

DISKUSE

Důstojnost člověka v relaci k (ne)existenci já v dialogu s křesťanskou teologií a se Ctíradem V. Pospíšilem*

Antonín Dolák

Úvodem je třeba zdůraznit, že zde nebude v kontextu důstojnosti člověka hájeno ani stanovisko, že jáství jistě je, ani stanovisko, že jáství jistě není, protože studie následuje probíhající paradigmatickou změnu ve vědě, filozofii i v teologii,¹ kterou je posun od hledání definitivních jistot k pravděpodobnostnímu (probabilistickému) myšlení: už nemůžeme (protože náš rozum je omezený) tvrdit jistě, že buď „já“ jistě je nebo „já“ jistě není, ale můžeme oběma těmto tezím dát jen jistou (u každé jinou) míru pravděpodobnosti. Je třeba zdůraznit, že tento posun k probabilismu (často k bayesiánské variantě probabilismu) nastává už i v teologii a křesťanské filozofii, nejvýznamnějším je příklad Richarda Swinburna (srov. výše).

Křesťanská tradice i teologie uznává existenci nesmrtelné lidské duše a pracuje také s termínem osoby: podle ní každý máme nesmrtelnou duši a jako jednota duše a těla jsme osobou. Křesťanská teologie i filozofie vypracovává pojem osoby precizně už celá staletí, je to pro ni důležitý pojem z mnoha důvodů: pojem osoby je důležitý v trojjediném Bohu (tři osoby, jedna podstata), v Ježíši Kristu (osoba Bohočlověka, která je úpl-

* Studie vznikla v rámci projektu SGS03/FF/2019–2020: „Bílá místa dějin a současnosti filozofie: Osobnosti a témata na okraji kánonu“ řešeného na Filozofické fakultě Ostravské univerzity v letech 2019–2020.

¹ V teologii a křesťanské filozofii ji nejvýznamněji založil Richard Swinburne, srov. Richard SWINBURNE, *Bůh jako vysvětlení*, Praha: Triton, 2011, s. 71–92. Velmi přesně potom Swinburne užívá bayesiánskou probabilistiku ve své studii Richard SWINBURNE, „Bayes, God, and the Multiverse,“ in *Probability in the Philosophy of Religion*, ed. Jake Chandler – Victoria Harrison, Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 103–126.

ným člověkem i úplným Bohem), ve dvacátém století je pojem osoby důležitý také v (nejen) křesťanském personalismu.² Také křesťanství ale zná (nejpozději od Augustina) relační pojetí osoby, k němuž se dostanu dále.

Důležitou je zde otázka, zda vůbec osoba existuje, zda existuje lidská osoba a pokud ne, zda je přesto možné, aby měl člověk nějakou důstojnost, nebo v případě neexistence osoby v lidském psychofyzickém organismu tento organismus veškerou svou důstojnost ztrácí. Klíčové argumenty vztahující se k problému důstojnosti člověka v případě, že by nebylo žádné jáství (osoba), na stránkách tohoto odborného periodika přednesl významný český katolický teolog C. V. Pospíšil.³ Část studie bude i snahou o analýzu jeho argumentace a o nalézání možných protiargumentů. Studie však není jenom reakcí na argumenty C. V. Pospíšila, spíše se argumentace prof. Pospíšila stala stimulem pro vytvoření tohoto mého samostatného článku, ve většině bodů na původní recenzi nezávislého, s vlastním systémem uvažování a svébytnou linií argumentace.

Zdá se, že k tomu, aby mohla existovat lidská osoba, je nezbytné, aby existovalo nějaké lidské já, jáství, určité (ideálně individuální) ego. Nutnou podmínkou entity, která je osobou, je to, že je zároveň já, jástvím. Nelze totiž zřejmě smysluplně myslet osobu, která by nebyla jástvím nebo neměla „já“ jako svůj střed, své centrum, jako „jádro“ sama sebe.

Nejprve je nezbytné podívat se na klíčové argumenty proti existenci jáství, také však na jejich slabá místa.

² V studii se používá termín „já“ (a s ním ekvivalentní termín „jáství“) zaměnitelně s termínem „osoba“. Nejde přísně vzato o ekvivalenty, spíše lze tvrdit, že existence jáství je nutnou podmínkou existence osoby, dokonce i to, že „jáství“ já inherentním „jádnem“ (základní podstatnou, esenci) osoby, která může mít ještě další vlastnosti, které „já“ nemá. „Jáství“ je tedy podmnožinou (ale důležitou podmnožinou: středem, centrem) osoby. Z toho důvodu lze sice používat termíny „já“ a „osoba“ zaměnitelně, ale je nutné mít stále na zřeteli tuto jasnou distinkci mezi jejich významy. Platí tedy, že existence osoby předpokládá existenci já (jáství) jako svoji nutnou podmínku.

³ Ctirad V. Pospíšil, „Recenze: Jan Herůfek a kol., *Pojetí důstojnosti člověka od antiky po současnost*,“ *Studia theologica* 18, č. 4 (2016): 209–213. Recenze profesora Pospíšila obsahuje mnoho argumentů, které zde budou níže podrobně diskutovány.

1. ARGUMENTY PROTI EXISTENCI JÁSTVÍ A JEJICH MOŽNÁ SLABÁ MÍSTA

1.1 Argument z introspekce

Postupně v dějinách myšlení se však množí argumenty, že možná žádné jáství neexistuje. Přesto však zůstává možnost, že by jáství nakonec přece jenom existovalo. Historicky prvním argumentem proti existenci já je introspektivní cesta, která žádné jáství nenachází. První s tímto zkoumáním přišel Buddha a celá buddhistická tradice,⁴ následně ho v západním myšlení přesněji uchopil David Hume.⁵ Introspektivní metodou systematické a pečlivé analýzy vlastního prožívání, vlastní vnitřní zkušenosti se snažíme nalézt nějaké svoje „jáství“, ovšem nic takového nenacházíme. Podle Huma nalézáme jen určitá smyslová data (imprese), což mohou být barvy, pachy, zvuky, tělesné pocity, ale nikdy žádné „jáství“.

Základní slabinou tohoto přístupu je to, že celý stojí na metodě introspekce, určitého systematického sebezkoumání, sebezpozorování, analýzy vlastní vnitřní zkušenosti. Mnohé experimenty experimentální nebo kognitivní psychologie a neurověd však ukázaly, že introspekce často selhává, pracuje s tím, co vůbec neexistuje, je hrubě zkreslující, dopouští se řady kognitivních chyb, myšlenkových zkreslení (cognitive biases), smyslových iluzí.⁶

Proti tomu však lze argumentovat tím, že dané chyby a omezení introspekce se týkají zejména jejího nahodilého, běžného a nesystematického použití, zatímco tehdy, když je používána pečlivě, pomalu a systematicky, mnohé chyby mohou být eliminovány.

Většina příkladů chyb v introspekci se týká právě jen jejího běžného a nesouvislého používání. Francisco Varela (ale zčásti už sám Husserl),⁷

⁴ Pečlivou analýzu najdeme u Williamse, srov. Paul WILLIAMS, *Buddhistické myšlení: Úplné uvedení do indické tradice*, Praha: ExOriente, 2011, s. 64–70. Pečlivé vypracování problematiky nalezneme také u Sideritse, srov. Mark SIDERITS, *Buddhism as Philosophy: An Introduction*, Farnham: Ashgate Publishing, 2007, s. 32–68.

