

PERIPETIE VZTAHU DUCHA A PŘÍRODY VE FILOSOFIGKÉ KONCEPCI VITTORIA HÖSLEHO

VLASTIMIL HÁLA, Filozofický ústav AV ČR, Praha, ČR

HÁLA, V.: Fortunes of the Relationship between Spirit and Nature in the Philosophical Conception of Vittorio Hösle
FILOZOFIA 64, 2009, No 1, p. 28

V Hösle's most important philosophical contribution is in his systematic attempt at grasping the philosophical problems, especially ontological, axiological and ecological ones, as one whole. The author examines several of these problems, especially with regard to the universalistic conception of ethics and the relationship between nature and spirit as manifested in the particular spheres of Hösle's philosophical concern: his conception of the ecological crisis as a metaphysical one, the meaning of natural law, the question of collective identities etc. In conclusion the author outlines his vision of an ethics for the 21st century including its political dimension.

Keywords: Ethics – Universalism – Multiculturalism – Human rights

I. Úvodem. Zaměření na metodologické otázky a problematizaci, resp. dekonstrukci tradičních filosofických přístupů, charakteristické zejména pro poslední čtvrtinu dvacátého století, pro „postmodernistické“ přístupy a částečně i formalismus diskursivní etiky, vyvolalo i reakce usilující o pozitivní (někdy výslovně metafyzické) uchopení filosoficky relevantních problémů. Do rámce těchto tendencí lze zařadit i filosofické úsilí Vittoria Hösleho. V. Hösle, filosof pocházející z německo-italské rodiny, se staví kriticky ke stavu filosofie v posledních dvou desetiletích dvacátého století a vytýká jí zejména to, že se vzdává ideje systematickosti a že rezignuje na myšlenku „posledního zdůvodnění“.

V. Hösle byl v osmdesátých letech nazýván pro svou strmou kariéru „Borisem Beckerem“ německé filosofie. Narozen roku 1966 v Miláně, studoval filosofii a dějiny vědy, klasickou filologii a indologii v Řezně, Tübingenu, Bochumi a Freiburgu. Habilitoval se prací o Hegelově systému, jež se pak v modifikované podobě stala jednou z jeho nejvýznamnějších publikací (*Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg 1988). Tehdy se stal soukromým docentem na univerzitě v Tübingenu, přednášel jako profesor na School for Social Research v New Yorku a v letech 1989 – 1990 byl hostujícím profesorem na univerzitě v Ulmu. V letech 1992 – 1993 působil v oddělení věd o životním prostředí v Curychu. Hösle byl dále profesorem na univerzitě v Essenu a od roku 1997 je profesorem na univerzitě Notre Dame v USA.

Hösle spatřuje čtyři následující hlavní znaky filosofické nedostatečnosti dneška: 1) chybí velká syntéza, ba i pokus o ni; 2) stále méně dochází k překonávání „sektoriálního myšlení“, a to nejen mezi jednotlivými vědními obory, nýbrž i uvnitř filosofie, což ztěžuje dialog mezi jednotlivými filosofickými školami; 3) filosofie není schopna reflektovat současnou situaci, resp. rapidní změny, jež jsou, resp. by měly být pro ni výzvou; 4) filosofie je odpovědná za „zničení rozumu a víry v morální hodnoty a povinnosti“ ([1], 13 – 38).

Obecně lze říci, že Hösle nalézá východisko svého filosofického úsilí v díle Hegelově, pojatém v modernizující modifikaci, spojující objektivní idealismus s intersubjektivitou, typickou myšlenkou moderní filosofie, již nalézá v Apelově transcendentální pragmatice. Tyto základní myšlenky pak rozvíjí v různých polích svého zájmu, mimo jiné také v oblasti ekologické filosofie.

Hösleho kritický vztah k současnosti není dán jen obecně filosofickou touhou po posledním zdůvodnění, kterou nalézá zásadně naplněnou v metodě Hegelovy filosofie, nýbrž konkrétněji také etickými motivy. Obě stránky podle Hösleho názoru spolu organicky souvisejí: rezignace na poslední zdůvodnění znamená abdikaci na uchopení hodnotového systému jako předpokladu adekvátní orientace člověka ve světě; podle Hösleho názoru mají totiž morální hodnoty „realitu“, nejsou pouhými lidskými konstrukty, jak je to prezentováno v pojetích, jež kladou hlavní důraz na (inter-)subjektivní vztáženost a podmíněnost hodnotové sféry. Postoj, vůči kterému se Hösle kriticky staví, typický pro končící dvacáté století, je výrazem podstatné rozrůzněnosti etických představ, ideálů apod., což navozuje především pocit jejich nesouměřitelnosti a nepřekonatelné rozdílnosti, jak to zdůrazňují koncepce francouzských postmodernistů. Ne náhodou spatřuje symbol takového – ve svých důsledcích – morálního relativismu v „dekonstrukci“ všech ukazatelů cest. Na rozdíl od „postmodernistů“, vůči nimž se vícekrát ohrazuje, trvá na – v principu – jednotném charakteru racionality. Filosofie má podle něj svou nezastupitelnou úlohu v tom, že je zaměřena k nepodmíněnému, což ji podstatně odlišuje od problematiky, jíž se zabývá věda.

