvětím, všechny tři přisuzovat Bohu současně.³⁵⁹ Po Osvětímí můžeme tvrdit, domnívá se Jonas, že všemohoucí Bůh buď není veskrze dobrý nebo – pokud trváme na všemohoucnosti – není ve své správě světa (skrže kterou ho jedinečně poznáváme) srozumitelný.³⁶⁰ Aby zdůraznil tuto svou tezi, říká, že *zastává pojem boha, který se nejen zdržel na čas své všemohoucnosti, ale vzdal se i vůbec vší možnosti zasahovat do běhu světa.*³⁶¹

Nakonec připomíná, že ani židovská tradice není striktní v otázce Boží všemohoucnosti. Prozrazuje tím zdroj své inspirace: *Mýtus jen radikalizuje ústřední pojem luriánské kabaly – simsum (kontrakce).*³⁶² Aby udělal světu místo, stáhnul se Nekonečný do sebe, dal vzniknout nicotě, z které stvořil svět. Jonasův mýtus jde ještě dále: *Stažení je naprosté. Nekonečné se*

ein sich selbst widersprechender, selbst-aufhebender, ja sinnloser Begriff ist. (...) Absolute, totale Macht bedeutet Macht, die durch nichts begrenzt ist, nicht einmal durch die Existenz von etwas anderm überhaupt, etwas ausser ihr selbst und von ihr Verschiedenem. *Denn die blosse Existenz eines solchen anderen würde schon eine Begrenzung darstellen, und die eine Macht müsste dies andere vernichten, um ihre Absolutheit zu bewahren [sic!]. Absolute Macht hat dann in ihrer Einsamkeit keinen Gegenstand, auf den sie wirken könnte.* Als gegenstandslose Macht, aber ist sie machtlose Macht, die sich selbst aufhebt. □All´ ist hier gleich □Null´. Damit sie wirken kann, muss etwas andere da sein, und sobald es da ist, ist das eine nicht mehr allmächtig (...). Kurz, □Macht´ ist ein Verhältnisbegriff und erfordert ein mehrpoliges Verhältnis.“ Zde se ukazuje, že Jonas chápe božství jako monolitické, nevztahové. Jeho námitky by možná pozbyly síly pokud by uvažoval Božství jako trojjediné – jako vztah tří Osob. „(...) So wie in der Physik Kraft ohne Widerstand, also Gegenkraft, leer bleibt, so auch in der Metaphysik Macht ohne Gegenmacht, ungleich wie sie sei. (...) Kurz, es kann nicht sein, dass alle Macht auf seiten eines Wirksubjekts allein sei. Macht muss geteilt sein damit es überhaupt Macht gibt.“

³⁵⁹ Srov. tamtéž, s. 37 „Allgemeiner gesagt, die drei Attribute (...) – absolute Güte, absolute Macht und Verstehbarkeit – stehen in einem solchen Verhältnis, dass jede Verbindung von zweien von ihnen das dritte ausschliesst.“

³⁶⁰ Srov. tamtéž, s. 39. Klíčová pasáž: „*Nach Auschwitz können wir mit grösserer Entschiedenheit als je zuvor behaupten, dass eine allmächtige Gottheit entweder nicht allgütig oder (in ihrem Weltregiment, worin allein wir sie erfassen können) total unverständlich wäre. Wenn aber Gott auf gewisse Weise und in gewissem Grade verstehbar sein soll (und hieran müssen wir festhalten), dann muss sein Gutsein vereinbar sein mit der Existenz des Übels, und das ist nur, wenn er nicht all-mächtig ist.*“

³⁶¹ Srov. tamtéž, s. 41-42. „Aus Gründen, die entscheidend von der zeitgenössischen Erfahrung eingegeben sind, proponiere ich die Idee Gottes, der für eine Zeit – die Zeit des fortgehenden Weltprozesses – sich jeder Macht der Einmischung in den physischen Verlauf der Welt Dinge begeben hat; der dem Aufprall des weltlichen Geschehens auf sein eigens Sein antwortet nicht □mit starker Hand und ausgestrecktem Arm´, (...), sondern mit dem eindringlichstimmenden Werben unerfüllten Zieles. (...) denn nur aufs Physische bezieht sich die Ohnmacht Gottes.“ Jonas připomíná, že bezmoc se netýká božského působení na (a skrže) lidského ducha.

³⁶² Jonas se s největší pravděpodobností setkal s tímto pojmem u Gerschoma Scholema, profesora Jeruzalémské univerzity, který byl v Jeruzalémě jedním z jeho blízkých přátel a velkým znalcem kabaly. Švýcarský teolog Hans Küng objasňuje v širších souvislostech význam kabalistické ideje simsum a mimo jiné píše, že je pro mnohé vůdčí židovské teology nepřijatelná (např. pro Louise Jacobse a Josefa Solovějčika), a naopak přitažlivá pro některé křesťanské teology (Moltmann, Jüngel). Küng proti těmto spekulacím, ať už s nimi pracují židovští či křesťanští teologové, trvá na označení „Deus semper maior“. Stvoření z ničeho (ex nihilo) v křesťanské tradici neznámá podle Künga žádnou „černou díru“, žádný „samostatný na Bohu nezávislý prostor“, který by Bůh musel dávat k dispozici, aby vůbec mohl být stvořitelcky činný, ale skutečnost, že vše, celý časoprostorový kosmos vděčí za svou existenci Bohu jakožto první příčině. A konečně v tomto smyslu nemůže, jak se domnívají antropomorfně uvažující židovští či křesťanští teologové, žádným způsobem Boha omezovat. Srov. KÜNG, H. *Das Judentum: Die religiöse Situation der Zeit*. München, Zürich: Piper, 2004, 3. Auflage. ISBN 3-492-22827-5, s. 714-720.

vyprázdnilo do konečného a svěřilo se do jeho rukou.³⁶³ Když se zcela vydal dějícímu se světu, nemá již co dát. Nyní je na člověku, aby dal jemu. Tváří v tvář věčnému tajemství je však toto vše koktání, zakončuje Jonas slavnostní přednášku.³⁶⁴

Nyní připojuji krátký komentář opírající se o studii Michaela Bongardta³⁶⁵, který Jonasův mýtus i z něj vzešlý pojem boha interpretuje ze tří pohledů: 1. z pohledu biblického, 2. idealistického a 3. z pohledu tzv. „imanentního náboženství“.

Ad 1: Z prvního pohledu vykazuje Jonasova koncepce jak podobnosti, tak odlišnosti vůči biblickému pojetí. Hlavní podobnost spočívá v tom, že používá pojmy Stvořitel a stvoření, jež ukazují, že každý principiální dualismus je Jonasovi cizí.³⁶⁶ Přesto však nelze přehlédnout ani „radikální diskrepanci“, a to i přesto, že Jonas si dal v přednášce záležet, aby podpořil některá svá tvrzení odkazem na židovská Písma. Nejvýraznější diskrepance spočívá v tom, že jonasovský bůh nezasahuje do běhu světa. Důvodem je snaha umožnit maximální prostor svobodě v evolučně pojatém stvoření. Jonas nemůže, či nechce, připustit božské zásahy v dějinách člověka, a v tomto ohledu se pohybuje mimo „centrální motiv biblických svědectví o Bohu“. V dějinách Izraele totiž pojem stvoření a Stvořitele určitě neeliminuje pojem „zachraňujícího Boha“.³⁶⁷ Nejasné také zůstává, zda je Jonas schopen v rámci své koncepce uvažovat o eschatologickém rozměru, ve smyslu *zacílení světa a dějin člověka*, zacílení primárně určeného Bohem.

Ad 2: Kdo je alespoň v základech obeznámen s idealistickou Hegelovou filosofií, nebude mít nejmenší pochybnosti o tom, že Jonasova koncepce představuje určitou adaptaci Hegelova pojetí světových dějin jakožto dějin absolutního ducha. Centrální myšlenka spočívá v „sebevydání boha“; tím, že bůh klade „jiné sebe sama“, vzniká svět a otevírá se významné dění i pro samotného boha. Jak u Hegela, tak u Jonase, se svět rozvíjí k stále větší komplexitě, k stále novým a bohatším možnostem, na jejichž vrcholu stojí „subjektivní duch“ (Hegel) neboli „člověk s vidoucí svobodou“ (Jonas). Poetičtější jonasovské vyjádření, že s člověkem procitla transcendence sama k sobě, by Hegel popsali asi takto, domnívá se Bongardt: „Tím, že subjektivní duch poznává a uznává sebe sama jako moment absolutního ducha, poznává absolutní duch sám sebe.“³⁶⁸ Přesto však mezi Hegelem a Jonasem rozpoznáme i zásadnější rozdíly. Pro Hegela je stvoření (sebevydání boha) děním „uvnitř boha“, sebediferencí absolutního ducha, zatímco Jonas chápe stvoření bibličtěji jako děj „vůči bohu“ (jako korelaci mezi bohem a světem). Zásadní

³⁶³ Srov. JONAS, H. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, s. 45-46. „Die Schöpfung war der Akt der absoluten Souveränität, mit dem [die Gottheit] um des Daseins selbstbestimmender Endlichkeit willen einwilligte, nicht länger absolut zu sein – ein Akt also der göttlichen Selbstentäußerung. (...) Die Zusammenziehung ist total, als Ganzes hat das Unendliche, seiner Macht nach, sich ins Endliche entäußert und ihm damit überantwortet.“

³⁶⁴ Srov. tamtéž, s. 46-49.

³⁶⁵ BONGARDT, M. *Immanente Religion oder idealistische Spekulation? Zum Verhältnis von Gott und Mensch im Gottesbegriff nach Auschwitz* von Hans Jonas. In BÖHLER, D., GRONKE, H., HERMANN, B. (Hrsg.) *Mensch – Gott – Welt: Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*, s. 173-189.

³⁶⁶ Srov. tamtéž, s. 178-179.

³⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 180.

³⁶⁸ Tamtéž, s. 182.

rozdíl lze vidět v pojetí dějinného vývoje. Hegel konstruuje dějiny jako vposledku nutný proces, dialektický vývoj „k sobě přicházejícího ducha“. Nic není náhodné, vše směřuje „k sebepoznání absolutního ducha“. Jonas se proti této Hegelově konstrukci bouří, neboť se domnívá, že znemožňuje svobodu a „otevřený vývoj“. Dějiny jsou pro Jonase „radikálně otevřené“ – bůh může získat, nebo také ztratit.³⁶⁹

Ad 3: V rámci třetího interpretačního pohledu vychází Bongardt z Cassirerova pojetí tzv. imanentního náboženství, s jehož pomocí se pokouší objasnit některé další charakteristiky vztahu jonasovského boha k člověku. Vychází z pasáže nacházející se na konci mýtu: „(...) Transcendence (...) provází [lidské] konání se zatajeným dechem, doufajíc a snažíc se jej přitáhnout, s radostí a zármutkem, s uspokojením i zklamáním (...), dávajíc se mu pocítit (...).“³⁷⁰ Jonas zde naznačuje způsob možného božského působení na člověka, boží starost, nicméně s dodatkem, že bůh vposledku nemůže působit ve fyzické sféře. Jak tomu rozumět? Tak, „že bůh nemůže v dějinách působit, dostat se □ ke slovu jinak, než *skrze člověka*. Neboť jestliže □ může [bůh] přijmout sám sebe jen skrze dějiny lidské svobody, pak také jeho mohou tyto dějiny □ přijmout jen skrze člověka.“³⁷¹ V tomto ohledu vykazuje Jonasova koncepce určitou podobnost právě s Cassirerovým imanentním náboženstvím, pro něž je typické to, že „otázka po existenci Boha ve smyslu mimosvětské, [samostatně transcendentní] skutečnosti nemá žádný význam“.³⁷² I jonasovský bůh se takříkajíc zcela „imanentizoval“, přenechal se lidské svobodě, přenechal jí způsob, jak bude o něm myslet a mluvit, a jak tím ovlivní a bude utvářet lidské dějiny i chod světa. Starost tohoto boha o svět a člověka se projevuje jen v lidském hlase, jež o této (božské) starosti hovoří. Bongardt se dokonce domnívá, že takto jonasovský bůh „získává znovu sám sebe“ – a to stále, postupem času, nikoli až na případném konci času, tedy „eschatologicky“. Bongardt myšlenku božské imanentizace klade do souvislosti, alespoň vzdáleně, s Jonasovou epistemologickou pozicí. Ten totiž v návaznosti na Kanta zdůrazňuje, že existenci Boha nelze rozumově uchopit (dokázat), lze jen smysluplně pracovat na pojmu Boha. V návaznosti na to zahrnuje Jonas mezi tři atributy (namísto vševědoucnosti Boží) *srozumitelnost* (vedle dobroty a všemohoucnosti), čímž klade důraz na skutečnost, že Bůh musí být pro člověka srozumitelný. Tímto svým názorem, domnívá se Bongardt, vykazuje Jonas nepřehlédnutelnou podobnost s imanentním pojetím náboženství, když *omezuje božskou transcendenci* na dimenzi člověka, lidského ducha, lidskou řeč a myšlení.³⁷³

³⁶⁹ Tamtéž, s. 183.

³⁷⁰ JONAS, H. *Unsterblichkeit und heutige Existenz*, s. 58.

³⁷¹ BONGARDT, M. *Immanente Religion oder idealistische Spekulation?*, s. 184.

³⁷² Tamtéž, s. 185. Casirerův pojem imanentního náboženství vychází z představy, že každé náboženství je „lidské dílo“; náboženský člověk si je toho vědom, ví, že jeho znamení a slova jsou pouhými lidskými znameními a slovy, které sice na Boha poukazují, ale nemohou ho uchopit; člověk se tak vlastně nesetkává s Bohem, ale jen s vlastní ideou Boha.

³⁷³ Srov. tamtéž, s. 186.

Vedle toho však najdeme v Jonasově díle jeden text, který stojí v určitém kontrastu k jeho takto imanentně pojatému náboženství – jedná se o text *V boji o možnost víry* (1976).³⁷⁴ V něm, mimo jiné, řeší náš myslitel právě otázku Božího působení ve světě, a sice v určité polemice s Bultmannovým pojetím, kterému (paradoxně) vyčítá přílišné přitakání modernímu imanentismu, přitakání tehdejší přírodní vědě. Jonase Bultmannovo (striktně kantovské) řešení „dvou kauzálních linií“ (noumenální a fenomenální) zneklidňuje a navrhuje, podobně jako v případě řešení psychofyzického problému (viz 3.4), určitou provázanost, *možnost prolínání*, kterou potvrzuje samotná zkušenost lidského jednání.³⁷⁵ Co je možné pro člověka, mělo by být hypoteticky možné i pro boha, tvrdí Jonas, – prolínání obou dimenzí (v tomto případě transcendentní a imanentní). Božská transcendence, shrnuje v tomto textu Jonas, není tedy zcela omezena, či imanentizována, ale takříkajíc se „prolamuje“, nikoli však „ve světě“, ale „do světa skrze člověka“.³⁷⁶

4.3 Diskuze nad hypotetickým mýtem, pojmem boha a jejich teologickými implikacemi

Abychom ještě lépe porozuměli Jonasovým intencím, s nimiž formuloval hypotetický mýtus i pojem božské bytosti, podívejme se na důležité výpovědi z diskuze, kterou vedli s Jonasem filosofové a teologové necelý rok před jeho smrtí. Vycházím z textu *Nábožensko-filosofický diskurz s Hansem Jonasem* (1992)³⁷⁷, který diskuzi zachycuje. V diskuzi Jonas

³⁷⁴ Srov. tamtéž. Jedná se o text pamětní přednášky, kterou proslovil v souvislosti se smrtí Rudolfa Bultmanna, svého učitele a dlouholetého přítele. Protože mám text k dispozici, budu citovat přímo z něj viz JONAS, H. *Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens*. In JONAS, H. *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, s. 47-75.

³⁷⁵ V procesu rozhodování, což potvrzuje elementární zkušenost, se otevírá jakoby paleta možností, ze kterých se pak v okamžiku rozhodnutí uskuteční jen jedna. *Okamžik rozhodnutí* je momentem, jakýmsi *indiferentním bodem*, místem, kde se protínají dvě linie – transcendentní rovina lidské svobody a imanentní rovina přírodního determinismu. Rozhodnutí totiž následuje většinou čin, který je právě důkazem oné spojitelnosti. *A podstata jednání se ukazuje právě v tom, že přináší do světa něco neočekávaného, předem nepoznaného a tvrzení, že se tak muselo stát, pokulhává vždy za překvapením, že se tak stalo.* (Z pozice filosofie je proto třeba vytvořit takový model přírody, ve kterém se toto prolínání připustí alespoň jako možnost. Jen takový model totiž bude odpovídat výše uvedené základní zkušenosti.) *Jonas tímto zastává tezi o možnosti „výjimky“ z imanentního přírodního determinismu a argumentuje elementární zkušeností rozhodujícího se člověka měnit přirozený běh věcí.* S Bultmannem sdílí pojetí o integritě imanentního řetězce (přírodní kauzality), nesdílí ovšem tezi o nemožnosti „vstoupení“ do tohoto řetězce – kategoricky to platí o člověku, hypoteticky o Bohu. *Pokud připustíme možnost v oblasti lidské, můžeme připustit analogicky mutatis mutandis možnost i pro Boží zasahování do přirozeného řádu věcí – což by prý měl připustit hlavně teolog. Hovořit o Božím působení ve smyslu concursus Dei, ve smyslu kosmického jednání, považuje Jonas (shodně s Bultmannem) ovšem za nelegitimní.* Srov. tamtéž, s. 63-72.

³⁷⁶ Srov. tamtéž, s. 71. To je „náboženské maximum“, které Jonas připouští s odvoláním na Proroky: „Wovon ist denn da die Rede, wenn nicht von einem Einbruch der Transzendenz in die Immanenz? Die solches erlebten und aussprachen, waren nicht Entdecker eines verborgenen Gottes, sondern Hörer eines sich kundtuenden und durch sie sich aller Welt kundtun wollenden. Die Initiative ist seine (wenn wir es nicht besser wissen wollen als sie), und das setzt voraus: Wille seitens des sich Offenbarenden (damit auch einen zeitlichen Aspekt in ihm selbst!) und Macht, sich zu offenbaren, d. h. *in die Welt hinein zu handeln, und zwar auf dem Weg über die menschliche Seele. Ich wiederhole: □ in die Welt´ und partikular, nicht einfach □ in der Welt´ und als ihre jederzeitige transzendente Deutbarkeit (...).*“

³⁷⁷ *Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas*. In BÖHLER, D. (Hrsg.). *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas*, s. 173-194. Rozhovor se konal v červnu 1992, den poté, co obdržel od Berlínské univerzity akademické vyznamenání z rukou tehdejšího děkana fakulty filosofické a sociálních věd Dietricha Böhlera. Ceremonie se

především ozřejmil některé své motivy, intence a filosoficko-teologické důvody související s jeho hypotetickým mýtem a pojmem božské bytosti (viz 4.1, 4.2)

Na začátku položil katolický teolog Matthias Lutz-Bachmann našemu mysliteli otázku: Nebylo by možné v rámci studia náboženství a „teologie po holocaustu“ dojít k tomu, že právě mezi Židy a křesťany bude potenciálně předmětem shody to, co bylo dva tisíce let, když ne důvodem, tak alespoň podnětem distance, polemiky, difference i pronásledování? Totiž řeč o „sebeponížení Boha“ (kenozi), o které mluví křesťanské krédo s ohledem na Božího Syna? Jonas odpověděl, že se necítí povolán vstupovat do teologické debaty, interpretovat určitou teologickou pozici, či se vyjadřovat ke vztahu židovství a křesťanství. To vše prý překračuje to, co zamýšlel svým „pokusem“. Nechtěl jím navrhnout žádnou nauku, nýbrž formulovat předpoklad, který mu umožní *smysluplnně uvažovat* o Bohu tváří v tvář holocaustu. A tento předpoklad také nabídl k přemýšlení ostatním.³⁷⁸ Na čem však trvá, je přesvědčení, že pokud chceme uvést zkušenost holocaustu do souladu s pojmem Boha, musíme obětovat jeden ze tří atributů, jak uvedeno výše. Je to pro něj do jisté míry „nouzové řešení“, a pokud by jej měl hájit jako „dogma“, raději se vzdává nároku na objektivní platnost.

Filosof Albrecht Wellmer následně obrátil pozornost k hypotetickému mýtu a řekl, že se jím Jonas „v kritickém duchu Kantově“ snaží obsadit prázdné místo Kantových regulativních idejí, a tím také *prázdné místo metafyziky*. V tomto smyslu však nemůže tomu, co mýtus obrazně vyjadřuje, odpovídat žádné jisté (ani možné) poznání, upozornil Wellmer. Mýtus totiž chce vyjádřit něco, co je pojmově nevyjádřitelné. Wellmer tím ukázal na určitou Jonasovu nekoherenci, neboť se snaží mýtem sdělit něco, co je pojmově nevyjádřitelné. A pokud je to nevyjádřitelné, pak to znamená, že se jedná o jakýsi „obraz“, a sice obraz „člověka ve světě“, vposledku o „*obrazný výraz etického sebeporozumění*“, který není možné přeložit do nějaké metafyzické pojmové formy, usoudil Wellmer. A pokud u někoho toto (sebe)porozumění chybí, nelze ho nahradit žádným filosofickým argumentem, neboť lze říci: Proč bych se měl zajímat o osud trpícího a dějícího se boha, když nemohu počítat s osobní nesmrtností?³⁷⁹ Wellmer se

zúčastnil i tehdejší prezident Richard von Weizsäcker a s Jonasem pak vedl i osobní rozhovor. Jonas po předání proslovil řeč *Fatalismus wäre Todsünde*, obsahující varování před vnitřním nebezpečím fatalismu tváří v tvář environmentálním a dalším globálním rizikům. V té době probíhal totiž mezinárodní Summit Země v Rio de Janeiro, jedna z prvních a zásadních konferencí OSN o životním prostředí a rozvoji. Srov. JONAS, H. *Fatalismus wäre Todsünde*. In BÖHLER, D., NEUBERTH, R. (Hrsg.) *Herausforderung Zukunftsverantwortung: Hans Jonas zu Ehren*. Münster, Hamburg: Lit. Verlag, 2. erweiterte und verbesserte Auflage, 1993, s. 49-51.

³⁷⁸ V této souvislosti říká, že jako filosof měl právo se vzdát pojmu Boha zcela; alternativa ateismu je prý stále otevřená a nikdy vyvratitelná (sic!). Odpověď na fakt holocaustu by totiž mohla znít: Bůh neexistuje, nemůže (v rámci smysluplných úvah) existovat Bůh, který toto dopouští. V tomto bodě si však Jonas odporuje, neboť z výše uvedeného je zřejmé, že ateismus pro něj není smysluplným řešením. Nicméně zde Jonas tvrdí, že pro sebe zvolil druhou alternativu – chce trvat na pojmu Boha, na spekulativní možnosti. V tomto ohledu je to „privátní spekulativní teologický pokus“, jakási „možná propozice“. Srov. *Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas*, s. 177.

³⁷⁹ „Andererseits deutet sich im Bewusstsein der Unsagbarkeit dessen, was der Mythos sagen will, die Unmöglichkeit an, ihn in eine philosophische Theorie, in eine neue Metaphysik zu □übersetzen“. Dann wäre er aber *der bildhafte Ausdruck eines ethischen Selbstverständnisses*, als dessen mögliche Begründung. (...) wo dies ethische Selbstverständnis nicht schon vorhanden und anderswie gegründet ist, wird es sich durch ontologische Argumente

v rámci své úvahy snaží „číst Jonasův mýtus existencialisticky“ a vychází mu tato interpretace. Protože se jedná o „hypotetický“ mýtus, pokusme se jej, čistě hypoteticky, přece jen vyjádřit pojmově, pokračoval Wellmer. Učiníme-li tak, zjistíme, že vyjadřuje pozici „radikální konečnosti“, bere vážně konečnost, smrtelnost člověka³⁸⁰ – a tím mýtus do sebe integruje základní motiv metafyzické kritiky od Nietzscheho dále. *Konečnost je v mýtu podmínka sine qua non, jak pro uskutečnění lidského ducha, tak nakonec i pro uskutečnění božského ducha.* Pokud bychom pokračovali v této logice, musíme této podmínce podříditi i všechny ostatní hraniční metafyzické ideje – ideji dobroty, svobody, vševědoucnosti atd., tedy všechny ideje, které vyjadřují vlastnosti Boží. Wellmer odhalil v Jonasově uvažování určitou „zužující logiku“, zvláště v případě jeho argumentace týkající se absolutní moci, která by se prý rovnala nule, pokud by ve své „osamělosti“ neměla cokoli mimo sebe sama, k čemu by se mohla vztahovat (viz podrobněji pozn. 358). Dokonce i když Jonas definuje zlo jako protiklad dobra, přesto opět *zužuje ideu dobra*, když tvrdí, že zlo je podmínka sine qua non pro uskutečnění dobra (ve svobodě). Wellmer uzavírá: Díky pokusu přeložit mýtus do filosofických pojmů dospíváme k výsledku, že nelze koherentně myslet žádné „hraniční pojmy metafyziky“, a proto *mýtus nemůže být ani všeobecně přijatelným obrazem etického sebeporozumění, ani základem pro žádnou logicky koherentní metafyziku ani teologii.*³⁸¹

Co na toto kritické hodnocení odpověděl Jonas? Uvažme, že mu tehdy bylo již téměř devadesát let. Pochválil Wellmerovu argumentaci a přiznal, že nyní není schopen vše zpracovat a odpovědět. Vyjádřil se však k problému zla jakožto podmínce uskutečnění dobra: Bůh musel předpokládat, že s darem lidské svobody existuje i možnost zla; a je tedy přinejmenším, tím že stvořil svět, za zlo spoluodpovědný, tedy není všedobry. Takový argument mi není cizí, pokračuje Jonas, ale nejsem jím přesvědčen, ač nemám ovšem žádný protiargument. Trvám na tom, že „původní základ světa v sobě spočívá a že jeho očekávání při vstupu do dobrodružství

nicht herbeiführen lassen: warum, so könnte man ja fragen, sollte ich mich für das Schicksal der leidenden und werdenden Gottheit interessieren, wenn ich doch, wie Jonas meint, mit persönlicher Unsterblichkeit nicht rechnen darf?“ Tamtéž, s. 181-182.

³⁸⁰ Wellmer odhaluje, že „radikální konečnost“ je dána podmínkami, jaké Jonas stanovuje pro existenci lidského ducha (konečnost, smrtelnost, a nakonec i nemožnost s jistotou poznat, zda existuje Bůh). Smrtelnost a konečnost nejsou jen omezeními, ale právě podmínkami možné existence. Obdobně to platí i pro božského ducha: (klíčová pasáž) „*Gänzlich überliess er sich und sein Schicksal (...) [den] Möglichkeiten unter den Bedingungen von Raum und Zeit. Warum er das tat, ist unwissbar; eine erlaubte Vermutung ist, dass es geschah, weil nur im endlosen Spiel des Endlichen, in der Unerschöpflichkeit des Zufalls, in den Überraschungen des Ungeplanten und in der Bedrängnis durch die Sterblichkeit, der Geist sich selbst im Mannigfaltigkeit seiner Möglichkeiten erfahren kann, und das die Gottheit dies wollte. Dafür musste sie dann auf die eigene Macht verzichten. Wie dem auch sei, von da an ging es nur noch immanent zu, ohne weitere Einmischung der Transzendenz (...)*“ JONAS, H. *Materie, Geist und Schöpfung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988, ISBN 3-518-38080-X, s. 56.

³⁸¹ Srov. *Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas*, s. 182-184. „Nun scheint mir, dass sich ein analoges Argument auch auf das Attribut der □Allgüte´ anwenden liesse, und damit auf alle jene □idealisierenden´ Grenzbegriffe, in denen die Metaphysik sich von jeher auslegen hat (...) *In all diesen Grenzbegriffen werden jeweils die Bedingungen der Möglichkeit negiert (...)* □All´ ist hier gleich □Null´ (...). Wenn aber diese Überlegung richtig ist, so kann der Mythos vom werdenden Gott nicht mehr als ein Bild, er kann – aus begrifflich angebbaren Gründen – nicht die Vorstufe einer künftigen Metaphysik sein. Denn diese müsste die im Gedanken Gottes implizierten □transzendenten´ Bestimmungen in Grenzbegriffe übersetzen, die im hier angegebenen Sinne inkoherent sind (...).“

časoprostoru vyjadřuje přinejmenším jeho *naději, že – skrze život, živoucí, sebecítící bytosti, a nakonec skrze svobodného lidského ducha – dobro v dobrodružství světa a pozitivní predikáty pobytu překonají od nich neoddělitelné možnosti zla, takže se věc vyplatí*, bude hodná započítí dobrodružství času a prostoru“.³⁸² Podstoupení rizika zla není ještě přímé chtění zla, snaží se obhájit Jonas, takže riziko zla není s „dobrou prapříčinou“ v rozporu. Důvodem může být, že *se tak odhalí něco z božství, co by se bez těchto „podmínek konečnosti“ neodhalilo*. Nejsem nad touto záhadou pánem, uzavírá Jonas, ale jak řečeno, nezaujímám v těchto věcech žádnou dogmatickou pozici, a tak se cítím vůči vám v nevýhodě.