⁵ Srov. David HUME, *A Treatise of Human Nature*, Scotts Valley: CreateSpace, 2017, s. 145–159.

⁶ V českém prostředí si toho všímá Filip Tvrdý, srov. Filip TVRDÝ, *Nesnáze introspekce*, Praha: Togga, 2015.

⁷ Srov. Francisco VARELA, „Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem,“ *Journal of Consciousness Studies* 3 (1996): 330–349. Husserl problém rozebírá v mnoha spisech, nejpřesvědčivěji patrně srov. Edmund HUSSERL, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 70–96.

mnohem dříve už buddhistická meditační i analytická tradice (zejména *Abhidharma*),⁸ se snaží používat metodu introspekce mnohem systematictější. Platí to, že osoby, které introspekci provádějí, musí podle Varely procházet pečlivým „fenomenologickým tréninkem“.⁹ Ale samozřejmě ani při takovém systematickém použití introspekce nelze vyloučit, že se zde mohou vyskytovat chyby.

Naproti tomu lze ale říci, že data z introspekce jsou jediná data, která bezprostředně poznáváme, jsou to právě barvy, zvuky a tělesné pocity, ze kterých (po pečlivé analýze a abstrakci) vychází i sama věda. Ovšem z toho neplyne, že všechna data, která z introspekce získáváme, nás přesně informují o vnějším světě, ostatně svět není ani barevný tak, jak ho bezprostředně vidíme.

Také lze říci, že některé tradice analýzy vnitřní zkušenosti tvrdí, že po pečlivém zkoumání lze jisté „jáství“ v hloubce vnitřní zkušenosti (nebo jako její určitý základ, někdy jako pozorovatele) odhalit: typicky jde o indickou tradici *upanišad*,¹⁰ je to však částečně přítomné i u francouzsko-židovského filozofa Levinase.¹¹ Proti tomu lze však namítat, že v případě staroindickým *upanišad* jde spíše o nepřilíš podloženou filozofickou spekulaci, u Levinase zase o navazování na židovskou málo argumentačně podloženou mystiku.

Nemůžeme jáství chápat spíše jako příběh a nikoli jako věc (objekt, subjekt)? Domnívám se, že se nevyhneme alespoň nejobecnějšímu pojmání jáství jako „něčeho“ (já je něco, já není nic). Lze souhlasit, že jáství se vytváří individuálními podmínkami a situacemi, individuálními volbami, individuálním příběhem (který lze zpracovat jako biografii nebo

⁸ Zde lze doporučit zejména první dva díly důležité publikace o *abhidharmě*, srov. Gelong Lodro SANGPO, *Abhidharmakosa-Bhasya of Vasubandhu: The Treasury of the Abhidharma and Its Commentary I.–II.*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2012.

⁹ Srov. VARELA, „Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem,“ s. 330–349. Varela se inspiroje Husserlovou fenomenologií, současně chce spolupracovat s neurovědami.

¹⁰ K tomu je vhodný výborný český překlad *upanišad* od Dušana Zbavitele, srov. *Upanišady*, Praha: DharmaGaia, 2004, s. 19–51 a 105–138.

¹¹ Mari Ruti srovnává Levinase a Lacana, u obou je jáství konstituováno v interakci s druhými a společností, srov. Mari RUTI, *Between Levinas and Lacan: Self, Other, Ethics*, London: Bloomsbury Academic, 2015, s. 5–38. David M. Goodman potom Levinasovu etiku a identitu „já“ zkoumá z pohledu psychologie a filozofie mysli, srov. David M. GOODMAN, *The Demanded Self: Levinasian Ethics and Identity in Psychology*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 2012, s. 101–114. U Levinase je však jáství vždy spojeno se vztahem s druhým a s Druhým, je tedy relační, což v starých védách nenalezneme.

autobiografii, případně deník). Ovšem stále platí, že jáství je něčím, tedy určitému zvětčujícímu přístupu v pohledu na jáství se nelze vyhnout. Tím však jáství nijak nedegradujeme, neexistují jen věci neživé a hmotné, ale můžeme mluvit o věcech živých, věcech abstraktních (čísla), možná i o duchovních a nehmotných věcech.

1.2 Argument z neurovědy

Další argument proti existenci jáství přináší neurovědy. Mozek je masivně paralelní a velmi dynamický (proměnlivý) systém mnoha relativně izolovaných domén (neurálních sítí a systémů), který nemá žádný střed, kde by se všechna data stýkala, syntetizovala a integrovala, nemá to, čemu Dennett ironicky¹² říká „karteziánské divadlo“, kde by subjekt (já) jako divák pozoroval to, co se děje na jevišti takového karteziánského divadla. Pokud tomu tak je, nemůže v mozku být ani žádné trvalé, pevné a stabilní jáství.

Proti tomu lze namítnout, že neurověda nikdy nezkoumá vědomí samotné, ale jen jeho materiální neurální koreláty v mozku. Z výzkumu neurálních korelátů vědomí lze jistě mnohé usuzovat o vědomí, ale nejde o úplně přesvědčivý výzkum, protože zde nezkoumáme samo vědomí, ale jen jeho hmotné koreláty.¹³

Dále lze namítnout také to, že mozek sice je masivně paralelní a dynamický systém, ale také ze studia mozku (zejména z nejvíc prozkoumaného zpracování zrakových dat v mozku) víme, že v mozku probíhá mnohem větší syntéza a hierarchická integrace dat, než si původně ve svém důležitém díle myslel Dennett.¹⁴

Také lze namítat, že mozek sice je velmi dynamickým (proměnlivým) systémem, ale jeho důležité makrostruktury se v řádu let i desetiletí mění relativně málo, o čemž nás může přesvědčit psychologie osobnosti: základní povahové vlastnosti, temperament, charakter a osobnost člověka

¹² V kritickém pohledu na Descartův substanční dualismus duše a těla, který odmítá ve prospěch materialistického substančního monismu, srov. Daniel DENNETT, *Consciousness Explained*, London: Little, Brown and Company, 1991, s. 253–265 a 431–438.

¹³ Navíc vědomí není samotné jáství, protože vědomí je spíše časový tok prožitků, zatímco jáství by měla být určitá substance, osoba, subjekt. Vědomí vnímá jako časový proud nebo tok (stream of consciousness) už William James, srov. William JAMES, *The Principles of Psychology. Volume One*, Mineola: Dover Publications, 1950.

¹⁴ DENNETT, *Consciousness Explained*, s. 431–440.

zůstávají řadu let poměrně stejné, stejně jako se příliš nemění dispozice k jednání a chování u konkrétního jedince. Proti tomu lze ale namítat, že osobnost a dispozice k jednání jsou jen neosobní vlastnosti člověka, které sice mohou zůstávat po celá desetiletí stejné, tyto vlastnosti a dispozice však nejsou samotným jástvem, subjektem nebo osobou.

1.3 Argument z nevymezitelnosti jáství

Tento argument se v dějinách myšlení vyskytoval v mnoha podobách, precizní a systematickou podobu mu pomoci řady myšlenkových experimentů dal až Derek Parfit.¹⁵ Parfit ukazuje, že jáství není definičně vymezitelné, a to, co není vymezitelné, pravděpodobně ani není. Proti tomu lze ale říci, že i to, co není vymezitelné, jistě existovat může, byť to nejsme schopni přesně myslet. Nato však Parfit odpovídá, že jáství nejsme schopni vymezit ani nepřesně, vypomáhá si příklady s duplikací moku nebo jeho části, rychlou nebo pomalou změnou mozku nebo osobnosti člověka apod. Argument úzce souvisí s časovou (dis)kontinuitou psychických a fyzických (mozkových i obecně tělesných) změn v člověku.