Čtenáři *Filosofického časopisu* měli možnost se s osobností V. Hösleho setkat v devadesátých letech, kdy byl autor prezentován jako ekologický i objektivněidealistický filosof. V interpretaci jeho koncepcí zvolím „problémový přístup“ a zaměřím se pouze na některé jejich aspekty.

II. Objektivní idealismus jako východisko. Příroda a duch. Objektivní idealismus, který ovšem integruje (inter-)subjektivitu, chápe Hösle nejen jako jeden z historických filosofických směrů, nýbrž především jako výchozí bázi umožňující vyrovnání se s dějinněfilosofickou problematikou, např. s takovými základními tématy, jako je vztah „pravdy“ a „dějin“, především vztah člověka a přírody. Hösle se liší od ostatních autorů, kteří promýšlejí problematiku vztahu člověka a přírody na obecnějších filosofických základech, především tím, že se neinspireje pouze různými stránkami filosofického myšlení „klasiků“, jako je tomu u H. Jonase, K. M. Meyera-Abicha či H. Skolimowského (Aristotelés, Kant, Heidegger aj.), nýbrž se snaží svou koncepci jako celek přímo vystavět na bázi určitého filosofického systému, jímž je Hegelova filosofie, byť ani tato inspirace není výlučná.

Hösle se „rozhodl“ pro Hegela proto, že jeho filosofie podle něj dovede své kategorie a pojmy zdůvodnit reflexivně. Ve svém dvoudílném díle *Hegelův systém* podal nikoli jeho „objektivně“ nezainteresovaný obraz, nýbrž interpretoval jej v souvislosti s *vlastním* úsilím o uchopení vztahu ducha (logu, rozumu) a přírody. Tak se v jeho pojetí stýká systematickofilosofický přístup i s problematikou ekologické filosofie, resp. jeho pojetí ekologické problematiky přímo vyrůstá z Hegelovy základní filosofické pozice a je interpretováno na jejím pozadí. Z jednotlivých fází Hegelovy filosofie Hösle preferuje ranější pojetí, mající podle něj více smyslu pro svébytnost přírody než je tomu u zralého Hegela, kde je příroda příliš podřízena duchu. Hösle je inspirován různými výměry pojmu přírody u Hegela, zej-

ména ovšem pojetím přírody jako „jinobytí ducha“. Vychází z této základní myšlenky Hegelovy filosofie, jejíž jádro v kostce interpretuje tak, že vládne-li v přírodě rozum, pak z ní povstává duch (jinde také mluví o logu). Příroda předchází ducha a sama má jako předpoklad logiku ([3], Bd. I, 130). Příroda je něčím, v čem je ideální svět přítomen, neboť spočívá na objektivních strukturách a sama plodí ducha ([5], 71). Absolutní idea tak podle Hösleho přesvědčení poskytuje principy („prinzipiiert“) jak přírodě, tak duchu, a takto je jejich reflexivním základem, resp. sebe sama zakládající strukturou ([3], Bd. II, XI, 277 – 288).

Ale tady Hösle naráží na obecnější problémy Hegelovy filosofie. Nalézá v ní, inspirován interpretací R. Heeda, totiž jak triadické, tak tetradické členění. To druhé, vycházející z *Jenské reálné filosofie*, jehož se Hegel se později, byť ne zcela, vzdal právě ve prospěch systému triadického, je mu bližší ([3], Bd. I, 59). Stopy tetradického členění je ještě možné nalézt v *Encyklopedii* ([3], Bd. I, 138) i *Logice* ([3], Bd. I, 148 – 149). Ve své hegelovské monografii uvádí Hösle různá členění Hegelova systému v jednotlivých obdobích jeho filosofického života. V návaznosti na R. Heeda konstatuje v jenském období toto členění: logika, filosofie přírody, filosofie reálného ducha a filosofie náboženství. V půdorysu *Encyklopedie* uvádí členění: logika, filosofie přírody, filosofie konečného ducha a filosofie absolutního ducha. V kapitole o filosofii náboženství z *Encyklopedie* nachází, podobně jako v přednáškách, tento rozvrh: logika, příroda + konečný duch a smíření konečného ducha s bohem, tj. de facto absolutní duch. V Hegelově přírodní filosofii z *Logiky* lze najít momenty abstraktní materie, materie „kvalifikované“ a reálný pojem, jak je dán v totalitě organismu ([6], 47 – 48). Samo trichotomické formální členění lze v Hösleho interpretaci charakterizovat jako jednotu, mnohost a konkrétní jednotu ([3], Bd. I, 49 – 52). Hösle rovněž opakuje Hegelovu habilitační tezi: „quadratum est lex naturae, triangulum mentis“ ([3], Bd. I, 149). To má i *gnoseologické* konsekvence: Hegelova objektivně-idealistická základní pozice umožňuje podle Hösleho v přírodě jako „jinobytí“ ideje odhalit objektivní struktury, jež jsou zárukou apodiktické jistoty poznání, a to přes vše, co je v ní náhodné. Vědění se pak jeví jako „znovuzrození“ přírody, v tom je reflexivní založení vztahu přírody a ducha.