Filosof Michael Theunissen se v rozhovoru s Jonasem zaměřil na dvě otázky. Na klíčovou tezi o „bezmoci“ Boha a na způsob, jakým Jonas interpretuje kabalistickou ideu *simsum*. Zaprvé: Vycházíte z toho, že absolutní moc je pojem sám v sobě rozporný, ale musíte předpokládat, že „počáteční“ bůh ji nějak měl, neboť se ji zřekl až stvořením, jak uvádíte.³⁸³ Znamená to, že Bůh byl nějak k tomuto kroku motivován? Theunissen se tímto dotýká Jonasem naznačené domněnky, že Bůh v možnostech daných konečností, smrtelností a podmínkami ve stvoření odhalil něco, co by se jiným způsobem nemohlo projevit. Neomezilo by to svobodu Stvořitele, který není ničím nucen? A dále: Do jisté míry relativizujete svou negaci všemohoucnosti, když připouštíte, že Bůh se nevzdal „moci nad lidskými duchy (dušemi)“. To však, zdá se, jinde popíráte, když hovoříte o Osvětlení jakožto o „zdaru chtěného zla“; tak by totiž hrůza Osvětlení byla více než jen fyzickou kauzalitou.³⁸⁴ Nebylo by tedy koherentní, odepřít Bohu i „moc nad lidskými duchy“? Theunissen připomíná Jonasovi, že i navzdory hypotetickému charakteru svých tezí přece jen „provozuje teodiceu“, a zda by nebylo řešením promyslet, zda neexistuje jiná alternativa než opuštění atributu všemohoucnosti – a sice *nově promyslet pojem všemohoucnosti*. Nevyznačuje se božská všemohoucnost spíše „bezvýhradním uznáním druhého“? Zadruhé: k pojmu *simsum*, který ve svém pojetí radikalizujete.³⁸⁵ Tento pojem znamená „stažení“. Na druhou stranu však hovoříte o tom, že na počátku se božství „vydalo“ dobrodružství časoprostoru. Může se „kontrahující bůh“ zároveň „vydávat“? Theunissen v tom vidí rozpor a domnívá se, že Jonas neradikalizuje, jak tvrdí, (kabalistickou a schellingovskou) ideu *simsum*, ale (hegelovskou) ideu „sebe-vydání“ (sebe-zvnějšnění).³⁸⁶ A nakonec: Neznemožňuje totální „zesvětštění“ (imanentizace) jonasovského boha

³⁸² Tamtéž, s. 184.

³⁸³ „(...) Durch einen Selbstverzicht der grenzenlosen Macht – eben im Akt der Schöpfung.“ Viz JONAS, H. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, s. 36.

³⁸⁴ „(...) Und es ist die Tatsache und das Gelingen des gewollt Bösen, viel mehr als die Heimsuchung der blinden Naturkausalität – Auschwitz und nicht das Erdbeben von Lissabon – , womit jüdische Theologie heute zu ringen hat.“ Viz tamtéž, s. 44.

³⁸⁵ Srov. tamtéž, s. 45-47.

³⁸⁶ Pozdní Schelling přijal kosmogonický centrální pojem luriánské kabaly takovým způsobem, aby ho nasadil do boje proti Hegelově filosofické teologii, která stojí a padá s tvrzením, že Bůh se zvnějšnil ve světě (dění) a byl k tomu do jisté míry podnícen kvůli sobě, protože jeho „chudé abstraktní bytí“ se může proměnit, obohatit jen skrze svět, skrze „konkrétní“. Schellingova koncepce „*contractio dei*“ je protinávrh k Hegelovu pojmu zvnějšnění („*Entäusserung*“). Jedná se tedy o protikladné pojmy. Ale pro Jonase znamená „*contractio*“, že se Bůh vydal zcela

naději, že se opět ze světa „vynoří“? Kdo nebo co by měl(o) garantovat, že zcela nezmizí pohlcen časností?³⁸⁷ Pokud člověk, pak upadáme do totálního antropocentrismu, kterému jste se (alespoň v etice) chtěl vyhnout. Zdá se, že Vám nezbyvá tedy nic jiného, než *zabsolutizovat kosmické dění* a přírodu jakožto „celek dění“ (fyziocentrismus). Pokud nepočítáme s osobní nesmrtelností, ústí vše do jakéhosi *neosobního*, otevřeného procesu. Jak se ptal již Wellmer: Nevede zúžení pojmu Boha k jeho úplnému opuštění? Z opuštění atributu všemohoucnosti plynou mnohem větší komplikace než z jeho podržení, zakončuje Theunissen.³⁸⁸

Jonas nejprve reaguje na Theunissenovu otázku, zda by neměl odepřít Bohu i „moc nad lidskými duchy“: Jistě, vzdání se moci nad duchy, ano, ale nikoli zřeknutí se „výzvy duchům“, v tom je rozdíl, domnívá se Jonas. Jedná se o apel na svobodu. „Považuji tedy za velmi dobře slučitelné s ideou opuštění všemohoucnosti (...), že bdělí duchové vnímají [božské] volání,³⁸⁹“ trvá na svém Jonas. Kdybychom totiž, upřesňuje svou intenci, připsali Bohu „moc nad dušemi“, museli bychom mu připsat i odpovědnost za vše zlé, nebo za všechna opomenutí dobrého, neboť to Boží moc připustila. Výzvou, voláním nemíním „vykonávání moci“, nýbrž „dávání se pocítit“; jde o výzvu, jíž člověk může odporovat a také většinou odporuje, upřesňuje Jonas. Theunissen následně připomeníná své další otázky: Zvážil jste při „pokusu“ zachránit pojem Boha také jinou alternativu – nově promyslet pojem všemohoucnosti (moci)? Je nutné, aby absolutní moc byla „prázdnou mocí“? Nevidíte v souvislosti s holokaustem žádnou jinou možnost? Jonas odpovídá: „Jistě, božská moc (v sobě) zahrnuje (i to), jak říkáte, že uznává vlastní právo někoho druhého, kdo je ze své strany připraven ji uzнат.“³⁹⁰ Jonas však dále přímo na Theunissenovy otázky neodpověděl a hovořil opět o svém přesvědčení: *Důvod, proč byl svět vůbec stvořen, spočívá v tom, že nabízí možnosti (možnosti konečnosti), které „počáteční bůh“ sám pro sebe neměl. A v tom spočívá ono uznání druhého, uznání stvoření.* To je v jeho mýtu obsaženo.³⁹¹

„stávajícímu se světu“, což je rozpor – vždyť „kontrahující se bůh“ se přece nemůže zároveň „vydávat světu“. Pro Schellinga je i s tezí o „contractio dei“ Bůh stále Pánem světa, zatímco Jonas Bohu predikát „Pán dějin“ odnímá. Srov. *Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas*, s. 187-188.

³⁸⁷ Podobnou otázku položil Jonasovi na začátku devadesátých let jeho kolega, filosof Strachan Donnelley, na jedné konferenci v Jeruzalémě: Nepředstavuje Boží sebevydání se světu – radikálnější než obětování Božího Syna k dobru lidstva – jakousi „Boží sebevraždu“, tedy úplné zničení vši božské a nadpřirozené reality? Jonas zamrkal, pousmál se a řekl: Už jsem ti říkal, že jsem tyto věci nedomyslel do konce. Ne, myslím, že něco (božského) zůstalo. Jonas prý to dále neobjasňoval, ale ve svých dílech poukazoval na to, že naše zaujatost dějinami a děním nemusí být posledním slovem. Donnelley říká: Byl zkrátka svým způsobem nedogmatický. Nakonec byl Jonas „filosofem bytí“ a nikoli historického a přírodního dění, a to i navzdory tomu, kolik filosofické pozornosti věnoval přírodě, dynamice a výzvám dějin života ve světě. Je příkladem pro všechny, kteří jsou zapleteni do sporu mezi pojetím „inteligentního plánu“ a „darwinovou evoluční teorií“, vysvětluje Donnelley. DONNELLEY, S. *Hans Jonas und Ernst Mayer*. In BÖHLER, D., GRONKE, H., HERMANN, B. (Hrsg.) *Mensch – Gott – Welt: Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*, s. 70.

³⁸⁸ Srov. *Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas*, s. 188-189.

³⁸⁹ Tamtéž, s. 189.

³⁹⁰ Tamtéž, s. 190.

³⁹¹ Z diskuze je zřejmé, že Jonas trvá na určitém hegeliánském předpokladu, že „počáteční bůh“ je určitým způsobem stvořením obohacen. Z filosofického pohledu takové pojetí ovšem navozuje představu „boha v možnosti“.

Evangelický teolog Dietrich Braun na závěr připojuje svou úvahu, kterou přímo neuplatnil v diskuzi, ale která přináší další zajímavý pohled. Jonas si jako filosof pod vlivem existenciálně silných zkušeností, které samy o sobě představovaly výjimečnou dějinnou událost (holokaust) vytváří skrze mýtus, který má odpovídat modernímu pocitu člověka, *představu o Bohu*. Kritika této představy je možná jak z filosofické, tak z teologické perspektivy. Zbývá však otázka, jak by reagoval židovský teolog, resp. ortodoxní žid. Jonasův postup lze zachytit jako postup od zkušenosti k mytologické (a filosoficko-teologické) koncepci. Tedy snaha *vytvořit pojem Boha odpovídající zkušenosti*, přičemž zkušenost zde není měřena Zjevením, ale Zjevení je upraveno podle zkušenosti. Postupoval by tímto způsobem i ortodoxní žid? Není správnější postup od Zjevení ke zkušenosti? Tzn. *interpretovat zkušenost za pomoci Zjevení*, a nikoli modifikovat Zjevení, aby vyhovovalo zkušenosti. Ačkoli si Jonas nečiní nárok na objektivní platnost, přece jen připisuje své koncepci určitý normativní význam, alespoň privátně. A proto je oprávněné si tuto otázku položit. Nakonec stojí také za zvážení, zda se biblický zákaz zpodobování Boha nevztahuje v této souvislosti i na mýtus. Je z perspektivy (ortodoxního) židovství dovolené zpodobnit si tímto způsobem Boha? Braun se domnívá, že není. Neboť *Bůh Izraele si zřídil sám svůj obraz mezi lidmi, obraz, který má i eschatologický, kosmický význam – totiž svého Syna*. Jestliže platí, co zmínil Jonas v závěru své přednášky o pojmu Boha po Osvětimi – „Zdá se mi, že odpověď na Jobovu otázku zní, že sám Bůh trpěl v Jobovi“ – , pak také platí, uzavírá Braun, že Bůh Syn trpěl i v Osvětimi.³⁹²

4.4 Noologická hypotéza

Hypotetický mýtus a z něj vycházející pojetí božství dále rozšířím o Jonasovu filosoficko-teologickou hypotézu, která co do epistemologických nároků opět vyjadřuje jen „smysluplné tušení“, nicméně se skrze ní náš myslitel chce vědomě zařadit do tradice spekulací přírodní filosofie a přirozené teologie. Švýcarský filosof Walther Ch. Zimmerli nazývá tento Jonasův filosoficko-teologický počin „noologickým důkazem“,³⁹³ ač se jedná skutečně jen o hypotézu. Najdeme ji v již zmíněném textu *Materie, duch a stvoření: Kosmologický nálezk a kosmogonické tušení* (1988)³⁹⁴. V tomto textu náš myslitel vyslovil hypotézu o první Příčině lidského ducha. Na následujících řádcích se projeví ve své plné kosmogonické síle Jonasovy teologické teze, prezentované výše.

³⁹² Srov. tamtéž, s. 191-194.

³⁹³ ZIMMERLI, W. CH. *Philosophie in einer Gott-verlassenen Welt*. In BÖHLER, D. (Hrsg.). *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas*, s. 151-162. „Und so verwundert es nicht, dass die Begründung der Normativität ethischer Reflexionen in der Verantwortungs-Ethik von Hans Jonas sich später mit einem Argument paarte, das ich als □noologischen Gottesbeweis´ bezeichnen möchte.“ Tamtéž, s. 159.

³⁹⁴ JONAS, H. *Materie, Geist und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*. In JONAS, H. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, s. 209-255.

Pořadí „materie – duch – stvoření“ v názvu nejsou náhodné a signalizují zaměření a linii Jonasova uvažování. Počínaje faktem materie pokračuje až k fenoménu živé (organické) subjektivity a dále pak k „stále s materií spojenému tajemství ducha“. Až potud jde o „kosmologický nález“. Odtud, z pozice živého, myslícího a reflektujícího člověka, si Jonas pokládá otázku po „tvůrčím prazákladu“, jež umožňuje fakt kosmologického nálezu, fakt určitým způsobem strukturovaného bytí. Tím se dostává ke „kosmogonickému tušení, které se doporučuje rozumu, ale nevnučuje. Více nesmíme od spekulace o počátku (první příčině všeho) očekávat.“³⁹⁵

Pro kosmologický nález je důležitý moment vývoje, a proto výchozí otázka zní: Co je „motorem“ kosmické, pozemské a biologické evoluce? Jedná se o vývoj antientropický, fyzikálně nepravděpodobný, od neuspořádanosti k uspořádanosti, od nižšího k vyššímu. Pomůže nám k vysvětlení pojem „informace“, tedy představa nějakého prapočátečního a v materii přítomného naprogramování, jež vzniklo současně s ní ve Velkém třesku a řídí vývoj? S ohledem na řeckou filosofickou tradici bychom ji mohli nazvat „logos“. Náš myslitel na tuto otázku odpovídá záporně a tvrdí, že informace potřebuje diferencovaný a stabilní systém; informace představuje až *výsledek* organizace, a proto nemůže stát na počátku a být příčinnou, motorem vývoje, domnívá se. Informace je něco „uloženého“ a k „ukládání“, tvrdí Jonas, nebylo při Velkém třesku dost času (sic!). Pojem logu proto z tohoto „genetického“ důvodu nemůže objasnit vývoj; a není vhodný prý ani z „logického“ důvodu, neboť ať už došlo v jednotlivých případech k jeho artikulaci jakkoli, může logos jen „opakovat sebe sama“, udržovat svou úroveň, ale „nepřekročí se“, k tomu by potřeboval další „transcendující faktor“, který ho pozdvihne do vyšší roviny.³⁹⁶ Vývoj, tvrdí Jonas, *probíhal na jednu stranu triviálněji, bez striktních zákonitostí (1. ve fyzikální oblasti), na druhou stranu „tajuplněji“ (2. v subjektivní, mentální, duchovní oblasti), než jak se zdá nabízet zpětně z výsledků postulovaný a vposledku determinující pojem informace či logu.*³⁹⁷

Ad 1: Základem každé uspořádanosti jsou v přírodě i ve fyzikální oblasti zákony zachování, které podle Jonase začaly platit tautologicky, protože jen „zachovávající se zachovává“. Jsou výsledkem univerzálního principu výběru, který vytváří pravidla pro další specifické oblasti. Přírodní zákony vznikly tak, že v neuspořádanosti *se objevily* postupem času i uspořádané struktury a entity, relativně trvalé, stabilní, které se postupně „prosadily“. Produktem takového vývoje a „výběru“ jsou i nejmenší částice a čtyři druhy fyzikálních interakcí, jimiž na sebe částice působí včetně kauzality. Nejsou věčné, ale v kosmickém časovém měřítku relativně stabilní, takže umožnily takové podmínky, které vedly k vývoji a vzniku života. Vývoj se

³⁹⁵ Srov. tamtéž, s. 209-211.

³⁹⁶ Jonas pracuje podle mého názoru s poněkud omezeným pojmem „logos“. Dokonalejší, „vyšší“ důvod, či příčina mohou dle mého názoru bez problémů zajistit vývoj a existenci „nižších“ entit, nemusí se v nich naplno projevit, a přece nelze tvrdit, že nemají potenci, možnosti řídit vývoj dál. Příkladem může být lidská duše, která zajišťuje nejen vegetativní, ale i smyslovou a duchovní činnost, a přitom se např. u kojence ještě vyšší duchovní činnost neprojevuje, což není argument, že její „logos“ není už v kojenci latentně přítomen, že k ní nemůže postupem času dospět.

³⁹⁷ Srov. tamtéž, s. 211-212.

nezastavil ve stadiu neživé hmoty, protože zůstala zachována stále určitá míra neuspořádanosti, odvolává se Jonas na Darwina. V určité míře neuspořádanosti dostávaly dosavadní přírodní entity a struktury *náhodně* nové šance, v rámci přirozeného výběru, a vedly k novému a vyššímu. To je podle Jonase onen „transcendující faktor“, vedoucí k novému a vyššímu – „*bez předchozí informace, bez logu, bez plánu, dokonce bez snahy, jen skrze náchylnost daného uspořádání, které už je jako □ informace ´ kodifikováno vzhledem k okolní neuspořádanosti, jíž se posléze jako dodatečná □ informace ´ vnutí*“.³⁹⁸ Tímto způsobem, v zásadě darwinisticky, vysvětluje Jonas vývoj a vznik fyzikální, přírodní oblasti, v níž posléze vznikají komplexnější a subtilnější formy života. Tyto však, řečeno s Descartem, by však byly jen jakýmsi dokonalými automaty. Ve skutečnosti jsou však „*něco víc*“, jak víme ze zkušenosti. Zahrnují totiž oblast subjektivity, vnitřní dimenzi, která nemůže být objasněna z žádného pouhého materiálního a fyzikálního nálezu. Abychom porozuměli této „vnitřní dimenzi“, projevující se ve fyzikální i přírodní oblasti, musíme si kosmologickou otázku položit ještě jednou, tvrdí Jonas.

Ad 2: Dimenze subjektivity a ducha představuje transfyzikální, tajuplnější a nemateriální stránku kosmogonického vývoje. „Subjektivita či niternost je ontologicky podstatným faktem v [rámc]i bytí, [a to] nejen kvůli své neredukovatelné vlastní kvalitě bez níž by „katalog bytí“ zůstal jednoduše neúplný, [ale také kvůli tomu], že se v ní ukazují zájem, účel, cíl, snaha, touha – krátce řečeno, vůle a hodnota (...). [A proto] celá otázka teleologie, která se zdála být v pouhém fyzikalistickém nálezu rozhodnuta výlučně ve prospěch účinných příčin bez volby, zůstává opět otevřená, a tím i otázka „kosmické kauzality“ vůbec. Objevení se subjektivity v říši organismů je empirická skutečnost.“³⁹⁹ Tato „záhada subjektivity“ není vysvětlitelná čistě materialisticky. Subjektivitu nelze redukovat na chemicko-morfologické uspořádání materie, nelze ji uměle konstruovat – jedná se zkrátka o jinou dimenzi, která ovšem *existuje v materii a skrze ní*. Materiální a subjektivní dimenze interagují – a Jonas tvrdí, že jsou i neoddělitelné.⁴⁰⁰ Jak tuto záhadu vyřešit? Jak bylo výše zmíněno (viz 3.4 a 3.5), za jediné možné řešení považuje Jonas řešení monistické, „neboť (...) hlas subjektivity se ve zvířeti i člověku vynořil z němého víření materie a dále na ní lpí. *Je to sama materie světa, která, stávajíc se niternou, získává řeč.*“⁴⁰¹ Monistické řešení prý odporuje zkušenosti méně než dualistické. A tak Jonas reviduje pojem materie a ptá se: „Čím přispívá skutečnost subjektivity ke kosmologickému nálezu?“⁴⁰² Minimálně k postulátu, že materii je třeba již od počátku připsat jistou vlohu, tendenci, potencialitu k niternosti. U subjektivity to ale nekončí. Ke kosmologickému nálezu je třeba nakonec připočítat i lidského ducha. Jím se otevírá ve světě horizont transcendence. A pak je třeba

³⁹⁸ Tamtéž, s. 214-215.

³⁹⁹ Tamtéž, s. 216.

⁴⁰⁰ Neboť prý s netělesným duchem nemáme žádnou zkušenost. Srov. tamtéž, s. 217. K této problematice viz 3.4.

⁴⁰¹ Tamtéž, s. 218

⁴⁰² Tamtéž, s. 219

se dále ptát: Co nám říká antropický nález o materii? Jestliže jsme ji označili za „subjektivitu v latenci“, pak analogicky, s ohledem na antropický nález, ji můžeme označit také za „*ducha v latenci*“. Tímto metaforickým vyjádřením chce Jonas naznačit, že *materie má v sobě již od počátku potencialitu, tendenci a vlohu umožnit duchovní činnosti, které vrcholí v člověku*. Takto pojatá materie, domnívá se Jonas, lépe odpovídá evolučnímu vývoji. A namísto kosmogonického logu, který byl z výše uvedených důvodů odmítnut, je třeba předpokládat (v materii obsažený) „*kosmogonický eros*“.⁴⁰³

Těmito úvahami se Jonas dostává od *od kosmologických nálezů ke kosmogonickým tušením*. A upozorňuje, že vše, co bude následovat, bude „tápajícím pokusem“. *Smyslem předchozích zkoumání bylo objasnit možnou povahu „počáteční příčiny“ kosmu*. Základní struktura Jonasova argumentu by se dala vyjádřit takto: *Protože život včetně dimenze niternosti, zájmu a účelového chtění vzešel z (kosmické) materie, nemůže její podstatě být toto vše cizí; a jestliže ne její podstatě (zde přecházíme od kosmologického ke kosmogonickému), pak ani jejímu „počátku“*.⁴⁰⁴ Důležitá poznámka: Vývoj směrem k subjektivitě si představuje Jonas jako „nevědoucí vývoj“, u kterého není třeba předpokládat na počátku „vidoucí inteligenci“; vitálnímu nálezu postačuje „nevědomá tendence“ (tento vývoj prý lze objasnit v rámci filosofie přírody, neboť jsme stále v oblasti imanence).⁴⁰⁵ S příchodem lidského ducha se však tento předpoklad stává neudržitelným, neboť jestliže je materie již od počátku „*spícím duchem*“, pak v člověku se tento duch probouzí a je třeba předpokládat, že *tvůrčí příčina „bdělého ducha“ může být jen bdělý duch*⁴⁰⁶ (tím překračujeme filosofii přírody a dostáváme se do oblasti transcendence a přirozené teologie).

Antropický nález v kosmu, (naše) antropické svědectví i sebezkušenost lidského ducha a jeho myslícího přesahu směrem k transcenci nás vedou „k postulátu [něčeho] duchovního, myslícího, transcendentního a nadčasového na počátku [všech] věcí“.⁴⁰⁷ Jonas si je vědom, že

⁴⁰³ „Insofern käme □kosmogonischer Eros´ der Wahrheit näher als □kosmogonischer Logos´, dessen immanente Vorgabe in der Urmaterie wir zurückweisen mussten.“ Tamtéž, s. 220.

⁴⁰⁴ „Da Leben mit Innerlichkeit, Interesse und Zweckwollen *aus dem Weltstoff hervorgegangen ist*, kann diesem in seinem Wesen dergleichen nicht gänzlich fremd sein; und wenn seinem Wesen nicht, dann (hier wird das Argument kosmogonisch) auch seinem *Anfang* nicht.“ Tamtéž, s. 231.

⁴⁰⁵ „Schon der im Urknall sich bildenden Materie muss die Möglichkeit zu Subjektivität beigewohnt haben – Innendimension in Latenz, die auf ihre kosmisch-äussere Gelegenheit zum Manifestwerden wartete. Weitere Vermutungen über dies □Warten´ als ein □Sehnen´, das bei der Entwicklung mitwirkt, eine geheime Teleologie also (...) ja selbst die kosmogonische Vermutung eines so gerichteten □Willens´-Momentes schon im ersten Ursprung selbst: Vermutungen dieser Art, so fanden wir, führen nicht über die Grenzen einer immanenten Philosophie der Natur hinaus. *Keine □sehende Intelligenz am Anfang, kein ewiges Vorsehen des schliesslich Gezeitigten braucht angenommen zu werden; bewusste Tendenz genügt dem vitalen Befund*. Selbst Panpsychismus, zu dem dieser Befund dem Denken Anhalt bietet, ist noch nicht Theologie. *Kurz, das Zeugnis des Lebens, unermesslich bedeutend für die Ontologie, ist immer noch eine Stimme der Immanenz über sich selbst*.“

⁴⁰⁶ Tento způsob usuzování uplatnil Jonas i výše, když tvrdil, že nového lidského ducha může „probudit“, aktualizovat jen „bdělý“ aktuální lidský duch (viz 3.5).

⁴⁰⁷ Klíčová pasáž: „Des Geistes, sage ich, und das ist mehr als des Lebens und der Subjektivität. Denn wenn wir jetzt mit wohl erlaubter Metapher sagen, dass *die Materie von Anbeginn schalfender Geist sei*, so müssen wir sofort hinzufügen, dass *die wirklich erste, die schöpferische Ursache von schlafendem Geist nur wacher Geist sein kann*,

tento postulát není důkazem a nemusí být přesvědčivý, přesto však jej pokládá za nejsrozumitelnější, racionálně přijatelné tušení. Aby mohl pokračovat v kosmogonické úvaze o „první příčině“, jejíž první charakteristiky se již podařilo odvodit z antropického nálezu, považuje toto tušení za předpoklad.⁴⁰⁸

Vycházíme tedy z předpokladu „počáteční“, bezduché, ale s potencialitou k duchu obdařené materie, přičemž tato potencialita není „prázdnou kompatibilitou“, umožňující jen další, průběžně trvalé zasahování „duchadávající“ transcendentní první příčiny. Zde Jonas opět vyjadřuje svou „originální“ a klíčovou představu, že *materie je už od počátku „něco víc“ než (fyzikalisticky chápaná) materie; a zahrnuje představu souběžné, „doprovázející“ transcendentní příčiny – pojem concursus Dei*. První, tvůrčí příčina tedy, jak zní postulát, může být jen *duch, který se ovšem „po stvoření“ (poté co stvořil „duchaschopnou“ materii) „zdržuje zasahování“ do běhu kosmu (sic!)*. A otázku, kterou si následně Jonas klade, a která je pro jeho hypotézu rovněž klíčová, zní: Jakým způsobem svěřil tento božský duch svou věc (věc ducha) počáteční, bezduché, avšak „duchaschopné“ materii? S ohledem na to, co Jonas uvedl výše, když upřednostnil kosmogonický eros před logem, je odpověď nasnadě: *Počáteční, duchaschopné materii byl „svěřen duch“ ve smyslu kosmogonického erosu. Počáteční, duchaschopná materie se tedy „vyvíjí“ bez transcendentních zásahů (Boha) jen skrze svou vnitřní dynamiku, evolučně; „věc ducha“ je jí sice svěřena, avšak v podobě tendence, „skryté teleologie“, nikoli jako jednoznačná informace (logos), ale jako vnitřní evoluční dynamika touhy (eros)*. Tím Jonas nevylučuje, že počáteční božský duch nemohl disponovat informací (logem), nějakým plánem. Avšak vzhledem ke kosmologickému nálezu pokládá za nemožný předpoklad, že by božský duch svěřil tento logos

von potentielllem Geist nur aktueller – anders als bei Leben und Subjektivität als solchen, die ihrer graduellen Natur nach wohl schlafend, unbewusst beginnen können und noch kein Bewusstsein in der ersten Ursache, im Akte der Stoffgeburt verlangen. *So führt uns denn das anthropische Zeugnis als Teil kosmischen Befundes – die Selbsterfahrung also des Geistes und zumal seines denkenden Ausgreifens ins Transzendente – zum Postulat eines Geistheften, Denkenden, Transzendenten, Überzeitlichen am Ursprung der Dinge (...)*“

⁴⁰⁸ V tomto místě úvahy se Jonas vyjadřuje k možné námitce antropomorfismu a k Descartesovu a Spinozovu řešení. Antropický nálezu a na něm založený postulát totiž mohou vzbuzovat podezření z antropomorfismu (že totiž povahu první příčiny konstruujeme podle lidských měřítek). Odůvodněnost „staré námitky antropomorfismu“ však Jonas odmítá. Podle čeho jiného bychom měli usuzovat na povahu první příčiny, ne-li podle toho nejvyššího v člověku. Abychom utvořili pojem božského, vycházíme z toho, co je v nám známém univerzu nejdokonalejší. A to je lidský duch. Určitě je však třeba přitom zohlednit neadekvátnost, analogii lidských pojmů ve výpovědích o první příčině. To však nečiní antropomorfismus nelegitimním. Jinak než lidsky ani uvažovat nemůžeme, a tak je tento způsob nevyhnutelným, uzavírá Jonas. Srov. tamtéž, s. 235-236. Následně odmítá karteziánský dualismus jako nevhodné kosmogonické řešení, a to především kvůli jeho selhání vzhledem k samotné zkušenosti a fenoménu evoluce (více viz 3.5), a také Spinozovo vposledku panteistické řešení, „totální krytí materie a ducha“, které představuje opačný extrém ke karteziánskému. Spinozovo řešení selhává před faktem kosmické výjimečnosti lidského ducha, nedeterminovanosti a svobody neméně než před výsledky empirické vědy o začátku kosmu: „(...) *jistěji než o Velkém třesku víme o pozdějším, překérném, a z pohledu kosmu ojedinělém, vzniku (stávání se) ducha z poznenáhlého, zranitelného vzniku (stávání se) života – který [jako takový] představuje lokální výjimku v obrovském materiálním univerzu a prázdnotě bez života i ducha. Oba kosmologické poznatky – počátek světa [v čase] a pozdní, výjimečné [objevení se] ducha (...) – musíme zahrnout do kosmogonické úvahy,*“ tvrdí Jonas. Tamtéž, s. 240.

i počáteční materii, neboť, jak se domnívá, počátečnímu stavu materie k tomu scházela nutná stabilita.⁴⁰⁹

Na počátku tedy svěřil božský duch materii „svou věc“ (kosmogonický eros). Naskýtají se však další otázky: Co nám to říká o první božské příčině? Celá věc totiž, pokračuje Jonas, začala duchem, tedy takříkajíc „největším protipólem“ materie. První příčina je tedy božský duch, uvažovaný ještě bez materie. K čemu došlo na počátku? Jonas tvrdí, že *k extrémnímu „sebevznějšnění stvořitelského ducha“*. Aby popsal první krok v procesu vzniku kosmu, používá vědomě Hegelův pojem „*Selbstentäusserung*“ a uvádí, že se jedná o představu, která se mu v kosmogonické úvaze čím dál více sama nabízela.⁴¹⁰ Tímto *sebevznějšněním, sebevzdáním vzniká kosmická materie, které se tím otevírá téměř nekonečná perspektiva vývoje s mnoha možnými scénáři*.