Tento argument je jistě silný, vždyť jak vůbec můžeme uvažovat o nějaké entitě (zde o jáství), když pokusy o její myšlení a myšlenkové vymezení nás zavádějí do řady absurdit, které uvádí Parfit? Přesto však platí, že i entita, kterou lze myslet jen velmi nepřesně, existovat může. Parfit však naznačuje, že snaha o vymezení jáství nás vede téměř do logických rozporů, což by možnost jáství dosti oslabovalo: možné je jen to, co je myslitelné, tedy co lze myslet nekontradiktory. Domnívám se však, že myšlení o jáství se sice logickým rozporům značně blíží, ale přece jen je plně neobsahuje, takže zde jistá možnost pro bezrozporné vymezování jáství existuje.

Není však „já“ sebereferenčním pojmem, takže píšou-li studii „já“, musí nějaké „já“ (musím „já sám“) existovat? Nikoliv, to je jen vágnost přirozeného jazyka, kterou lze snadno korigovat: termínem „já“ je v daném kontextu myšlen neosobní a proměnlivý psychofyzický organismus.

¹⁵ Derek PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press, 1984, s. 199–218, důležité pasáže také s. 245–280. Parfit zde mnoha myšlenkovými experimenty ukazuje, že naše osobní identita není vymezitelná, klíčovou roli zde hraje také problém času, časové diskontinuity, rozdělení, zdvojení mozku nebo myslí, srov. tamtéž, s. 149–186.

Z uvedeného je patrné, že existence jáství je velmi nejistá, ale ne zcela vyloučená. Na problém se nelze dívat binárním myšlením, že jáství buď existuje, nebo neexistuje. Nevíme to zcela jistě, i když výše nastíněné argumenty nás vedou spíše k tomu, že jáství není, tato hypotéza má však jen určitou pravděpodobnost, protože argumenty na její podporu nejsou plně přesvědčivé.

Nevyvrací však tato pozice samu sebe? Studie vychází z paradigmatického posunu ve vědě, filozofii a teologii směrem k probabilismu: nic není jisté, ani výše uvedené závěry. Opravdu nelze tvrdit, že naše závěry jsou jisté a pravdivé, jen že jsou pravděpodobnější než jejich opak (nebo jejich alternativy). To však není logicky sporné, posun k probabilismu nás vede k zjištění, že žádné závěry nemají jistou platnost, jen určitou (pokud možno větší) míru pravděpodobnosti. Ostatně ani Richard Swinburne nedošel při užití tohoto myšlení k závěru, že Bůh existuje jistě, ale jen s větší mírou pravděpodobnosti.¹⁶

Je však jisté pravdivé, že všechno naše poznání je jen pravděpodobné? Nikoliv, i toto tvrzení má jen určitou míru pravděpodobnosti. Jak velká je tato pravděpodobnost? To je dáno silou důvodů pro probabilismus: tyto důvody jsou poměrně silné, ale neslibují nám jistotu. Proč vůbec poznávat, když nedojdeme k jistému poznání? Protože dojdeme k možnostem, které mají větší pravděpodobnost než jiné možnosti. Můžeme zastávat probabilismus jen s určitou mírou pravděpodobnosti (tedy jen probabilisticky)? Nejen můžeme, ale dokonce musíme, jinak bychom se vyvraceli. Tím se naše pozice poněkud oslabí (jinak to nejde), ale nevyvrátí.

Nebyl by křesťan v rozporu sám se sebou, když by rozumem uznával existenci osoby jen probabilisticky, zatímco vírou by v ní věřil jistě? Nikoliv, protože víra může rozum doplňovat. Rozum nesmí být v rozporu s vírou, ale to zde není: rozum přiznává, že osoby možná existují, víra ho doplňuje, když tvrdí, že existují jistě.

Proč bychom měli sledovat paradigmatický posun k probabilismu? Hlavním důvodem je nejistota našeho poznání. Dějiny filozofie i vědy

¹⁶ Swinburne to ukazuje své studii SWINBURNE, „Bayes, God, and the Multiverse,“ s. 103–126. Zde řeší otázku, zda Bůh tehdy, pokud platí hypotéza multiverza, zvyšuje její pravděpodobnost a je jednodušším vysvětlením. Swinburne nepracuje s absolutní jistotou hypotézy Boha, jen s její vyšší pravděpodobností. Swinburne je probabilistou v otázce existence Boha, nikoliv u existence osoby, myslím však, že je s probabilismem více konsekventní, když probabilismus rozšíříme i na existenci osob.

nám ukazují, jak často jsme se mýlili, není tedy důvod si myslet, že právě nyní už známe pravdu. Ještě patrnější je to z nepodloženosti našeho poznání: ani ty nejzákladnější axiomy logiky nebo matematiky nejsou pevně podložené, zdůvodněné a ospravedlněné. Typickým příkladem je „zákon (vyloučeního) sporu“: nelze myslet jinak než skrze zákon sporu, z toho však neplyne, že zákon sporu platí, plyne z toho pouze to, že ne-
jsme schopni jinak myslet.

Ani nepřímý důkaz sporem ukazující, že z nepřijetí zákona sporu plyne spor, ale zákon sporu nemůže dokázat, protože už ho předem předpokládá, tedy se zde jedná o chybu bludného logického kruhu. Je-li¹⁷kož naše poznání není ani ve svých základních stavebních kamenech podložené, je nezbytné uchýlit se k probabilismu. Z toho neplyne, že by zákon sporu neplatil, jen že i on má jen určitou – byť poměrně vysokou – pravděpodobnost (a dále pragmaticky platí, že nelze uvažovat jinak než skrze něj). I tato sama úvaha se děje skrze zákon sporu, ovšem tím se její platnost nevyvrací, jen je snížena podle pravděpodobnosti vyčísľující pouze pravděpodobnou platnost zákona sporu.

Proč poznávat, když nedojdeme k jistému poznání? Protože pravděpodobně nemáme jinou možnost, jak poznávat (i když i dosažení jistého poznání musí zůstat jako jedna z možností, byť poměrně málo pravděpodobná). Ale hlavně: i nejisté a pouze pravděpodobné poznání může odhalit část pravdy, navíc s tím, jak se lidstvo v poznání vyvíjí, toto poznání může být stále lepší a pravdě se více blížit. Onen proces „blížení se k pravdě“ metodologicky osvětlil K. R. Popper.¹⁷

Nehrozí zde nekonečný regres (je pravděpodobné, že je pravděpodobné, že je pravděpodobné)? Tento regres lze zastavit přiznáním, že naše poznání stojí (s vysokou pravděpodobností) na nejistém základě. Tato pozice není sebe-rozporná, jen uznává omezenost lidského rozumu.

Nehrozí nám však přesto nekonečný regres? Nikoli, protože se zastavíme na momentálně nejpravděpodobnějších stanoviscích, které však také (v duchu Popperova falibilismu) podléhají možné revizi. Poznání pak není jisté, jen pravděpodobné.

Proč přijmout probabilismus a nikoliv fundamentismus, nejde jen o iracionální víru v probabilismus? Nikoliv, pro první ze stanovisek svědčí momentálně pravděpodobnější racionální důvody a argumenty.