Hösle zdůrazňuje netoliko idealizující, ale i objektivizující tendenci ducha – v technice, umění a intersubjektivních institucích práva, státu i řeči ([3], Bd. I, 132). Jinak též mluví o „renaturalizaci“ ducha. A právě zde je kardinální rozdíl oproti Hegelovi: zatímco u něj je ontologicky preferovaný duch naplněn tam, kde jej není možno „neobjektivovat“, Hösle zdůrazňuje „renaturalizaci“ ducha (kterou je možno interpretovat jako „reobjektivaci“) právě proto, že příroda je u něj ve vztahu k duchu plnohodnotná ([3], Bd. I, 132 – 135). Duch pak u Hösleho není pochopen jako negace přírody, nýbrž jako adekvátní výraz reálné objektivace, která náleží k jeho podstatě. ([3], Bd. I, 145). Podle Hösleho je tendence k reálné objektivaci duchu vlastní a neznamená oslabení jeho ontologického statutu, nýbrž spíše jeho *naplnění*. Podle Hösleho spočívá tedy Hegelova chyba právě v tom, že příroda není stejně relevantní jako duch. Ukazuje to na pojetí času, který je podle něj přiřazen k duchu, v důsledku čehož Hegel nezná samostatný, takřkajíc imanentní vývoj přírody ([3], Bd. II, 310).

Hösle analyzuje Hegelovy myšlenky z jeho *Realphilosophie* i konkrétněji, neboť ho zaujalo Hegelovo pojetí graduální manifestace ducha v přírodě. Hegel podle něj anticipoval celou řadu pozdějších poznatků z oblasti biochemické, systémověteoretické, a dokonce pří-

mo z oblasti biologie životního prostředí. Duch se projevuje v přírodě totiž kvalitativně různorodě: rostlina je jakési „dividuum“, bezprostředně včleněné do svého životního prostředí, u zvířete, jež se vyznačuje podstatně individuálnějšími rysy, již nalézáme diferenciaci „vnitřku“ a „vnějšku“, ale „Gattung“, tedy rod, v něm existuje jen „o sobě“; teprve v lidském duchu je i „pro sebe“ – při podstatném významu uvědomění si smrti pro sebevědomí ([3], Bd. II, 323 – 337).

V rámci koncepce „metaphysica generalis“ je člověk pojat jako mikrokosmos, a právě proto je ohrožení člověka zároveň i ohrožením celku bytí, což je konkretizace obecného pojetí vztahu ducha a přírody ([5], 167). Vedle již uvedeného gnoseologického důsledku tak plyne z participace přírody na duchovně-ideálních strukturách i *axiologický* závěr: příroda je něčím *hodnotným*, jsou v ní realizovány hodnoty, jež nesmějí být libovolně zničeny. Z toho zase vyplývají i naše mravní povinnosti vůči přírodě, povinnosti související tedy jak s naší duchovní, tak přírodní stránkou ([5], 33 – 46).

Hegelovská koncepce, poskytující Höslemu velkolepý metafyzický rozvrh ([3], Bd. I, 5; Bd. II, 277 an.), je přiměřená interpretaci ekologické krize právě proto, že *ekologická* krize je *krizí metafyzickou*. Přírodu Hösle ovšem zvýznamňuje a to otevírá i možnost využití hegelianismu v ekologickém kontextu. Zdá se, že Hösleho přínos je nejvýraznější právě na poli teoretického zdůvodnění ekologické filosofie a etiky.

III. Ekologická krize a cesty k jejímu překonání. Celkový rámec Hösleho koncepce se promítá do promyšlení vlastní problematiky ekologické krize. Hegelova filosofie je pak základem zajímavého Hösleho pokusu o položení obecnějšího filosofického základu ekologické filosofie. Reformulace Hegelova systému je zde jen obecným východiskem, k interpretaci ekologické krize in concreto je nutné tematizovat empirické ekologické problémy a hledat jejich konkrétní řešení. V této konkrétnější rovině zde autor vychází ze studií E. U. von Weizsäckera a jeho požadavku nahrazení čistě ekonomického paradigmatu hospodářského vývoje paradigmatem ekologickým, aniž by to znamenalo opuštění základního tržního modelu kapitalistické ekonomiky ([8], 36, 43, 172 – 173, 210, 319 – 320).

Tento technicko-ekonomický přístup se zaměřuje především na problémy, jež lze řešit technicky, racionalizovaným přístupem k ekologicky významné problematice (znečištění, úspory energie apod.). Tržní vztahy nemají být odstraněny ani zpochybněny v jejich svébytné regulační roli, má však být zároveň ozřejmáno, co řešit „neumějí“ – především určit únosnost ekonomického rozvoje pro Zemi ([8], 36, 43, 172 – 173, 210, 319 – 320).

To, co zastánci tohoto způsobu řešení ekologické krize nabízejí, je „vzrušující“ revoluce v efektivnosti. Snaha o technicko-ekonomické řešení ekologických problémů se prezentuje jako pozice, ukazující jediné realistický *směr*, jímž lze v dané oblasti postupovat. Na rozdíl od utopických a idealistických představ radikální hodnotové reorientace, resp. iluzí o „dobrovolné skromnosti“ jako generalizovatelném životním modelu, počítá s člověkem, jak je empiricky znám, nikoli spíše s ideálem člověka, který se bude chovat podstatně jinak než doposud.