Jonas přijal sice Hegelovu představu počátečního, „zakládajícího aktu“ sebevznějšnění absolutního ducha, ale odmítá hegelovskou myšlenku optimistické univerzální dialektiky, v jejímž rámci vše nakonec nutně spěje k uskutečnění absolutního ducha, jak víme již od Bongardta. Nejsilnější důvod vidí náš myslitel v samotném antropickém svědectví, v nedokonalosti člověka, v lidských dějinách, které rozhodně nelze chápat jako projev dialektického uskutečňování rozumu.⁴¹¹ Dále odmítá stoickou, aristotelskou, Spinozovu, Leibnizovu, Whiteheadovu i de Chardinovu metafyzickou koncepci a další filosoficko-teologické koncepce, jež vykládají prý dějiny světa i člověka jako „dějiny úspěchu“. *„Všechny tyto velkomyslně optimistické konstrukce □bije do tváře jak kosmologický, tak antropologický nález, vůči kterému se nesmíme uzavírat.“*⁴¹² Jonas se domnívá, že realitě více odpovídá *metafyzická koncepce, která odolá optimistickému pokušení onoho „hle, jak je to vše dobré“ a zároveň bude respektovat svědectví života i lidského ducha, a především ponechá prostor v dobrodružství kosmu všemu slepému, neplánovanému, náhodnému, nevypočitatelnému, riskantnímu – tedy mocnému, odvážnému činu*

⁴⁰⁹ Srov. tamtéž, s. 240-241. „Wir müssen also von der Schaffung (...) einer noch geistlosen, aber mit der Möglichkeit des Geistes begabten Urmaterie ausgehen; und diese □Möglichkeit (...) muss mehr als blosses Stattgeben, leere Kompatibilität sein, die ein weiteres, fortlaufendes Eingreifen der geistpendenden, jenseitigen Ursache erfordern würde. (...) *die erste schöpferische Ursache (...)* Geist, der sich aber eines späteren Eingreifens in den Weltlauf enthält (...). (...) Ein kosmogonischer □Eros (...) war das Äusserste, was wir als ursprüngliche Mitgabe an die Materie für die positive (...) Möglichkeit des Geistes zugestehen konnten. Alles andere musste der inneren Dynamik jener Materie überlassen bleiben.“

⁴¹⁰ Klíčová pasáž: „*Der erste Schritt in diesem angeblichen Prozess, der stiftende Urakt des Weltdramas, ist genau das, wozu wir uns in unserem kosmogonischen Vermuten mehr und mehr gedrängt sehen: die extreme Selbstentäusserung des Schöpfergeistes im Anfang der Dinge.*“ Jonas se netají tím, že tato hegelovská myšlenka se mu silně vnucovala jako odpověď na rozřešení záhady „počátku stvoření“.

⁴¹¹ Jako příklad za všechny uvádí holokaust.

⁴¹² Klíčová pasáž: „Und eine solche Erfolgsgeschichte, Apotheose dessen, was ist, scheint mir jede der grossen Metaphysiken zu sein, von denen ich aus der Denkgeschichte weiss: sei es im Sinne statisch-permanenter Vollkommenheit, wie Spinozas deus sive natura, oder der Weltlogos der Stoiker oder das vom unbewegten Beweger ewig teleologisch bewegte Universum des Aristoteles; sei es im Sinne eschatologisch-perfektibilistischer Dynamik, wie eben Hegels – der sich mit diesem dynamischen Aspekt, der Option für das Werden, immerhin als der moderne unter den Metaphysikern erweist, ähnlich anderen Prozessdenkern der Neuzeit, wie Leibniz und Whitehead. All diesen hochherzig-optimistischen Konstruktionen schlägt der kosmologische wie der anthropologische Befund, dem wir uns nicht verschliessen dürfen, ins Gesicht.“ Tamtéž, s. 244.

božského ducha, který podnikl stvořením.⁴¹³ V této souvislosti se odvolává na svůj spekulativní teologický pokus, který nikoli náhodou nesl v názvu jméno Osvětím, kterážto skutečnost pro něj byla i „teologickou událostí“.

V kosmogonické úvaze jsme tedy dospěli s Jonase až k postulátu božského stvořitelského ducha. Na závěr náš myslitel resumuje svou kosmogonickou hypotézu následovně, ve čtyřech bodech:

1. Sebevznějšnění božského ducha na počátku bylo vážnější a radikálnější, než by si byl ochoten přiznat „radostný prorok rozumu“ (Jonasova narážka na Hegela): *Božský duch přenechal sebe i svůj osud zcela možností dění v podmínkách časoprostoru. Proč to učinil, není možné zjistit. Nabízí se tušení, že se tak stalo proto, protože jedině v nekonečné hře konečného, v nevyčerpatelnosti náhody, v překvapeních neplánovaného a v tísní smrtelnosti může božský duch „zakusit sebe sama“ v rozmanitosti svých možností. A že to tak božství chtělo. Proto však, tvrdí Jonas, se muselo zříci vlastní všemohoucnosti. Ať už je to jakkoli, pokračuje, od okamžiku stvoření vše probíhalo již „imanentně“, bez „vměšování se“ transcendence.*⁴¹⁴

2. Jen obrovský (rozpínající se) časoprostorový kosmos tak mohl nabídnout možnost pro vznik lidského ducha, jen v režii pouhé pravděpodobnosti, „bez vměšování božské moci“, tak, aby jednou a někde „vzešel lidský duch“. A pokud bylo úmyslem stvořitele „sebevyzkoušení ducha“ v konečnosti, pak bylo nutné stvořit obrovské univerzum a „konečnému“ bylo třeba ponechat volný průběh.⁴¹⁵

3. *Lidský duch v tomto pojetí může „povstat“ jedině „z organického života“ a existovat jen tak, že je tímto organickým „nesen“.* Z toho důvodu je třeba korigovat předchozí tvrzení, že živočišné cítění je pouze „materiálně imanentní“ a lidský duch pouze „transcendentní“. Vůči sobě tedy nejsou zcela heterogenní, neboť mají společnou základnu – subjektivitu. Tímto Jonas potvrzuje jen svou dřívější antropologickou tezi, že lidský duch (duše) nemůže existovat bez těla (viz 3.7). A pokračuje: Objevení se (organické) niternosti v živočišné říši a její evoluční vývoj je třeba chápat jako „zahájení ducha“, počátek, kdy se v materii začíná probouzet v ní „latentně spící

⁴¹³ Srov. tamtéž. Klíčová pasáž: „Also muss eine Metaphysik, die (...) das Zeugnis des Lebens und des Geistes (...) nicht missachtet, Raum lassen für das Blinde, Planlose, Zufällige, Unberechenbare, äusserst Riskante des Weltabendteures, kurz, für das gewaltige Wagnis, das der erste Grund (...) mit der Schöpfung einging.“ Jonas postuluje takovou metafyziku, která rozhodně neodpovídá klasickému řecko-křesťanskému modelu, v němž hraje ústřední roli „Logos/logos“. Dále uvidíme, že jednou z podstatných konsekvencí tohoto Jonasova postulátu je odmítnutí Prozřetelnosti.

⁴¹⁴ Srov. tamtéž, s. 245. „(...) Der Geist sich selbst im Mannigfaltigkeiten seiner Möglichkeiten erfahren kann und dass die Gottheit dies wollte. Dafür musste sie dann auf die eigene Macht verzichten. (...) Von da an ging es nur noch immanent zu, ohne weitere Einmischung der Transzendenz (...)“

⁴¹⁵ Srov. tamtéž, s. 254-246. „Nur ein raumzeitlich riesiges Universum bot nach dem Walten blosser Wahrscheinlichkeiten, ohne Einmischung göttlicher Macht, überhaupt eine Chance für das irgendwann und –wo passierende Hervortreten des Geistes (...)“

duch“. A tak božský stvořitel, jestliže chtěl lidského ducha (na počátku), musel chtít i (organický) život. Z toho pak vyplývá „svatost“ všeho života.⁴¹⁶

4. Člověk, jediný nám známý „nositel ducha“, myslící bytost se svobodnou vůlí, získává v současných (civilizačních) podmínkách stále větší moc nad sebou a přírodou. I to je součástí kosmologického nálezu. Postavíme-li tento fakt k postulátu kosmogonické hypotézy, k božskému „vzdání se zasahování“ do běhu světa, vyplývá z toho *etický požadavek odpovědnosti: Do lidských rukou, každopádně v tomto místě vesmíru, byl vložen osud božského dobrodružství, na lidských bedrech spočívá odpovědnost. A božský duch se musí o svou věc obávat, neboť máme v našich nejistých rukou stvoření, můžeme je zmařit – a to právě v jeho největším triumfu, v člověku.* Jonas považuje tento etický apel za naléhavý, zvláště proto, že v rámci etických teorií, zdá se, platí neomylnost Humova zákona (z faktů nevyplývají žádné povinnosti). Nespadá do tématiky této práce, zabývat se podrobněji Jonasovým řešením této etické problematiky. Je však třeba upozornit, že ji řeší právě na pozadí svého metafyzického a teologického pojetí. *Božská věc je v době stále rostoucí technické moci člověka ohrožena více než kdy předtím. Lidstvo si musí uvědomit, že stojí před „kosmickou povinností“, neboť jde vpsledku o „kosmický experiment“, který můžeme jako lidé přivést ke ztroskotání. Máme však díky naší „vidoucí moci“ prostředky, jak v tomto experimentu obstát a zachránit „bezmocné božství“.* Tímto etickým požadavkem uzavírá Jonas svou kosmogonickou úvahu – noologickou hypotézu. Noologickou proto, že z kosmologického faktu lidského ducha (*nus*) se pokusil odvodit kosmogonické tušení o prvních příčině, o stvořitelském božském duchu.⁴¹⁷

⁴¹⁶ Srov. tamtéž, s. 246. Zde se Jonas odvolává na božský predikát, který se používá při židovské modlitbě: *chafez bachajim* (Ten, který chce život). Z toho odvozuje Jonas i „svatost života“ jako takového. K podmínkám existence lidského ducha (klíčová pasáž): „*Da nun der Geist sich nur aus dem organischen Leben erhebend und von ihm getragen existieren kann (...)*.“

⁴¹⁷ Srov. tamtéž, s. 246-247. Jonas si nakonec ještě klade otázku, jak je to s jeho spekulativním filosofickým přístupem. Je mu jasné, že kosmogonickým tušením se provinil určitě proti dvěma mocným „interdikcím“ tehdejší filosofie, jež získaly během dlouhých dějin novověkého myšlení téměř status „článků víry“: 1. Od nedokazatelného je třeba dát ruce pryč (Kant) – tedy zákaz metafyziky; 2. A speciální případ předešlého, od faktů nevede žádná cesta k hodnotám (povinnostem) – tedy morální subjektivismus (což se promítá v etice). Téměř jednomyslný souhlas filosofů v těchto dvou bodech by nás neměl děsit, pokračuje Jonas. Zrcadlí totiž skutečnost, že *filosofie podlehla úspěchům přírodní vědy a chce je napodobovat.* (Zdá se však, že tato výtku platí do jisté míry i pro našeho myslitele). Materialistická přírodní věda vděčí za svůj úspěch právě metodologické redukci (odhlédnutí od účelů, subjektivity, redukci na měřitelné v prostoru a čase apod.) Ontologicky jde ovšem o fikci. Metodologicky to přineslo užitek. Filosofie ovšem, následující Descarta, odpověděla podobnou, taktikajíc kompletní, expurgací (vyčištěním) svého předmětu, což se projevilo v „teoriích čistého vědomí“ a idealismu – zvláště transcendentálního druhu, v čemž vynikli zvláště Němci. Husserlovo čisté vědomí sice ví o tělesném světě, ale jen jakožto o danosti pro ono vědomí, v němž se svět konstituuje, nebo dokonce od něhož je svět konstruován. Vědomí jako by nebylo částí světa, propojené s ním závislostí – a tak i tělo je jen jakožto fenomén, nikoli „skutečně“. Jonas říká, že takové umělé expurgace mají svůj smysl, ale jen v rámci určité metodologie a jejich partikulární význam by si neměl činit nárok na postihnutí celku. Pokud k tomu dojde, stanou se ti, kteří takto uvažují, obětmi fikcí; z kritiků dogmatiky, z antimetafyziků dobrovolní materialističtí či idealističtí metafyzikové. Přírodní vědy ať zůstanou u svého způsobu, ale věcí filosofie je celek, upozorňuje Jonas. Filosofie by se měla zamýšlet nad celkem. Namísto toho se nechala zastrašit exaktními vědami a spolu s Descartem si vybrala za hlavní znak vědění jistotu; zřekla se noblesního neexaktního povolání a zabarikádovovala se v jakési „polovině celku“. Také vylučné zaměření na logickou, epistemologickou a sémantickou oblast filosofie považuje Jonas za neúplné. Takto se příliš klade důraz na způsob (jak člověk poznává a rozumí) a zapomíná se na předmět poznání (co je třeba poznat, čemu je třeba porozumět). Tyto dvě části – dnes bychom řekli – logika, epistemologie na jedné straně a ontologie, metafyzika na druhé straně, patří dohromady. „Čistá příroda“ a

Nyní ještě zmíním některé postřehy, které v rámci kritické reflexe Jonasovy noologické hypotézy, přinesl katolický teolog Thomas Schieder. Nejvíce problematickou se mu jeví určitá nekoherence mezi dvěma Jonasovými tvrzeními: 1. Božský duch na počátku svěří svou věc materii skrze kosmogonický eros, ponechá všemu volný, téměř náhodný, neplánovaný průběh, do nějž nijak nezasahuje. 2. A přesto očekává, že skrze „skrytou teleologii“ se jeho věc uskuteční, objeví se lidský duch a nezhatí časoprostorové dobrodružství stvořitelského ducha. Schieder si klade otázku, *zda je možné smysluplně uvažovat o tom, že božský duch podstoupí toto riziko za takových podmínek, když pravděpodobnost vzniku ducha není příliš vysoká. A když nakonec k jeho vzniku dojde, není vůbec jisté, zda lidstvo božskou věc přece jen nenechá ztroskotat.*⁴¹⁸ Jonas tento paradox obsažený ve své hypotéze dokonce na jednom místě sám artikuluje, když nedokáže zcela vyloučit pojem logu: „Co za dynamiku to mohlo být, jež – nehledě na přírodovědecky ověřenou a zjistitelnou mechanickou a cílově neutrální kauzalitu – nakonec □neplánovaným způsobem uskutečnila plán světového logu?“⁴¹⁹ Jonas se v této pasáži ovšem nevyjadřuje jednoznačně.⁴²⁰ Z textu nelze zjistit, co myslí oním plánem světového logu, který se neplánovaným způsobem uskutečnil. Pokud takový „logický“ plán božský duch měl, rozhodně jej neuplatnil v evolučním vývoji kosmu, neboť, jak tvrdí Jonas, chtěl ponechat kosmickému vývoji co největší prostor pro autonomii. S tím souvisí i otázka, *zda božský duch disponuje prozřetelnostní schopností a zda ví o tom, jak kosmické dobrodružství skončí.* Tomuto tématu se budeme věnovat v následující podkapitole. Podle Schiedera je pro Jonasovo teologické myšlení charakteristická určitá „*fundamentální beznaděť*“, předznačená již božským odřeknutím se zasahování do běhu světa.⁴²¹ Když k tomu přidáme ještě Jonasovo tvrzení, že dějinám člověka a světa rozhodně neodpovídá žádná „metafyzika úspěchu“, naskytá se otázka, *zda má vůbec pro Jonase význam uvažovat o nějaké eschatologii, o nějakém smysluplném završení.* Za pozitivní považuje Schieder skutečnost, že se Jonas v „postmetafyzické době“ nenechal odradit jako filosof od toho, aby rozvinul vlastní metafyzické a teologické řešení těch nejobtížnějších otázek. Ještě

„čisté vědomí“, materialismus a idealismus, i sám dualismus, jsou užitečné fikce. V jejich „závětrí“ jsou získávány důležité poznatky, ale „jednou je třeba se odvážit na hlubinu a skočit do hluboké vody“, domnívá se Jonas. Ovšem, dodává, o jistotě zde nemůže být řeč. Ale že nedostaneme odpovědi na „poslední otázky“, neznamená, že tyto otázky nemají smysl, pokračuje Jonas a domnívá se, že i přesto je třeba se stále znovu pokoušet o takové (podle něj metafyzické hypotézy). Považuje to za část „philosophia perennis“. A pokud by ho někdo chtěl prý nařknout z pýchy, dodává, že v jeho „se slabými silami podniknutém pokusu“ se ukazuje přece jen zrno pokory – totiž v tom, že nemůže uvěřit, že by všichni ti velcí filosofové (Platón, Spinoza, Leibniz, Hegel) byli zcela slepí a hloupí a že my nyní, díky Vídeňskému kroužku, jsme moudří. Tito velcí filosofové „se odvážili spekulativních otázek po celku“. Za to jim patří nikoli kritika, ale věčný dík. A my musíme prověřovat jejich odpovědi na pozadí našeho současného kosmologického „nálezu bytí“. Tím ospravedlňuje Jonas na závěr skutečnost, že zohledňuje empirické výsledky přírodních věd. Srov. tamtéž, s. 249-251.

⁴¹⁸ SCHIEDER, T. *Hans Jonas*, „Gottesbeweise“, s. 166-167.

⁴¹⁹ JONAS, H. *Materie, Geist und Schöpfung*, s. 241.

⁴²⁰ Srov. tamtéž: „In einem anfänglichen Geiste nun könnte ein kosmogonischer Logos wohl anwesend gewesen sein – ein Plan, der eben einen Planer, ein Programm, das einen Programmierer erfordert; aber wir fanden gleich zu Beginn dieser Untersuchung, dass er einen solchen Logos nicht als □Information in die Urmaterie einkörpern konnte, da dem Chaos jede dazu nötige Stabilität und Artikulation als Träger einer solchen information fehlt.“

⁴²¹ SCHIEDER, T. *Hans Jonas*, „Gottesbeweise“, s.167.

pozoruhodnější přitom je, že se *snažil zapojit do řešení i přírodovědecké poznatky*; dokonce se domníval, že tyto poznatky by rozhodně neměly být ignorovány ani v metafyzice a teologii.⁴²²

To oceňuje i pozitivisticky založený filosof Franz Josef Wetz, který se domnívá, že teologové a teologicky inspirovaní filosofové často lehkomyšlně přehlížejí výsledky moderní empirické vědy. Jonas se naopak snaží zohlednit ve svém kosmogonickém tušení základní poznatky standardního kosmologického modelu (Velký třesk, vznik časoprostoru, expanzi kosmu apod.) a zároveň se nevzdává metafyzických spekulací. Cíl jeho spekulativního úsilí nespočívá v nahrazení vědeckého modelu filosoficko-teologicky smysluplným výkladem, naopak *se snaží celek světa metafyzicky vyložit tak, aby byl co nejvíce v souladu s vědeckými poznatky*. A to je i důvodem, proč opouští tzv. „silný pojem Boha“. *Domnívá se totiž, že není možné sloučit tradiční představu všemocného Boha s poznatky moderní empirické vědy.*⁴²³ Přesahuje rámec této práce analyzovat, zda Jonasovo kosmogonické tušení odpovídá poznatkům moderní vědy více a lépe než židovsko-křesťanské pojetí stvoření. Důležitý poznatek však spočívá v tom, že *Jonas modifikuje tradiční židovsko-křesťanské pojmy Boha a stvoření ve snaze přizpůsobit jej poznatkům moderní vědy*. Wetz, antimetafyzický skeptik, nakonec konstatuje, že takový pokus může být sice zajímavý, ale nikoli přesvědčivý.⁴²⁴ Wetz tím vpsledku nezpochybňuje jen Jonasův pokus, ale metafyziku jako takovou.

4.5 Božský duch jako věčná paměť minulého – teologický postulát

V roce 1991, přibližně dva roky před svou smrtí, uveřejnil osmaosmdesátiletý Hans Jonas v ročence *Scheidewege*⁴²⁵ článek s názvem *Minulost a pravda: Pozdní dodatek k takzvaným důkazům Boha*⁴²⁶, v němž formuluje, jak sám píše, „teologický postulát“. Jedná se o zajímavý počín a výsledek delšího přemítání nad určitým filosofickým problémem, který se ho prý „dlouho

⁴²² Jen pro zajímavost, Stanislav Sousedík, český filosof, se ke vztahu filosofie a přírodních věd vyslovuje následovně: „Kloním se osobně k názoru, že filosofie, a jmenovitě metafyzika jako taková, je na přírodních vědách nezávislá. V konkrétní podobě, jak s ní historik filosofie přichází do styku, tu však přece bývají určité souvislosti, věcně nepodstatné, ale pro správnou interpretaci důležité.“ SOUSEDÍK, S. *Jsoucno a bytí: Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*. Praha: Křesťanská akademie, 1992. ISBN 80-900615-8-3, s. 24.

⁴²³ WETZ, F. J. *Hans Jonas zur Einführung*. Hamburg: Verlag Junius, 1994. ISBN 3-88506-897-4, s. 172-180. Avšak není bezmocný bůh prakticky „mrtvým bohem“? Wetz vidí určitou podobnost mezi jonasovským bohem a bohem, jak o něm uvažoval již Epikúros, a bohem deismu, který sice stvořil svět, ale dále se o něj nestará.

⁴²⁴ Srov. tamtéž, s. 182. Wetz potvrzuje Jonasovu diagnózu o „postmetafyzické době“, když píše: „Sollte es im nachmetaphysischen Zeitalter nicht auch möglich sein, ohne Rücksicht auf menschliche Grundinteressen vor einer an sich gleichgültigen Natur, die in ihrer Selbständigkeit Eigengewicht besitzt, Achtung und Ehrfurcht zu empfinden? Sicherlich, niemanden ist es verwehrt, auch eine an und für sich gleichgültige Natur in ihrer Eigenart uneigennützig zu achten und zu schonen, die Frage bleibt, ob es hierfür einen verbindlichen Grund gibt. Vermutlich wird die Hoffnung, einen solchen jemals zu finden, mit einer tiefen Enttäuschung enden.“ Tamtéž, s. 204-205.

⁴²⁵ Jedná se o ročenku pro skeptické myšlení (Jahresschrift für skeptisches Denken), *Scheidewege*, č. 20, roč. 1990/1991; seznam článků, včetně Jonasova, je k nahlédnutí pod odkazem:

http://www.scheidewege.de/archiv_vergriffen/inhalt20_1990_91.htm [cit. 2012-08-08]

⁴²⁶ Vycházím z identického textu viz JONAS, H. *Vergangenheit und Wahrheit: Ein später Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen*. In JONAS, H. *Gedanken über Gott: Drei Versuche*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, ISBN 3-518-22160-4, s. 7-25.

držel“, a jehož řešení nemohl neuveřejnit.⁴²⁷ Právě řešení onoho problému vyústilo do formulování teologického postulátu božského ducha, který se co do podstatných znaků shoduje jak s bohem hypotetického mýtu (4.1) a z něj vycházejícím pojmem boha (4.2), tak i božským duchem noologické hypotézy (4.4).

Na začátku textu vyjasňuje Jonas svou epistemologickou pozici a začíná konstatováním, že jak dosavadní důkazy Boží existence, tak i protidůkazy, jsou jakýmsi „mrtvolami na poli dějin filosofického myšlení“, a to proto, neboť jejich předmět je transcendentní povahy a jako takový nemůže být ani dokázán, ani vyvrácen. A tvrdí, že „Kantův úsudek o bezpředmětnosti každého důkazu Boha, minulého či budoucího“, považuje za nezvratný.⁴²⁸ Epistemologickou pozici našeho myslitele lze ostatně poznat již ze samotného názvu článku, kde vyjádření „takzvaným důkazům Boha“ nenechává čtenáře na pochybách o autorově názoru na možnost a platnost dosavadních důkazů Boží existence.

Je-li tedy náš myslitel přesvědčen, že nelze přinést důkaz Boží existence, co má v úmyslu? Zatím jen víme, že k formulaci teologického postulátu se dostal jaksi oklikou, přes jiný problém, ale dříve než mu dáme slovo, aby tento problém artikuloval, nechme jej ozřejmit, co on sám očekává od svého postulátu. Jonas totiž upozorňuje, že se rozhodně nebude jednat o další „mrtvolu na poli dějin filosofického myšlení“. Těmito mrtvolami, jak je nazval, totiž nejsou, upřesňuje ještě, ony „důkazy“, ale údajné „logické pretence“ oněch důkazů, zatímco tyto důkazy samotné, aniž by byly s to existenci Boží „dokázat“, mají svou „hodnotu“, neboť artikulují „rozumové důvody“ a zaslouží si při *zvažování existence Boží*, aby byly slyšeny. Především však, pokračuje Jonas, nám říkají něco o „otevřených místech v našem systému vědění a toho, co lze vědět.“⁴²⁹ A tak jsou takové metafyzické úvahy dokonce nutné, neboť „naplňují potřebu rozumu a nikoli pouhého citu“.⁴³⁰ V tomto smyslu tedy budiž rozuměno i Jonasovu postulátu. Musel totiž, jak sám píše, prolomit dlouholeté mlčení a zveřejnit onen filosofický problém i jeho řešení.

Čas od času mu přicházela na mysl otázka, jaký smysl má o čemkoli, co bylo (co se stalo), říkat: „Tak to bylo“ – a vyjádřit se soudem: „Tento výrok je pravdivý“. Logicky jsou jen dvě možnosti kvality takového soudu – pravdivý/ nepravdivý. Jen jedna z nich je správná. Nicméně, pokračuje Jonas v úvaze, pokud takto vypovídáme o něčem, co se stalo, na základě čeho máme určit pravdivost či nepravdivost? Jonas přitom vychází z (pro něj zásadního) předpokladu: To, co se stalo (co bylo), je jaksi „ničím“, něčím, co již není.⁴³¹ A ptá se: *Jaký má smysl připisovat*

⁴²⁷ „Aber zu hartnäckig hat er sich bei mir gehalten, zu nachdrücklich auf seinem Recht bestanden, gehört zu werden, (...). So sei er denn, vielleicht nur als intellektuelles Kuriosum, mitgeteilt und zur Debatte gestellt.“ Tamtéž, s. 8.

⁴²⁸ „(...) Ein Ja wie ein Nein zur Existenz Gottes (...) – beides übersteigt das, was Kant die □ Grenzen möglicher Erfahrung nennt (...). (...) Kants Urteil über die Hinfälligkeit a priori eines jeden Gottesbeweises, vergangenen oder zukünftigen, mir als unumstösslich gilt.“ Tamtéž, s. 7-8.

⁴²⁹ K tomu srov. KANT, I. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, s. 125-130.

⁴³⁰ JONAS, H. *Vergangenheit und Wahrheit*, s. 7-8.

⁴³¹ „(...) Vergangenheit heisst Nichtmehrsein (...).“ Tamtéž, s. 9.

výrokům o „nejsoucím“ pravdivost či nepravdivost?⁴³² Tak zní otázka, jíž začal onen problém, na který dlouhou dobu hledal odpověď.