¹⁷ Karl R. POPPER, *Logika vědeckého bádání*, Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 557–563.

Není vyloučené, že se to může časem změnit, byť se to aktuálně nezdá být pravděpodobné.

2. DŮSTOJNOST ČLOVĚKA V PŘÍPADĚ, ŽE NEEXISTUJE JÁSTVÍ

Většinou se argumentuje pro důstojnost člověka s nevyřčeným předpokladem, že člověk má určité jáství (osobu) nebo je určitým jástvím (osobou, případně subjektem). Výše uvedené tři základní argumenty proti existenci jáství jsou však relativně silné, proto nyní předpokládejme, že jáství opravdu není. Může i za tohoto předpokladu mít člověk určitou důstojnost?

Už jinde¹⁸ jsem psal o tom, že základním problémem v takovém případě je to, že neexistuje-li já (osoba, subjekt), není zde nikdo, kdo by důstojnost mohl mít, komu bychom důstojnost mohli přisuzovat. Důstojnost se totiž (také v křesťanském myšlení) přisuzuje osobě, subjektu, jáství, případně duši (duchu) apod. V případě, že by dané entity neexistovaly, komu připsat důstojnost?

Uvažujme zde o možnosti, že by důstojnost (hodnotu) mohly mít i neosobní stavy radosti (blaženosti, slasti) samotné, na což je možné navázat etiku utilitarismu/altruismu neosobních stavů. Tímto směrem jde Derek Parfit, jak níže ukáží.

Určité řešení zde však možná existuje, jistým způsobem ho navrhl už výše zmiňovaný Derek Parfit, který hovoří o etice utilitarismu (případně altruismu) (neosobních) stavů štěstí a utrpení.¹⁹ Parfit nevěří v existenci osoby a jáství, přece však přisuzuje hodnotu (význam, důležitost) neosobním stavům štěstí a utrpení, které probíhají v lidském i zvířecím psychofyzickém organismu. Tyto neosobní stavy štěstí a bolesti sice nikdo nemá, nevlastní, neprožívá a necítí, jen neosobně probíhají v jednotlivých organismech, přesto však mají hodnotu, důležitost.

¹⁸ Antonín DOLÁK, „Důstojnost neexistujícího jáství?!“ in *Pojetí důstojnosti člověka od antiky po současnost*, ed. Jan Herúfek a kol., Ostrava: Filozofická fakulta Ostravské univerzity, 2015, s. 177–183. Argumenty profesora C. V. Pospíšila, které budou diskutovány dále, se primárně týkají právě této méjící státi.

¹⁹ Srov. PARFIT, *Reasons and Persons*, s. 149–186, zejména s. 443–456, zde Parfit předkládá důležité etické závěry. Parfit později svoji racionální etiku ještě zpřesňoval a částečně pozměňoval, zejména ve své klíčové pozdní práci. Srov. DEREK PARFIT, *On What Matters: Volume One*, Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 404–419, zde Parfit dochází k jistým závěrům poměrně blízkým Kantově etice.

Inspirování Parfitem můžeme i my hovořit o důstojnosti lidské mysli a těla, o jejich vznešenosti, komplexitě a o určitém stupni jejich dokonalosti, i když možná neobsahují žádnou osobu, žádné jáství a ani žádnou osobou nebo jástvím nejsou, i když tedy jde o neosobní psychofyzické organismy.²⁰

Jak argumentovat pro hodnotu neosobních stavů štěstí a utrpení? Jde o vnitřní prožitky, tedy je lze uchopit jen skrze problematickou (srov. výše) metodu introspekce. Pokud se je snažíme velmi pečlivou introspektivní (fenomenologickou) analýzou své vlastní přímé vnitřní zkušenosti poznat, zdá se, že štěstí je hodnotné, tedy je čímsi důležitým, kladným (dobrým) a žádoucím (racionálním cílem jednání by tedy byla maximalizace štěstí), zatímco utrpení je antihodnotné, tedy je čímsi důležitým, záporným (špatným) a nežádoucím (racionálním cílem jednání by tedy byla minimalizace utrpení).

Jestliže je štěstí hodnotné, tedy významné, důležité a podstatné, lze snad uvažovat o tom, že je důstojný neosobní stav štěstí samotný nebo je důstojná entita, ve které se tento stav nachází, realizuje nebo která mu umožňuje vzniknout: touto entitou by byl lidský (ale i zvířecí) psychofyzický organismus. Je důstojná sama hodnota (tedy prožitek štěstí) nebo spíše entita, která dává hodnotě vzniknout (psychofyzický organismus)? Důstojnost se úzce pojí s hodnotou, tedy se domnívám, že důstojný by mohl být spíše samotný prožitek štěstí.

Tedy by platilo to, že i neosobní stavy (štěstí) by mohly mít, i když by neexistovalo žádné jáství, svoji důstojnost (protože mají hodnotu, cenu, důležitost, význam): jsou sice neosobní (bez „jáství“), ale jsou dobré a významné, protože štěstí patrně dobré a významné je, i když zde není žádný jeho subjekt. Naproti tomu utrpení (bolest) je také důležité, ale nežádoucí, záporné, tedy není vhodné mu připisovat důstojnost.

Jestliže jsou hodnotné, a tedy snad i důstojné stavy štěstí, které probíhají v člověku (také ale ve zvířeti), může být důstojný také člověk samotný? Sekundárně ano, protože člověk (psychofyzický organismus, psychofyzická jednotka) by byl tím, co stavy štěstí způsobuje, obsahuje, umožňuje, v čem se stavy štěstí odehrávají. Šlo by však jen o odvozenou

²⁰ Je třeba zdůraznit, že termíny „vznešenost“, „důstojnost“ nebo „dokonalost“ by bylo třeba pečlivě analyzovat a zjistit, zda se vůbec hodí pro popis psychofyzického organismu, na to však zde není prostor. Lze jenom říci, že je-li něco hodnotné, může to být zřejmě spojené s určitou důstojností, snad i (byť to je s ohledem na nejasnost termínu „dokonalost“ ještě méně jisté) s nějakým stupněm dokonalosti.

důstojnost, stejně jako v tomto příkladě: zlatý důl má hodnotu jen proto, že se v něm těží zlato, že horniny kolem umožnily vzniknout zlatu, že obsahuje zlato.

Podobně je tomu ve vztahu člověka a prožitku štěstí: primárně má hodnotu (a tím i důstojnost) samotný neosobní (bez „jáství“) prožitek štěstí, sekundárně potom i to, co ho umožňuje, zapříčiňuje, na čem se realizuje a co ho obsahuje (člověk jako psychofyzická bytost).

Netvrdím, že je tomu nutně takto, zde je jen uvažována možnost, že jáství není (která je sice pravděpodobnější než možnost, že jáství je, ale také není jistá) a pokouším se zde ukázat, že i v takovémto případě by bylo možné uvažovat o určité důstojnosti člověka.

3. MOŽNÉ TEOLOGICKÉ IMPLIKACE

Snad by z výše řečeného šly vyvodit i teologické implikace: příchodem Božího království by byla proměna světa, kdy by přestaly existovat neosobní stavy strasti a existovaly by už jen neosobní stavy štěstí. I svět bez osob, bez jáství, svět „pouhých“ neosobních stavů, by takto mohl být Bohem spasen, radikálně proměněn k dobrému.

