

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

CO JE TO ZLO?
Filosofické odpovědi

Vedoucí práce: doc. Jakub Sirovátka, Dr. phil.

Autor práce: Vít Zeman

Studijní obor: Filozofie a religionistika

Ročník: třetí

2018

Prohlašuji, že svoji bakalářskou práci jsem vypracoval samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury. Prohlašuji, že, v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své bakalářské práce, a to v nezkrácené podobě (v úpravě vniklé vypuštěním vyznačených částí archivovaných Teologickou fakultou) elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

29. 1. 2018

Na tomto místě bych rád srdečně poděkoval doc. Jakubu Sirovátkovi, Dr. phil.
za vedení práce, rady, připomínky, kritické poznámky, konzultace;
především však za obdivuhodnou trpělivost a ochotu.

Obsah

Úvod.....	5
1 Počáteční rozlišení.....	7
1.1 (Ne)existence zla	7
1.2 Metafyzické, fyzické, či morální pojetí pojmu zla?	11
1.3 Výsledná hypotéza úvodního zkoumání	16
2 Dualistické pojetí zla.....	17
2.1 Odmítnutí dualistického pojetí	18
3 Privační teorie podle vzoru Augustinova	21
3.1 Kontext teorie – Augustinův život	21
3.2 Pochybnost – základ privační teorie?	22
3.3 Novoplatónský původ	24
3.4 Přínosy a slabiny	26
3.5 Privace	31
3.6 Závěr privační teorie – potvrzení úvodní hypotézy	33
4 Konfrontace s argumentem ze zla	34
Závěr.....	37
Seznam použitých zdrojů	39
Seznam literatury.....	39
Odborné články umístěné na internetu.....	41
Abstrakt	43
Abstract	44

Úvod

„Bůh viděl, že všechno, co učinil, je velmi dobré.“¹

„Jak vyčpělý a zbytečný a sprostý mi připadá náš svět! Hnus je to, hnus! Zahrada plná plevelů, co žene na semeno. Jak bují, jak se všude rozlézá, fuj!“²

Knihy Genesis i Shakespeare popisují jeden a tentýž svět velmi rozdílnými slovy. Přestože Bible již na svých prvních stranách ujišťuje, že veškeré stvoření je dobré (dokonce velmi dobré), Hamletovi jsou do úst vložena slova, která odkrývají trochu jiný pohled na svět. Takové místo k životu lze popsat mnohými způsoby, ale říci o něm, že je veskrze dobré, by bylo zavádějící (dokonce snad skoro nemožné).

Oba pohledy jistě narážejí implicitně na problematiku, které musely čelit – a sice na existenci (popřípadě neexistenci) zla ve světě. Otázka zla patří k těm nejpálčivějším v historii lidstva. Velmi expresivně její povahu vyjadřuje i Jiří Fuchs: „*Její traumatizující naléhavost pochopitelně stáčí úvahy (...) k Původci veškeré relativní skutečnosti. Jak to mohl dopustit? Nevymklo se mu stvoření z ruky? Nepřehlédl při stvoření nějakou základní poruchu? Nebo snad není tak úplně Dobrý, aby měl zájem na dobrou tvorů?*“³

Podobné otázky vytvářejí příhodné podmínky pro vznik tzv. „argumentu ze zla“, který na základě existence zla ve světě popírá existenci samotného Boha. Zlo totiž stojí (alespoň na první pohled) v přímém protikladu k nutným Božím vlastnostem – dokonalé moudrosti, nejvyšší dobrotě a všemohoucnosti.⁴ Jinými slovy: zdá se, že zlo stojí na počátku argumentu Boží neexistence.⁵ Problém zla ovšem nelze redukovat jen na „argument ze zla“, který byl zmíněn – ve skutečnosti se jedná o soubor mnoha dalších různých aspektů daleko širší problematiky, který teprve po komplexním nahlédnutí poskytne ucelený pohled na otázku po povaze zla.⁶

¹ Gn 1,31.

² SHAKESPEARE, W. *Hamlet*. In DÍLO, s. 1037.

³ FUCHS, J. *Filosofie 4. Bůh filosofů*, s. 145.

⁴ Srov. tamtéž, s. 146.