I když něco, co se stalo (či bylo), již není, přesto jsme si jisti, že má u výroků o tom vypovídajících smysl rozlišovat pravdivost či nepravdivost, ačkoli se dostaneme do obtíží, pokud máme vysvětlit, co má vypovídat predikát „pravdivý“ či „nepravdivý“ o něčem, co již není. Že to již není, o tom jsme jistě přesvědčeni. Nebo snad ne? „Možná existuje nějaká prezence všeho, co se stalo.“ Těmito úvahami se dostává Jonas k pojmu „prezence“, který považuje při řešení za klíčový. Na jeho základě lze totiž odůvodnit smysluplnost rozlišování pravdivých či nepravdivých výroků o minulém.⁴³³

V tomto bodě úvah Jonas upozorňuje, že verifikovatelnost, resp. falsifikovatelnost je třeba odlišovat od pravdivosti či nepravdivosti. Protože i u principiálně nefalsifikovatelné či neverifikovatelné skutečnosti není nesmyslné hovořit o její existenci či neexistenci (tedy pravdivosti či nepravdivosti). Jonas to ilustruje na následujícím příkladu: Chci-li zjistit, zda je výrok – „Můj oblek visí ve skříni“ – pravdivý, stačí vstát, dojít ke skříni, otevřít ji a přesvědčit se. Visí-li tam můj oblek, výrok je pravdivý. Chci-li však zjistit, zda je výrok – „Když César překračoval řeku Rubikon, myslel na černou kočku“ – pravdivý, neexistují s nejvyšší pravděpodobností žádné prostředky, jak to zjistit. Zda a kdy překročil Rubikon, to historicky zjistitelné s určitou mírou pravděpodobnosti je. Ale nikoli, na co přitom myslel. Snad ani on sám to již druhý den nevěděl. A tak se tato skutečnost (na co myslel) stala v podstatě (lidsky) nezjistitelnou. Přitom je jisté, že výrok – „Když César překračoval řeku Rubikon, myslel na černou kočku“ – musí být buď pravdivý, anebo nepravdivý. Třetí možnost není. Jonas tímto příkladem ukazuje na svůj předpoklad, že skutečnost, zda je něco pravda či nepravda, je třeba odlišovat od toho, zda je to zjistitelné.⁴³⁴

U výroků o přítomném, resp. zjistitelném, pokračuje Jonas, zjišťujeme pravdivost jednoduchým způsobem, vycházíme z tzv. adekvátní teorie (adaequatio intellectus ad rem). Výrok je pravdivý, pokud odpovídá skutečnosti (jako např. výrok „Můj oblek visí ve skříni“). Musí se jednat o skutečnost, již lze ověřit, zjistit. Pokud jde o nějakou věc, musí mít určitou „permanenci“, k níž lze tzv. „rekurovat“ a ověřit, zda určitý výrok o ní souhlasí (zda koresponduje s tím, co o ní vypovídáme). Obdobně je tento postup možný i u jiných skutečností, např. u abstraktních, když tvrdíme, že součet úhlů v trojúhelníku je 180 stupňů. Přitom nepotřebujeme mít přímo v dosahu žádný trojúhelník ani úhломěr, jedná se o abstraktní poznatek ověřený zkušeností,

⁴³² Srov. tamtéž, s. 8-9.

⁴³³ Srov. tamtéž, s. 9-10.

⁴³⁴ Srov. tamtéž, s. 10-11.

který se s postupem času nemění. U výroků o nadčasových „skutečnostech“ rekurujeme k jakési jejich nadčasové „přítomnosti“, pokračuje Jonas v úvaze.⁴³⁵

O tom, co se stalo, ať už v historii, či např. v geologickém vývoji naší planety, nám podává svědectví „něco přítomného“ (historický dokument či geologický průzkum zemských vrstev), něco bezprostředně jsoucího, co nás zprostředkovaně cestou zpětných závěrů vede do „minulosti“, ovšem za předpokladu, že platí v běhu věcí určité zákonitosti, které nám dovolí na základě něčeho přítomného usuzovat na stav či skutečnost něčeho minulého. Přesto však, zdůrazňuje Jonas, musí zůstat otázka pravdy nezávislá na otázce spolehlivosti takového usuzování o minulém.⁴³⁶

Téma zákonitostí běhu věcí vede dále Jonase v úvaze k tomu, aby na příkladu absolutního kauzálního determinismu (jak prý ho zastával Laplace) ukázal, že to, co se událo v minulosti, by za předpokladu takového determinismu, bylo možné spolehlivě „odečíst“ z přítomného. Tím by byl Jonasův problém vyřešen. Protože však současná fyzika absolutní kauzální determinismus vyvrací, problém vyřešen není, domnívá se náš myslitel. Určitý stav skutečnosti mohl totiž nastat různými způsoby, kauzální síť má „větší oka“, než jsme se domnívali. A tak nelze rekonstruovat minulý fakt (stav skutečnosti) zpětně z přítomnosti, neboť bychom v rovnici k tomu potřebné měli příliš mnoho neznámých, nedokázali bychom zohlednit všechny možné působící faktory.⁴³⁷

Problém smysluplnosti výroků o minulém tedy není zatím uspokojivě vyřešen. Je třeba uvažovat dále. Jonas na tomto místě přichází s dalším (pro něj důležitým) upřesněním, když píše, že *problém smysluplnosti se netýká výroků o budoucím*. To však nic nemění na tom, že budoucnost nám často leží na srdci více než minulost. Budoucnost (to, co se stane), považuje Jonas, stejně jako minulost (to, co se stalo), za „*nejsoucí*“.⁴³⁸ A ačkoli pro nás budoucnost může být záhadou, výroky o ní pro Jonase problematické nejsou, protože prý „nejsou ani pravdivé ani nepravdivé“ – pravdivé či nepravdivé budou, až přijde čas, resp. až nastane fakt (skutečnost), ke kterému se potenciálně vztahují. Pravdivostní hodnota výroků o budoucím není podle Jonase určitelná; kdyby však platil absolutní determinismus, nebylo by tomu tak, upozorňuje. Náš myslitel považuje představu, že někde někdo ví i o tom, co se stane v budoucnu, za neslučitelnou s lidskou svobodou. Z toho důvodu chápe budoucnost jako „otevřenou“, nedeterminovanou možnost, jako podmínku (smysluplnosti) lidské svobody.⁴³⁹

⁴³⁵ Srov. tamtéž, s. 11-12.

⁴³⁶ Srov. tamtéž, s. 12-13.

⁴³⁷ Srov. tamtéž, s. 14-15.

⁴³⁸ „Unser Sinnproblem erhebt sich übrigens nicht bei Aussagen über die Zukunft, (...). Auch sie ist (...) *ein Nichtseiendes* (...).“ Tamtéž, s. 15.

⁴³⁹ Srov. tamtéž, s. 15-16. Klíčová pasáž: „Die Laplacesche Fiktion mit ihrer quasi logischen Gleichzeitigkeit aller Zeiten in der Weltgleichung müssen wir schon deshalb aufgeben, weil es ohne den darin vorausgesetzten (aber zu verneinenden) absoluten Determinismus diese Gleichung weder hinsichtlich der Zukunft noch der Vergangenheit selbst für den göttlichen Mathematiker geben kann; *also auch nicht die zeitlose □Presenz, bei deren Idee unsere Sinnfrage Zuflucht finden könnte.*“ Tamtéž, s. 15. Jonas zde odmítá absolutní determinismus, což je pochopitelné. Nicméně zároveň s ním i ideu „nečasové prezence“, což pochopitelné není. Této ideji v zásadě odpovídá křesťanské pojetí Boží věčnosti, v níž je vše přítomno (křesťanská věčnost není „nahromaděný čas“, ale jakási „úplná

„U minulosti je naproti tomu vše uzavřené: A pokud o ní jinak nic nevíme, toto jedno víme [jistě], že je u ní vše neodvolatelné, věčně nezměnitelné, definitivní. Ale je pryč, zmizela v nicotě, stala se □ničím – jakým způsobem může být ale nicota něco definitivního? Něco, o čem lze vypovídat pravdivé anebo nepravdivé výroky? To je záhada, jež nás trápí,“⁴⁴⁰ vrací se Jonas jakoby na začátek tázání.

A přece všichni stále s „minulostí“ pracujeme tím, že používáme paměť. Není to tak, že bychom tu a tam zalétali myšlenkami do minulosti, k tomu, co se kdysi stalo, příp. se zajímali o to, jak to chodilo v jiných dobách a epochách. Paměť používáme stále, doslova z ní „vycházíme“ – z předchozího okamžiku do přítomnosti v rámci myšlení a prožívání. Paměť umožňuje životní kontinuitu, kontinuitu prožívání a myšlení. Nacházíme se tedy, pokračuje Jonas, v paradoxní situaci, neboť bez minulosti nemůžeme ani přemýšlet, ani žít. Nemohli bychom vést žádný rozhovor, rozvíjet žádnou myšlenku, s kýmkoli se dorozumět, dokonce ani sami se sebou, pokud nepředpokládáme a neuznáváme trvání minulého v paměti (buď ve své osobní, či „společné“). Jsme tak odkázáni na *pravdu o minulém*, o tom, co se stalo. Řeč o minulém vyslovuje vždy buď pravdu či nepravdu o minulém. A zároveň nás vede k tomu, abychom rozlišili vzpomínku a výrok od toho, na co vzpomínáme (co se stalo), o čem vypovídáme. Paměť se může mýlit. Pochopitelně. A abychom mohli vzpomínku/výrok označit za mylnou/ý, předpokládáme, že to, na co vzpomínáme/o čem vypovídáme, má stále ještě „sílu“ kvalifikovat mylnou vzpomínku/výrok jako mylnou/ý. Jak je to možné?⁴⁴¹

Jonas odpovídá: „Všechny tyto dosavadní úvahy mě nutí k tezi, která sice náleží zcela do oblasti nedokazatelného, ano stěží jen představitelného, ale kvůli smysluplnosti naší časově rozlehlé existence musí být předpokládána jako podmínka smysluplnosti:“⁴⁴² *Jestliže tedy vypovídá predikát „pravdivý“ a „nepravdivý“ o všem minulém, co se stalo či bylo, a jestliže oprávněnost takového vypovídání musí stále „doprovázet“ naší časovou existenci, abychom vůbec mohli smysluplně žít (jak výše naznačeno s ohledem na paměť), pak musíme rekurovat k „nějakému způsobu prezence všeho“, co se kdy stalo či bylo. A sice úplně všeho, neboť jinak*

skutečnost“, v níž je vše); Boží věčnost je v tomto pojetí onou podmínkou sine qua non, která zajišťuje nejen smysluplnost výroků o minulém (jak se jí snaží odůvodnit Jonas), ale i o budoucím (včetně možného budoucího i možného minulého). Naproti tomu Jonas chápe budoucí jako „nejsoucí“, otevřenou paletu možností, o níž v zásadě nikdo (ani jeho bůh) nemůže nic vědět, jak uvidíme dále.

⁴⁴⁰ Tamtéž, s. 16.

⁴⁴¹ Srov. tamtéž, s. 16-17. V této souvislosti Jonas rozebírá problém kolektivní paměti, věrohodnosti svědectví, jistoty historických pramenů a také úmyslného či neúmyslného falšování dějin. Ale přesto všechno je smysluplné se vždy ptát: Jak to bylo skutečně? Tato otázka je smysluplná, ať už jde o důležité či nedůležité věci. I nepatrná citová hnutí, subjektivní představy, drobné osobní příhody a skutečnosti, o tom všem lze smysluplně vypovídat vždy jen jeden z kontradiktorních predikátů pravdivý/nepravdivý (stalo se to tak/nestalo se to tak). Srov. tamtéž, s. 18-19.

⁴⁴² Tamtéž, s. 19.

bychom museli rozlišovat mezi tím, co se stalo a zda o tom lze vypovídat pravdu či nepravdu (na jedné straně) a tím, o čem takto vypovídat nelze (na druhé straně), a to by bylo nesmyslné.⁴⁴³

Z dějin filosofického myšlení by však mohla přijít námitka, která by celý tento problém mohla zpochybnit, pokračuje dále Jonas. Námitka vysvětlující čas jako pouhou iluzi, námitka tvrdící, že čas je pouhý jev, který není skutečný. Řečeno s Kantem: Ve skutečnosti existuje něco jako souběžnost jevů všech věcí, přičemž časová následnost je vytvářena jen formou názoru našeho vnitřního smyslu.⁴⁴⁴ Nebo, jak uvádí Leibniz, časová následnost je dána naší percepcí, pro božskou monádu je vše současné. Tyto námitky zmiňuje náš myslitel jen proto, aby je odmítl a uvedl důvody, proč *čas nemůže být jen iluzí*: Z formálního hlediska se jedná o exces spekulace, neboť nás nic neopravňuje k tomu, abychom popřeli naši základní zkušenost s realitou času. A obsahové hledisko vyvrací podle Jonase předchozí námitky ještě silněji, protože jejich přijetí by vedlo k nesmyslnému obrazu světa. Lidské snahy, naděje, obavy, lítost i smutek by byly degradovány na pouhou iluzi. A především lidská svoboda, domnívá se Jonas. Každé naše zvažování a rozhodování by se stalo podvodem na nás samých, neboť by nebylo tím, za co bychom jej považovali; bylo by jen předepsaným krokem „na jevišti jevů“ dávno rozhodnuté skutečnosti, zbytečná stylizace, nehodná vlastní námahy. Závažnost a vážnost existence v čase by vzaly za své. Proto nám žádná metafyzika nesmí vymluvit realitu času, k němuž podstatně patří „ještě-ne“ budoucího a „již-ne“ minulého. *Ani si nesmíme nechat vymluvit základní povědomí, že ve svém „toku“ věci nevratně mizí, nikdy se nevrátí, ani v nejživější fantazii, ani v nejpečlivějším pokusu o „duchovní rekonstrukci“*. Minulost pokračuje pouze ve svých následcích. Z takto vedené úvahy vyplývá pro Jonase jakési dilema: Na jednu stranu považuje všechno minulé za „nejsoucí“, a na druhé straně nechce rezignovat na předpoklad, vyjádřený tezí o nějakém druhu prezence všeho, co se stalo. Na tomto předpokladu nemění nic ani nedokonalost lidské paměti, ani omezené možnosti zjistitelnosti.⁴⁴⁵

V tomto bodě úvahy, vycházejí ze své teze, pokračuje Jonas dále s upozorněním, že další kroky úvahy znamenají „*spekulativní skok, který sice přesahuje zkušenost, ale neodporuje jí. Bez možnosti rekurovat k nějakému způsobu prezence všeho, co kdy nastalo či bylo, by neexistoval společný svět, který bychom mohli s ostatními sdílet v řeči a jednání, a proto musíme postulovat „prezenci všeho minulého jakožto minulého, takovou, která se snese se způsobem bytí minulého a neučiní z času iluzi.*“⁴⁴⁶ Následně Jonas postupně vypočítává nutné znaky oné prezence:

⁴⁴³ Srov. tamtéž, s. 19-20. „(...) Der Rekurs auf irgendeine Art *Präsenz* dessen, was je gewesen ist. Und zwar von allem ausnahmslos (...).“ Tamtéž, s. 20.

⁴⁴⁴ K tomu srov. KANT, I. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, s. 107.

⁴⁴⁵ JONAS, H. *Vergangenheit und Wahrheit*, tamtéž, s. 20-21.

⁴⁴⁶ Tamtéž, s. 22. „Es muss also eine *Präsenz des Vergangenen qua Vergangenen* geben, eine solche also, die sich mit seinem Gewesensein verträgt und nicht die Zeit zur Illusion macht (...).“

- mentální (intencionální) prezenze, zástupně místo substanciální;⁴⁴⁷
- věčná prezenze, neboť ověřitelnost musí trvat věčně (zda je nám tato prezenze přístupná či nikoli, považuje Jonas za vedlejší věc; prý stačí, že trvá jako instance, k níž lze smysluplně vztahovat výroky o minulém);
- čím jiným se mentální a věčná prezenze vyznačuje, ne-li tím, že si pamatuje všechno? Tedy obrazně vyjádřeno jistý druh stále rostoucí „automatické světové kroniky“; nicméně pojem paměti není myslitelný jinak, než jako paměť v nějakém subjektu, tudíž:
- pamatující si subjekt, duch. A transcendentální účel našeho postulátu požaduje, aby to byla:
 - dokonalá, bezchybná, univerzální paměť – tudíž univerzální, dokonalý duch;
 - aby postulát transcendentní paměti dokonalého ducha byl úplný, je třeba předpokládat také totálnost a přesnost jeho paměti, tedy ve výsledku:
 - *pamatující si, univerzální, dokonalý duch, jehož mentální a věčná paměť obsahuje zcela a přesně vše, co se doposud stalo v celém kosmu.*⁴⁴⁸

Z výše uvedeného pak vyplývá Jonasovi specifický *teologický postulát* „*existence absolutního, božského subjektu*“ – [jakožto] „*transcendentální podmínky možnosti konečné a dějinné [lidské] existence*“.⁴⁴⁹ Tento postulát zajišťuje smysluplnost myslícího a časového pobytu skrze objektivní prezenci minulosti. Tato prezenze však nespočívá v nějakém způsobu dalšího existování skutečností a věcí samých, neboť podle Jonase musí minulé „zmizet v nicotě“, aby „tu mohlo být přítomné“. Minulé však přetrvává v „duchovní“, mentální podobě v božském subjektu, jehož „narůstající věčnost“ garantuje smysluplnost výroků o všem minulém. Touto „tajnou prezencí“ se poměřují všechny naše myšlenky, představy, výroky a tvrzení o minulém.⁴⁵⁰

Jonasův bůh není tedy ani bohem matematikem, ani myslícím bohem, jenž myslí jen obecné a nutné, nýbrž především bohem pamatujícím. A sice pamatujícím si vše v celé kontingentnosti, konkrétnosti a individualitě. Jonas se domnívá, že transcendentálně-existenciální potřebě rozumu nedostačuje Platónův, Plotínův, Aristotelův ani Hegelův bůh, nýbrž jen *božský subjekt, který „zažívá konkrétní a skutečné tak, jak se to děje, a vtěluje to do své rostoucí paměti. Tedy v jistém ohledu stávající se, ačkoli věčně existující duch.*“⁴⁵¹

S ohledem na problém, který celou úvahu započal, dostačuje tento teologický postulát k jeho vysvětlení, uzavírá Jonas. V této souvislosti byly zmíněny jen určité božské atributy. Subjektivita božského ducha, tvrdí Jonas, musí mít samozřejmě i další atributy, a nelze si

⁴⁴⁷ Není zřejmé, proč Jonas zdůrazňuje, že mentální prezenze není substanciální. Domnívám se, že tím poukazuje na způsob prezenze toho, co se do paměti „ukládá“. Nikoli tak jak věci jsou samy o sobě, ale pouze intencionálně.

⁴⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 22.

⁴⁴⁹ „Aus alledem ergibt sich ein ganz eigentümliches Postulat für die Existenz eines absoluten, göttlichen Subjekts, nämlich als transzendente Bedingung der Möglichkeit von endlich-historischer Existenz.“ Tamtéž, s. 22-23.

⁴⁵⁰ Srov. tamtéž, s. 22-23.

⁴⁵¹ Tamtéž, s. 24-25.

nepokládat otázky, jak je to např. s jeho mocí, s jeho zájmem o svět a člověka, s jeho podílem na dění světa a nakonec i s jeho poznáním budoucnosti. Tyto další atributy však nebyly z tématického důvodu v ohnisku Jonasova zájmu.

Nakonec je třeba uvést ještě epistemologický dodatek, kterým Jonas upřesňuje význam svého teologického postulátu: Rozhodně nebyla prý dokázána existence božského subjektu. Byla navržena „*idea*“, která má vyplnit mezeru, ponechanou přírodovědeckými modely, vysvětlujícími svět.⁴⁵² Tímto dodatkem Jonas nejen znovu potvrzuje svou epistemologickou pozici, ale také prozrazuje, snad nevědomky, že je stále do jisté míry závislý na německé idealistické filosofii.⁴⁵³

V předchozí i této podkapitole jsem podrobně ukázal dva Jonasovy teologické pokusy, jimiž usiloval nikoli o důkazy v přísném slova smyslu, ale o smysluplná řešení otázky Boží existence. Thomas Schieder vidí mezi oběma pokusy jeden zásadní rozdíl. Zatímco v noologické hypotéze (4.4) šlo o řešení otázky po první příčině lidského ducha, v teologickém postulátu (4.5) šlo primárně o podmínku smysluplného rozlišování mezi pravdivými a nepravdivými výroky o minulém, o transcendentální podmínku časové lidské existence; a teprve z navrhovaného řešení vyplynul teologický význam postulátu.⁴⁵⁴ Co se týká teologického postulátu, vidí Schieder v jeho základu určitou variantu korespondenční teorie pravdy. A protože se domnívá, že tato teorie vzbuzuje filosofické pochyby o své platnosti, vyplývají z toho pochybnosti i ohledně samotného postulátu.⁴⁵⁵ Tento Schiederův názor však nesdílím, neboť o platnosti korespondenční teorie pravdy nepochybuji.⁴⁵⁶

⁴⁵² Srov. tamtéž, s. 23. Důraz na význam postulátu jakožto vyplnění mezery v přírodovědeckých vysvětleních světa objasňuje Jonas tím, že do 20. století se přírodní vědy včetně kosmologie převážně zabývaly „permanentním bytím“ (permanentes Sein) a skoro vůbec jedinečným vývojem světa. První způsob pohledu vycházel z toho, že existují stálé formy, které se opakují, kladl důraz na to, v čem se minulost a přítomnost shodují, v čem si jsou podstatně podobné; a příroda, přírodní zákony byly považovány za konstantní a neměnné. Druhý pohled, jímž se podle Jonase začala dívat moderní přírodověda a kosmologie, klade oproti tomu důraz na jedinečné, neopakovatelné a nevratné přírodní dění; kosmologie se stává kosmogonií zabývající se vývojem kosmu. Proto je na minulost a počátky pokládán větší důraz. Jednotlivé vědecké hypotézy a velké teorie vycházejí mlčky z určitých koncepcí popisujících průběh a vývoj různých „předmětů“ (od kosmologie až po evoluční biologii a paleoantropologii) a předpokládají, že se více či méně přibližují pravdě. *Ale jaký smysl by toto počínání mělo, kdyby zde nebylo měřítko (unabhängige Existenzform der Wahrheit), vůči kterému ony hypotézy a teorie vznášejí svůj nárok na pravdivost a které je „potají soudí“*, ačkoli se tohoto měřítko nikdy nemůžeme zmocnit, domnívá se skepticky Jonas. Srov. tamtéž, s. 23-24.

⁴⁵³ To potvrzuje mimo jiné i německý filosof Vittorio Hösle, když píše, že „Jonasova filosofie patří v jistém smyslu k tradici objektivního idealismu“. Viz HÖSLE, V. *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, s. 118.

⁴⁵⁴ Srov. SCHIEDER, T. *Hans Jonas*, „*Gottesbeweise*“, s.179.

⁴⁵⁵ Srov. tamtéž.

⁴⁵⁶ K problematice korespondenční teorie pravdy viz SOUSEDÍK, S. *Korespondenční teorie pravdy v oblasti empirického poznání*. In: ŠPRUNK, K. (ed.) *Hledání pravdy o pravdě*. Svitavy: Trinitas, 2000. ISBN 80-86036-34-0, s. 13-28. „(...) Korespondenční teorie výstižně objasňuje, v čem spočívá pravdivost singulárních výroků (a souvětí, která charakterizují vztahy, jež jsou mezi fakty, se kterými se singulární výroky mohou shodovat).“ Tamtéž, s. 25-26. Dále také tamtéž, s. 47-51, 74-76. Velmi zajímavý pohled nabízí k této problematice také článek NOVÁK, L. *Pravda: korespondenční teorie bez faktů*. Dostupné na <http://www.skaut.org/in/docs/pravda.pdf> [cit. 2012-08-30]. Lukáš Novák se pokouší ukázat na některé problémy, spojené s tradiční korespondenční teorií pravdy, a nabízí své pojetí, „které zachovává korespondenční povahu pravdy, avšak nezavádí fakty jakožto teoretické entity (...)“. Svou teorii, inspirovanou filosofem Jiřím Fuchsem, nazývá „subjekt-predikátovou“. „Základní tezí této teorie je, že vlastnost pravdy či korespondence je imanentní kvalitou soudů, tj. myšlenkových aktů, kterými vztahujeme své poznání o realitě k realitě samé. Tato korespondence spočívá ve shodě subjektu a predikátu soudu, tj. v tom, že pojmový obsah predikátu je uskutečněn ve členech rozsahu subjektu. Tato teorie tedy nepočítá s žádným

Katolický filosof Sebastian Poliwoda uvádí, že Jonasův teologický postulát se po formální stránce podobá Kantovu praktickému postulátu⁴⁵⁷, po obsahové stránce noetickému důkazu Augustinovu. Dále vidí určitou nekoherenci mezi Jonasovým *pojmem boha* (4.1, 4.2) a *pojmem boha vyplývajícím z teologického postulátu* (4.5). Zatímco v prvním případě je dějící se a trpící bůh téměř zajedno se světem, a především s člověkem (jakožto podléhající času), v druhém případě jakožto univerzální mentální (intencionální) „paměť“ stojí v určité distanci vůči světu i člověku.⁴⁵⁸

Filosof Reinhard Löw nakonec upozorňuje již na výše (v poznámce 439) zmíněný problém, že totiž *v rámci teologického postulátu jsou garantovány pouze výroky o minulém (popř. přítomném) – nikoli výroky o budoucím, ani výroky o možném (tzv. possibilita)*. Výroky o budoucím či možném, o možných světech (possibilia) spadají pod kategorii neověřitelného. *Jonasovský bůh tedy neví nic o budoucím, ani o možných scénářích vývoje světa*. Proto Löw tvrdí, že se jedná o řešení, které je z filosoficko-teologického pohledu nanejvýš problematické. Přesto však, domnívá se Löw, obsahuje postulát něco významného. A sice předpoklad, že vše minulé, co je nitrosvětsky nemilosrdně podřízeno dění a zániku, nemizí v absurdní nicotě, ale dále existuje u Jonase alespoň v mentální podobě.⁴⁵⁹

□pravditelem´ jsoucím radikálně mimo □pravděnce´, neboť v □pravděnci´ - totiž soudu – je obsaženo vše, co je třeba k determinaci jeho pravdivostní hodnoty. Důsledkem této teze je, že pravdivostní hodnota je atributem soudu, tj. je pro něj nutná.“ (článek není stránkovan).

⁴⁵⁷ POLIWODA, S. *Gottesbegriff und Gottesbeweis: Zur philosophischen Theologie bei Hans Jonas*. In KOSLOWSKI, P., LÖW, R., SCHENK, R. (Hrsg.) *Jahrbuch des Forschungsinstituts für Philosophie*, Hannover: 1994/95, s. 123-141. Citováno podle SCHIEDER, T. *Hans Jonas´ „Gottesbeweis“*, s. 179-180. Ke Kantovu postulátu srov. KANT, I. *Kritika praktického rozumu*, s. 212-225.

⁴⁵⁸ POLIWODA, S. *Versorgung von Sein: Die philosophische Grundlagen der Bioethik bei Hans Jonas*. In *Philosophische Texte und Studien*, Nr. 81, 2005, s. 191. Citováno podle MÜLLER, W. E. *Hans Jonas*, s. 179-180.

⁴⁵⁹ LÖW, R. *Die neuen Gottesbeweise*. München: Pattloch Verlag, 1997. ISBN 3629006515, s. 92-96. Citováno podle SCHIEDER, T. *Hans Jonas´ „Gottesbeweis“*, s. 180-181.

5. KRITICKÁ REFLEXE

Ve třetí a čtvrté kapitole jsem se pokusil představit stěžejní antropologické a teologické charakteristiky Jonasovy filosofie, ono hledané pozadí, jež umožňuje porozumět vnitřní strukturu filosofického myšlení našeho autora, a tím i jádru jeho filosofie a etiky. Již od první kapitoly jsem průběžně text práce v poznámkovém aparátu doplňoval, dovysvětloval a komentoval, čímž jsem chtěl napomoci k přesnějšimu, širšímu a provázanému porozumění významu i smyslu prezentovaných témat, k naznačení souvislostí.

Vzhledem k vymezenému rozsahu práce nyní v páté kapitole vybírám jen některé, z mého pohledu důležité, teze a myšlenky Jonasovy antropologie a teologie, vědom si toho, že další filosoficky a teologicky zajímavá (i sporná) témata a otázky, jež se v průběhu práce objevily, musím nechat stranou. V rámci páté kapitoly tedy kriticky a z vlastní filosofické pozice reflektuji vybrané problematické teze Jonasovy antropologie a teologie, přičemž mým úmyslem není tyto problematické teze systematicky vyvrátit vyčerpávající argumentací, ale ukázat na jejich možný *deficit smysluplnosti*, mám-li se vyjádřit v souladu s přístupem našeho autora, který si pro své teze smysluplnost nárokuje.

Následující kritickou reflexi dělím na část antropologickou (5.1) a teologickou (5.2); činím tak z důvodu přehlednosti a s ohledem na předchozí členění (3. a 4.), nicméně musíme mít na paměti vnitřní provázanost a úzkou souvislost mezi těmito oblastmi Jonasova myšlení, jak je více než zřejmé z dosud uvedeného.