Jak by to bylo možné? Pokud neexistují žádné jáství, je svět souhrnem neutrálních jevů, kladných hodnot (prožitky štěstí) a záporných hodnot (prožitky utrpení). Příchodem Božího království bychom pak rozuměli radikální změnu světa: ze světa by zcela zmizely záporné hodnoty (všechna bolest a utrpení) a byly by v něm v mnohem větší míře (co do intenzity i délky trvání) kladné hodnoty (štěstí, blaženost, slast).

Samozřejmě jde o kontroverzní důsledky, protože křesťanská teologie předpokládá existenci nesmrtelné lidské duše a také předpokládá, že lidé jsou určitými osobami (jak zdůrazňuje zejména křesťanský personalismus) projevujícími a realizujícími sebe samé zejména ve vztahu k dalším lidským osobám (důraz na interpersonalitu a intersubjektivitu).

3.1 Důstojnost člověka ve vztahu k neexistenci jáství v argumentaci teologa C. V. Pospíšila a obecněji v křesťanském myšlení

Na stránkách tohoto časopisu²¹ předložil významný český teolog Ctirad V. Pospíšil vůči mému stanovisku²² řadu důležitých argumentů, na které se pokusím systematicky a pečlivě reagovat, čímž také výše zmíněnou pozici více ukotvím. Zdůrazňuji však, že nezastávám stanovisko, že jáství (a osoba, kterou je jáství nutnou podmínkou, srov. výše) jistě neexistuje, jen považuji tuto možnost za o něco pravděpodobnější²³ než možnost, že jáství existuje.

Křesťanství zná (nejpozději od Augustina) také relační pojetí osoby. Augustinus a ve dvacátém století zejména dialogický personalismus (k němuž se minimálně zčásti C. V. Pospíšil hlásí) vnímá osobu jako to, co se realizuje teprve ve vztazích, podobně důstojnost je možné získat (nebo nezískat, přisoudit nebo nepřisoudit) teprve ve vztazích. Jde tedy o relační já (jáství), nikoliv o věcné (objektové) já.

Koncepce dialogického jáství však předpokládá jako svou nutnou podmínku právě věcné já. Věcné já sice nemusí existovat od začátku (celoživotního i každodenního) dialogického procesu jako zcela hotové, ale v průběhu dialogu (vztahováním se k určitému „ty“, k osobě) se musí nutně utvořit. Kdyby tomu tak nebylo, nebylo by možné se v dialogickému personalismu vztahovat k žádné osobě, k nikomu hovořit a nikomu přisuzovat důstojnost. V tomto smyslu je relační jáství redukovatelné na věcné jáství, s tím však, že dialogický personalismus je mimořádně cenný v tom, že ukazuje, jak může věcné já vznikat až ve vztazích, a že bez nich není myslitelné. Lze tedy s dialogickým personalismem souhlasit v tom, že věcné já se nachází vždy ve vztazích a je jimi utvářeno, ale přesto musí existovat jako věcné já: důstojnost přisuzujeme věcnému jáství, nikoliv struktuře neosobních relací. V tom případě však platí vůči dialogické-

²¹ POSPÍŠIL, „Recenze,“ s. 209–213, hlavní argumenty nalezneme zejména na s. 211–212.

²² DOLÁK, „Důstojnost neexistujícího jáství?“ s. 177–183. Své stanovisko jsem aktuálně zmínil (srov. dále) ve smyslu paradigmatického posunu směrem k probabilistickému myšlení: nelze nic tvrdit jistě, jen s určitou mírou pravděpodobnosti, také je třeba zároveň počítat s dalšími, jinými i protikladnými možnostmi, které mají někdy sice o něco menší pravděpodobnost, ovšem vzhledem k omezenosti našeho poznání jejich pravděpodobnost nikdy není příliš nízká.

²³ Avšak není vysocí pravděpodobné, protože lidské poznání je omezené, takže nemůžeme u žádné pozice klást příliš vysokou pravděpodobnost.

mu personalismu stejné námitky jako vůči koncepcím věcného já: pokud věcné já neexistuje, je dialogický personalismus nepodložený.

C. V. Pospíšil reaguje na mou tezi,²⁴ že neexistující jáství nemůže mít žádnou důstojnost ani morální status. Je tomu tak proto, že to, co neexistuje, nemůže mít vůbec žádné vlastnosti, atributy, status a ani být ve vztahu k čemukoliv dalšímu. Musím však zdůraznit, že mé dřívější stanovisko je třeba aktualizovat ve shodě s metodologickým posunem k probabilismu: nelze už říci, že jáství neexistuje, ale že neexistence jáství je pravděpodobnější než jeho existence. Pokud jáství neexistuje (což však nemůže být jisté), nemůže mít žádnou důstojnost ani morální status. I za tohoto předpokladu však mohou mít důstojnost a morální status neosobní prožitky (stavy) štěstí, které probíhají v psychofyzických bytostech (lidech, ale také zřejmě ve všech zvířatech).

C. V. Pospíšil argumentuje,²⁵ že bez důstojnosti a morálního statusu jáství by nastal rozvrat mravního i právního systému společnosti. Na to lze odpovědět takto: nevíme jistě, že jáství není, proto není možné dělat radikální reformy mravního a právního systému společnosti. Dále: i kdyby jáství nebylo, stále mají morální status a důstojnost neosobní prožitky štěstí u lidí i zvířat, čímž by byla sekundárně zachována i důstojnost lidí a zvířat jako „nosičů“ těchto prožitků, v nichž prožitky probíhají (nejen to, lidské a zvířecí psychofyzické bytosti nebo organismy dokonce prožitkům štěstí umožňují vzniknout, jsou jejich příčinou). V takovém případě by morální rozvrat opět nenastával.

Zde je nezbytné zdůraznit, že přisuzovat prožitkům štěstí morální status je běžné pro Dereka Parfita²⁶ i pro Petera Singera²⁷ v jejich koncepcích utilitarismu/altruismu, zejména v Parfitově koncepci utilitarismu/altruismu neosobních stavů štěstí. Přisuzovat těmto stavům i důstojnost není zavedené, ale i to má své důvody (srov. výše).²⁸

Domnívám se, že jelikož nevíme, zda jáství existuje nebo ne, musíme v právním i morálním systému počítat s oběma možnostmi v rámci

²⁴ DOLÁK, „Důstojnost neexistujícího jáství?!“ s. 182–183. Zde však připisuji důstojnost přírodě (případně jejímu Stvořiteli), tamtéž, s. 182.

²⁵ POSPÍŠIL, „Recenze,“ s. 211.

²⁶ PARFIT, *Reasons and Persons*, s. 245–280.

²⁷ PETER SINGER, *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, s. 155–190, pasáže ke zvířatům tamtéž, s. 94–122.

²⁸ Ale je třeba přiznat, že je jistější to, že prožitky štěstí mají morální status a morální hodnotu než to, že mají důstojnost. Je tomu tak z důvodu, že termín „důstojnost“ není zatím v dějinách myšlení přesvědčivě definován.

toho, co pracovně nazývám paralelní probabilismus (nebo probabilistický paralelismus): paralelně (současně, zároveň) se ve svém rozhodování a jednání musíme řídit více rozmanitými i protikladnými možnostmi, samozřejmě v různé míře, podle různé míry jejich pravděpodobnosti (proto jde o probabilismus, což je i v souladu s výše zmiňovaným paradigmatickým posunem k probabilistickému myšlení) a podle velikosti případné možné hodnoty, kterou nabízejí.