⁵ V tomto sporu je zpochybňována existence Boha, který je jediný a ve všech ohledech absolutně dokonalý (ba dokonce nad-dokonalý). Pokud by totiž existovalo celé množství bohů, z nichž by ani jeden nebyl ve všech ohledech dokonalý, nebylo by obtížné vysvětlit původ zla ve světě. Hypotéza polyteismu ovšem skýtá minimálně dvě úskalí – může být nařčena (1) z přílišného antropomorfismu či (2) ze zbytečného množování metafyzických entit. Na tuto problematiku naráží mj. i Hume ve chvíli, kdy se zamýšlí nad otázkou zla. Srov. HUME, D. *Dialogy o přirozeném náboženství*, s. 97–101.

⁶ Srov. ŠPRUNK, K. *Zlo jako argument proti Boží existenci*, odst. 1. (Text bohužel neposkytuje bližší členění; pro základní orientaci proto udávám vlastní provizorní číslování odstavců, které je – vzhledem

Tento text si ovšem klade cíle poněkud skromnější. Plurál slova cíl je užít, neboť se bude jednat o cíle tři. Zaprvé o bližší rozlišení v rámci samotného pojmu zla, dále o analýzu dvou vybraných teorií, které se snaží osvětlit „co zlo je“ – tedy teorie dualistické a proti ní postavené teorie privační. A teprve v samotném závěru práce se s přihlédnutím k dosavadním výsledkům pokusíme zpochybnit onen výše zmíněný „argument ze zla“.

Název „*Co je to zlo?*“ s podtitulem *filosofické odpovědi* lze tedy chápat více způsoby. Zaprvé je cílem zbavit pojem zla konfúzního závoje, což lze učinit především díky současné diskusi, s jejíž pomocí lze provést některá velmi užitečná rozlišení a rozdělení. Poté se zaměřit na dva výše zmíněné koncepty a určit, který z nich lépe odpovídá na otázku co je to zlo. První a druhý modus nahlížení pak připraví prostor pro krátké zamyšlení (nejen!) nad možným postupem *via negativa*. Na obsáhlou otázku co je zlo se alespoň ve stručnosti pokusíme odpovědět i slovy pojednávajícími o tom, co zlo není. V souvislosti s tím je třeba zmínit, že tato práce si (nejen vzhledem ke svému rozsahu) neklade ambice na položení *definitivní odpovědi* na otázku co je to zlo.

S přihlédnutím k povaze zkoumaného problému a vytyčenému cíli bude místy text nabírat směr nejenom ryze filosofického charakteru, ale pokusí se zachytit i přesahy, které spadají částečně do oblasti religionistiky (při zkoumání dualismu), ale především teologie, která se problémem zla musí zabývat v rámci obhajoby jedné ze svých fundamentálních premis (tj. existence dobrého Boha).

k povaze internetového zdroje – pouze orientační. V podobných případech, kdy se budeme odvolávat na tento nouzový způsob označování, bude používána zkratka „odst.“.)

1 Počáteční rozlišení

1.1 (Ne)existence zla

„...a říkám, že zlo vlastně ani není...“⁷

„Popírání zla je pověra, protože existence zla je zcela evidentní.“⁸

Ještě před tím, než budou rozebírány některé konkrétní teorie zla, je zapotřebí učinit jisté nutné úvodní distinkce týkající se samotného pojmu zla. Některým tazatelům se bezesporu může zlo jevit jako pojem triviální, nicméně pokud někdo nebude brát na zřetel určitá významná rozlišení a dělení, je velmi dobře možné, že se ocitne na scesti desinterpretace dané teorie zla. Avšak aby byly uskutečnitelné další myšlenkové pochody, bude ponejprv nutné položit si fundamentální otázku, zda vůbec zlo reálně existuje. Pokud by totiž zlo jako takové neexistovalo, pojem, který jej označuje, by byl zjevně nepotřebný. Otázka po nutnosti užívání (a existence) pojmu zla je tedy jen špičkou ledovce, který ovšem „pod hladinou“ skrývá i otázku po existenci zla samotného. (Jestliže by totiž pojem zla k ničemu reálnému neodkazoval, museli bychom se ptát, zdali je vůbec zapotřebí jej užívat. V opačném případě by ale neužívání onoho pojmu bylo krokem zpět.)