5.1 K antropologickému pozadí

Hned na začátku bych rád poukázal na Jonasova *epistemologická východiska*, neboť právě v nich spatřuji jeden z hlavních důvodů problematičnosti některých jeho tezí, kořen, z něž vyrůstají. V dopisech své ženě (3.1) činí určité „epistemologické vyznání“, které se na první pohled vyznačuje důrazem na empirickou skutečnost, zdůrazněním významu věcí samých. Výtvořily ducha, intencionální sféru, považuje náš myslitel za skutečnost druhého řádu, za „interpretativní vrstvu“ rozprostírající se nad skutečností prvního řádu, „nad bytím“ věcí samých. S tímto rozlišením v zásadě souhlasím, ale tvrdím, že je třeba se více zamyslet nad tím, jak proces této interpretace chápeme. Protože vycházím z aristotelsko-tomistické epistemologie, nepovažuji poznání za libovolnou „interpretaci skutečnosti“, ale za intencionální identifikaci poznávajícího s poznáním, přičemž poznávající nemá takřkajíc volnou ruku, jak skutečnost interpretovat.⁴⁶⁰

⁴⁶⁰ „Někdo by mohl namítnout: Jak vůbec může existovat reálná identita mezi reálným a pouze pomyslným jsoucnem? Možnost takové reálné identity však bezprostředně vyplývá z našich realistických předpokladů: Jestliže můžeme skutečně svými rozumovými akty postihovat věci samy, pak to znamená, že *věci samy* mohou být

V zásadě se Jonas snaží ve zmíněném dopise své ženě argumentovat ve prospěch primátu empirické skutečnosti a upozorňuje na nebezpečí idealistických spekulací. Proto by se mohlo zdát, že jeho epistemologická pozice bude i nadále spíše „realističtější“. Při řešení psychofyzického problému (3.4) dokonce odmítá Kantovu diferencii fenomenálního a noumenálního, nicméně např. při popisu svobody sebereflexe tuto diferencii opět přijímá, když popisuje neviditelné já „noumenální svobody“, které je samo sobě záhadou (3.5). Při řešení problému nesmrtelnosti nakonec svou epistemologickou pozici přibližuje pozici Kantově⁴⁶¹, lépe řečeno svou pozici s Kantovou ztotožňuje (3.7). Ačkoli v dílčích otázkách, např. když obecně zdůrazňuje význam fenoménů, času (viz 3.7, 4.5), když nesouhlasí s představou pouhé noumenální identity a v otázce kauzality (viz 3.2), argumentuje proti Kantovi, epistemologicky stojí (více či méně explicitně) na jeho straně. V oblasti svých teologických „pokusů“ pak zcela otevřeně vychází z Kantových epistemologických premis⁴⁶², jak bylo ukázáno výše (4.2, 4.5). K epistemologickým východiskům našeho myslitele se vrátím ještě níže (5.2). Nyní přistoupím k jednotlivým problematickým tezím, v nichž se podle mého názoru aplikace epistemologické pozice našeho myslitele zřetelně projevuje.

Ukázkově uplatňuje Jonas svou epistemologickou pozici v otázce tzv. *organické formy* (3.2), když uvádí, že se na jednu stranu z látek okolního světa „utváří“, a na druhou stranu není „závislá“ na tom, z čeho se látkově (materiálně) skládá. Může Jonas tímto způsobem dospět k ontologicky platné výpovědi? V poznámce pod čarou 181 jsem uvedl, že Jonas upozorňuje na

předmětem našich intencionálních aktů; jinými slovy, sama reálně existující jsoucna mohou nabýt též intencionálního bytí, takže to, co existuje reálně, a to, co existuje intencionálně (tj. to, co je poznáno), je v pravém slova smyslu *jedno a totéž*.“ NOVÁK, L., DVOŘÁK, P. *Úvod do logiky aristotelské tradice*. Praha: Krystal OP, 2011, 2. vydání, ISBN 978-80-87183-33-5, s. 47. Více k této problematice srov. tamtéž, s. 22, pozn. 10; 41-48, 80-93. Z realistické epistemologie tedy vyplývá, že poznání není libovolnou interpretací, ale intencionální identifikací.

⁴⁶¹ Kant sám shrnuje svou epistemologickou pozici takto: „Pokud jde především o *zdroje* metafyzického poznání, tkví už v jeho pojmu, že nemohou být empirické. Jeho principy (k nimž patří nejen jeho zásady, ale také jeho základní pojmy) nesmějí být tedy nikdy čerpány ze zkušenosti; toto poznání totiž nemá být fyzické, nýbrž právě metafyzické povahy, tj. má se prostírat za hranicemi zkušenosti. Jeho základem nebude tedy ani vnější zkušenost, která je zdrojem fyziky ve vlastním smyslu, ani zkušenost vnitřní, z níž vychází empirická psychologie. Je to tedy poznání *a priori*, čili poznání z čistého rozvažování a čistého rozumu.“ KANT, I. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, s. 32. Srovnáme-li realistickou epistemologickou pozici s pozicí Kantovou, je zřejmé, že se jedná o dvě neslučitelné pozice. První říká, že co do metafyzických možností vychází naše poznání z reality, z empirické zkušenosti, z níž usuzujeme na neempirické skutečnosti. Druhá tuto vazbu mezi empirickým a neempirickým přerušuje a zakládá poznání apriorně. Pokud Jonas zaujímá tuto druhou, Kantovu pozici, je nucen samozřejmě své metafyzické (a ontologické) úsudky tvořit v pravém slova smyslu spekulativně (z „čistého rozumu“). Tím se však dostává do rozporu se svým původním záměrem, když se snažil odvrátit od idealistické filosofie. Vidíme tedy, že se mu to nedaří. Jeho sklon konstruovat „pouhé ideje“ a např. otázku nesmrtelnosti klást spolu s Kantem pouze do sféry praktické víry jakožto pouhý postulát lze označit jako vpravdě idealistický. Paradoxní ovšem je, že na druhé straně Jonas klade velký důraz na fenomenologickou analýzu, na empirickou zkušenost a dialog s přírodními vědami. Domnívám se, že mu ale právě jeho epistemologická pozice znemožňuje „vytěžit“ z takto získaného empirického materiálu, co by z něj ontologicky vytěžil šlo, pokud se oprostil od epistemologické závislosti na Kantovi. Ke kritice Kantova transcendentálního idealismu srov. také GREDT, J. *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*. Praha: Krystal OP, 2009. ISBN 978-80-87183-09-0, s. 385-388.

⁴⁶² „Základní Kantovou chybou je jeho conceptualismus. Protože neznal scholastickou nauku o původu našich pojmů, učil, že obecné pojmy a obecné pravdy vyplývající z jejich vztahu nejsou ani získané ze zkušenosti, ani neplatí o zkušenosti a mimo ni jako extrasubjektivní způsoby bytí a zákony věcí. Jsou □a priori, tj. z myslícího subjektu.“ Tamtéž, s. 387.

nebezpečí, aby se „vyabstrahované“ nepokládalo za něco, co má bytí samo o sobě. Snad proto, že to je nepoznatelné noumenon? Znamená to, že substanciální forma nemůže být poznatelná? Organická forma je v Jonasově podání látkově konkrétní, ale zároveň v této konkrétnosti nesetrvává. Je smysluplné se ptát, co je principem, který ji činí v tomto smyslu na látce nezávislou? Popisuje zde náš autor fenomén, či jeho nepoznatelnou podmínku a základ? S jistotou lze říci, že Jonasovu organickou formu nelze považovat za substanciální formu, neboť ta rozhodně nemá charakteristiky, které náš myslitel organické formě přisuzuje; mimo jiné také proto, že k substanciální formě se dostáváme skrze abstrakci, nevnímáme ji přímo empiricky. Co se týká organické formy, postrádám tedy u Jonase solidní zdůvodnění její nezávislosti na látce (materii); objasnění principu, který je základem její činnosti, popř. činnosti metabolismu. Další problém, ukazující na stejnou záhadu: Člověk jakožto živý organismus se skrze organickou formu aktivně „udržuje“ a dokonce (nejen látkově) „sebetranscenduje“. Naskýtá se opět otázka, co je oním principem, který takovou víceúrovňovou činnost – vegetativní, smyslovou a rozumovou – umožňuje. Je to nějaký substanciální základ? Něco, co trvá „per se“? Náznaky vysvětlení nabízí Jonas dále v podkapitole o smrtelnosti (3.6), kde se dovídáme, že v zápase s nebytím „přítakává“ člověk jakožto organismus své existenci. Znamená to tedy, že člověk bytí dává takříkajíc sám sobě skrze organickou formu?⁴⁶³ Odpověď lze vyčíst z poznámky pod čarou 271, kde jsem umístil zmínku o Jonasově spekulaci: Organická forma existence by mohla být způsobem, v němž „univerzální bytí“ přítakává samo sobě. Tím se problém ovšem stává ještě složitějším: Jestliže skrze organickou formu udržuje člověk svou vlastní existenci a zároveň skrze tuto organickou formu univerzální bytí přítakává samo sobě, kdo nebo co zde nakonec žije a existuje? Jednotlivec či univerzální bytí?

Základní metafyzickou struktura Jonasova integrálního monismu bych popsal takto: Jednotlivá jsoucna existují jakožto individualizované projevy božství, které se na počátku vydalo, takříkajíc „vyprázdnilo“ (*Selbstentäusserung*), do „materie světa“ (*Weltstoff*). Náš myslitel sice rozlišuje stupně bytí, ale esence jednotlivých jsoucen jsou jen přechodnými „mody“ (způsoby) existence univerzálního bytí (božské substance). Srovnáme-li tuto strukturu např. s aristotelsko-tomistickým pojetím participace jednotlivých jsoucen (vymezených esencemi) na dokonalém Bytí (*ipsum esse subsistens*), shledáváme podstatné rozdíly. Jedním z nich je právě *absence dokonalého Bytí, které se v Jonasově metafyzice „potencializuje“ a imanentizuje v dobrodružství časoprostoru, v materii světa; ztrácí tak ovšem funkci Udělovatele bytí a stává se*

⁴⁶³ Z pohledu aristotelsko-tomistické filosofie je Jonasův model „sebeopřítakávajícího bytí“ obtížně myslitelný, neboť pokud nahlédneme na každé jsoucno ontologickou diferencí (esence-existence), předpokládáme, že esence a existence „jsou (...) ve všech stvořených věcech neustále spojeny bezprostředním kauzálním působením Boha. Bůh působí toto spojení bezprostředně nepřetržitě z obecného hlediska jsoucna. Bůh tedy neustále činí věci jsoucími; uchovává je v bytí, takže by se bez tohoto uchovávajícího Božího vlivu ihned propadly do nicoty.“ Srov. tamtéž, s. 496.

univerzálním, dějícím se bytím.⁴⁶⁴ V každém případě v Jonasově koncepci postrádám dokonalé Bytí (*ipsum esse subsistens*), které jediné může být garantem, že se jednotlivá jsoucna uskutečňují. V opačném případě dospíváme k obtížně řešitelným problémům. Kdože to vlastně existuje: Individuální jsoucno či univerzální (dějící se) bytí? Hlavním důvodem této konfúze je podle mého názoru *absence participační metafyzické struktury*.

Logika Jonasovy filosofie je kromě toho založena na základním axiomu, že materii (látku) je třeba chápat novým způsobem jakožto „možnost par excellence“ – možnost možností, ze které evolučně vychází postupně nejen organický život, ale i člověk včetně intencionality vědomí (viz 3.1). Příkladem, jak se tato logika projevuje, mohou být jeho poměrně dobré argumenty proti materialismu a karteziánskému dualismu (3.2). Protože ale vychází ze svého axiomu, chápe v závěru lidského ducha jako produkovaného materií (3.4).⁴⁶⁵ Se základním axiomem spojený klíčový pojem – *pojmem materie* – musíme tedy chápat jako „možnost, která uskutečňuje sama sebe“, což implikuje podle mého názoru rozpory, neboť Jonas popisuje substanciální změny takříkajíc bez substanciálních forem, bez předpokladu jakéhokoli základu trvajících per se, popř. si vypomáhá spekulací o jakési „hypotetické prapočáteční substanci“ (viz 3.1). Hlavní důvod spatřuji v *absenci metafyzického schématu potence-akt, nebo vyjádřeno lépe, v jeho rozporuplnné interpretaci*. Ale zpět k problematickým tezím, které z toho vyplývají.

Další se týká Jonasova pojmu *lidské přirozenosti*. Náš myslitel lavíroval mezi esencialismem a existencialismem, aby nakonec lidskou přirozenost označil jako „možnost“ (3.3). Definujeme-li přirozenost jako druhovou esenci včetně všech jejích propriových vlastností (atributů), zjistíme, že rozhodně nemůže být jen libovolnou, otevřenou možností, ale musí mít svou pevnou strukturu.⁴⁶⁶ Jonasův monismus je nanejvýš problematický v tom, že se v něm stírají

⁴⁶⁴ Z toho důvodu je obtížné, ne-li nemožné, hledat v Jonasově metafyzice diferenci jsoucna na esenci a existenci. I když v některých svých textech hovoří o významu esencí, chápe je většinou platónsky. Co se týká pojmu existence, „bytí“, jak bylo zmíněno, nerozlišuje podle mého názoru vždy přesně „bytí jednotlivého jsoucna“ od „bytí univerzálního“, jímž myslí ono „dějící se božské bytí“.

⁴⁶⁵ Znamená to, že schopnosti lidského ducha jsou vázány zcela na materii, takže ji nemohou přesahovat? Zde vidím další problematický bod Jonasovy antropologie. Zdůrazňuje aktivní i pasivní schopnosti ducha pouze ve vztahu k tělu. Připouští, že by mohl duch (např. v rámci rozumového poznání, abstrakce) „překračovat materii“? Tzn. nebýt vázán vždy a všemi svými schopnostmi materií? Tvrdí-li Jonas, že duch nemůže existovat mimo tělo, neplyne z toho také, že je tím dotčena i tato schopnost nezávislosti na materií? K tomu však: „(...) Nezávislost rozumové duše na látce (...) dokazujeme z nezávislosti rozumu na látce (...) na rozlehlosti (kvantitě). Rozum poznává věci co do esence, abstraktně. Abstrahuje od konkrétní rozlehlosti (...), a dokonce rozlehlost samu pojímá esenciálně, nerozlehlým způsobem, (...). Takové poznání je však nutně nerozlehlé, a tudíž i rozumu je nerozlehlý a nezávislý (...) na látce. V důsledku toho je i rozumová duše, která je substanciálním kořenem takového rozumu, nezávislá na látce, tj. je duchová.“ GREDT, J. *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, s. 274.

⁴⁶⁶ Coreth v této souvislosti zdůrazňuje dynamicko-finální strukturu lidské přirozenosti, založenou na mravní seberealizaci, zaměřenou „k nejvyšší absolutní hodnotě (...) - k Bohu.“ Lidskou podstatu chápe nejen staticky, ale i dynamicky, a to „i když ji chápeme konstitutivně“. Je *minimální strukturou* „jsoucna daného druhu, tj. [tím], co se minimálně požaduje, aby existovalo jsoucno“ druhu člověk. Coreth dále: „Ale nikdo nebude tvrdit, že podstata člověka je již plně uskutečněna a plně zjevná v embryu či v novorození. Podstata je plně rozvinuta teprve, když člověk má plně vědomí, užívá vlastní svobody, realizuje lidské možnosti, rozvíjí se duchovně (...). Teprve z toho je patrné, co vlastně znamená být člověkem. Teprve v tom se vyjevuje podstata člověka. Teprve to je základ smysluplné otázky, co je u kořene toho všeho jako konstitutivní struktura (podstata) člověka. Z toho plyne, že podstatu člověka nemůžeme chápat jen staticky jako minimální strukturu, ale také dynamicky jako *princip plné realizace* a plného

esenciální rozdíly a mizí substanciální formy, resp. vůbec se nevyskytují. Tím se v konečném důsledku zužuje význam individuální lidské existence. Tvrdí-li tedy náš myslitel, že neexistuje jednoznačná přirozenost člověka, znamená to vposledku, že člověk nemá ontologicky nutně (tzn. *de re*) určitou esenci a z ní nutně vyplývající atributy. Pak ovšem není zcela zřejmé, co myslí oním společným lidstvím, příp. esenciálně novým stupněm zprostředkovanosti (srov. 3.3).

Za nejvíce problematické považují ovšem Jonasovo pojetí *počátku lidské ontogeneze* (viz 3.5). Rozdělením na dvě fáze (v první vzniká potencionální nositel ducha a teprve v druhé lidský duch skrze „in-formování“ ze strany již aktuálních duchů) vznikají obtížně řešitelné ontologické otázky. Z pohledu aristotelsko-tomistické filosofie si nelze takové otázky neklást: Je první fáze již substanciální změnou (*generatio 1*), při které vzniká sice „bezduché“, ale přesto individuum určitého druhu? Zdá se, že Jonasův popis to připouští, nicméně s důležitým dodatkem: Nevzniká individuální osoba (ta vzniká až v druhé fázi), ale jen exemplář druhu, který je biologicky člověkem podle vnějších znaků (tvořící se mozek, lidské geny apod.), ale zároveň, jak tvrdí Jonas dále, se takové lidské mládě, i kdyby fyzicky přežilo a vyrostlo, nemůže stát plně člověkem, neboť nemá ještě lidského ducha. Co z toho ontologicky vyplývá? Máme zde počítat s dvěma životními principy? S prvním principem, který řídí slepě počáteční biologický vývoj a růst, a s druhým principem, lidským duchem, který teprve zakládá vlastní duchovní individualitu (*generatio 2*)? Znamená to, že od okamžiku onoho „in-formování“ působí tyto dva principy současně? Nebo lidský duch přejímá funkci nižšího principu a ten zaniká?⁴⁶⁷ Pokud ano, pak dochází k jakési druhé substanciální změně („in-formaci“), přičemž z toho plyne důsledek, kterému se Jonas při fylogenezi chtěl vyhnout (viz závěr 3.4): Že totiž do již stávajícího lidského těla (ať už v jakékoli fázi vývoje) „vstupuje lidský duch“. Jonas by sice pravděpodobně namítl, že nejde o teorii *ingresu*, ale o „probuzení“ („aktualizaci“) lidského ducha v již stávajícím exempláři lidského druhu, ale to je už pouze hra se slovíčky. Kromě toho, že toto pojetí zpochybňuje morální status lidských embryí a „neprobuzených“ lidských mláďat, vidíme, že předpokládá jakési, řečeno aristotelsko-tomisticky, dvě substanciální změny. A nadto vzbuzuje závažné otázky: Od kdy je přesně lidská bytost sama sebou?⁴⁶⁸ Odkdy je osobou?⁴⁶⁹ Jak poznáme, že se

rozvinutí, jež odpovídají podstatě. (...) Podstata člověka tedy může být poznána teprve z jejího živoucího uskutečňování, a toto uskutečňování se děje dějinně a nikdy není u konce.“ Coreth následně zdůrazňuje, že metafyzická otázka po bytostné konstituci člověka se stává „otázkou transcendentální“, a tím se přibližuje argumentačně ke Kantově pozici, nicméně zdůrazňuje, že skrze transcendentální reflexi je třeba jít „dále za Kanta“ a hledat „*reálně-ontologický základ*“. Srov. CORETH, E. *Co je člověk*, s. 112, 128-131.

⁴⁶⁷ „(...) V substanci může být vždy jen jedna substanciální forma, (...) vznik nové substance [je] vždy spojen se zánikem staré (...).“ SOUSEDÍK, S. *Jsoucno a bytí*, s. 12. Pokud by Jonas předpokládal, že k druhé substanciální změně (*generatio 2*) nedochází, musel by počítat s tím, že „procitnutí lidského ducha“ představuje jen akcidentální změnu, z čehož by plynulo, že individuální lidský duch je „pouhým akcidentem“ – tedy vlastně také jen jakýmsi epifenomémem – a proti tomu Jonas argumentoval viz 3.4.

⁴⁶⁸ Jonasova teorie o dvou fázích počátku ontogeneze je neudržitelná i proto, že zpochybňuje klíčový předpoklad, že „k celé tělesně-duševní přirozenosti člověka náleží i duchovno [lidský duch]. Neexistuje [totiž] čistě biologická přirozenost, jež by už nebyla formována a proniknuta duchem. (...) [Č]lověk □ je osobou již od původu a ze své podstaty, a to svou tělesně-duchovní přirozeností, a proto má osobní práva (na život a svobodné seberozvíjení), (...)“

nový lidský duch již probudil? A v perspektivě fylogeneze se můžeme dále ptát: Kdo „probudil“ k lidství prvního člověka?⁴⁷⁰ Probudil se výjimečně sám, jen silou potence obsažené v materii lidského těla? Domnívám se, že toto pojetí počátku ontogeneze úzce souvisí s Jonasovým teologickým, metafyzicko-spekulativním, pojetím božské bytosti, – která se také „probouzí“ a dokonce sebe samu „zakouší“ v evolučním vývoji života, jejímž vrcholem je člověk, – a zároveň s jeho novým porozuměním materii; proto s nimi sdílí i jejich ontologicky těžko řešitelné problémy. Pokud se ovšem nespokojíme s monistickým vysvětlením.

Také Jonasovo řešení problému *nesmrtelnosti* souvisí úzce s jeho pojetím božské bytosti. Zde se zaměřím jen na Jonasovu tezi, která je podle mého názoru nejvíce problematická: Lidský duch (osoba) je vázán(a) na svůj organický základ (tělo) tak, že bez něj nemůže existovat, zánikem těla končí definitivně lidská, osobní existence (3.7). Zatímco v dějinách náboženského a teologického myšlení víra v nesmrtelnost duše vystupovala jako jeden z hlavních předpokladů smyslu lidské existence, v dějinách filosofického myšlení není otázka nesmrtelnosti duše řešena vždy jednoznačně. Ani u jednoho z největších filosofů, Aristotela, nenajdeme v této věci jasné vyjádření.⁴⁷¹ V rámci aristotelsko-tomistické filosofie přináší ve 13. století vysvětlení až Tomáš

osobou [se tedy] teprve □nestává´ (...). Před utvářením osoby v konkrétní a individuální □osobnost´ ontologicky předchází bytí osobou.“ Viz, CORETH, E. *Co je člověk*, s. 154.

⁴⁶⁹ K tomu: Clarke tvořivě domýšlí a rozvíjí definici Tomáše Akvinského následovně: „osoba je □aktuální jsoucnost (tj. má svůj vlastní akt bytí), odlišná od všeho ostatního, která má rozumovou přirozenost, takže může být sebe sama vědomým a odpovědným zdrojem svých činností´. *Lidská osoba* [je] aktuální jsoucnost, odlišná od všeho ostatního, která má lidskou rozumovou přirozenost (tj. jakožto vtělený duch). To je skutečně hutné vyjádření, téměř překlad jedné z Tomášových oblíbených definic osoby, *subsistens distinctum in natura rationali* (vymezená subsistence v rozumové přirozenosti). [Tím] Tomáš zřetelně překračuje klasickou Boethiovu formulaci □individuální substance rozumové přirozenosti´, protože □subsistence´ pro Tomáše znamenala to, co aktuálně je, to, co je o sobě (v modu substance) ve svém vlastním aktu bytí.“ CLARKE, N. W. *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2007. ISBN 978-80-85929-92-8 (Krystal OP), s. 37. Sokol chápe osobu poněkud jinak, dalo by se říci jonasovsky: „(...) Osoba, (...) není nějaká hotová, trvalá věc, ba ani daný rys, nezávislý na okolnostech: osoba vzniká a udržuje se jen tam, kde jsou osobní vztahy. (...) Osoba jako taková je nám druhým přístupná jen v tom, co sama nabízí, čím se projevuje navenek. Jak se tváří, jak jedná, co říká. (...) Na rozdíl od substancíální duše, která je sama o sobě a pro sebe a □nikoho jiného ke své existenci nepotřebuje´, vyjadřuje pojem osoby (*persona*) tu zvláštní skutečnost, že člověk se sám k sobě dostává jen oklikou □zvenčí´, přes druhé, v osobním vztahu.“ Sokol podle mého názoru zaměnil pojem osobnost za pojem osoby. SOKOL, J. *Filosofická antropologie: Člověk jako osoba*. Praha: Portál, 2002. ISBN 80-7178-627-6, s. 15, 17, 19.

⁴⁷⁰ „Struktury světa mohou být vnímány jako otevřené Božím působení, které neruší jejich přímé zapříčiňování určitých událostí ve světě. Katolická teologie tvrdí, že vznik prvních příslušníků lidského druhu (individuálních jedinců nebo populací) představuje událost, která se nedá vysvětlit čistě přirozeným způsobem a která má být vlastním způsobem připisována Božím zásahu. Když Bůh jednal nepřímou prostřednictvím řetězce příčin, jež působí již od počátku dějin kosmu, stvořil předpoklady pro (...) □ontologický skok [...], tedy okamžik přechodu k duchovnímu stupni bytí´. Jestliže věda může studovat tyto příčinné řetězce, pak teologii přísluší, aby postavila toto vyprávění o specifickém stvoření lidské duše do nitra velkého plánu trojjediného Boha, jenž chce sdílet společenství trojičného života s lidskými osobami stvořenými z ničeho a k Božím obrazu; s osobami, které v jeho jménu a podle jeho plánu tvořivým způsobem naplňují službu a vládu vzhledem k materiálnímu světu.“ MTK. *Společenství a služba: Lidská osoba stvořená k Božím obrazu*, čl. 70. Srov. také čl. 62-66.

⁴⁷¹ Srov. ARISTOTELÉS. *O duši*. 408b, 18-20; 413b, 26-27. In ARISTOTELÉS. *O duši*. Praha: Petr Rezek, 1995. ISBN 80-901796-4-9. K tématu duše a rozumu srov. vysvětlivky tamtéž, s. 159-161, 203-206. Duše je uskutečněním, entelechií těla jakožto možnosti. Duše není bez těla, tělo „buduje“, utváří jakožto životní princip. Duše tvoří s tělem jeden celek. Aristotelés předpokládal, že vedle vegetativní a smyslové mohutnosti lidské duše disponuje člověk rozumovou mohutností (nus). Komentář Antonína Kříže: „Kdežto vegetativní a animální duše je vázána na tělo, nus netvoří žádný stupeň psychického života. Lidský duch si vyžaduje zvláštního místa, proto je vyňat z ostatní přírody. Je něco jednoduchého, je princip nespřáchaný; je nedělitelný. Aristotelés píše: □Není správné, nazývá-li se duše veličinou, neboť nus je jednotný a souvislý jako myšlení – rozum je podstatou, něco neměnitelného, božského. Je

Akvinský svou tezí o duši jakožto substanciální formě těla.⁴⁷² „Lidská duše je (...) speciální případ substanciální formy. Na rozdíl ode všech ostatních substanciálních forem není ve svých činnostech vázána nutně a úzce na tělo. Naopak tělo do značné míry transcenduje. *Existence takové duše mimo tělo pak není problematická, jak by tomu bylo u substanciálních forem neživých věcí, rostlin nebo zvířat, jejichž samotná subsistence je bez materie absurdní.*“⁴⁷³ S tímto však Jonas nesouhlasí. Jak víme, zdůvodňuje to jednak důrazem na organický základ individuální, osobní existence a také tvrzením, že „pouhá nesmrtnost lidské duše“ vyděluje člověka z celku kosmu, v čemž vidí nebezpečné gnostické rysy dualismu, který principiálně odmítá (2.2, 2.4). Jak bylo ukázáno výše, tento Jonasův názor se zakládá s největší pravděpodobností na nepochopení a chybné interpretaci křesťanského pojmu lidské duše (viz 3.2, 3.4), kterou chápe *emanativně*, a tak vlastně sám podléhá v tomto ohledu gnostické představě.⁴⁷⁴ Nemám v úmyslu podat zde proti Jonasovi důkaz nesmrtnosti lidské duše⁴⁷⁵ – v této věci bych se opřel o vyjádření a argumenty

nesmrtelný a je jako zrak v těle. O jeho původu se Aristotelés vyjádřil: □ Rozum jediný vchází zvenčí (thyrathen) a je božský, jediný. (...) Rozum tedy nemá přirozený vznik; proto také není vázán na embryonální vývoj, ani není obsažen ve vývoji, jímž člověk dosahuje tělesné a ostatní psychické organizace. Duše jako soubor nižších složek je tvarem těla a zaniká zároveň s tělem. Ale rozum je o sobě a pro sebe, je substance samostatně existující.“ Tamtéž, s. 160-161. Tomáš Machula se k tomu vyjadřuje takto: „Tento bod Aristotelovy nauky ale není zcela jasný. (...) Aristotelés říká, že rozum nezaniká, ale nespécifikuje, co zde myslí přesně slovem „rozum“ (rozumovou schopnost duše nebo rozumovou duši samotnou nebo nějakou entitu zcela odlišnou od duše). Všechny tyto možnosti byly u Aristotelových komentátorů nějakým způsobem rozvíjeny. Vzhledem k tomu, že Aristotelés tomuto tématu nevěnoval velký prostor, zůstává přesný výklad tohoto bodu otázkou.“ (...) „Aristotelova nauka o lidské duši je po některých stránkách nejasná a vykladači jeho díla se neshodli (a asi se ani v budoucnu nikdy zcela neshodnou), jak jí ve všech bodech přesně rozumět.“ MACHULA, T. *Od „anima in corpore“ k „anima forma corporis“*. Studia theologica 18, 2004, roč. VI, č. 4. ISSN 1212-8570, s. 49. Tomáš Akvinský vychází z Aristotelova předpokladu o nematerialitě rozumu, nicméně jeho pojetí dovádí k jednotě: „*Nezbývá tedy než uznat, že rozumový princip, kterým člověk myslí, je forma, která má být. Je proto nutné, aby byla nepomíjivá. A to je to, o čem mluví i Filozof, když říká, že rozum je cosi božského a věčného. (...) Bylo ukázáno, že rozumový princip, kterým člověk myslí, není nějaká separovaná substance, ale něco formálně náležejícího člověku, což je duše nebo část duše. Z toho tedy vyplývá, že je lidská duše nepomíjivá.*“ AKVINSKÝ, T. *Otázky o duši*. Praha: Kystal OP, 2009, 1. vydání. ISBN 978-80-87183-13-7, s. 257. Akvinský vyvrátil postupně jak různé teze o tom, že lidská duše zaniká, tak i ty, které tvrdí, že rozum je čímsi separovaným, popř. společným všem lidem.