Také Hösle uvažuje v těchto realistických intencích a k realismu v ekologickém ohledu se i výslovně hlásí. Realistickou pozici pokládá i teoreticky za nejpravděpodobnější metaetickou pozici ([2], 17). Zatímco z hlediska založení teorie uvažuje spekulativním způsobem v hegelovském duchu, promýšlí-li empirické souvislosti, je jeho hledisko do značné míry pragmatické. Hösle nevěří v automatické působení ruky trhu, je přesvěd-

čen, že je třeba vytvořit rámcové podmínky pro rozvoj ekonomiky, slučitelný s ekologickými měřítky. Spolu s tím se objevuje hegelovská inspirace v akcentování silné role státu při vytváření těchto podmínek.

Hösleho výhled na řešení ekologické krize se opírá o kritéria netoliko hodnotového realismu, nýbrž i objektivismu, podle něhož lze objektivně stanovit výši jednotlivých hodnot. Hösle vychází z premisy, že *život je nejzákladnějším statkem, resp. hodnotou*. Z toho plyne, že i život příštích generací, které dnes nejsou s to vyjádřit a realizovat svou představu života, je vyšší hodnotou (resp. statkem – „Gut“) než ekonomicko-sociální rozvoj současné generace realizovaný bez ohledů k budoucnosti ([5], 103 – 104; [2], 17 – 20).

Takováto opatření, tedy ekologická reforma daňového systému, která by se pokusila sladit kapitalistickou ekonomiku s ekologickými hledisky, by musela především zahrnout do cen ekologické náklady a dopady spojené s výrobou, případně vytvořit ekologický fond, do něhož by přispívali ekonomičtí znečišťovatelé, nebo zavést ekologická cla ([5], 108; [2], 30). Na této cestě náš filosof doufá dojít k obnovení harmonie mezi vlastním užitkem a morálními nároky. Hösle spatřuje právě ve sladění ekonomického s rozvoje s ekologickými parametry předpoklad žádoucího ekonomického rozvoje. Ale problém má i hegelovsky hlubší stránku: je-li ekologická krize „metafyzická“, pak je k jejímu překonání třeba uvědomit si souvislost přírody a ducha jako dvou vnitřně souvisejících a na sebe odkázaných aspektů bytí. V reálném řešení tohoto problému má svou nezastupitelnou roli stát, ale nejen on: Hösle mluví o „Marshallovu plánu“ pro životní prostředí a potřebnosti vytvořit mezinárodní ekologické kolegium („internationales Umweltcolleg“; [5], 141 – 146). Ekologický kontext není jediný, v němž vystupuje vnitřní souvislost přírody a ducha. Hegelovou koncepcí „objektivního ducha“ se inspiruje i Hösleho morální a politická filosofie.

IV. Intersubjektivita a moralita

a) Význam univerzalizmu

K zatím nejobsáhlejší podobě dospělo Hösleho filosofické úsilí v publikaci *Moral und Politik*. Systematický přístup chce být práv „komplexní“ povaze zkoumaných fenoménů; pro Hösleho je typické úsilí o jejich pozitivní uchopení a systematickou formulaci (ostatně už rozsah knihy připomíná časy, kdy filosofové psali mnohastránková díla). Východiskem je mu univerzalistické pojetí eticko-morální problematiky, jež se manifestuje v různých podobách a na různých úrovních intersubjektivit ([4], 146 an.).

Univerzalizmus je podle Hösleho tímto obecným základem proto, že přiznává všem lidem stejná práva ([4], 153). Kantovo deontologické pojetí etiky oceňuje právě především pro jeho univerzalistické zaměření. Kantův univerzalizmus charakterizuje jako „intencionalistický“ a odlišuje jej od univerzalizmu teleologického ([4], 130). Nebezpečí kantovského pojetí univerzalizmu ovšem vidí v absolutizaci pohnutek v morálním posouzení lidského jednání ([4], 134). Hösle přitom správně zdůrazňuje sepětí univerzalistické etiky s „modernou“, která se právě univerzalizmem liší od antických etik ([4], 146). Ač je Hösle v zásadě univerzalistou, Kantově deontologické a v principu formalistické etice vytýká, že opomenula stanovení hodnotových preferencí ([4], 162).

Etiku, resp. morální teorii ke konci XX. století hluboce ovlivnila Habermasova a Apelova „diskursivní etika“. Hösle vidí její zásluhu vedle univerzalistické intence, v níž je následovnicí kantovství, v tom, že vyzdvihla objektivní, „vlastní“ morální hodnotu ko-

munikace ([4], 173). Stanovení formálních podmínek morálně relevantního chování ale není samo dostatečné, nevyčerpává bohatství eticky a morálně relevantních mezilidských vztahů (Hösle nepřikládá Habermasově distinkci mezi morálním a etickým klíčový význam). Proto je podle Hösleho nezbytné doplnění, obohacení formálního univerzalizmu diskursivní etiky jinými přístupy. Zde uvádí materiální hodnotovou etiku M. Schelera ([4], 151). Jako moment komplexní etické teorie vztahující se k morálním postojům a chováním člověka akceptuje též utilitarismus. Jeho význam tkví podle Hösleho v tom, že je v něm uchováno dědictví antického teleologického pojetí ([4], 154). Důraz klade i na to, aby byly brány v úvahu empirické podmínky realizace principů deontologické etiky. „Formální“ univerzalizmus je tedy nutnou, nikoli však dostatečnou podmínkou etiky jako teorie.