Z toho plyne, že změny v právním a morálním systému nesmí být radikální, protože musí zohlednit i možnost, že jáství existuje (a také další možnosti: že jáství existuje jen částečně nebo v jiné podobě, než se obvykle soudí).

C. V. Pospíšil²⁹ se dále ptá, zda neurověda, o kterou částečně tvrzení o možné neexistenci já opírám (srov. i výše), je metodologicky adekvátním oborem pro zjišťování „jáství“ a naznačuje, že patrně ne, protože „jáství“ možná nelze „plně materializovat a následně uchopit jako pouhou věc“.³⁰ Na to lze odpovědět takto: argument z neurovědy je jen jedním ze tří klíčových argumentů proti existenci jáství (srov. i výše), ostatní dva se o neurovědu neopírají. Dále, profesor Pospíšil má pravdu v tom, že neurověda nemůže uchopit přímo jáství, ale uchopuje materiální koreláty vědomí (neurální koreláty vědomí), což jsou hmotné struktury (sítě) a procesy v mozku, které časově korelují s našimi vědomými prožitky. Pokud neurověda uchopuje neurální koreláty vědomí, měla by umět nalézt také neurální korelát případného „jáství“, které s naším vědomím a prožitky, pokud existuje, jistě úzce souvisí. Podle argumentu uvedeného výše však nic takového nenachází.

Neurověda tedy nemůže uchopit přímo vědomí a případné jáství, ale může uchopit neurální koreláty vědomí a případného jáství. Neurální koreláty vědomí nachází, neurální koreláty jáství nikoliv, tím se zvyšuje pravděpodobnost (ale nezakládá to jistotu), že jáství neexistuje.

Zde je třeba dodat, že neurověda nachází jisté hmotné struktury, kterým někdy říká „jáství“, např. proto-jáství, „jádrové“ jáství, sociální

²⁹ Pospíšil, „Recenze“, s. 211.

³⁰ Dále tamtéž. Zde je možné k bližšímu pochopení stanoviska profesora Pospíšila k přírodním vědám doporučit jeho monografii z roku 2017, srov. Ctirad V. Pospíšil, *Zápolení o pravdu, naději a lidskou důstojnost: česká katolická teologie 1850–1950 a výzvy přírodních věd v širším světovém kontextu*, Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2017, s. 11–29, a zejména pak s. 364–372.

jáství, emocionální jáství,³¹ nejbližší je tomu „default mode network“,³² ale jde jen o neosobní mechanismy, neurální síť, funkční systémy integrující jistá data v mozku, označovat je za „jáství“ je pouhou metaforou, navíc je jich mnoho a dynamicky se proměňují.

Dále C. V. Pospíšil uvádí,³³ že se neurověda možná při popírání jáství dostává do rozporu sama sebe sebou: neurovědci cílevědomě jednájí, a k tomu je podle profesora Pospíšila nezbytné mít jáství trvalejší než jsou možné mikroidentity trvající maximálně dvacet vteřin. Na to lze říci, že kontinuita rozhodování, plánování, jednání je v lidské bytosti zajištěna pamětí a neosobními exekutivními a plánovacími funkcemi a mechanismy, k tomu všemu není třeba mít trvalé a kontinuálně existující jáství.

Ostatně kontinuitu jáství ve větší či menší míře ztrácí i podle běžného pojetí, zčásti nebo zcela ji přerušují spánek, bezvědomí, náměsíčnost, kóma, celková anestezie, vegetativní stav, přesto si však běžně myslíme, že člověk po projití takovýmto stavem může dále cílevědomě jednat.

Profesor Pospíšil tvrdí, že vlastní „já“ vnímá jako nevěcnou danost,³⁴ kterou si uvědomuje díky vztahovosti k jinému „jáství“ (Ty). C. V. Pospíšil zde vychází z tradice (nejen) křesťanského personalismu, která je v křesťanské teologii i v křesťanském myšlení obecně stále velmi živá.³⁵ Na to lze odpovědět, že podle Humova argumentu (srov. výše) nic takového introspekce v časovém toku (proudu) prožitků³⁶ nenachází. Nic takového nenachází ani buddhistická systematická meditační analýza a ani analýza sekulární, vedená vědecky.³⁷ Ovšem na podporu stano-

³¹ Velmi přesně to popisuje neurovědec Damasio, srov. Antonio DAMASIO, *Hledání Spinozy: radost, strast a citový mozek*, Praha: Dybbuk, 2004, s. 157–208.

³² Vztahem této neurální sítě (také mozkového funkčního systému) a jáství se zabývají Christopher DAVEY – Jesus PUJOL – Ben HARRISON, „Mapping the Self in the Brain's Default Mode Network,“ *Neuroimage* 132, č. 5 (2016): 390–397.

³³ Pospíšil, „Recenze,“ s. 211.

³⁴ Tamtéž.

³⁵ Z židovských tradic dané téma velmi dobře uchopoval Martin Buber. Srov. Martin BUBER, *Já a ty*, Olomouc: Votobia, 1996, s. 50–54. Buber také velmi přesně zpracovává etiku, srov. Martin BUBER, *Good and Evil*, London: Pearson, 1980.

³⁶ William James zavedl do úvah tohoto typu termín „stream of consciousness“, tedy časový proud vědomí. Srov. William JAMES, *The Principles of Psychology. Volume One*, Mineola: Dover Publications, 1950, s. 224–244.

³⁷ Klíčová kniha sekularizované a vědecko-systematické formy meditační analýzy už se objevila i v českém překladu, srov. Jon KABAT-ZINN, *Život samá pohroma*, Brno: Jan Melvil Publishing, 2016, s. 539–558, k samotné *mindfulness* tamtéž, s. 179–185.

viska profesora Pospíšila je třeba uvést to, že někteří autoři se přiklánějí k existenci jisté formy prereflexivního sebe-uvědomění.³⁸ To však samo o sobě není jástvím, byť k němu má blízko.

Dále C. V. Pospíšil argumentuje tím, že všechny jazyky obsahují termín „já“, což dokazuje obecnou lidskou zkušenost s „já“.³⁹ Lze odpovědět, že některé jednodušší jazyky přírodních národů nemají termín „já“ jasně odlišený od např. termínu „my“,⁴⁰ a i když všechny vyvinutější jazyky slovo „já“ obsahují, svědčí to spíše o tom, že se rozdělujeme podle jednotlivých psychofyzických organismů. Pokud totiž termín „já“ označuje pouze jednotlivý psychofyzický organismus, potom samozřejmě označuje něco reálného (můžeme mluvit o triviálním nebo primitivním jáství).

Jenže tento psychofyzický organismus může být (a podle mnohých vědců a neurovědů je, srov. výše) jen neosobním agregátem stavů, mechanismů a procesů, ve kterém není osoba, subjekt ani jáství. Běžná lidská mluva nedokáže rozlišit triviální (primitivní) jáství, které jakožto psychofyzický organismus skutečně existuje, od jáství chápaného jako vědomý subjekt, který podle mnohých (srov. výše) existovat nemusí.