Právě nejednoznačná odpověď rozvířila debatu mezi skupinou autorů, kterou lze (podle dělení, které uvádí Todd Calder) označit jako stoupence skepticismu (*Evil-Skepticism*) hlásající zbytečnost pojmu zla, který je podle nich totiž dost dobře nahraditelný jinými pojmy – například špatnost (*badness*), špatné jednání (*wrongdoing*), etc. Proti nim pak stojí neméně význačný proud těch, kteří by si přáli pojem zla udržet při životě, popřípadě znovu oživit (*Evil-Revivalism*), neboť mají za to, že se jedná o termín fundamentální a tudíž neredukovatelný na jiný pojem.⁹ Zastánce této skupiny budeme v rámci tohoto textu pracovně nazývat „revivalisté“; jedná se o relativně doslovné zachování Calderovy terminologie.

Abychom však mohli nadále pokračovat, musíme vyvrátit (anebo přinejmenším zpochybnit) argumenty morálních skeptiků, které jsou namířeny proti existenci pojmu zla (a potažmo zla jako takového). Jedná se celkem o trojici nejčastějších námitek:

⁷ WHITMAN, W. *Stébla trávy: (výbor)*, s. 11.

⁸ BOCHEŇSKI, J. M. *Stručný slovník filozofických pověr*, s. 134.

⁹ Srov. CALDER, T. *The Concept of Evil*, odd. 1. (Původní text v rámci internetového vydání Stanfordské encyklopedie neobsahuje paginaci, nicméně poskytuje pro snazší orientaci dělení na oddíly, kterého se budeme v této práci v rámci obdobných případů přidržovat za použití zkratky „odd.“.)

1. Pojem „zlo“ obsahuje (nutně) i neoprávněné metafyzické závazky, které mohou čítat například odkaz k existenci zlých duchů, nadpřirozena, ďábla...
2. „Zlo“ coby termín nemá žádnou (významnou) explanační mohutnost.
3. Pojem „zlo“ lze velmi snadno zneužít např. v politické sféře. (Například pokud je některá země označena jako „sídlo zla“, či teroristé jako zločinci¹⁰, pak je velmi dobře možné, že zacházení s nimi bude hrubší a horší, než kdyby se onoho pejorativního výrazu nepoužilo.)

Nyní se tedy postupně pokusíme na tyto argumenty najít příhodné zpochybnění, popřípadě protiargumenty.

Podle stoupců morálního skepticizmu lze dokázat nepotřebnost pojmu (neřku-li neexistenci) „zla“ velmi jednoduchou úvahou. Jestli totiž pojem „zlo“ obsahuje i nutné reference k nadpřirozenu – například zlým duchům – a my zároveň nemůžeme prokázat jejich existenci, pak se pojem, který je s nimi spjat, stává přinejmenším pochybným.¹¹ Nicméně podle skupiny revivalistů není ono sejetí, které obsahovala první premisa, nutné. (Tím se ovšem hroučí celý argument.) Existují totiž koncepty zla, které jsou ovlivněny sekulárním pohledem na svět. Morální zlo je odděleno od zla, které odkazuje k nadpřirozené rovině (ta je doménou především konceptů náboženské tvárnosti). Díky tomu vzniká příležitost k popisu konceptu zla, který neodkazuje k nadpřirozenu, protože se lze úspěšně ubránit první části kritiky skeptiků.¹² Navíc lze užít i strukturu námítky, kterou vznáší (ale v jiném kontextu!) Gilbert Keith Chesterton – ta by v našem případě zněla následovně: Pokud skeptik tvrdí, že nadpřirozeno (bytosti, síly,...) neexistuje, jedná se pouze o víru, že nadpřirozeno neexistuje. Existenci této sféry nemůže přesvědčivě dokázat (což je použito jako argument proti revivalistům), ale zároveň nelze její existenci ani plně vyvrátit. Zdálo by se tedy, že je vše *in statu quo res erant ante bellum*. Nicméně lze pokračovat poukázáním na fakt, že zatímco skeptik byl při své argumentaci nucen věřit, že nadpřirozeno neexistuje, revivalista (na základě existence sekulárních konceptů zla) může (ale zároveň nemusí) věřit na přesah do oblasti nadpřirozena, který ovšem pro daný pojem není nezbytně nutný.¹³

¹⁰ V anglickém originálu je užito termínu „*evildoers*“, který možná lépe demonstruje poměrně radikální označení. Při překladu do češtiny může být ovšem způsobeno „zlehčení“ významu. Srov. CALDER, T. *The Concept of Evil*, odd. 1.3.