Hösle si je vědom mnohvrstevnosti eticko-morální dimenze intersubjektivní; komplexnější pojetí, zachycující i konkrétní mnohost sociálního života, nalézá zase u Hegela; inspirován je především jeho rozlišením „Sittlichkeit“ a „Moralität“. „Sittlichkeit“ je typickou formou konkrétních mravů a vyjádřením klíčových hodnot, jež určují kolektivní identitu konkrétní kultury, již lze zachytit deskriptivně. „Moralität“ od oné vázanosti abstrahuje a má spíše normativní ráz ([4], 107). Normativní teorie je podle Hösleho nezbytná pro určení preferencí lidského jednání ([4], 165). Toto pojetí má jistě něco společného s Habermasovým rozdílem mezi etickým, resp. evaluativním, a morálním, kde etické je vyjádřením toho zvláštního, morální obecného.

b) *Legalita jako přirozenost*

Politická filosofie jako teoretická reflexe určitého typu intersubjektivní se opírá výrazně o právní filosofii, jež je opět podložena morální teorií a etikou. Právě ztrátu jejich souvislosti pokládá Hösle za příznačné dědictví novověku. Kardinální téma Hösleho filosofie, vztah přírody a ducha, se manifestuje i v oblasti politické etiky, kde vystupuje klíčový pojem „přirozeného práva“. To Hösle charakterizuje jako souhrn („Inbegriff“) norem, konstitutivních pro mezilidské soužití, jež mají být prosazeny přiměřenými donucovacími prostředky. Přirozené právo je tak měřítkem posouzení, zda pozitivní právo odpovídá morálním kritériím ([4], 777).

V Hösleho koncepci „moralita“ zahrnuje širší spektrum lidského jednání a postojů než „legalita“: do ní vchází z morality jen ta dimenze, jež může normativně formovat lidské jednání. Legalita přitom neztrácí ve své sféře nic ze své svébytnosti, ač může být z pozice morality kritizována a modifikována. Snad ještě zajímavějším aspektem je to, že „přirozenost“ člověka manifestovaná v pojmu „přirozeného práva“ není empiricky dána a deskriptivně zachycena, nýbrž je morálně – normativního rázu: člověk zde není pojat tak, jak je „zkušenostně“ dán, nýbrž jaký by v souladu s morálními kritérii být měl. Zde se ukazuje typicky konzervativní rys Hösleho filosofie (není u něj výlučný), odlučující „přirozenost“ od „biologicky“ pojaté přírodnosti, a chápající ji v idealizovaném normativním kontextu. O takové pojetí přirozenosti se pak opírá i „pozitivní“ (nikoli neměnné) právo a na něj navazuje politická etika.

c) *Emoce a ctnosti*

Intersubjektivita má mnoho dimenzí a vrstev. Paul Ricœur např. mluví o rozdílu mezi „krátkými“ a „dlouhými“ mezilidskými vztahy; zatímco vztahy „krátké“ vystihují intimnější podobu intersubjektivní, v níž se k sobě lidé vztahují jako k „bližním“, vztahy

„dlouhé“ se vyznačují především institucionální zprostředkovaností ([7], 105). I Hösle se dotýká problému intersubjektivní i v intimnějším smyslu. Říká, že pro novověkou etiku je signifikantní potlačení otázky po povinnostech vůči sobě samému, výjimku zde podle Hösleho tvoří Schelerova hodnotová etika ([6], 27). Dále podtrhuje, že novověké pojetí celkově zvýrazňuje to, co souvisí s vědomým volně-intelektuálním úsilím individua, a potlačuje to, co souvisí s daností, jako jsou např. vrozené city ([6], 28). Právě tuto stránku (na rozdíl od metafyzického pojetí hodnotového vhledu apod.), tj. že emoce jsou zde chápány jako morální predikáty, Hösle u Schelera oceňuje ([4], 140).

V návaznosti na to Hösle rozvíjí koncepci předsociálních a sociálních ctností a neřestí (ne-ctností), jež je modernizovanou variantou obdobných „katalogů“ tvořených filozofy stojícími v tradici hodnotové etiky (N. Hartmann, E. v. Hengstenberg, J. Hessen, O. Bollnow aj.). Zde lze jen podotknout, že Hösleho rozlišení ctností a neřestí (zvláště sociálních a „předsociálních“) je přinejmenším nepřesné a vzbuzuje otázku, zda je vůbec smysluplné ctnosti a hodnoty tematizovat izolovaně, nekontextuálně. Příkladem zde může být automatické zařazení statečnosti mezi ctnosti. Jedná se o ctnost, jež bez širšího – politického, morálního apod. – kontextu není automaticky pozitivní; brána izolovaně, může být krajně problematická: např. statečnost nacistických vojáků nesporně prodloužila existenci antihumánního režimu. Můžeme se ptát, nebyl-li by případný „zbabělý“ (tedy v izolovaném smyslu hodnotově negativní, „nectnostný“) postoj kontextuálně přiměřenější, resp. spíše v čem by v této souvislosti spočívala statečnost. Zajímavé je zde nadhození problému tzv. sekundárních ctností jako domnělého důsledku nivelizujícího pohledu „moderny“, která v ně přeměnila tradiční plnohodnotně chápané ctnosti – jako právě statečnost ([4], 364 – 369). Adjektivum „kontextuální“ by zde bylo přiměřenější než „sekundární“. Některé ctnosti jsou však podle Hösleho společné všem kulturám: přátelství, láska, uznání ([4], 377). Zajímavý je Hösleho postřeh, že člověk pokrokem k univerzalistickému pojetí morality něco ztrácí, zejména smysl pro – možno říci – „všelejší“ stránky morality, související s emocionální a religiózní stránkou ([4], 237).

d) Kontexty univerzalizmu práv

Hösle si ovšem uvědomuje, že univerzalistická pozice v etice je reflexí historického vývoje a že i v dnešním globalizovaném světě musíme brát v úvahu existenci „předuniverzalistických“ představ. S nimi je třeba podle něj určitým způsobem pracovat: nalézt v nich to, co je s univerzalizmem slučitelné. Z druhé strany je třeba, aby zastánci předuniverzalistických představ byli principiálně připraveni se vzdát těch z nich, jež jsou s univerzalistickými v rozporu ([4], 199).