Profesor Pospíšil připomíná problematické důsledky neexistence jáství pro právní systém: vrahovo jáství trávající maximálně dvacet vteřin by bylo jiné než to, které by potom za vraždu mělo být souzeno.⁴¹ Lze odpovědět, že v případě neexistence jáství je daný problém nedůležitý, protože nikdo nemůže trpět nespravedlivým potrestáním, jelikož v případě neexistence jáství žádná osoba nebo subjekt neexistuje (to, co neexistuje, nemůže trpět). Dále je třeba říci, že podle nepříjemných společenských důsledků nemůžeme rozhodovat platnost nebo neplatnost určité teze.

³⁸ Tomu se věnuje Dan ZAHAVI, „Self, Consciousness, and Shame,“ in *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford: Oxford University Press, 2015, s. 304–326. V českém prostředí se obšírněji tématu možnosti systematické introspekce jako „vědy v první osobě“ věnuje Marek PETŘŮ, *Fyziologie mysli: úvod do kognitivní vědy*, Praha: Triton, 2007, s. 304–308. Velmi přesně se tomu věnuje také Shaun GALLAGHER, „On the Possibility of Naturalizing Phenomenology,“ in *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, ed. Dan Zahavi, Oxford: Oxford University Press, 2015, s. 70–93.

³⁹ POSPÍŠIL, „Recenze,“ s. 212.

⁴⁰ Jan POKORNÝ, *Lingvistická antropologie: jazyk, mysl a kultura*, Praha: Grada, 2010, s. 203–219.

⁴¹ POSPÍŠIL, „Recenze,“ s. 212.

Dále C. V. Pospíšil uvádí, že existenci jáství možná dokazují výčitky svědomí (nás i jiných). Na to lze říci, že jsme se evolučně vyvinuli jako sociální druh, naše jednání tedy musíme korigovat s ohledem na další jedince v societě. V lidské bytosti se pak mohly z tohoto důvodu vyvinout neosobní mechanismy „svědomí“ korigující jednání v societě, tyto mechanismy potom k své existenci žádné jáství nepotřebují.

C. V. Pospíšil konstatuje, že není-li jáství, měli by se vědci toto tvrdící zříci své mzdy, protože mzda nepřísluší jim, ale předešlým dvacetivteřinovým identitám vyskytujícím se v jejich organismu v době psaní vědecké práce.⁴² Za prvé lze říci, že při ještě přesnějším neurovědném zkoumání zjistíme, že neexistují ani ony dvacetivteřinové mikroidentity, tedy zásluhu za vědecké články nebo jakékoliv lidské dílo nenese vůbec nikdo, proto nemůže být mzda vyplácena nespravedlivě: není zde nikdo, kdo ji vyplácí a ani nikdo, kdo ji získává.

Za druhé lze tvrdit to, že pokud přijmeme hypotetickou existenci dvacetivteřinových mikroidentit,⁴³ můžeme uplatnit něco, co pracovně nazývám „štafetový princip zásluh a vin“: další mikroidentity v lidském organismu přejímají zásluhy a viny těch mikroidentit, které jim v minulosti v daném lidském organismu předcházely. Jde zde samozřejmě o kontroverzní princip kolektivní viny, jenže kolektivem nyní není více lidí, ale více mikroidentit v čase po sobě jdoucích v jednom lidském organismu.⁴⁴

Možná ještě přesněji dané vyjadřuje metafora „dědění dluhů a majetku“, protože stejně jak dluhy nebo majetek může zdědit syn, který je kauzálně (zčásti) zapříčiněn otcem, „dědí“ viny a zásluhy aktuální mikroidentita, která je kauzálně (zčásti) zapříčiněna minulou mikroidentitou v témže organismu.

Profesor Pospíšil dále argumentuje, že pokud osoba podle mého soudu musí mít vědomí (šlo by o onu dvacetivteřinovou mikroidenti-

⁴² Pospíšil, „Recenze“, s. 212.

⁴³ Dvacet vteřin je maximální délka uchování dat v krátkodobé paměti, můžeme hovořit spíše o 15–20 vteřinách.

⁴⁴ Princip kolektivní viny je samozřejmě sporný, značně se proti němu vymezovalo už židovství, ještě více křesťanství: Bůh soudí činy jedince, nikoliv kolektivu. Tzv. „dědičný hřích“ není totožný s kolektivní vinou, souvisí spíše se současným všeobecným stavem lidské přirozenosti a její dispozicí k hříchu, přece však má s kolektivní vinou některé stejné prvky: aktuální stav lidské přirozenosti je podle křesťanství ovlivněn hříšným činem prvních lidí. Srov. *Katechismus katolické církve*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, § 379.

tu), ztratili by lidská práva a lidskou důstojnost ti, kdo vědomí aktuálně nemají.⁴⁵ Spíše se zdá, že osoba neexistuje vůbec (srov. výše), ovšem hodnotu (a tedy snad i důstojnost) mohou mít určité stavy (prožitky štěstí), které se nacházejí ve většině lidských i zvířecích psychofyzických bytostí. Tím by získali sekundárně důstojnost (protože hodnotu) i oni samotní.

Definoval jsem jako osobu dvacetivteřinovou mikroidentitu jen proto, že žádný lepší kandidát se (v rámci vědomí, myslí ani mozku) patrně nenabízí. Dále je třeba říci, že není ničím prokázáno, že osoba jen proto, že je osobou, má nebo by měla mít hodnotu. To by bylo nutné dokázat, vhodný důkaz však nenacházím. Tedy jelikož z možné existence osoby neplyne (bez dalších důkazů) žádná hodnota a důstojnost, neplyne z její neexistence ani jejich ztráta. Lidská práva pak můžeme vázat na lidské psychofyzické bytosti (organismy), ve kterých se nacházejí prožitky štěstí a utrpení.

C. V. Pospíšil dále uvádí, že bez existence já končí humánní společnost.⁴⁶ Nemusí tomu tak být, pokud přijmeme důstojnost stavů štěstí v lidských psychofyzických bytostech. Dokonce přijetí důstojnosti neosobních stavů štěstí nejen v lidech, ale i ve zvířatech naši společnost může humanizovat: může vést k rozšíření důstojnosti od lidí také na zvířata, a kromě lidských práv můžeme potom mluvit dokonce o právech zvířat.⁴⁷

Profesor Pospíšil se dále domnívá, že takováto destrukce člověka (jáství) povede k vládě biologicky silnějšího nad slabými, tedy k nehumánní společnosti.⁴⁸ Jestliže však všechny prožitky štěstí všech citících tvorů mají hodnotu, bude spíše snaha je maximalizovat, což vede k humánní společnosti utilitarismu neosobních stavů. Navíc nelze s jistotou říci, že jáství není, proto není možné společnost radikálně přetvářet, ale je třeba počítat i s možností, že jáství je.

⁴⁵ Pospíšil, „Recenze,“ s. 212.

⁴⁶ Pospíšil, „Recenze,“ s. 212.

⁴⁷ O což už se dlouho snaží etik Peter Singer, srov. Peter SINGER, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York: Harper Perennial, 2009, s. 2–24 a tamtéž, s. 159–184. Stejnému tématu se Singer věnuje také zde: SINGER, *Practical Ethics*, s. 94–122.

⁴⁸ Pospíšil, „Recenze,“ s. 213.