¹¹ Tamtéž, odd. 1.1: „*Some evil-skeptics believe that the concept of evil necessarily makes reference to supernatural spirits, dark forces, or creatures. According to these theorists if we do not believe that these spirits, forces, or monsters exist, we should only use the term 'evil' in fictional contexts...*“

¹² Srov. tamtéž.

¹³ Srov. CHESTERTON, G. K., TOMSKÝ, A. ed. *Ortodoxie*, s. 19.

Druhým bodem, který (ze strany skeptiků) napadá pojem zla, je údajná absence explanační mohutnosti pojmu zla. Tuto sílu by onen termín měl, pokud by byl s to vysvětlit, proč se jisté věci dějí, či proč byly provedeny jistými činiteli raději, než jinými. Dle názoru některých, ze kterých čerpá i výše zmíněný Todd Calder, můžeme konstatovat následující: prohlásit o něčem (nebo o někom), že je zlé, vlastně neznamená nic jiného, než označení dané věci jako nepochopitelné, vzdorující vysvětlení. Zlo tedy zapojujeme, pokud postrádáme komplexní vysvětlení činu. Například když se ptáme, proč člověk, který měl totožné, popřípadě velmi podobné dispozice (výchovu, psychické rozpoložení, situaci,...) jako nějaký vrah, způsobil pouze lehké zranění či malou škodu. Podobný problém nastiňuje již Augustin, když klade příklad dvou mužů, kterým se naskytne pohled na jednu krásnou dívku. Zatímco vůle prvního „padne“ a dostane se do vleku chťiče, vůle druhého cudně ob stojí.¹⁴ Zdálo by se, že termín „zlo“ se používá pouze jako záplata na chybějící vysvětlení. Revivalisté však oponují, že pojem „zlo“ je dobré zachovat už jen pro jeho deskriptivní charakter. Navíc podotýkají, že rozhodně nemá o nic menší explikační hodnotu, než pojmy jako například: dobro, špatnost, správnost...¹⁵ Pokud bychom tedy měli být poctiví, tak se zavržením pojmu zla bychom museli odstranit z našeho slovníku i pojmy další. Někteří revivalisté (L. Russell, E. Garrard) se pokoušejí dokázat, že pojem „zlo“ může obsahovat alespoň vysvětlení částečné. Přicházejí s konceptem „E motivace“¹⁶, což by měl být jeden z faktorů vzniku zlého činu. Jedná se ovšem o koncept (přinejmenším) poněkud nejasný.¹⁷ Navzdory tomu však lze konstatovat, že tvrzení skupiny skeptiků není pádným argumentem pro likvidaci pojmu zla. A to především pro důležitost jeho deskriptivního charakteru, který navíc může mít možný „přesah“ explanačního rázu (což ovšem vyžaduje ještě další diskusi).

Posledním opěrným bodem, který by mohl nahodit potřebu existence pojmu zla, je nebezpečí, které s sebou tento pojem nese. Jeho zneužití se stává velkým rizikem, neboť může působit mnohá ohromná zranění. Pokud například nějaký stát, skupinu lidí, či jedince označíme jako zlo (*evil*), popřípadě zločince (*evildoer*), je takřka skoro jisté, že se s nimi bude zacházet hůře, než kdyby tak nazváni nebyli. Jestliže tedy nad čímkoli vyneseme ortel, který označí daný objekt za zlý, automaticky předurčujeme onen objekt

¹⁴ Srov. AUGUSTIN, *O Boží obci* XII, 6.

¹⁵ V anglickém originálu se jedná o termíny *good, bad, right, wrong*.

¹⁶ Označení vychází z anglického originálu *E motivation*, kde písmeno *E* označuje zkrácený výraz pro zlo: *evil*.