Hösle se projevuje výrazně jako komunitarista. Toto své stanovisko vyjádřil v přesvědčení, že velká část hodnot, představ a citů jednotlivců je indukována společností, bez níž není individuum „završeno“ („vollendet“; [4], 218). Nepřekvapí proto, že zdůrazňuje *relativně silněji* začlenění člověka do sociálních kontextů, včetně státního i nadstátního společenství, než komplementární stránku této vazby, onou možnost „říci (také): ne“; to platí spíše pro Hösleho obecné stanovisko: jednostranným „hegelovským“ etatistou také není a v konkrétních rozborech lidských práv se tento aspekt uplatní silněji. Ostatně Hösle vytýká např. Rousseauovi, že nebral zřetel na zajištění a obranu individuálních práv proti státu ([4], 74).

Univerzalizmus souvisí také s pojetím *základních* občanských práv, jež jsou součástí systému univerzalisticky pojatého přirozeného práva. Jsou to: *právo na život* ve smyslu jeho nedotknutelnosti a formálního sebeurčení, na *vlastnictví*, jež rozšiřuje sféru osoby, *prostředky umožňující* člověku uskutečnit jeho představy a plány a *čest*, resp. *důstojnost* jako médium, uvnitř něhož může člověk působit ([4], 361). Nejelementárnějším statkem („Gut“) je u Hösleho život. Jeho oběť může být jediné dobrovolná, anebo ve stavu války ([4], 306).

Kromě situací, kdy je nějaké základní lidské právo *suspendováno* (válka), jsou ve vztahu k základním lidským právům i *relativizující* faktory: v případě vlastnictví uvádí Hösle jako takový faktor povinnost ekologicky šetrného výkonu, v případě svobody mínění a svobody náboženské ochranu principů, na nichž stojí stát jako garant práva na svobodný rozvoj občanů. ([4], 796, 885, 896). V souvislosti s základními právy nadhazuje Hösle také otázku podmínek možnosti uskutečňování „obecného blaha“ a zde vidí významnou roli ve zvolení adekvátní strategické volby, jež může znamenat i volbu menšího zla ([4], 909, 970).

Hösle si klade též otázku, jsou-li součástí základních lidských práv *politická* práva ([4], 361, 792), tedy zvláště právo člověka spoluurčovat základní rámec svého života možností rozhodovat se mezi programy politických stran cestou volby. Hösle *politická* práva mezi lidská práva *základního* typu *neřadí*; stabilní politická situace je mu významnější hodnotou než politická participace realizovaná účastí ve volbách. Hösle v tomto bodu nesouhlasí s Habermasem, podle něhož mají politická práva pro člověka základní význam ([4], 961 – 963). Hösleho argumentace ve prospěch stability není nesmyslná, ale povážlivá: na jejím základě by bylo možno ospravedlnit i principiálně nedemokratické formy vlády, jakou představovalo např. i normalizační Československo – stabilní stát s dosti širokou, byť pasivní, podporou obyvatelstva, nebo umírněné fašistické režimy jako Dollfussův v Rakousku nebo Salazarův v Portugalsku. Mezi základní práva neřadí Hösle ani právo na práci, jež situuje vedle „práv“ na štěstí či lásku mezi práva nevymahatelná ([4], 799 – 800).

Aplikace základních lidských práv není ovšem neproblematická, nejmarkantnější je to právě u nejzákladnějšího práva: na život. Jde o právo, které je v mimořádné situaci války *de facto* suspendováno ([4], 844 – 847), neboť individuum jako takové zde nepadá na váhu, „válka“ se na ně „dívá“ jen jako na exemplifikaci kolektivní množiny: abstraktně globálně. Dalším problémem je otázka *subjektů* práv – v jaké míře a v jakém významu mají práva děti, zárodky, zvířata, příroda vůbec. Hösle zastává gradualistické pojetí ([4], 805 – 806). Podmíněná práva mají embrya, dočasně limitovaná děti, člověk vyšší než jiné bytosti ([4], 808 – 809).