⁴⁷² Srov. AKVINSKÝ, T. *Otázky o duši*, s. 14-33, 251-264. „Tak lze tedy z činnosti lidské duše poznat způsob jejího bytí. Nakolik má činnost, která přesahuje materiální podmínky, je i její bytí nad tělo pozvednuté a na něm nezávislé. Nakolik ovšem je pro ni přirozené získávat nemateriální poznání z materiálního, je zjevné, že své druhové úplnosti nemůže dosáhnout bez spojení s tělem. (...) Jestliže tedy lidská duše, nakolik je spojená s tělem jako forma, má bytí nad tělo pozvednuté a nezávislé na něm, je zjevné ustavena na rozhraní tělesných a separovaných substancí.“ Tamtéž, s. 25.

⁴⁷³ Srov. MACHULA, T. *Od „anima in corpore“ k „anima forma corporis“*, s. 51-52. Podrobněji: SOUSEDÍK, S. *Jsoucno a bytí*, s. 29-30.

⁴⁷⁴ K tomu srov. katolické pojetí o stvoření lidské duše: „Stvoření z ničeho je působení osobního a [transcendentního] činitele, jenž jedná svobodně, s určitým záměrem (...). Nauka o původu lidských bytostí v katolické tradici představuje rozvinutí zjevené pravdy o zásadně vztahovém a [personálním] Bohu a o vztahové a osobní lidské přirozenosti. Vyloučení panteismu a emanacionismu z nauky o stvoření může být vykládáno jako určitý způsob obrany této zjevené pravdy. Nauka o bezprostředním nebo specifickém stvoření každé jednotlivé lidské duše čelí nejen ontologické diskontinuitě mezi materií a duchem, ale je zároveň základem Boží niternosti, která objímá každou jednotlivou lidskou osobu již od prvního okamžiku její existence.“ MTK. *Společenství a služba: Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*, čl. 65.

⁴⁷⁵ Tomáš Akvinský podává důkaz nesmrtnosti v kvestii č. 14 ve svém spise *Otázky o duši*. „Je třeba říci, že je naprosto nutné, aby byla lidská duše nepomíjivá. K objasnění této věci je třeba zvážit, že to, co *samo o sobě* něčemu patří, nemůže být od něj odňato, např. od člověka nemůže být odňato, že je živočich, nebo od čísla, že je sudé nebo liché. Je však zjevné, že bytí *samo o sobě* patří formě, neboť všechno má bytí podle své vlastní formy. Bytí tedy od formy nelze žádným způsobem oddělit. Jsoucna složená z materie a formy tedy pomíjejí tak, že ztrácejí formu, k níž náleží bytí. Forma *samo o sobě* však zaniknout nemůže. Zaniká ale *akcidentálně* při zániku jsoucna složeného

autorit, které uvádím v poznámkách 465, 471, 472 a 475 (476). Z nich je zřejmé, že teze o výlučném organickém základu osoby není udržitelná, a to ani z filosofického pohledu. Náš myslitel tedy mohl alespoň předpokládat *možnost* existenci lidské duše (ducha) na materii nezávislé, či podle Kantova vzoru nesmrtnost lidské duše *postulovat*.⁴⁷⁶ Nebylo by to smysluplnější? Vždyť Jonasovo řešení nesmrtnosti se na první pohled vyznačuje závažnými monistickými nedostatky, konkrétně *ztrátou, či přinejmenším oslabením individuálního smyslu existence, která představuje pouhý moment v časoprostorovém dobrodružství božské bytosti* (viz 4.1 a námitky Bultmanna a Wellmera).

Nyní mohu konečně krátce odpovědět na předběžně položené otázky z první kapitoly (1.1 a 1.2). S Flossem jsme se ptali: 1. Vykazuje Jonasova antropologie antihumanistické tendence? 2. V jakém smyslu neobnovuje Jonas ontologický status člověka jakožto integrální bytosti? Na základě analýzy třetí kapitoly a zde stručně provedené kritické reflexe je zřejmé, že Jonasova antropologie opravdu vykazuje jisté skryté antihumanistické tendence. Konkrétně především v koncepci dvojího počátku ontogeneze, která dle mého názoru *ruší morální status člověka v raných fázích vývoje* (ad 1.). Důrazem na psychofyzickou jednotu, organický základ a smrtelnost lidské existence se sice snaží Jonas o podtržení vpravdě lidských charakteristik existence, ale svým pojetím nesmrtnosti v konečném důsledku nejen že neobnovuje, ale *oslabuje ontologický status člověka zúžením posledního zdůvodnění smyslu* (ad 2.). Tím je dána i odpověď na otázku položenou spolu s Bouretzem a Chalierovou: 3. Může být pouhá nesmrtnost skutků znakem integrálního pojetí člověka? Odpovídám: Nemůže, neboť nabízí v podstatě jen jakési *nouzové řešení*, které paradoxně i vzhledem ke Kantovu řešení nesmrtnosti, s nímž má Jonas společná epistemologická východiska a společný důraz na praktickou, morální dimenzi lidské existence,

z materie a formy, nakolik ustává bytí složeného jsoucna, které mělo skrze formu, když jde o takovou formu, která nemá bytí, ale je pouze principem, jehož prostřednictvím složené jsoucno existuje. Jestliže jde však o formu, která bytí má, pak je tato forma nutně nepomíjívá. Bytí se totiž odděluje od něčeho, co má bytí, pouze tehdy, když se od něj odděluje forma. Jestliže tedy to, co má bytí, je samotná forma, je nemožné, aby se od ní bytí oddělilo.“ AKVINSKÝ, T. *Otázky o duši*, s. 255-257. Joseph Gretd v rámci aristotelsko-tomistické filosofie se snaží dokázat v první řadě nesmrtnost duše (a její oddělenost od těla) z (nikdy definitivního) rozumového poznání a přirozeného tíhnutí vůle; tudíž duše, nakolik je jí vlastní nikdy neukončená činnost poznávání a chtění, zakládá důvod pro trvání; to se ovšem netýká vegetativní a smyslové činnosti. Zadruhé Gretd nesmrtnost odvozuje z jednoduchosti a duchovosti duše, která nemá žádné části, a proto se nemůže rozpadnout a zaniknout. Nicméně připouští možnost její anihilace (Bohem), protože i duše jakožto substanciální forma se skládá z esence a bytí; a bytí nemá sama od sebe, ale od jiného, od absolutního Bytí, od Boha. Srov. GREDT, J. *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, s. 281-283. Anzenbacher v této souvislosti uvádí, že z nehmotnosti, nemateriality duše neplyne automaticky, že musí trvat i po smrti těla, vždyť duše může zaniknout jiným způsobem. Otázka nesmrtnosti úzce souvisí s otázkou po Bohu, který jediný může vposledku garantovat nesmrtnost. Srov. ANZENBACHER, A. *Úvod do filosofie*. Praha: Portál, 2004. ISBN 80-7178-804-X, s. 238.

⁴⁷⁶ KANT, I. *Kritika praktického rozumu*, s. 209-212. Kant definuje nesmrtnost duše jako postulát čistého praktického rozumu, neboť dosažení nejvyššího, dovršeného dobra, je „prakticky možné jen za předpokladu nesmrtnosti duše“; (...) „Kdyby neexistovala, byl by morální zákon buďto zbaven své svatosti, protože bychom si ho upravili na shovívavý (indulgens) a odpovídající tak našemu pohodlí, nebo bychom jeho výzvu a zároveň očekávání upínali k nespílnitelnému určení, totiž k vytouženému úplnému dosažení svatosti vůle, a utápěli se v blouznivých, našemu sebepoznání naprosto odporujících teozofických snech, čímž by bylo v obou případech pouze znemožněno nepřetržitě úsilí o pečlivé a důsledné dodržování přísného a neshovívavého, přitom však nikoli falešně idealistického, nýbrž opravdového příkazu rozumu.“ Srov. tamtéž, s. 210-211.

představuje zřetelnou redukci a jasné zúžení. A nakonec otázka: 4. Lze smysluplně zastávat bohupodobnost v jonasovské podobě? Viděno v kontextu Jonasova pojetí nesmrtnosti, je evidentní, že se v podstatě o žádnou „podobnost“ nejedná, neboť člověk se ještě nemá komu podobat.⁴⁷⁷ Smysluplné by snad toto pojetí mohlo být tehdy, pokud by člověk disponoval určitým nezdeformovatelným (božským) vzorem, měřítkem či kritériem, podle kterého by tento boží obraz mohl vytvářet. Trvalost takového vzoru ovšem Jonas svým pojetím imanentizované transcendence zpochybňuje. Z toho důvodu odpověď na čtvrtou otázku zní negativně – s dodatkem, že Jonas s ohledem na význam analyzovaného pojmu není ve svých textech zcela koherentní (viz závěr 3.7).

Na konci podkapitoly malá poznámka: V německých sekundárních zdrojích, které mám k Jonasově antropologii, jsem překvapivě neobjevil žádnou kritickou reflexi Jonasova pojetí počátku ontogeneze, kterou pokládám za klíčovou v rámci jeho pojetí člověka. Co se týká teologických tezí našeho autora, ty kriticky reflektovány jsou. Důležité kritické hlasy ze sekundárních zdrojů jsem v rámci čtvrté kapitoly již zařadil (viz především 4.3), proto se následující kritickou reflexi snažím vést vlastními námitkami, jak mi postupně během práce přicházely na mysl, přičemž samozřejmě využiji (či se odvolám na) kritické myšlenky již citované.

5.2 K teologickému pozadí

Nejdříve bych rád dokončil kritickou reflexi epistemologických východisek našeho autora. Na jednu stranu nekriticky přejímá Kantův názor, že pojmy metafyzického poznání nemohou být odvozovány z empirické zkušenosti – proto se vyjádřil mýtem – na druhé straně však tvrdí, že je možné a dokonce potřebné pojmově vyjadřovat metafyzická tušení o božské bytosti, neboť se tím zaplňují mezery ve vysvětleních, jak je podávají především přírodní vědy (viz 4.5 a pozn. 417). Zdůvodňuje to tím, že smysl a význam nemůže být omezen na sféru Kantem omezeného poznání (viz 4.2). Takto založená východiska však obsahují určitý rozpor⁴⁷⁸, jak ukázal již částečně Wellmer, s jehož hodnocením v zásadě souhlasím. Mimo jiné z něj vyplývá, že Jonasův mýtus nemůže být základem žádné logicky koherentní metafyziky ani teologie, protože není přeložitelný do logicky koherentních pojmů (viz 4.3). Další rozpor spočívá podle mého názoru v tom, že Jonas

⁴⁷⁷ Naproti tomu v katolické teologii je nauka o lidské osobě, stvořené jako obraz Boží, jedním z ústředních pilířů, na kterém stojí již od počátku biblická, magisteriální i teologická tradice. I když Jonas rozhodně nechtěl v této souvislosti přímo převrátit biblickou a židovskou tradici, přesto můžeme teoreticky zařadit jeho pojetí „vytváření obrazu božské bytosti“ do moderní kritiky tradiční teologie Božího obrazu. „Není to člověk, kdo byl stvořen k Božímu obrazu, nýbrž je to Bůh, kdo prostě a jednoduše je určitou představou projektovanou člověkem.“ V Jonasově případě, je to člověk, kdo „tvoří“ obraz Boží. MTK. *Společenství a služba: Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*, čl. 19. Více viz čl. 18-20.

⁴⁷⁸ Jestliže Jonas poznává, že jeho poznání nemůže být omezeno jen na oblast možné zkušenosti (že význam a smysl lze hledat i mimo oblast možné zkušenosti), proč se cítí vázán Kantovým omezením?

se snaží zaplnit mezery ve vědeckém poznání (na jedné straně), ale, jak zmínil např. Braun (4.3) a Wetz (4.4), postupuje tak, že se snaží přizpůsobit teologické a metafyzické spekulace zkušenosti a empirické vědě – tedy do jisté míry metafyziku a teologii *empirizuje* – místo aby, vycházející z empirie, směřoval k neempirickým (logicky koherentním) poznatkům. V tom mu ale paradoxně bránilo nekritické přijetí Kantovy pozice. Tímto způsobem ovšem nepřesvědčil ani pozitivisty (Wetz), kteří o metafyziku nestojí, ani kritické filosofy a teology (Wellmer, Braun, Theunissen a další). Ovšem jak je zřejmé, sám Jonas to tušil a negarantoval na jedné straně v tomto ohledu objektivní platnost (4.3), na druhé straně ale, což je onen rozpor, se přece jen stále snažil překročit Kantovu pozici a nárokoval si pro své spekulativní pojmy, ideje a výroky alespoň určitou míru smysluplnosti (4.2). A tím se zároveň vystavil možné kritice (4.3). Rozhodující je, zda se ideje a pojmy empirické zkušenosti pouze *přizpůsobují*, nebo zda se z ní *odvozují* (abstrahují). Vnímám tedy u Jonase určité „*epistemologické pnutí*“, jež se projevuje především v některých jeho antropologických, a ještě více v teologických tezích. Lze předpokládat, že se během času Jonasova epistemologická pozice částečně proměňovala, ale z jeho posledních textů jasně vyplývá, že se silně kloní k pozici Kantově (viz 4.5). A v tom spatřuji jeho *epistemologický deficit*. Obecně se na základě studia Jonasových textů odvažují tvrdit, že na jednu stranu se snaží o *realistický*, fenomenologický pohled (přináší mnoho důkladných a zdařilých fenomenologických analýz!), zdůrazňuje *prioritu empirie, zkušenosti*, a na druhou stranu, když polemizuje s materialismem (3.4) a různými formami dualismu, a především když se pokouší o metafyzická vysvětlení, má *tendenci se klonit k idealistickým konstrukcím*, přičemž se snaží je přizpůsobit poznatkům, které získal v dialogu s přírodními vědami.

Základ Jonasovy teologie představuje pojem božské bytosti, která vydává své božské bytí – dokonce svou *integritu* – všanc časoprostorovému dění, takřkajíc se „*inkarnuje*“ do kosmické materie světa, a podstupuje riziko, že člověk, v němž obrazně řečeno procitá božství znovu k sobě, tuto kosmickou šanci nechá ztroskotat – anebo tento experiment dovede ke zdaru a ospravedlní tak „*oběť inkarnace*“ (viz 4.1). Ačkoli náš autor zdůrazňuje, že tímto pojmem nevyjadřuje žádnou dogmatickou ani naukovou pozici, přesto jej považuje za smysluplný. A tak se pokusím tento *pojem dějícího se boha* co do smysluplnosti zevrubně analyzovat. Východiskem je Jonasova představa stvoření, kdy se božská plnost a transcendence totálně „*vydává*“, *zvnějšňuje*, a tím vzniká kosmické materie (4.4). Nejde tedy o *creatio ex nihilo*.⁴⁷⁹ Této problematiky se dotýká Theunissen (4.3), když upozorňuje, že tato koncepce implikuje jakousi nutnost tvořit, nutnost pro božskou bytost, aby byla tímto stvořitelským způsobem činná. To

⁴⁷⁹ „Pokud se jedná o stvoření z ničeho, teologové mohou přijímat, že teorie velkého třesku není s touto naukou v rozporu, avšak za předpokladu, že není vědecky vylučován možný předpoklad určitého absolutního počátku. Poněvadž teorie velkého třesku ve skutečnosti nevylučuje možnost určitého předchozího stadia hmoty, je možno tvrdit, že uvedená teorie představuje jen nepřímou oporu pro nauku o stvoření z ničeho, která jako taková může být poznána jedině prostřednictvím víry.“ MTK. *Společenství a služba: Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*, čl. 67.

naznačuje i sám Jonas, když na několika místech zdůrazňuje, že božství tímto způsobem „získává“, filosoficky řečeno: „aktualizuje možnosti“ realizovatelné jen za podmínek časoprostoru (viz závěr 4.3). Jonasův bůh, uvažovaný před stvořením, tedy není dokonalým Aktem (actus purus) ani absolutním Bytím (ipsum esse subsistens). Kdyby jím byl, nepotřeboval by se aktualizovat v možnostech, které nabízí konečnost. Jonasův bůh se aktem stvoření „potencializuje“, vydává se zcela kosmické materii, předává jí svůj božský eros a jakožto transcendence se zcela imanentizuje. To naznačuje Bultmann (4.1) a tvrdí, že v imanentním je dáno nadále transcendentní jako možnost, božství nezaniká v dění a pozvedá se stále z imanence k transcenci. Domnívám se, že taková představa není udržitelná.⁴⁸⁰ Na základě čeho se imanentizovaná transcendence pozvedá z imanence? *Je myslitelné, aby se možnost sama aktualizovala?* Vždyť možnost předpokládá skutečnost, a nikoli naopak. Zde tkví podle mého názoru hlavní rozpor Jonasova pojmu božské bytosti, a tím i celé jeho teologie! Říká-li totiž náš autor, že božství se zcela vydalo a neponechalo si nic (viz mýtus 4.1), lze to filosoficky vyjádřit i tak, že nedisponuje žádnou aktualizací schopností. Je první Příčinou (causa prima), ale v jakémisi kvazideistickém smyslu: Dává první impuls, „nabíjí kosmickou materii“ vnitřní dynamikou, světuje jí svou věc skrze kosmogonický eros a nadále „doufá“, že se na cestách „skryté teleologie“ božská věc uskuteční (4.4).⁴⁸¹ Ale kardinální otázka zní: *Kdo nebo co tuto božskou věc*

⁴⁸⁰ Podobně to vyjádřil i katolický teolog Hans Hermann Henrix: „Wenn der göttliche Seinsgrund keinen unergriffenen und immunen □Teil für sich behält, sondern völlig und bedingungslos in die Immanenz eingeht, dann wird die Transzendenz nicht nur gnoseologisch unkenntlich, sondern auch ontologisch aufgelöst. Die radikal ernstgenommene totale Immanenz des Transzendenten ist letztlich einsame Immanenz, in der ein eindringlichstimmiges Werben der Transzendenz nicht mehr stattfinden und aus der ein Aufsteigen, eine Epiphanie des Transzendenten nicht mehr erwartet werden kann.“ HENRIX, H. H. *Machtentsagung Gottes? Eine kritische Würdigung des Gottesverständnisses von Hans Jonas*. In WIESE, CH., JACOBSON, E. (Hrsg.) *Weiterwöhnlichkeit der Welt: Zur Aktualität von Hans Jonas*, s. 197. K tomu ještě Coreth: „(...) Prvotní skutečnost [B]ytí [musí] být absolutně transcendentní vůči časoprostorovému světu a vůči veškerému konečnému jsoucnu. Pojem transcendence zde dosahuje svého nejvyššího, totiž absolutního smyslu. (...) □aktuální transcendence (...) [s]počívá v ontologické (co do bytí) rozdílnosti absolutní prvotní skutečnosti Boží od všeho nahodilého a konečného jsoucnu. To nelze chápat ani jako □modus (Spinoza), ani jako □moment (Hegel) Božího sebeuskutečňování. Konečné by bylo zbožštěno, Bůh by se stal konečným, což by byl neřešitelný rozpor. Bytí boha je možné myslet pouze jako absolutně transcendentní: jako nekonečně jiné, nekonečně přesahující všechno konečné – ale tak, že se transcendence stává přímo podmínkou jeho imanence, tj. podmínkou jeho neustálého a všudypřítomného působení ve světě jeho tvorů.“ CORETH, E. *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000. ISBN 80-86-36-37-5, s. 175.

⁴⁸¹ „Zdá se, že současná vědecká diskuze o mechanismech evoluce někdy vychází z nesprávného pojetí přírody a Boží příčinnosti, a proto nezbytně potřebuje určitý teologický komentář. Mnozí neodarwinističtí odborníci a někteří jejich kritici dospěli k názoru, že pokud je evoluce radikálně nahodilým materialistickým procesem, který je ovládán přirozeným výběrem a nahodilými genetickými variacemi, pak v něm nemůže být místo pro prozřetelnostní příčinnost Boží. Stále větší počet vědců, kteří kritizují neodarwinismus, naproti tomu poukazuje na jasné známky určitého záměru (kupříkladu v biologických strukturách, které prokazují obzvláštní komplexnost), jež podle nich nemůže být vysvětlován v mezích čistě nahodilého procesu. Právě známky této záměrnosti neodarwinisté buď ignorovali, anebo je špatně interpretovali. Jádrem této ostré debaty se týká vědeckého pozorování a zobecňování, když si klademe otázku, zda údaje, které máme k dispozici, mohou sloužit k podpoře záměrnosti nebo nahodilosti. Uvedený spor nemůže být vyřešen prostřednictvím teologie. Nicméně je důležité poznamenat, že podle katolického pojetí Boží příčinnosti opravdová kontingence v řádu stvoření není neslučitelná s intencionální prozřetelností. Příčinnost Boží a stvořená příčinnost se radikálně liší svou povahou, a nikoli pouze stupněm. Takže platí, že dokonce i výsledek určitého přirozeného a opravdu kontingentního procesu může tak jako tak vstupovat do plánu Boží prozřetelnosti se stvořením. Podle svatého Tomáše Akvinského: □Účinkem Boží prozřetelnosti není pouze to, že něco nastane jakýmkoli způsobem, nýbrž že nastane kontingentním nebo nezbytným způsobem. Proto platí, že to, o čem Boží prozřetelnost rozhodne, aby k tomu došlo neomylně a nezbytně, k tomu také dojde neomylně a nezbytně.“

uskuteční? Pokud vycházím z aristotelsko-tomistické koncepce *dynamis–energeia* (potence-akt) a platónského modelu participace, nemohu bez předpokladu dokonalého Aktu (absolutního Bytí) Jonasův pojem božské bytosti smysluplně myslet. *Aby se dějící se bůh tedy opravdu mohl uskutečňovat – totiž přecházel z možnosti do uskutečnění – je třeba, vyjádřeno filosoficky, předpokládat nějaké dokonalé Bytí, které bude garantovat uskutečnění božských možností svěřených kosmické materii.* Jestliže tedy platí, že „[s]kutečnost nepředpokládá možnost, nýbrž možnost předpokládá skutečnost“,⁴⁸² pak „vedle“ Jonasova boha a jím stvořeného kosmu musím předpokládat ještě dokonalé Bytí (*ipsum esse subsistens*).⁴⁸³ Tím však přestává plnit pojem Jonasova boha svou ústřední nosnou metafyzickou funkci a stává se zbytečným.

S pojmem uskutečňující se božské bytosti úzce souvisí její bezmoc. Tu považuje Bongardt za nejnápadnější diskrepanci vzhledem k biblickému pojetí, přičemž upozorňuje na jeden z Jonasových textů, který k této imanentistické představě představuje určitý korektiv (viz závěr 4.2). V onom textu ovšem Jonas ozřejmuje, že nejde o *concursum Dei*⁴⁸⁴, ale o způsob, jakým (imanentizovaná) božská transcendence působí na běh věcí *skrze člověka*. Na tuto nejasnost pak znovu navazuje Theunissen, když poukazuje na určitou nekoherenci mezi představou božského nezasahování do běhu věcí světa a tvrzením, že jonasovský bůh současně přece jen nějakým způsobem působí na člověka – a tím tedy může zasahovat i do běhu světa (4.3). Jonas toto působení vysvětluje jako jakési *božské volání* (dávání se pocítit) a snaží se tak zachovat alespoň určité minimum božského působení. V zásadě souhlasím s Theunissenovou argumentací i kritikou, především s tvrzením, že opuštění pojmu všemohoucnosti nastoluje daleko větší komplikace než jeho zachování. V této souvislosti považuji za jádro problému Jonasovo myšlenkové schéma, v němž dochází k *převrácení rolí*, a sice v tom smyslu, že „*atrofizaci*“ *Božské moci na jedné straně „kompenzuje“ náš myslitel „hypertrofii“ lidské moci na druhé straně*. Což vede v konečném důsledku k tvrzením typu: Boží osud je zcela v lidských rukou. I sám Jonas však neoficiálně (např. Donnelleyemu, viz pozn. 387) přiznal, že tuto věc nedomyslel do důsledků. Pokud mám tedy odpovědět na poslední otázku položenou v první kapitole (1.2),

To, o čem Boží prozřetelnost rozhodne, aby k tomu došlo kontingentním způsobem, k tomu také dojde kontingentním způsobem. (Summa Theol., I, 22, 4 ad.1). Podle katolického pohledu platí, že neodarwinisté, kteří se odvolávají na náhodné genetické variace a na přirozený výběr, aby tak podepřeli tezi, podle níž evoluce představuje naprosto neřízený proces, jdou za hranice toho, co je vědecky prokazatelné. Boží příčinnost může působit jak v kontingentním, tak řízeném procesu. Jákýkoli kontingentní evoluční mechanismus může být takovým jen proto, že ho tak uspořádal Bůh.“ MTK. *Společenství a služba: Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*, čl. 69.

⁴⁸² CORETH, E. *Základy metafyziky*, s. 67.

⁴⁸³ Srov. tamtéž, s. 173-174. Jonas se možná, stejně jako Kant, domníval, že takový metafyzický pojem Bytí nelze analogicky odvodit z pojmu jsoucna. Jak lze dojít k pojmu absolutního Bytí – viz tamtéž, s. 163-170.

⁴⁸⁴ Gredt rozlišuje *concursum Dei* na spolupůsobení současné a spolupůsobení předcházející. Jonas má v tomto případě na mysli současné. Jak již bylo výše uvedeno, domnívám se, že právě absence participační metafyzické struktury působí hlavní rozpory v Jonasově filosofii, které se projevují především v tvrzeních typu: Jsoucno přitakává vlastní existenci apod. Jsoucno si však rozhodně nedává samo existenci, ale naopak ji přijímá: „Každé jsoucno, které vzniká, nevzniká jako jsoucno, jež by bylo bytí samo, nýbrž jako *jsoucno skrze participaci na bytí*. Takové jsoucno není bytí, ale má bytí, participuje na bytí omezeným způsobem. Jsoucno participující na bytí je (...) jsoucí skrze participaci na subsistujícím bytí.“ GREDT, J. *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, s. 481.

tvrdím, že upření atributu Boží všemohoucnosti (*omnipotentia Dei*) není teologicky schůdným řešením.

Jonasova *deficitní teologie* se projevuje také absencí Boží prozřetelnosti (*providentia Dei*).⁴⁸⁵ I když se explicitně touto otázkou nezabývá, viděli jsme, že implicitně je v Jonasově teologickém postulátu Boží prozřetelnost popřena, jak upozornil Löw (4.5). Toto popření vyplývá z Jonasova ontologického přesvědčení, že minulost jako taková upadá zpět do nicoty a také budoucnost žádným způsobem „není“, nezná ji tedy ani božská bytost.⁴⁸⁶ Jediné co trvá, je *mentální božská paměť minulého*. Minulé nepřetrvává tak, jak bylo samo o sobě, reálně, ale pouze intencionálně.⁴⁸⁷ Souhlasím s Poliwodou, že představa božské bytosti jakožto intencionální paměti minulého není zcela koherentní s představou dějícího se boha, který jakožto imanentizovaná transcendence má velmi úzký vztah se světem, ačkoli, jak upozorňuje Jonas, nikoli v panteistickém smyslu.⁴⁸⁸ I přesto však lze obtížně těmito dvěma pojmy vypovídat o jedné a téže božské bytosti: Podléhající času a v něm se uskutečňující – na jedné straně – a dění času do sebe vtiskující, avšak jen mentálně, tedy v určité distanci – na druhé straně. Neboť stejně jako se poznávající člověk nestává poznáním – je od poznávaného či pamatovaného reálně odlišný – , tak ani Jonasův bůh jakožto pamatující není reálně totožný s minulým, do své paměti ukládaným děním. Tudíž má alespoň minimální distanci od dění světa, a neměl by jím být tedy zcela ohrožován, jak to vyplývá z pojmu božské imanentizované transcendence.⁴⁸⁹ V textech, které mám k dispozici, se náš autor otázkou míry božské distance od dění světa výslovně nikde nezabývá. A proto lze tvrdit, že mezi oběma pojmy skutečně určitá nekoherence panuje (viz závěr 4.5). Paradox Jonasova boha spočívá v tom, že je stále duchem a současně zcela „vydaným“ materii. Už to samo o sobě představuje téměř neřešitelný problém.⁴⁹⁰ Ale zpět k důsledkům

⁴⁸⁵ „V Bohu existuje prozřetelnost, která se vztahuje *ke všem stvořeným věcem*. (...) Plán, podle kterého jsou všechny věci vedeny k cíli, (...). Jako každý činitel je činný pro nějaký cíl, tak činitel působící skrze rozum a vůli je činný svobodně (*elective*) pro cíl jako takový (*formaliter*) tím, že zaměřuje prostředky k cíli podle předem uváženého plánu. A tak Bůh pořádá všechny věci k jejich cíli.“ Tamtéž, s. 499.