¹⁷ Srov. CALDER, T. *The Concept of Evil*, odd. 1.2.

k horšímu zacházení s ním, což dokládá například situace, kdy bývalý prezident Spojených států, George W. Bush, mimo jiné označil Irák, Írán a Severní Koreu pojmenováním „osa zla“.¹⁸ Avšak je možné a přípustné jen díky tomuto ohrožení odmítnout existenci pojmu zla? Jestliže by totiž mělo být pouhé zneužití důvodem pro likvidaci pojmu či konceptu, pak by se muselo důsledně postupovat tím samým způsobem i v případě ostatních pojmů, jako například: *špatně, správně*,... Revivalisté tedy (oprávněně) skeptikům vytýkají značnou nedůslednost, která je ovšem zmírňována argumentem některých, jenž poukazuje na fakt, že označit cosi za „zlo“ či „zlé“ s sebou nese přeci jen vyšší míru odsouzení (a tudíž i vyšší míru případného trestu), než označení téhož za špatné, velmi špatné, či dokonce velmi velmi velmi (...) velmi špatné. A pokud se k dané situaci připočítá ještě skutečnost, že veřejnost má často poněkud plytké představy o tom, co si vlastně představit pod pojmem „zlo“, stává se spor skeptiků a revivalistů v tomto bodě pouze více nejasným.

Uvažme například, že mnozí, kteří užívají pojem zlo, automaticky nepočítají s tím, že by zločinci měli být všichni nelidští, posedlí a nenapravitelní. Ovšem jiní naopak tvrdí, že tomu tak je. Pokud by měli stoupenci druhé části tohoto schematického veřejného mínění pravdu, pak bychom de facto mohli tvrdit, že pro jejich neměnné rysy můžeme se všemi zločinci jednou provždy skoncovat např. masovou popravou. (Ta by se ovšem – alespoň určitým způsobem – sama stala zlem.) Uvažme dále, že pokud by bylo výše zmíněné stanovisko (o stálosti a nutném sejetí některých negativních vlastností a zločinců) mylné, pak by se stala ona poprava činem, který lze považovat za horší, než bylo původní provinění leckterého z popravovaných zločinců.

Právě tato víceznačnost pojmu zla spolu s možností jeho zneužití, která (jak vidno z příkladu) reálně hrozí, se stala pádným argumentem pro skeptiky, kteří tvrdí, že koncept a pojem zla je lépe nepoužívat a přijmout mírnější pojmy. Oproti tomu revivalisté naopak zauímají aktivnější postoj chtějíce řešit problematiku víceznačnosti, jejíž řešení by posléze velmi pravděpodobně snížilo riziko zneužití termínu „zlo“. Navíc je podle některých daleko nebezpečnější před zlem zavírat oči a ignorovat ho, než se pokoušet pochopit jeho pravou podstatu. Pokud totiž nepochopíme, co vlastně zlo je,

¹⁸ Srov. CALDER, T. *The Concept of Evil*, odd. 1.3: „For instance, it is likely that by calling terrorists ‚evildoers‘ and Iraq, Iran and North Korea ‚the axis of evil‘ former US President George W. Bush made it more likely that suspected terrorists would be mistreated and less likely that there would be peaceful relations between the peoples and governments of Iraq, Iran, and North Korea and the peoples and government of the United States.“

vystavujeme se nebezpečí, že budeme v boji s ním jen špatně vybaveni na vykořenění jeho zdrojů, protože bude takřka nemožné vyvarovat se ho do budoucna.¹⁹

V této chvíli jsme dospěli do bodu, kdy jsou všechny hlavní argumenty skeptiků vyvráceny. Leč abychom vychýlili pomyslné misky vah ve prospěch skupiny, která se negativně vymezuje vůči neexistenci zla (či alespoň nepotřebnosti pojmu „zlo“), vezměme v úvahu citát Shakespearův, Whitmanův a také expresivní vyjádření J. M. Bocheňského. Všechny tři výroky v rámci tohoto textu již zazněly. Všichni tři autoři se vyrovnávají s něčím, *co se nám jeví jako zlo* (toto velmi výmluvné označení užívá ve své stati Luboš Rojka²⁰). Vyvozovat z tohoto nutnost existence pojmu zla (a potažmo i zla) by bylo ovšem nemístné (neboť si lze velmi dobře představit, že se všichni zmínění mýlí). Nicméně (nejen!) výše zmíněná trojice mužů s tímto termínem operuje – Shakespeare se implicitně odvolává na existenci zla a Bocheňski dokonce odsuzuje jeho neexistenci jako pověru, zatímco Whitman ukazuje, že zlo je „něco“ v posledku neexistujícího. Ale aby vyjádřili, že zlo (ne)existuje, potřebují použít alespoň pojem „zlo“. Zdá se tedy, že pojem zlo je pro operaci s fenoménem zla potřebný (a to i v případě, že daný autor chce existenci zla popřít).