Diskuse o právech zvířat a přírody je i obecněji zajímavá, stýká se se specifickou tematikou ekologické filosofie a etiky ([4], 816). Hösle zde zastává dosti konfuzeční stanovisko: adekvátní postoj spočívá podle něj v tom, aby byla umožněna realizace vnitřní hodnoty mimolidských bytostí, ne kvůli lidským zájmům, nýbrž v rámci zachování biodiverzity ([4], 814). To je v zásadě stanovisko „biocentrismu“. V jeho kritice „hlubinné ekologie“ se však projevuje spontánně „antropocentrický“ postoj, když ji kritizuje za hodnotové nediferencování. Hösle jako by si zde neuvědomoval, že akceptování „škály přírody“ a pojetí člověka jako bytosti stojící na jejím vrcholu implikuje preferenci toho, co je nám bližší, tedy např. lidí před zvířaty, zvířat, s nimiž žijeme nebo jež nám přinášejí estetický požitek, před ostatními ([4], 289 – 308), což je právě postoj, který jinde odmítá, totiž k lidskému hodnocení vztaženou tematizaci, strukturaci

a hierarchizaci přírody ([4], 815 – 817). S tím také vnitřně souvisí „kulturotvornost“, ostatně též odlišující člověka od zvířat ([4], 329).

e) *Univerzalismus a partikularismus. Kolektivní identity a multikulturalismus*

Univerzalistická koncepce lidských práv předpokládá politicky *demokracii*. Hösle ji ale zjevně nepovažuje za nedotknutelnou, připouští vůči ní i možnost násilného odporu, jestliže není schopna zajistit ochranu životů lidí, případně státu proti zahraniční hrozbě. Přípustnost takové formy odporu proti demokratickému řádu je však výjimkou; nenásilnou formu naproti tomu Hösle připouští s tím, že s ní dokonce musí demokratický právní řád počítat ([4], 971 – 983). Vystává ovšem otázka, kdo, která instance posoudí charakter daného stavu, zda už je, nebo ještě není důvodem k násilnému vystoupení proti demokraticky konstituovanému řádu. Už např. v době vypuknutí občanské války a rovněž i sedmdesát let po ní se o tom vedou mezi historiky i politiky spory – i v dnešní době právě v samotném Španělsku.

Součástí politického života jsou nejen univerzální, ale i parciální, specifické hodnoty, jejichž obecnost má dílčí charakter, je akceptována, sdílena a realizována jen určitým společenstvím. Hösle zde mluví o „kolektivních identitách“ ([4], 349) postavených na společných hodnotách, „obsazích vědomí“ i symbolech často již „předpolitického“ typu a emocionálního zabarvení. Patří sem např. různé druhy patriotismu, ale samozřejmě nikoli „ústavní patriotismus“ Habermasův, který právě takovouto zakotvenost překračuje ([4], 598).

Pokud se jedná o nepolitické kolektivní identifikace kulturního, folklorního apod. typu, není s nimi větší problém. Ten nastává u kolektivních identifikací výslovně politického typu, jejichž aktéři nastolují konkrétní politické nároky. Ve vztahu k nim nepanuje v současném světě jednotný názor ani konsenzus, zejména jedná-li se o *uplatňování menšinových politických práv* uvnitř určitých konstituovaných státních politických celků. Vznášení těchto práv ve formě politických nároků nemůže být chápáno neproblematicky, zvláště v radikální podobě práva na sebeurčení až po odtržení ([4], 991). Jako kritérium jejich hodnocení a akceptace se Hösle pokouší stanovit *možnost realizace základních lidských práv*. Jestliže tato základní práva jsou realizovatelná *jenom* secesí, *pak* (lze říci tehdy a jen tehdy) s ní souhlasí. To ale otevírá další otázky, jako zvláště, kdo má v případě referenda o právu na odtržení určitého území hlasovat: zda pouze obyvatelé teritoria, jehož secese připadá v úvahu, nebo občané celého státu? Právo na sebeurčení pak ale musí být uznáno *všeobecně*: Hösle říká, že kdo schvaluje např. rozpad Jugoslávie, musí přiznat i práva na autonomizaci uvnitř nově vzniklých celků. Rozhodující přitom je, jak jsou tím kterým opatřením realizována základní lidská práva, jako je právo na život, na spravedlivé instituce, vlastní kulturu (kterou Hösle preferuje před politickým sebeurčením; [4], 987 – 991). Své úvahy o univerzalismu aplikuje Hösle i na otázku možného „univerzálního státu“. Konstatuje, že je v něm sice větší šance na uspokojivou realizaci sociálních a ekologických otázek, ale na druhé straně zkušenosti zatím ukazují, že demokracie předpokládá k úspěšnému rozvinutí jistou homogenitu obyvatelstva ([4], 934 – 936, 1068).

Soužití i konkurence různých „kolektivních identit“ se projevuje i ve fenoménu multikulturalismu, jednom z významných přínosů současné doby. Hösle klade otázku širší platnosti: co je možno z předuniverzalistických představ integrovat do univerzalistického konceptu, co je možno tolerovat, a co už ne ([4], 1014). Šťastnou syntézu předuniver-

zalistických a univerzalistických představ představuje podle něj Gándhí, který spojil ve svých postojích prvky domácích indických tradic s akceptováním univerzalizmu prezentovaného Brity ([4], 1086). V této situaci Indové bojující za samostatnost byli v právu, když chápali Brity jako vetřelce a vnější moc, ale Britové, jestliže např. zakazovali upalování vdov, hájili proti kontextuálně závislému etickému vzorci univerzalizmus, který byl nesporně humánnější ([4], 951). Univerzalistické a před-, resp. antiuniverzalistické pojetí vždy není možné smířit; Hösle pak poukazuje na příklad S. Rushdieho s tím, že právě největší zastánci multikulturalismu byli nejvíce rozhořčeni rozsudkem smrti, přestože byl v souladu s kulturní tradicí určitého pojetí islámu.