3.2 Možné obecnější důsledky v souvislosti s křesťanskou teologií a františkánskou spiritualitou

Křesťanství přiznává největší důstojnost člověku, ale jistou důstojnost má i svět, který je Božím stvořením. Zejména františkánská spiritualita se s úctou dívá na vše živé, také na zvířata.⁴⁹ Zde by mohly vést spojnice mezi utilitarismem snažícím se rozmnožit štěstí nejen v lidech, ale i ve zvířatech (a zmenšit bolest a utrpení v lidech i ve zvířatech) a křesťanstvím. Bojuje-li Peter Singer nyní za práva zvířat,⁵⁰ tak sv. František z Asisi se s láskou na zvířata díval už na počátku třináctého století.

Je-li osoba přece jen, jak se domnívá C. V. Pospíšil, transcendentní a transcendentální,⁵¹ nelze ji vykázat empiricky a zřejmě ani introspekci, přesto snad možná existuje, probabilistické myšlení doporučuje přisoudit i této možnosti vzhledem k omezenosti lidského rozumu poměrně slušnou pravděpodobnost.

ZÁVĚR

Studii jsem se pokusil v dialogu s křesťanským myšlením, také s františkánskou spiritualitou a zejména s důležitými argumenty katolického teologa C. V. Pospíšila nalézt důstojnost člověka i v případech, že by neexistovalo jáství. Je však nutné zdůraznit, že studie netvrdí, že jáství neexistuje, protože lidské poznání je příliš omezené na to, aby mohlo klást definitivní soudy.

Můžeme spíše podle některých argumentů předložených v studii říci, že je zde jistá pravděpodobnost, že jáství není, ale i pokud tato možnost platí, člověk důstojnost neztrácí, stejně jako neztrácí lidská práva. Je tomu tak proto, že v něm jsou hodnoty, které je třeba maximalizovat (neosobní prožitky a stavy štěstí) a anti-hodnoty, které je třeba minimalizovat (neosobní stavy a prožitky utrpení a bolesti). Něco hodnotného má patrně i důstojnost, tedy hodnotné prožitky štěstí mají důstojnost a díky

⁴⁹ Sv. František vnímal důležitost celého stvoření, to dokazuje jeho „Chvalozpěv stvoření“ a ukazují to i teologie a spiritualita s tímto postojem spojené, „Chvalozpěv stvoření“ a přidružené rané dokumenty srov. *Francis of Assisi: Early Documents. The Saint. Volume One*, ed. Regis J. Armstrong, New York: New City Press, 1999, s. 113–114.

⁵⁰ SINGER, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, s. 159–184.

⁵¹ POSPÍŠIL, „Recenze,“ s. 212.

tomu může mít takto sekundárně důstojnost i člověk, ve kterém se tyto stavy nacházejí a jehož existence jim umožňuje vznikat.

Pojem „důstojnost“ není v dějinách filozofie a myšlení obecně přesně definován, avšak antropologie (také křesťanská antropologie) s ním běžně pracuje. V článku ho používám proto, že jde v křesťanském myšlení (a zejména v křesťanské antropologii) o mimořádně důležitý pojem a mohl by být zčásti odvozen od pojmu hodnoty. Jsou-li prožitky štěstí hodnotné (důležité), mohly by mít ony samotné (případně zprostředkovaně i jejich „nosič“, „podklad“, tedy jáství nebo subjekt) určitou důstojnost. Tím by byl pojem důstojnosti lépe ontologicky i argumentačně podložen. Článek se o tuto částečnou lepší zdůvodněnost pojmu „důstojnost“ přes pojem „hodnota“ pokouší, a tím snad mírně může přispět i diskuzi o důstojnosti v křesťanském myšlení.

Pořád však platí to, že je jistější morální status a hodnota prožitků než jejich důstojnost, přesto však zčásti můžeme důstojnost prožitků z jejich hodnotnosti odvodit. To, co je hodnotné, je také cenné, relevantní a důležité, má to váhu a zásadnost (podstatnost), takže můžeme dovodit, že je to možná (s poměrně slušnou pravděpodobností) i důstojné. Pokud rozlišíme morální hodnotu, morální status a důstojnost, pak nejjistěji mají prožitky morální hodnotu, méně jistě morální status a ještě méně jistě důstojnost, přesto i důstojnost jim s jistou mírou pravděpodobnosti můžeme přisuzovat.

Kdo napsal tuto studii, pokud neexistuje „já“ (a tedy ani osoba, protože „já“ je její nutnou podmínkou) nazvané „Antonín Dolák“? V čase proměnlivý (neustále v něm mnohé zaniká a jiné vzniká) a neosobní psychofyzický organismus nazývaný „Antonín Dolák“. To však není jisté, jen to má určitou (poměrně vysokou, ale kvůli omezenosti lidského rozumu nikoliv velmi vysokou) míru pravděpodobnosti.

Profesor Pospíšil nabídl důležité argumenty, proč by bylo jáství (osobu) důležité v ontologii a antropologii přijmout, Derek Parfit⁵² ukazuje, že lze smysluplně budovat racionální etiku i bez existence osob (jáství), jde o utilitarismus neosobních stavů, který nevede ke světu nehumánnímu, ale k humánnímu přístupu ke všem lidem i zvířatům. Ať už existují nebo neexistují osoby, lze tedy mít laskavý a láskyplný přístup ke všemu

⁵² PARFIT, *Reasons and Persons*, s. 245–280 a PARFIT, *On What Matters: Volume One*, s. 404–419.

živému, zvláště k lidem a zvířatům, což v křesťanské spiritualitě ukázal už svatý František.⁵³

Lze vůbec srovnávat františkánskou spiritualitu (uznávající osoby) s utilitarismem D. Parfita, který je neuznává? Je zde velký rozdíl v těchto východiscích, dále zde však může být mnohé společné, protože velká hodnota (a důstojnost) osob u sv. Františka a velká hodnota (a snad důstojnost) stavů v organismech v utilitarismu neosobních stavů vede k stejné etické praxi: k laskavému chování ke všemu živému, které prožívá. František se laskavě choval také ke zvířatům, což zdůrazňuje i utilitarismus (pro utilitarismus dokonce není rozdíl mezi stavy v lidech a zvířatech, což by bylo pro sv. Františka nepřijatelné). Na úrovni etické teorie se oba směry liší, na úrovni etické praxe (a etického jednání) se však velmi překrývají (sv. František však samozřejmě více akcentuje člověka).

Human Dignity in Relation to the (Non)existence of Self in Dialogue with Christian Theology and with Ctírad V. Pospíšil

Keywords: Dignity; Utilitarianism; Theology; Ethics; Person; Self

Abstract: Human dignity is often tied to a person. The study examines the possibility of human dignity, provided that the person does not exist. Derek Parfit's utilitarianism of states contemplates the value of states of happiness. It can be assumed that these states have dignity, and thus the human being who owns these states also gains dignity. The study responds to numerous arguments by the Catholic theologian C. V. Pospíšil. The discussion is over whether the absence of a person leads to a inhumane world. The utilitarianism of states that does not assume the existence of a person does not, however, lead to a inhuman world. Utilitarianism of states leads to a humane approach to all sentient creatures who can experience happiness and suffering because it demands maximization of happiness and minimization of suffering. Respect for animals is also intrinsic to parts of the Catholic tradition, especially Franciscan spirituality, which may find some connection with Derek Parfit's utilitarianism of states.

PhDr. Mgr. Antonín Dolák, Ph.D.
Katedra filozofie
FF Ostravské univerzity
Reální 1476/5
702 00 Ostrava
antonin.dolak@osu.cz

⁵³ Srov. *Francis of Assisi: Early Documents. The Saint. Volume One*, ed. Armstrong, s. 113–114.