Je ovšem přinejmenším myslitelné, že může existovat pojem, který nebude označovat nic reálného. Jinými slovy není nutné, aby konsekvencí užívání pojmu zla byla samotná existence zla. Pro další pokračování ale přijmeme pracovní hypotézu (která se zdá být pravděpodobnější, neboť více odpovídá naší zkušenosti), že zlo (coby pojem i fenomén) nějakým způsobem existuje. Učiňme tak ovšem s vědomím, že se v posledku nemusí jednat o nutnou pravdu.

1.2 Metafyzické, fyzické, či morální pojetí pojmu zla?

Dalším nutným krokem pro rozbor některých konceptů zla je vymezení v jakých oblastech – respektive pod jakými úhly pohledu – lze zlo zkoumat. Pokud bychom tak neučinili a postupovali vpřed pouze s nejasným kontextem, je velmi pravděpodobné, že bychom se dříve či později ocitli „ve slepé uličce“ (a nemohli bychom pokračovat v dalších relevantních úvahách).

Anzenbacherův *Úvod do filosofie* nabízí primárně odkaz pouze na zlo morální. To je představeno jako jeden z možných výsledků rozporů mezi určujícími důvody vůle. Jedná se o *důvody rozumové*, které jsou označovány jako *povinnosti* a mají povahu

¹⁹ Srov. CALDER, T. *The Concept of Evil*, odd. 1.3.

²⁰ Srov. ROJKA, E. *Ľudská nevedomosť a problém zla*. In *STUDIA ALOISIANA*. Ročenka Teologickej fakulty Trnavskej univerzity 2006, s. 181.

kategorických imperativů. Druhou kategorií určujících důvodů jsou pak *motivy libosti a nelibosti* (též sklony), o kterých můžeme prohlásit, že mají ryze empirický charakter. Právě *sklony* mají v případě rozporu dvou výše zmíněných kategorií za následek vznik morálního zla. Jinými slovy můžeme za morální zlo označit přestoupení etické povinnosti.²¹ Jak je patrné, morální zlo tedy Anzenbacher popisuje s využitím Kantových poznatků.²² Kant ovšem nadto popisuje morální (tj. přičitatelné²³) zlo mj. i s ohledem na lidskou přirozenost, neboť člověk je přirozeně náchylný ke zlu.²⁴ A právě ona náchylnost je dále rozdělitelná na 3 stupně: (1) *slabost* (fragilitas) lze popsat biblickým výrokem „*Vždyť nečiním dobro, které chci, ale zlo, které nechci.*“²⁵, (2) *nečestnost* (impuritas, improbitas) je namísto toho konáním dobra, za kterým ovšem stojí špatný úmysl, zatímco (3) *zkaženost* (corruptio), je chápána jako náchylnost k maximám, které jsou v rozporu s morálním zákonem.²⁶

Otázka náchylnosti člověka ke zlu patrně ovšem není primárním klíčovým prvkem při hledání původu metafyzického zla²⁷, které Anzenbacher uvádí v rámci ontologie jako opak transcendentálie „*dobro*“, která je ztotožněna s dokonalostí.²⁸ Zlo je tudíž nedostatkem, nedokonalostí. „*Klasická ontologie odpovídá: Zlo vlastně není. To, co je, je, pokud je, dobré a dokonalé. Nedokonalost, zlo, špatnost (malum) je v podstatě nedostatek bytí, nepřítomnost bytí, které by zde vlastně (ve smyslu substanciální formy a kvalifikujících akcidentů) mělo být, ale není. Proto bylo zlo nazýváno také privace (lat. privatio = zbavenost), tedy nedostatek, chybění toho, co by mělo být, protože je to vlastně vyžadováno substanciální formou. (...) Zlo lze srovnat s dírou, která přece také není a je tím větší, čím méně je toho kolem.*“²⁹

Oproti Anzenbacherovu dvojímu dělení nabízí Leibnizova *Teodicea* možnost rozdělení zla na tři druhy. (1) *Metafyzické zlo* má kořeny v nedokonalosti našeho světa.³⁰ Ten je totiž nutně rozdílný od (Leibnizem deisticky chápaného) Stvořitele (pokud bychom nezastávali monistickou, panteistickou či ateistickou pozici). Dáme-li

²¹ Srov. ANZENBACHER, A. *Úvod do filosofie*, s. 277–280.