V závěru rýsuje Hösle etiku pro dvacáté první století, jejímiž ideovými principy jsou sjednocení západního racionalismu a východního holismu ([4], 1070), prosazení konsenzu v náboženských a ideových záležitostech, dialog mezi kulturami ([4], 1088). Dále se zasažuje za univerzalizovaný ekologický přístup, který by měl být závazný pro světové společenství. Pokud by v tomto ohledu učinily USA pokrok, přiznal by jim „vedoucí úlohu“, v souladu se svým názorem, že žádoucí uspořádání mezinárodních vztahů mohou zajistit pouze země s nejvyšším civilizačním standardem ([4], 1077). Je nabíledni, že zde vyvstává otázka, jak je tento Hösleho názor slučitelný s autorovým plaidoyer pro univerzalizmus.

V. Závěrem. Hösle zachycuje vztah přírody a ducha v různých souvislostech: v základním ontologickém rozvrhu, souvislostech ekologických, v etice blízkých mezilidských vztahů i v totalitě lidského sociálního a politického života. Tento velkolepý, pro naši současnost netypický filosofický rozvrh, je až příliš ambiciózní, zvláště v přecenění možnosti ideového normativního formování skutečnosti. Hösleho myšlení je výrazně postulatorické; bližší než překrývající konsenzus je mu dialektická syntéza, v níž protikladné názory jsou překonávajícím způsobem zrušeny ve vyšší jednotě. Obdivuhodná je ovšem už sama schopnost zpracovat obrovské množství fenoménů konstruktivním způsobem jako jednotný celek. Také autorovo optimistické přesvědčení o životním významu filosofie, pozitivním významu státu pro seberealizaci člověka apod. vybočuje z převažujícího ladění filosofických „diskursů“ a je Hösleho pozoruhodným přínosem. Tím je též jeho obecně srozumitelný způsob podání filosofických problémů v době vlády „ezoterizace“ jazyka, k němuž vede to, co Hösle nazývá „sektoriálním myšlením“.

LITERATURA

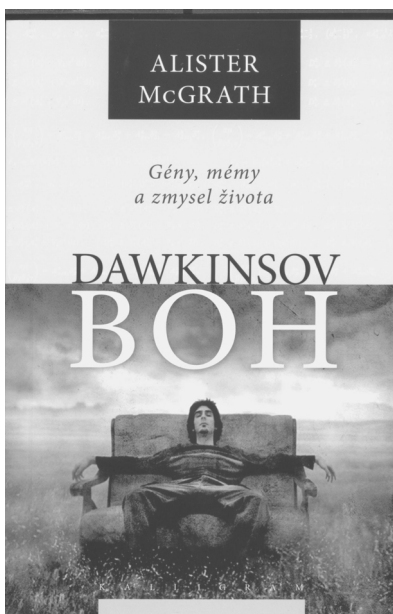
- [1] HÖSLE, V.: *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letzbegründung, Ethik*. München: C. H. Beck Verlag 1990.
- [2] HÖSLE, V.: Dimension einer Krise. Das Umweltproblem in 21. Jahrhundert. In: *Nachhaltigkeit in der Wege in eine zukunftsfähige Welt*. Hrsg. von Luca di Biasi. München: C. H. Beck Verlag 2001.
- [3] HÖSLE, V.: *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, 2 Bde*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1988.
- [4] HÖSLE, V.: *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*. München: C. H. Beck Verlag 1997.
- [5] HÖSLE, V.: *Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge*. München: C. H. Beck Verlag 1991.

- [6] HÖSLE, V.: *Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus*. München: C. H. Beck Verlag 1996.
[7] RICŔEUR, P.: *Život, pravda, symbol*. Přel. M. Rejchrt. Praha: Oikúmené 1993.
[8] WEIZSÄCKER, E. U. v. – LOVINS, L. H. – LOVINS, A. B.: *Faktor 4. Dvojnásobný blahobyť – poloviční spotřeba přírodních zdrojů. Nová zpráva Římského klubu*. Přel. M. Petrák a Š. Crháková. Praha: Ministerstvo životního prostředí 1996.

PhDr. Vlastimil Hála, CSc.
Filozofický ústav AV ČR
Jilská 1
110 00 Praha 1
Česká republika

DO VAŠEJ KNIŽNICE

FILOZOFIA
Roč. 64, 2009, č. 1



Alister McGrath: *Dawkinsonov Boh. Gény, mémy a zmysel života*. Preložil J. Šebesta. Bratislava: Kalligram 2008, 199 s.

Prvá kniha, ktorá odpovedá Richardovi Dawkinsonovi, autorovi mimoriadne populárnych prác o vede (*Sebecký gén, Slepý hodinár*). Dawkins sa stal asi najznámejším svetovým ateistom, ktorý sa preslávil kontroverznými názormi na náboženstvo. Autor knihy, skvelo podloženej argumentmi, sa pustil do otvorenej polemiky s niektorými Dawkinsonovými tézami: konflikt medzi vedou a náboženstvom, teória evolúcie z pohľadu „sebeckého génu“ či úloha vedy pri vysvetľovaní sveta. Brillantným spôsobom odhaľuje ich neopodstatnenosť. Navyše, diskusia je vedená štýlom, z ktorého môže mať pôžitok každý – a nemusí byť doma ani vo vede, ani v teológii.