⁴⁸⁶ Naproti tomu Gretd hovoří o tom, že ani minulost ani budoucnost nejsou ve vlastním slova smyslu „nejsoucí“, protože všechno je poznáváno Bohem jakožto přítomné (*praesentialiter*). Více viz tamtéž, s. 505.

⁴⁸⁷ Aristotelsko-tomistická filosofie rovněž používá pojem „intencionální“, když definuje Boží poznávání od Něj odlišných věcí: „(...) Bůh nepoznává věci v nich samých, nýbrž v sobě samém (*non in seipsis, sed in seipso*), tj. poznává je zprostředkovaně ve své esenci (...).“ Důvodem toho je, že „(...) Boží esence v sobě obsahuje veškeré bytí vyšším způsobem (*eminenter*), a to intencionálně. Boží esence jako první příčina v sobě musí předem kauzálně obsahovat vyšším a dokonalejším způsobem veškeré bytí – jak bytí někdy skutečně existující, tak také bytí pouze možné. A Boží esence jako subsistující bytí, v dokonalé vyvýšenosti nad potencialitu subjektu, je subsistujícím myšlením myšlení, a tedy v sobě obsahuje intencionálně všechno naprosto dokonalým způsobem.“ Tamtéž, s. 502.

⁴⁸⁸ Gretd by Jonasovo pojetí ovšem za panteistické označil (*monismus* považuje dokonce za „úplný panteismus“), dále za evoluční („světový princip se rozvíjí stále dokonaleji, přičemž tento vývoj vychází z čiré možnosti [!]...“) a nakonec i za do jisté míry „telistický“ (to by souhlasilo s Jonasovou teorií kosmogonického erosu). Srov. tamtéž, s. 470.

⁴⁸⁹ Nutno zdůraznit, že už sám tento pojem je rozporný. Božská bytost není určitě imanentizovanou transcendencí, ale spíše Transcendencí, která je zároveň všem jsoucnum vysoce imanentní – tedy imanentní Transcendencí: „Ačkoli je Bůh od světa úplně odlišný a je nad něho nekonečně vyvýšen, je přesto světu také v nejvyšším stupni *imanentní* jako účinná příčina, od níž věci nejenom mají bytí, ale na níž také neustále závisí.“ Tamtéž, s. 471.

⁴⁹⁰ Podle aristotelsko-tomistické filosofie „(...) Bůh nemůže vejít ve složení s něčím jiným, (...) nemůže být částí něčeho jiného. Nemůže být ani formou (duší světa), ani látkou (látkou světa).“ Tamtéž, s. 460. Z toho vyplývá, že

absence prozřetelnostní schopnosti. *Neví-li božská bytost o budoucím, nemůže předvídat ani prozřetelnostně řídit běh světa.* V tomto smyslu je pojem koherentní (alespoň částečně) jak s pojmem bezmocného, tak s pojmem dějícího se boha – nicméně i bezmocný a dějící se bůh může čistě hypoteticky vědět, co jej čeká. *Jonasova skrze kosmogonický eros imanentizovaná transcendence nemá prozřetelnostní schopnosti, a tak se uskutečňuje bez vědomí cíle, nevědouc, jak dobrodružství časoprostoru skončí. Neví to však ani člověk.* Tudíž, jak naznačuje Theunissen, se jedná o představu jakéhosi otevřeného, neřízeného procesu (4.3). Je tato představa udržitelná? Domnívám se, že nikoli.⁴⁹¹ Bez zacílení a tím smysluplnosti, abych se vyjádřil Jonasovými slovy, nelze otevřený proces jakkoli hodnotit a ani jakkoli směřovat. Je-li dobrodružství časoprostoru zcela otevřené, nezacílené, neexistuje v pravém slova smyslu úspěch ani neúspěch. Je sice pravda, že je třeba rozlišovat cíl evolučního procesu od vědění o tomto cíli, ale domnívám se, že realizovatelný cíl musí být zároveň poznatelným cílem. Je-li něco realizováno, je to i poznáno (ač ne vždy na úrovni realizace). A je-li poznáno, musí být poznání a poznávající. Jedná-li se o budoucí cíl, jde o poznání budoucího. Jonas by pravděpodobně namítl, že jde o cíl, který není dán předem, ale vytváří se postupně skrze paletu možností, vznikajících postupně v otevřeném vývoji. Tím bychom ovšem opět otevřeli výše naznačený problém, jaká veličina garantuje cílové uskutečnění, neboť uskutečnění je vždy uskutečněním nějakého (chtěného) dílčího cíle a dílčí cíl má smysl jen za předpokladu konečného cíle. Tvrdím tedy, že úspěšné, konečné dovršení (budoucího cíle) – eschatologické dovršení – nelze smysluplně myslet bez Prozřetelnosti.⁴⁹²

Nakonec bych rád naznačil, jakým způsobem lze některé problematické teze Jonasovy teologie řešit trinitárně. Jonas se sice bránil tomu, aby byly jeho teologické pokusy považovány za nauku, a do jisté míry se také bránil také tomu, aby závěry jeho pokusů byly ortodoxními naukami měřeny, tedy vykládány trinitárně či christologicky, přesto mi však v průběhu práce několikrát přišlo na mysl, že by některé Jonasovy intence, pokud by byly zasazeny do trinitárního schématu, bylo možné v určitém ohledu akceptovat mnohem snáze, než v případě netrinitárního („monolitického“) schématu.⁴⁹³

Bůh se v žádném případě nemůže žádným způsobem „potencializovat“ ani „vydat“ světové materii, byť třeba nějakým dokonalým způsobem.

⁴⁹¹ „Neřízený evoluční proces, tedy takový proces, který by ležel mimo hranice Boží prozřetelnosti, prostě a jednoduše nemůže nastat, poněvadž příčinnost Boha, jenž je prvním činitelem, se vztahuje na všechna jsoucna, a to nejen co do původu druhů, nýbrž také co do původu individuí [...]. Je nezbytné, aby všechny věci byly podřízeny Boží prozřetelnosti, a to podle míry jejich účasti na bytí (*Summa Theol.*, I, 22, 2).“ MTK. *Společenství a služba: Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*, čl. 69.

⁴⁹² Božskou prozřetelnost by měl kvůli svobodě a evoluční otevřenosti koneckonců podle mého názoru postulovat i sám Jonas, protože Prozřetelnost, jež poznává i modalitu a possibilita (možné světy), umožňuje širokou a otevřenou paletu možností („více scénářů“) a vzájemnou koherenci mezi nimi, aniž se ztratí smysluplnost zacílení.

⁴⁹³ Domnívám se, že již samotné „čistě“ filosofické uvažování (v rámci tzv. přirozené teologie) může vést k tušením o „nemonolitické“, dynamické podobě první Příčinniny. Coreth v této souvislosti píše, že filosoficky lze „dospět k poznání osobního Boha, ale ne trojjediného Boha křesťanské víry, přesněji [řečeno] Boha ve třech osobách. (...) Podle staré a nepřerušované tradice církve je trojjediný Bůh □mysterium ineffabile et incomprehensibile“, nepřístupný

Je zřejmé, že Boží utrpení a bezmoc lze interpretovat christologicky. To věděl i sám Jonas, ač to odmítal. Podobně také skutečnost inkarnace. U Jonase se „inkarnuje“ doslova celá božská bytost, v trinitárním schématu jen jedna božská Osoba. Právě trojjedinost Božství nabízí v rámci Vtělení jak plnohodnotnou inkarnaci, tak zároveň i zachování Transcendence, a sice tak, že božská přirozenost není Vtělením podrobena změnám, vtěluje se jen jedna Osoba.

Trinitární model by řešil i Jonasem předpokládaný problém vztahu božské bytosti ke světu. Náš autor byl totiž přesvědčen, že cokoli dalšího (druhého) „vedle“ božské bytosti zásadně relativizuje její moc, obecně: její absolutnost. *Jonasova božská bytost je monolitická*. Pokud ovšem v božské Bytosti uvažujeme vztahy (mezi Osobami), tento problém odpadá.⁴⁹⁴ Vztah ke světu pak není nějakým dalším vztahem, něčím, co by Boha nějak ohrožovalo, obohacovalo či omezovalo, a to proto, že svět je v tomto případě uvažován (jakožto stvořený a udržovaný v bytí) právě uprostřed těchto božských vztahů! Vznik časoprostoru nevnaší do božského Bytí nic, co by jej mohlo ohrozit, obohatit či měnit, neboť Boží věčnost se – jak o tom hovoří náš myslitel, ovšem ve zcela opačném významu – „nestřádá“ ani „nehromadí“ vůbec žádným, byť jen analogicky uvažovaným, plynutím času. Bůh však proto ještě nemusí být statickým. Naopak. Jeho nejvntitnější povahou je dynamická plnost bytí a života. On sám je dynamická plnost Bytí a Života. A tak ani božská Prozřetelnost není věděním z nějaké omezené, časové perspektivy, „neexistuje“ pro Ni minulost ani budoucnost. Pro Boha je vše přítomné.

plnému pochopení v lidském myšlení. Přesto jsou některé přístupy, jež ukazují tímto směrem, aniž by mohly Boží Trojici osob dokázat nebo pochopit.“ První pokus vychází podle Coretha z jednoty a mnohosti, přičemž v prvotní jednotě se usuzuje na mnohost. Druhý pokus vychází z pojmu ipsum esse subsistens, v němž se předpokládá plnost všech čistých i jen možných obsahů bytí, a tak tedy i osobní obsahy vědění, chtění, svobody a lásky, včetně meziosobních hodnot sdělování a společenství. „Bůh není nějaké strnulé □ Jedno (novoplatónské *hen*), nýbrž činný, duchovně a osobně žijící a milující Bůh. Z toho nelze [ovšem] přísně filosoficky dokázat mnohost osob, nebo dokonce Boží trojosobnost.“ Coreth se domnívá, že nelze vytvořit jakousi „philosophia trinitatis“, či interpretovat zkušenostní svět pomocí nějaké „analogia trinitatis“, ale je „možné filosoficky prokázat, že nekonečný Bůh bytostně přesahuje konečný svět, tj. že je od něho ontologicky, přesněji: substanciálně odlišný“. Bůh, píše Coreth, je Transcendencí, která nepotřebuje v žádném případě svět ani člověka k tomu, aby se jakkoli realizovala, uskutečňovala, aby byla Bohem. Boží činnost také nelze omezovat jen na „vnější“ působení (stvoření, vykoupení, dovršení), nenechat rozplynout „imanentní“ (nitrobožskou) činnost v „ekonomické“. „Oproti Hegelovi to jasně viděl a zdůraznil už pozdní Schelling: Nekonečný Bůh se nemůže v konečném světě adekvátně projevit nebo sám sebe □ zprostředkovat“. Trojiční spásná činnost Boha ve světě a v čase, z níž jediné poznáváme Boží Trojici, předpokládá jako podmínku před veškerým světem a před vším časem věčnou nitrobožskou trojici, tj. trojosobní život v samotném Bohu. Bůh nás nepotřebuje. Ale přijímá nás i svět, stvořil nás a vykoupil, chce nás a svět dovršit, a to nikoli z nutnosti vlastního seberozvíjení, nýbrž ze všemohoucí svobody přetékající lásky, aby se sdělil a obdaroval nás, aby nás přijal do svého věčného božského života. Tím je Bůh větší!“ CORETH, E. *Základy metafyziky*, s. 178-180.

⁴⁹⁴ „V případě Boha však vztahy mezi třemi božskými Osobami nejsou vzhledem k přirozenosti božské substance nahodilé, ale konstitutivní. Substancialita a vztahovost jsou v tomto případě rovnocenné prvotní a nutné vztahy samotného bytí v jeho nejvyšší intenzitě. (...) Ukazuje se tedy, že vztahovost a substancialita jsou dva odlišné, ale neoddělitelné mody skutečnosti. Substance je primární modus, na němž všechno ostatní včetně vztahů závisí jako na svém základu. Ale protože □ každá substance existuje kvůli své činnosti (...) jsoucno jako substance, jako to, co existuje *samo v sobě*, přirozeně spěje svou sebesdílejší činností k vztahovému bytí, tj. k bytí *nasměrovanému k jiným* jsoucnům. Být v plném slova smyslu znamená být *substancí ve vztahu*. (...) Hlavním důvodem, proč všechna nižší jsoucna projevují svou vztahovost a substancialitu, je skutečnost, že jsou nějakým způsobem obrazem Boha, který je jakožto nejvyšší syntéza vztahovosti a substanciality jejich posledním Zdrojem. Veškeré bytí je proto svou přirozeností *dyadické*, tzn. má □ introvertní (*být-v-sobě-sama*) dimenzi, a □ extravertní (*být-vůči-druhým*) dimenzi, které se k sobě vztahují prostřednictvím činnosti.“ CLARKE, N. W. *Osoba a bytí*, s. 21, 22.

ZÁVĚR

Na závěru stručně shrnu důležité poznatky, vyplývající z jednotlivých kapitol a připojím celkové hodnocení. Nakonec se vyjádřím k tomu, zda bylo dosaženo cíle práce a co považuji za její nedostatky.

V první kapitole jsem s pomocí Flossovy studie (1.1) a dvou textů francouzských autorů Bouretze a Chalierové (1.2) načrtl zevrubně tematický rámec a formuloval základní orientační otázky, na které jsem, po analýze relevantních primárních i sekundárních textů ve třetí a čtvrté kapitole, odpověděl v rámci kritické reflexe v páté kapitole (5.1, 5.2). První opěrné body, které nabídli tři zmínění autoři, bylo však třeba na začátku práce doplnit představením samotných východisek filosofického úsilí našeho myslitele. Podrobnější představení filosofických východisek jsem soustředil do druhé kapitoly. Ta představuje jakési „předporozumění“ a umožňuje lépe pochopit, jakým způsobem začal Jonas pracovat na své vlastní antropologii a teologii. Mezi nejdůležitější poznatky této kapitoly řadím: Jonasův filosofický objev „kvazianalogie“ mezi existencialisticky interpretovaným gnosticismem a Heideggerovým existencialismem (2.1); *filosofickou interpretaci gnostického pobytu (gnostické antropologie) a gnostické teologie* (2.2); a *kvazignostickou interpretaci Heideggerova existencialismu* (2.3). Je třeba říci, že hermeneutický kruh, který je základem obou interpretačních kroků, nelze považovat za jediný způsob, jak pochopit podstatu a význam gnosticizmu (gnóze) i Heideggerova existencialismu, příp. možného vztahu mezi nimi.⁴⁹⁵ Východiskem pro vlastní antropologii a teologii našeho myslitele se stalo klíčovým zjištění, které učinil při filosofické interpretaci gnosticizmu a Heideggerova existencialismu: Oba interpretované myšlenkové směry jsou charakteristické specifickou podobou *dualismu*, z něhož vyplývá nežádoucí *morální nihilismus*, odcizení mezi lidským duchem (lidským já) a celkem bytí, a dokonce jakési „rozštěpení“ v samotném člověku. Důsledkem tohoto zjištění bylo, že se Jonas vymezil vůči tzv. „*dědictví metafyzického dualismu*“, resp. proti některým jeho projevům a podobám, mezi něž řadil nejen gnosticismus a platonismus, ale i některé prvky křesťanství (např. nauku o lidské duši a její nesmrtelnosti, viz pozn. 250). Typickým projevem, ke kterému dědictví metafyzického dualismu vedlo, a jímž v určitém ohledu vrcholí, je podle Jonase karteziánský dualismus, za jehož „odpadní produkty“ považuje materialismus a idealismus (2.4). Filosofickým programem, na němž začíná budovat svůj filosofický výklad člověka a Boha, se tedy stala „*revolta proti dualismu*“ a *snaha nalézt střední cestu mezi idealismem a materialismem*. Co se týká Jonasovy revolty proti dualismu, je třeba zde zmínit, že problematický je už samotný obecný předpoklad, že dualismus

⁴⁹⁵ K tomu viz pozn. 68-71.

implikuje morální nihilismus.⁴⁹⁶ Při hledání vlastní filosofické cesty a při utváření vlastní antropologie a teologie, se náš autor vymezil především proti gnostickému a karteziánskému substančnímu dualismu, proti Husserlově představě „čistého vědomí“, proti Heideggerově existencialismu a celkově proti jednostrannosti idealistické filosofické tradice, jejíž „tajný dualismus“ považuje za vyvrácený skutečností *organické existence*, kterou člověk sdílí s celou živou přírodou.

Ve třetí kapitole jsem následně představil Jonasovo pojetí člověka, antropologické pozadí jeho filosofie. Již v první podkapitole se projevil Jonasův důraz na *prioritu materie*, důraz na empirickou zkušenost, nicméně z mého pohledu i první náznaky a projevy „*konfuze materie a ducha*“: Z kosmické materie „vznikl“ nejen život, živé organismy, ale i člověk – a to včetně vědomí a intencionality (3.1). Pro *integrální monismus* našeho autora je klíčové, že vysvětlil lidskou existenci, včetně lidského ducha, takřkajíc beze zbytku z materie. Z materie, kterou chápal „*nematerialisticky*“ jako jakousi možnostmi „*nabitou*“ možnost, jako „*latentní subjektivitu*“, „*nadanou od počátku duchem*“ (3.5, 4.4). Ani velmi zdařilé fenomenologické analýzy organické podoby lidské existence (3.2) ani originální interpretace lidské transanimality (3.3) však našeho myslitele nedovedly k uznání substanciálního (na těle nezávislého) principu lidského bytí.⁴⁹⁷ S ohledem na psychofyzický problém sice úspěšně argumentoval proti klasickému materialismu i epifenomenalismu, nicméně lidskému duchu (duši) nepřisoudil svébytnou, na těle nezávislou existenci, neboť prý není znám (tedy, empiricky ověřen) případ netělesného ducha (3.4). Další klíčová teze našeho myslitele v rámci třetí kapitoly zněla, že *lidský duch (duše) nevzniká (ex nihilo) díky stvořitelské činnosti „nezávislé transcendence“ (tedy Boha), ale vynořuje se z materie, je „probuzen“ (aktualizován) již „probuzenými“ (aktualizovanými) lidskými duchy (osobami), které jej přivádějí z možnosti do uskutečnění* (3.5). Jonasovo pojetí člověka vyvrcholilo posléze v jeho meditaci o smrtelnosti (3.6) a v jeho *výkladu a obhajobě specifické formy nesmrtelnosti – nesmrtelnosti skutků* (3.7). K problematičtým tezím Jonasovy antropologie jsem se vyjádřil v páté kapitole (5.1). Zde jen shrnuji, že cílem kritické reflexe byly především dvě Jonasovy teze: 1. o vzniku a podstatě lidského ducha (duše) a dále 2. o neschopnosti tohoto ducha (duše) existovat (posmrtně) nezávisle na těle. Ad 1: Ukázalo se, že náš myslitel (gnosticky) desinterpretoval křesťanské pojetí o původu (a tím i podstatě) lidského ducha (duše) (3.2, 5.1) a nechal se ve svém pojetí vzniku lidského ducha – pro mě nepochopitelným

⁴⁹⁶ Jonas samozřejmě takový obecný předpoklad nikde přímo nevyslovuje, polemizuje s určitými typy dualismů (k tomu viz více 2.4 a pozn. 131, 250). Považuji však za důležité upozornit, že dualismus lze interpretovat za určitých podmínek také jako „morální“ (nemusí mít tedy nutně nemorální konsekvence), stěžejní je přitom typ a podstata vztahu dvou (dualistických) principů či složek (ducha-těla, světa-boha). Lze je totiž chápat buď kontrárně nebo komplementárně (harmonicky). Svou poznámkou mířím na druhý, komplementární (harmonický) typ vztahu.

⁴⁹⁷ Floss vyjádřil politování, že Jonasova koncepce transanimality nezaujala v jeho metafyzice místo, jež by si zasloužila, neboť se prý náš myslitel snad obával jejího antropocentrického vyznění. Já připojuji k Flossově politování své vlastní politování, že Jonas ze své koncepce transanimality nevyvodil odpovídající metafyzické konsekvence a nedospěl k realistickému pojetí lidského ducha (duše).

způsobem – inspirovat svým přítelem sociologem (3.5). Z mého pohledu má ve výsledku toto pojetí mimo jiné *nežádoucí morální důsledky pro status „neprobuzených“ lidských bytostí, a to je paradoxní, neboť Jonasova počáteční revolta proti dualismu měla morální důvody*. Ad 2: Co se týká schopnosti na těle nezávislé existence lidské duše, pokusil jsem se na základě aristotelsko-tomistické filosofie a argumentů autorit tohoto filosofického směru ukázat (viz 5.1 a pozn. 465, 471, 472, 475, 476), že nezávislost lidské duše na organickém základu těla není nesmyslným řešením. Ze správného porozumění psychofyzické jednotě člověka lze na základě realistické epistemologie odvodit, že lidská duše je nejen životním principem všech vegetativních, smyslových a duševních funkcí, ale díky své substancialitě schopná existence i posmrtně, mimo tělo. *Jonasovo pojetí lidské nesmrtelnosti v konečném důsledku oslabuje, zužuje smysluplnost lidské existence, pokud tuto chápe jen jako jeden z momentů a způsobů uskutečnění božské bytosti* (závěr 3.7). Jak jsem zmínil v kritické reflexi v rámci páté kapitoly (5.1, 5.2 a pozn. 460-462), za kořen hlavních filosofických rozporů našeho autora považuji jeho epistemologickou pozici, která mu nedovoluje vyvodit z abstraktního, neempirického poznání všechny důsledky, nedovoluje mu dospět k realistickému pojetí člověka a Boha. Jonas vycházel primárně z Kantovy epistemologie, současně však nedokázal zcela přijmout jeho „zákaz metafyziky“ a vytvořil po vzoru Platóna vlastní hypotetický mýtus, na němž založil své metafyzické úvahy (4.1). Je však třeba zdůraznit, že se nejedná o metafyziku v klasickém slova smyslu, ale o „metafyzická tušení“ bez nároku na objektivní platnost, nicméně s nárokem na smysluplnost. Tento Jonasův nárok se stal důvodem, že jeho metafyzická tušení, z nichž vycházejí některé jeho problematické antropologické a teologické teze, byla kriticky reflektována co do smysluplnosti.

Ve čtvrté kapitole jsem představil Jonasovu teologii, jeho pojetí božské bytosti. Mezi klíčové poznatky a teze této kapitoly patří následující: Božská bytost vydává stvořením zcela svou *integritu* dobrodružství časoprostoru, jakožto počáteční Transcendence se v podstatě zcela imanentizuje, podle Jonase však nikoli v panteistickém významu, ale tak, že se postupně v evolučním vývoji „vynořuje“ z materie, čehož nejvyšším projevem je člověk. V hypotetickém mýtu našeho myslitele se božství totálně „*inkarnuje*“. Tuto inkarnaci má ospravedlnit právě člověk (lidstvo), jehož existence se stává doslova *božským experimentem*. *Individuální lidská existence má smysl jen jako část v „dějícím se“ božském celku*, úkolem člověka je přijímat plnost božského bytí, být vůči ní bdělý a otevřený, zrcadlit ji, poznávat a milovat.⁴⁹⁸ *Osud božství není dosud rozhodnutý*. Ukázalo se, že náš autor se vědomě inspiroval Spinozovým a Hegelovým monismem, který ovšem specificky modifikoval (4.1). Vymezil se také vědomě vůči klasické řecké a křesťanské teologické terminologii, přičemž se snažil opřít o biblická antropomorfní vyjádření. Jeho další klíčová teze zněla, že je třeba připustit v Bohu alespoň takovou míru „dění“,

⁴⁹⁸ Tento tzv. antropologický imperativ formuloval poprvé Jonas již v jednom z dopisů své ženě viz 3.1.

jaké vyplývá z Jeho *vztahu ke stvoření*. Z toho vyplývá: Jonasův bůh „se uskutečňuje, děje“ a nejpozději od stvoření člověka také „trpí“, neboť s člověkem přišlo na svět zlo, dané jeho svobodou (4.2).⁴⁹⁹ Náš myslitel „pracoval na pojmu Boha“ se snahou zodpovědět teodicejní otázky po *události holokaustu*, která je pro něj „teologickou událostí“ zásadního, převratného významu, a dospěl k jedinému přijatelnému řešení: *Bůh se vzdal své všemohoucnosti*. Do své teologie také zahrnul *motiv luriánské kabaly*, jímž objasnil počáteční „stažení“, omezení Boha a jeho následné „sebevzdání“.

Dále jsem představil na konci čtvrté kapitoly dva Jonasovy pokusy, na jejichž základě postuluje existenci božského ducha. První pokus, noologická hypotéza (4.4), je založena na argumentu, že *první Příčinou lidského ducha může být pouze božský duch*. Tento božský duch se ovšem, v zásadě stejným způsobem, o kterém hovoří náš autor ve svém mýtu, na počátku stvoření (hegelovsky) „*zvnějšňuje*“ a zcela vydává všanc kosmickému dobrodružství časoprostoru. Motorem celé evoluce není božský, kosmogonický logos, ale *kosmogonický eros*, jenž na cestách náhody a nezacíleného procesu, dovršuje evoluční vývoj v člověku, čehož důkazem je antropický nález. A přitom platí: žádný plán, žádná informace na počátku, žádný „*concurus Dei*“; celá evoluce je umožněna pouze na počátku „nabitou“ materií, která se postupně, obsahujíc v sobě „*potenci ducha*“, vyvíjí bez jakéhokoli „*zásahu Transcendence*“. Hlavní důvod takového pojetí spočívá v Jonasově *odmítnutí „metafyzických koncepcích úspěchu“*, kterým prý odporuje jak kosmologický, tak antropický nález (evoluční vývoj, podoba dějin lidstva, zlo v člověku a vposledku také událost holokaustu, kterou náš autor nedokáže myslet jako součást plánu božské Prozřetelnosti). V tom se liší od Hegela, optimistického „proroka Rozumu“, a domnívá se, že *úspěch kosmického experimentu není garantován žádnou všemocnou Transcendencí*. K druhému pokusu, teologickému postulátu (4.5), jímž usuzuje na existenci božského ducha, byl náš myslitel doveden přemýšlením nad *nutnou podmínkou smysluplnosti a pravdivosti výroků o minulém* (o tom, co se stalo). Aby bylo zaručeno kritérium, k němuž je možné vztahovat, a jímž je možné „měřit“ pravdivost výroků, bylo třeba postulovat *mentální božskou paměť, která do sebe „vtěluje“ vše, co nastalo od počátku vzniku kosmu*. Tímto způsobem postulovaný božský duch se v hlavních rysech shoduje s představou božské bytosti, jak ji náš myslitel načrtl ve svém hypotetickém mýtu a pojmově upřesnil ve své přednášce *Pojem Boha po Osvětlení* (4.2). Kritiku Jonasovy teologie jsem započal již tím, že jsem do čtvrté kapitoly zařadil výsledky diskuze, kterou vedl necelý rok před svou smrtí v Berlíně s několika filosofy a teology (4.3). Výsledky kritiky: Hypotetický mýtus nemůže být základem žádné logicky koherentní metafyziky ani teologie (Wellmer); upření všemohoucnosti Bohu není schůdným teologickým řešením, je třeba spíše znovu promyslet pojem Boží všemohoucnosti (Theunissen); upravit biblické Zjevení, popř. pojem Boha tak, aby

⁴⁹⁹ Jonas vůbec nebere v úvahu biblickou zprávu o stavu ante-post lapsum. V řešení otázky původu a povahy zla nepočítá s démonickými bytostmi.

vyhovovaly zkušenosti není rovněž uspokojivé, správnější postup spočívá ve výkladu a porozumění zkušenosti na základě Zjevení (Braun). Další kritika: Jonasovská teologie postrádá pojem zachraňujícího Boha, včetně eschatologického zacílení kosmu a dějin člověka. Má-li být Bůh pro člověka *zcela* srozumitelný, omezuje se tím božská Transcendence na dimenzi člověka, lidského ducha, lidskou řeč a myšlení (Bongardt). A nakonec: Je smysluplné předpokládat, že by božský duch podstoupil experimentem stvoření tak obrovské riziko, když nelze vyloučit možnost, že lidstvo božskou věc přece jen nechá ztroskotat? (Schieder). Co je však třeba ocenit a připomenout, je skutečnost, že se Jonas ve svém spekulativním úsilí snažil zohlednit výsledky moderní empirické vědy. Bohužel však, místo aby vyvodil z empirických poznatků relevantní *neempirické* závěry a na cestě analogie dospěl k realistickému výkladu smyslu lidské existence a první Příčiny, interpretoval stvoření (vznik) světa i božskou bytost metafyzicky tak, aby byly co nejvíce v souladu s vědeckými (empirickými) poznatky (Wetz); modifikoval tradiční židovsko-křesťanské pojetí stvoření a člověka, a opustil tzv. „silný pojem Boha“, který podle jeho názoru není možné sloučit s moderními poznatky empirické vědy, ani s událostí holokaustu. To ještě umocnil tím, že nepočítal ani s božskou Prozřetelností (Löw). Co se týká Jonasovy teologie, je třeba poukázat i na určitou *nekoherenci* mezi jonasovským pojmem božské bytosti (4.1, 4.2), který vyplývá z mýtu, a pojmem božského ducha, vyplývajícím z teologického postulátu (4.5) (Poliwoda).

Pátou kapitolu jsem pojal jako kritickou reflexi vybraných tezí. Co se týká antropologické části (5.1), klíčové poznatky jsem uvedl výše. K nim zde připojuji stručné shrnutí kritické reflexe teologické části (5.2). Cílem kritické reflexe byly především Jonasovy teze: 1. o dějícím se božství, které experimentem stvoření může získat, ale i ztratit; božství, které se v podmínkách časoprostoru „uskutečňuje“, tedy filosoficky řečeno přechází z možnosti do uskutečnění; 2. tento bůh se vzdal na počátku své všemohoucnosti, veškerého zasahování do běhu věcí, filosoficky vyjádřeno se jakožto transcendence zcela imanentizoval; a 3. nedisponuje prozřetelností schopností, tudíž neví, jak kosmický experiment skončí a nemůže dovést svět a člověka k celkovému, eschatologickému dovršení. Mé hlavní námitky proti těmto tezím byly tyto: Ad 1: Může se možnost sama aktualizovat? Předpokládá-li možnost skutečnost a nikoli naopak, jakým způsobem se imanentizované a zcela „potencializované“ božství aktualizuje? Vedle jonasovského boha musíme předpokládat nějaké *dokonalé Bytí*, které garantuje uskutečnění všech „božských potencií“. Tím ovšem pojem jonasovského boha ztrácí svůj ústřední metafyzický význam a stává se zbytečným. V této souvislosti tvrdím, že klasický platónský model *participace na dokonalém Bytí* a aristotelsko-tomistický model „*potence-akt*“, jak je zdokonalil ve středověku Tomáš Akvinský, představují podle mého názoru zdařilý univerzální filosofický výklad skutečnosti. Ad 2: Upření všemohoucnosti Bohu neřeší teodicejní problém, ani nevysvětluje uspokojivě skutečnost zla a jeho působení, naopak navozuje řadu neřešitelných paradoxů.

Atrofizace Boží moci, vyvážená hypertrofizací lidské moci nad Bohem a stvořením, vede k jakémusi nežádoucímu zbožštění člověka, který se nicméně, realisticky viděno, nikdy nemůže stát zachráncem kosmu ani sebe sama, jak o tom svědčí nedávné dějiny i momentální zkušenosti lidstva. Ad 3: Absence Prozřetelnosti umocňuje ještě více deficitní teologii našeho myslitele. Bez poznání konečného zacílení a dovršení, bez účinného prozřetelnostního vedení kosmu a dějin lidstva i života jednotlivců se Jonase postulovaný nezacílený, neřízený kosmický proces stává procesem, v němž jak jedinci, tak i celé lidstvo ztrácí perspektivu smyslu. Tímto způsobem požadovaná evoluční otevřenost se stává vposledku bezhodnotovou, nihilistickou a absurdní, nelze mluvit o žádném úspěchu či neúspěchu, o dobru a zlu. Jediný smysl spočívá ve fakticitě daností, v neutralitě nezacíleného dění. A právě takovému nihilismu se náš myslitel chtěl vyhnout. Kritickou reflexi jsem zakončil nástinem, jakým způsobem by bylo možné některé Jonasovy teologické teze interpretovat christologicky a trinitárně (závěr 5.2).

Jak celkově zhodnotit antropologické a teologické myšlenkové úsilí našeho autora? Již jsem uvedl, že kořen problémů spatřuji v epistemologických nedůslednostech a určité epistemologické nekoherenci, s nimiž přistupoval k řešení výše vybraných a zkoumaných tezí a problémů. Stejně jako Kant kdysi překonal do jisté míry racionalismus a empirismus, ale zároveň se nezbavil ve své filosofii slabých míst obou těchto filosofických směrů, tak i Jonas, který usiloval o nalezení střední cesty mezi materialismem a idealismem, se nakonec rovněž nezbavil ve svém filosofickém přístupu závislosti na materialistické a idealistické filosofii. Ústřední pojem Jonasovy filosofie – nově interpretovaný pojem materie – v podstatě vychází z určitým způsobem modifikovaného materialismu, byť modifikovaného „nematerialistickým“ způsobem. Největším filosofickým (i teologickým) problémem (a záhadou) tu stále zůstává, jakým způsobem objasnit, že božská bytost, která stále zůstává v Jonasově pojetí duchem, se totálně „inkarnuje“ do kosmické materie. Znamená to, že se stala jakýmsi „zmaterializovaným duchem“? Má toto být cílem Jonase integrálního monismu? Tento ústřední motiv lze vykládat v podstatě také jako panpsychistický panteismus, s tím, že tento motiv konstruuje náš myslitel idealisticky, bez relevantní abstrakce ze zkušenosti. Nic totiž nenasvědčuje tomu, že materii lze obecně tímto způsobem filosoficky porozumět lépe než v rámci jiných filosofických systémů. Domnívám se, že např. aristotelsko-tomistická filosofie nabízí přinejmenším filosoficky přijatelnější výklad Boha, stvoření, světa a člověka. A to právě díky svému důrazu na pravdy odvozené ze zkušenosti abstrakcí, z nichž se cestou analogie usuzuje na pravdy neempirické, o což se snažil náš myslitel také, ovšem bez epistemologické důslednosti. Nelze přijmout jeho námitku, že abstraktní poznání nás nepřibližuje k neempirické pravdě o věcech samých (srov. pozn. 181); že je jen určitou interpretací, která může být maximálně „tušením“, byť nárokujícím si smysluplnost. V tomto spatřuji u Jonase kantovsko-idealistický akcent, který se, jak bylo v průběhu práce ukázáno, potvrdil, ba dokonce v závěru ještě zesílil (viz 4.5). Na závěr lze tedy tvrdit, že se našemu

mysliteli jeho filosofický program – překonání materialismu a idealismu – nepodařilo uspokojivě naplnit. *Modifikoval materialistické vidění světa a zůstal epistemologicky idealistou. Jeho integrální monismus lze tedy považovat za specifickou podobou panpsychistického panteismu, jakousi konfuzi materialismu s idealismem.*

Z teologického, křesťanského, potažmo biblického pohledu je třeba ještě na závěr zdůraznit podstatnou skutečnost: Náš autor vycházel z toho, že pravda Zjevení, např. zachycená v dogmatech, představuje „metafyzické sebe-výklady“ pobytu, které je třeba rekonstruovat a odhalit za nimi stojící sebeporozumění člověka.⁵⁰⁰ Tímto způsobem interpretuje např. dogma o dědičném hříchu jako základní pocit nedostatečnosti a lidské slabosti před Bohem – tedy nikoli jako zjevenou, antropologickou pravdu o člověku. To má samozřejmě podstatný vliv na jeho antropologii i teologii, jak se ukázalo. Je totiž podstatný rozdíl v tom, a to už na rovině pouze filosofické, zda počítáme s *diferencí* „*ante-post lapsum*“. Ovlivní to zásadním způsobem např. řešení *teodicejích* otázek, vysvětlení počátku a povahy *zla*, pochopení *situace člověka, lidské potřeby spásy* a v neposlední řadě i otázku *podoby konečného završení* (vzkříšení těla), s čímž úzce souvisí otázka po Původci, Garantovi a *Prostředníkovi spásy* a eschatologického završení. Jonas, ačkoli Žid, byl v tomto ohledu opravdu neortodoxním, nedogmatickým myslitelem, razil myšlenkově vlastní cesty a, jak se sám vyjádřil, po celý život hledal, jak by odhalil v mlze zahalenou představu božského Partnera, s nímž se přece jen cítil nějakým způsobem spojen. Rád bych zde na závěr vyjádřil naději, že nyní, v božské Přítomnosti a díky osobní nesmrtnosti – s kterou nepočítal – nazírá skutečnost v plnějším rozměru. Mnohokrát jsem na to při překladu a studiu jeho textů myslel a říkal si, zda by ze svého posmrtného pohledu některé své teze nepřehodnotil.

Cílem této práce bylo představit a kriticky reflektovat antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase, ukázat, jaké pojetí člověka a Boha stojí v základech jeho myšlenkového úsilí. Cíle práce bylo podle mého názoru dosaženo. Pokud bych měl uvést nedostatky či slabá místa práce, pak to jsou tyto: V jednotlivých podkapitolách jsem vycházel převážně jen z jednoho primárního textu, byť pro ten účel nejvhodnějšího, a nedařilo se mi syntetizovat poznatky z více primárních, tematicky příbuzných textů najednou. Kromě toho jsem se omezil na německé sekundární zdroje, přičemž by určitě stálo za to zohlednit i anglické, příp. další. Tento nedostatek jsem se snažil vyvážit zapojením většího množství německých sekundárních zdrojů a domnívám se, že paleta názorů v nich zastoupená by se v případě zapojení anglických (příp. dalších cizojazyčných) textů – co do klíčových názorů a hodnocení – příliš nerozšířila.⁵⁰¹ V českém myšlenkovém prostředí představuje tato práce určitě přínos. V rámci důkladné rešerše jsem

⁵⁰⁰ Více viz pozn. 65.

⁵⁰¹ Některé sekundární texty v němčině, se kterými jsem pracoval, jsou přeloženy z angličtiny viz např. text zmíněný v pozn. 147 a 387.

neobjevil žádný podobný text co do rozsahu a zaměření. S ohledem na německý jazykový prostor přináší tato práce přínosnou reflexi některých Jonasových antropologických tezí, především v otázce počátku lidské ontogeneze a v problematice organické formy (a její ontologické interpretace); nikde jsem také neobjevil kritiku Jonasovy desinterpretace křesťanského pojetí původu lidské duše, kterou považuji za zásadní. Také na některé aspekty mé kritiky teologických tezí jsem v německých textech vůbec nenarazil, nemluvě o reflexi z pozice aristotelsko-tomistické filosofie. Němečtí filosofové a teologové většinou Kantovu epistemologii příliš nezpochybňují. Celkově jsem se snažil zdůraznit *podstatný vztah a závislost mezi antropologií a teologií* našeho autora, tedy obecně skutečnost, že *správně pochopit a vyložit smysl lidské existence je možné jen tehdy, pokud vycházíme z dobře zajištěných a realistických teologických předpokladů*. Tímto způsobem a k této intenci zaměřený text jsem v německé sekundární literatuře rovněž neobjevil. Doufám tedy, že by tato práce mohla být přínosem také do diskuze v německém jazykovém prostoru, příp. zajímavým příspěvkem do diskuze mezinárodní.

Seznam použitých zdrojů

Primární

JONAS, H. *Zwischen Nichts und Ewigkeit: Zur Lehre vom Menschen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.

JONAS, H. *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*. In JONAS, H. *Zwischen Nichts und Ewigkeit: Zur Lehre vom Menschen*.

JONAS, H. *Unsterblichkeit und heutige Existenz*. In JONAS, H. *Zwischen Nichts und Ewigkeit*.

JONAS, H. *Wandel und Bestand: Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970.

JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1979, ISBN 3-458-04907.

JONAS, H. *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987. ISBN 3-525-01342-6.

JONAS, H. *Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens*. In JONAS, H. *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*.

JONAS, H. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1987, ISBN 3-518-38013-3.

JONAS, H. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: Eine jüdische Stimme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1987. ISBN 3-518-38016-8.

JONAS, H. *Erkenntnis und Verantwortung: Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe „Zeugen des Jahrhunderts“*. Göttingen: Lamuv, 1991. ISBN 3-88977-280-3.

JONAS, H. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt am Main: Insel, 1992, ISBN 3-518-38779-0.

JONAS, H. *Materie, Geist und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*. In JONAS, H. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*.

JONAS, H. *Werkzeug, Bild und Grab: Vom transanimalischen im Menschen*. In JONAS, H. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*.

JONAS, H. *Evolution und Freiheit*. In JONAS, H. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*.

JONAS, H. *Last und Segen der Sterblichkeit*. In JONAS, H. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*.

JONAS, H. *Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993. ISBN 3-518-40517-9.

JONAS, H. *Gedanken über Gott: Drei Versuche*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, ISBN 3-518-22160-4.

JONAS, H. *Vergangenheit und Wahrheit: Ein später Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen*. In JONAS, H. *Gedanken über Gott: Drei Versuche*.

JONAS, H. *Princip odpovědnosti: Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-06-2.

JONAS, H. *Gnosis: Die Botschaft des fremden Gottes*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 2000. ISBN 345816944-X.

JONAS, H. *Erinnerungen: Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*. Frankfurt am Main: Insel, 2003. ISBN 3-518-45684-9.

JONAS, H. *Aktuelle ethische Probleme aus jüdischer Sicht*. In BÖHLER, D., BRUNE, J. P. (Hrsg.) *Orientierung und Verantwortung: Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*.

JONAS, H. *Lehrbriefe an Lore Jonas*. In JONAS, H. *Erinnerungen*.

JONAS, H. *Organismus und Freiheit: Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften*. Freiburg i. Br./Berlin/Wien: Rombach Verlag, 2010. ISBN 978-3-7930-9560-6.

JONAS, H. *Heidegger und die Theologie*. In BÖHLER, D., BRUNE, J. P. (Hrsg.) *Orientierung und Verantwortung: Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*.

JONAS, H. *Fatalismus wäre Todsünde*. In BÖHLER, D., NEUBERTH, R. (Hrsg.) *Herausforderung Zukunftsverantwortung: Hans Jonas zu Ehren*.

Sekundární

ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*. Praha: Zvon, 1994, ISBN 80-7113-111-3.

ANZENBACHER, A. *Úvod do filosofie*. Praha: Portál, 2004. ISBN 80-7178-804-X.

AKVINSKÝ, T. *Otázky o duši*. Praha: Kystal OP, 2009, 1. vydání. ISBN 978-80-87183-13-7.

ARISTOTELÉS. *O duši*. Praha: Petr Rezek, 1995. ISBN 80-901796-4-9.

BONGARDT, M. *Immanente Religion oder idealistische Spekulation? Zum Verhältnis von Gott und Mensch im 'Gottesbegriff nach Auschwitz' von Hans Jonas*. In BÖHLER, D., GRONKE, H., HERMANN, B. (Hrsg.) *Mensch – Gott – Welt: Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*.

BÖHLER, D., NEUBERTH, R. (Hrsg.) *Herausforderung Zukunftsverantwortung: Hans Jonas zu Ehren*. Münster, Hamburg: Lit. Verlag, 2. erweiterte und verbesserte Auflage, 1993.

BÖHLER, D. (Hrsg.). *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas*, München: Beck, 1994. ISBN 3406386555.

BÖHLER, D., BRUNE, J. P. (Hrsg.) *Orientierung und Verantwortung: Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*. Würzburg: Königshausen&Neumann, 2004. ISBN 3-8260-2816-3.

BÖHLER, D., GRONKE, H., HERMANN, B. (Hrsg.) *Mensch – Gott – Welt: Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*. Freiburg i. Br./Berlin/Wien: Rombach Verlag, 2008. ISBN 978-37930-9528-6.

BOURETZ, P. *Svědkové budoucího času III. L. Strauss, H. Jonas, E. Lévinas*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-299-8.

BRUMLIK, M. *Ressentiment – Über einige Motive in Hans Jonas' frühem Gnosisbuch*. In WIESE, CH., JACOBSON, E. (Hrsg.) *Weiterwöhnlichkeit der Welt: Zur Aktualität von Hans Jonas*.

CLARKE, N. W. *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2007. ISBN 978-80-85929-92-8 (Krystal OP).

CORETH, E. *Co je člověk: Základy filosofické antropologie*. Praha: Zvon, 1994. ISBN 80-7113-098-2.

CORETH, E. *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas, 2000. ISBN 80-86-36-37-5.

DONNELLEY, S. *Hans Jonas und Ernst Mayer*. In BÖHLER, D., GRONKE, H., HERMANN, B. (Hrsg.) *Mensch – Gott – Welt: Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*.

DROZENOVÁ, W. *Princip odpovědnosti aneb etika pro technologickou civilizaci Hanse Jonase*. In LIŠKA, V., LOUDÍN J. (ed.) *Člověk a rozhodování - rizika a nejistoty*. Praha: ČVUT, 2005.

- EBELING, H. *Martin Heidegger: Filosofie a ideologie*. Olomouc: Votobia, 1997. ISBN 80-7198-304-7.
- FLOSS, P. *Ekologické problémy a subjekt-objektový model myšlení*. In *Od počátků novověku ke konci milénia*. Brno: Vetus Via, 1998. ISBN 80-902024-6-2.
- GREDT, J. *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*. Praha: Krystal OP, 2009. ISBN 978-80-87183-09-0.
- HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996. ISBN 80-86-005-12-7.
- HENRIX, H. H. *Machtentsagung Gottes? Eine kritische Würdigung des Gottesverständnisses von Hans Jonas*. In WIESE, CH., JACOBSON, E. (Hrsg.) *Weiterwöhnlichkeit der Welt: Zur Aktualität von Hans Jonas*.
- HÖSLE, V. *Jonas` Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie*. In WIESE, CH., JACOBSON, E. (Hrsg.) *Weiterwöhnlichkeit der Welt*.
- HÖSLE, V. *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*. In BÖHLER, D. (Hrsg.) *Ethik für die Zukunft*.
- CHALIER, C. *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*. Praha: Ježek, 1995. ISBN 80-901625-6-8.
- CHIZZOLA, V. *Hans Jonas` Teleologiebegriff: Zwischen Immanenz und Transzendenz*. In BÖHLER, D., GRONKE, H., HERMANN, B. (Hrsg.) *Mensch – Gott – Welt: Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*.
- KALA, L. *Pojetí environmentální odpovědnosti*. Brno, 2010. Diplomová práce. Masarykova univerzita. Fakulta sociálních studií. Katedra sociální politiky a sociální práce. Vedoucí práce L. Musil.
- KANT, I. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Praha: Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0310-2.
- KANT, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda, 1996. ISBN 80-205-0507-5.
- KOLÁŘSKÝ, R. *Filosofický význam současné ekologické krize*. Praha: Filosofia, 2011, ISBN 978-80-7007-361-2.
- KÜNG, H. *Světový étos - projekt*, Zlín: Votobia, 1992. ISBN 80-900249-4-7.
- KÜNG, H. *Das Judentum: Die religiöse Situation der Zeit*. München, Zürich: Piper, 2004, 3. Auflage. ISBN 3-492-22827-5.
- LENZING, U. *Selbstobjektivierung und Entmythologisierung. Hans Jonas` Deutung der Gnosis*. In BÖHLER, D., GRONKE, H., HERMANN, B. (Hrsg.) *Mensch – Gott – Welt: Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*.
- MACHLEIDT, P. *Etika (vědo)techniky v českém myšlení 20. století* In DROZENOVÁ, W. a kol. *Etika vědy v České republice: Od historických kořenů k současné bioetice*. Praha: Filosofia, 2010, ISBN 978-80-7007-348-3.

- MACHULA, T. *Od „anima in corpore“ k „anima forma corporis“*. Studia theologica 18, 2004, roč. VI, č. 4. ISSN 1212-8570.
- MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Společenství a služba: Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2005. ISBN 80-9271-971-9.
- MÜLLER, W. E. *Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2003. ISBN 3-17-017178-X.
- MÜLLER, W. E. *Hans Jonas: Philosoph der Verantwortung*. Darmstadt: WBG, 2008. ISBN 978-3-534-17534-5.
- MÜLLER, W. E. *Die Entmythologisierung Gottes*. In BÖHLER, D., GRONKE, H., HERMANN, B. (Hrsg.) *Mensch – Gott – Welt: Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*.
- NOVÁK, L., DVOŘÁK, P. *Úvod do logiky aristotelské tradice*. Praha: Krystal OP, 2011, 2. vydání, ISBN 978-80-87183-33-5.
- ONDOK, J. P. *Člověk a příroda. Hledání etického vztahu*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, ISBN 80-7192-239-0.
- Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas*. In BÖHLER, D. (Hrsg.). *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas*.
- REMIŠOVÁ, A. (ed.). *Dejiny etického myslenia*. Bratislava: Kalligram, 2008. ISBN 978-80-8101-103-0.
- RUDOLPH, K. *Hans Jonas und die Gnosisforschung aus heutiger Sicht*. In WIESE, CH., JACOBSON, E. (Hrsg.) *Weiterwöhnlichkeit der Welt: Zur Aktualität von Hans Jonas*.
- SOKOL, J. *Filosofická antropologie: Člověk jako osoba*. Praha: Portál, 2002. ISBN 80-7178-627-6.
- SOKOL, J. *Etika a život. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad, 2010, ISBN 978-80-7429-063-3.
- SOUSEDÍK, S. *Jsoucno a bytí: Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*. Praha: Křesťanská akademie, 1992. ISBN 80-900615-8-3.
- SOUSEDÍK, S. *Korespondenční teorie pravdy v oblasti empirického poznání* In ŠPRUNK, K. (ed.) *Hledání pravdy o pravdě*.
- SKÝBOVÁ, M. *Etika a příroda. Proč brát morální ohledy na přírodu?* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011, ISBN 978-80-87378-80-9.
- SCHIEDER, T. *Hans Jonas´ „Gottesbeweise“* In MÜLLER, W. E. *Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*.
- SCHULZ, R. *Organismus und Freiheit: Hans Jonas´ phänomenologische Interpretation moderner Biologie*. In MÜLLER, W. E. *Hans Jonas – von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*.
- ŠPRUNK, K. (ed.) *Hledání pravdy o pravdě*. Svitavy: Trinitas, 2000. ISBN 80-86036-34-0.

TROUSIL, M. *Hans Jonas: Princip odpovědnosti*. Hradec Králové, 2003. Bakalářská práce. Pedagogická fakulta Univerzity Hradec Králové. Ústav filosofie a společenských věd. Vedoucí práce M. Skýbová.

UHTES, R. *Metaphysik des Organischen: Hans Jonas' Philosophie des Lebens vor dem Hintergrund der organismischen Philosophie Alfred North Whiteheads*. In BÖHLER, D., GRONKE, H., HERMANN, B. (Hrsg.) *Mensch – Gott – Welt: Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*.

VÁCHA, J. *Neadaptacionistické koncepcce evoluce jsou v menším napětí s fenomenologií organického života než ortodoxní (pan)selekcionismus* In NOSEK, J., HAVLÍK, V. (ed.) *Evoluce a věda*. Sborník příspěvků (Evolution and Science. Proceedings).

VÁCHA, J. *Centrální paradigma darwinismu a kauzální uzavřenost* in: SOUSEDÍK, P. (ed.): *Ozvěny Fregeovy filosofie* (The Echoes of the Frege's Philosophy).

VÁCHA, M. *Místo, na němž stojíš, je posvátná země: O kruhu úcty k člověku, přírodě a celému vesmíru*. Brno: Cesta, 2008. ISBN 978-80-7295-104-8.

VÁCHA, M. *Modlitba argentinských nocí*. Brno: Cesta, 2011. ISBN 978-80-7295-129-1.

WETZ, F. J. *Hans Jonas zur Einführung*. Hamburg: Verlag Junius, 1994. ISBN 3-88506-897-4.

WIESE, CH., JACOBSON, E. (Hrsg.) *Weiterwöhnlichkeit der Welt: Zur Aktualität von Hans Jonas*. Berlin: Philo, 2003. ISBN 3-8257-0337-1.

ZEMPLINER, A. *Encyklopedie významných osobností ve víru židovského osudu*. Praha: Lederer & Zempliner Consulting, 2000. ISBN 80-238-5971-4.

ZIMMERLI, W. CH. *Philosophie in einer Gott-verlassenen Welt*. In BÖHLER, D. (Hrsg.). *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas*.

Elektronické

KARFÍKOVÁ, L. *Hans Jonas. Pojem Boha po Osvětlení (Židovský hlas)*. In *Souvislosti. Revue pro literaturu a kulturu* 1/1994. Dostupné na <http://www.souvislosti.cz/archiv/jonas1-94.htm> [cit. 2012-06-30].

NOVÁK, L. *Pravda: korespondenční teorie bez faktů*. Dostupné na <http://www.skaut.org/in/docs/pravda.pdf> [cit. 2012-08-30].

POLÁKOVÁ, J. *Bezmocný Bůh?* In *Teologické texty* 4/2006. Dostupné na <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2006-4/Bezmocny-Buh.html> [cit. 2012-08-01].

SOKOL, J. *Evoluce a svoboda*. In *Lidé města* 2/2005, s. 83–96. Dostupné na <http://lidemesta.cz/index.php?id=425> [cit. 2012-06-30].

SOKOL, J. *Život a transcendence podle Hanse Jonase*. In *Lidé města* 7/2005, str. 16-19. Dostupné na <http://lidemesta.cz/index.php?id=426>. [cit. 2012-06-30].

Ročenka pro skeptické myšlení (Jahresschrift für skeptisches Denken), *Scheidewege*, č. 20, roč. 1990/1991. Dostupné na http://www.scheidewege.de/archiv_vergriffen/inhalt20_1990_91.htm [cit. 2012-08-08]

Abstract

Title: The anthropological and theological background of the philosophy of Hans Jonas

Author: Vojtěch Šimek

The paper deals with the anthropological and theological background of the philosophy of Hans Jonas (1903-1993), as it may be reconstructed from his original German books (texts) and reflected with the help of the relevant German secondary literature. The first chapter is based on the sources available in Czech language, both original and translated, which bring important observations on the topic. The second chapter introduces the problem of Hans Jonas' philosophical points of departure, which serve as the basis on which he begins to conceive his anthropology and theology. The third chapter elaborates on the anthropological background (concept of man) and the fourth chapter on the theological background (concept of God) of Jonas' philosophy. The fifth chapter contains a critical reflection of some, in the opinion of the author problematic theses, with respect to which the author assumes his own position. The main outcome of the paper is the finding that the overcoming of materialism and idealism intended by Jonas within the framework of his own conception of so-called integral monism did not lead to a satisfactory solution, but rather to a kind of fusion of materialism with idealism, or a certain form of panpsychist pantheism. Both Jonas' anthropology and theology contain problematic theses influenced by this fusion. In anthropology these are primarily theses concerning the origin and immortality of the human spirit (soul), in theology theses of God's integrity. In anthropology the problematic theses result e.g. in the compromise of the moral status of human beings in early stages of ontogenesis, in theology they result in a denial of God's omnipotence, providence and immutability, i.e., a generally deficient form of theological thinking characterized by the loss of the prospect of salvation and eschatological consummation.

Key words: Hans Jonas, integral monism, anthropology and theology of Hans Jonas

Abstrakt

Název práce: Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase

Autor práce: Vojtěch Šimek

Práce se zabývá antropologickým a teologickým pozadím filosofie Hanse Jonase (1903-1993), jak jej lze rekonstruovat z jeho originálních německých knih (textů) a reflektovat s pomocí relevantní německé sekundární literatury. První kapitola vychází z dostupných českých a do češtiny přeložených zdrojů, které k tomuto tématu přinášejí důležité postřehy. Druhá kapitola uvádí do problematiky filosofických východisek Hanse Jonase, na jejichž základě začíná koncipovat svou antropologii a teologii. Třetí kapitola zpracovává samotné antropologické pozadí (pojetí člověka) a čtvrtá kapitola teologické pozadí (pojetí Boha) Jonasovy filosofie. Pátá kapitola obsahuje kritickou reflexi některých, z pohledu autora práce, problematických tezí, k nimž zaujímá vlastní stanovisko. Hlavním výsledkem práce je zjištění, že Jonasem zamýšlené překonání materialismu a idealismu v rámci jeho vlastní koncepce tzv. integrálního monismu nevedlo k uspokojivému řešení, ale spíše k jakési konfúzi materialismu s idealismem, resp. k určité podobě panpsychistickému panteismu. Jonasova antropologie i teologie obsahuje touto konfúzí ovlivněné problematické teze. V antropologii jsou to především teze týkající se vzniku a nesmrtnosti lidského ducha (duše), v teologii teze o integritě Boží. V antropologii je důsledkem problematických tezí např. ohrožení morálního statusu lidských bytostí v raných fázích ontogeneze, v teologii popření Boží všemohoucnosti, prozřetelnosti a neměnnosti, tedy celkově deficitní forma teologického myšlení, které se vyznačuje ztrátou perspektivy spásy a eschatologického dovršení.

Klíčová slova: Hans Jonas, integrální monismus, antropologie a teologie Hanse Jonase