²² Srov. KANT, I. *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, s. 61nn.

²³ Srov. tamtéž, s. 72.

²⁴ Srov. tamtéž, s. 70.

²⁵ Ř 7,19.

²⁶ Srov. KANT, I. *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, s. 71.

²⁷ Srov. tamtéž, s. 82.

²⁸ Srov. ANZENBACHER, A. *Úvod do filosofie*, s. 78.

²⁹ Tamtéž, s. 79.

³⁰ Srov. LEIBNIZ, G. W. *Theodicea*, s. 92.

tedy našemu usuzování sylogistický charakter, pak by bylo možno obhájit existenci metafyzického zla následovně:

(P1) Svět je rozdílný od Stvořitele.

(P2) Stvořitel je ten, komu náleží nejvyšší dokonalost.

(Z) Světu nenáleží nejvyšší dokonalost.

První problém ovšem tkví již v premise minor. Spolu s ní totiž přijímáme i metafyzickou koncepci, která je deistická (popřípadě teistická). Panteistickou pozici tedy musíme (v rámci zachování metafyzického druhu zla) vyloučit. Celý sylogismus by byl zároveň nestravitelným soustem pro myšlení dualistické či ateistické. Ateista by totiž mohl namítat, že pojem „Stvořitel“ neodkazuje k ničemu reálně existujícímu. Jestli by ovšem tato skutečnost opravdu podlomila výsledný úsudek, je otázka vhodná pro další diskusi, na kterou zde v tuto chvíli ovšem není prostor (koneckonců to ani není cílem této práce). Rozhodujícím aspektem tohoto (dalšího) problému by však byla (ne)úprava premisy maior. Nicméně po jistých výhradách můžeme spolu se schematizací Leibnize (po předchozím obeznámení s nutnými předpoklady) konstatovat, že metafyzickému druhu zla „*nebylo možno zabránit, měl-li bůh stvořit svět.*“³¹ Někteří autoři ovšem metafyzické zlo za zlo nepovažují, anebo o jeho statusu alespoň silně pochybují.³²

Krom zla metafyzického můžeme definovat i (2) *zlo fyzické*, které v posledku plyne z metafyzického (pocity a stavy nelibosti a utrpení jsou alespoň v potenci nutné pro nedokonalé bytosti). Avšak bolest, utrpení, či smrt nemusí být nutně vnímány jako zlo, lze jej totiž chápat i jako prostředek růstu k vyššímu dobru. Odlišný pohled na fyzické zlo přináší Hume řka, že za jeho příčinu lze označit „*nepřesné seřazení všech pružin a principů velikého stroje přírody*“³³. Tuto tezi by Leibniz ovšem zcela jistě nepřijal za svou, neboť podle něj je náš svět tím nejlepším ze všech možných světů.³⁴ V souvislosti s problematikou fyzického zla je také třeba poznamenat, že u některých citovaných autorů jsou poté navíc hranice mezi metafyzickým a fyzickým zlem velmi nejasné.

³¹ STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filozofie*, s. 246. Oponentem tomuto tvrzení by ovšem mohl být Hume, když uvádí, že je přinejmenším myslitelná existence takového světa, kde při stejných přírodních zákonech existuje vyšší míra dokonalosti. Jinými slovy, že tento svět není nejdokonalejší z možných světů. (Kritický pohled však může oponovat, že takto se situace jeví pouze omezenému lidskému pohledu na věc.) Srov. HUME, D. *Dialogy o přirozeném náboženství*, s. 159–160.

³² Srov. ŠPRUNK, K. *Zlo jako argument proti Boží existenci*, odst. 7.

³³ HUME, D. *Dialogy o přirozeném náboženství*, s. 163.

³⁴ Srov. např. LEIBNIZ, G. W. *Theodicea*, s. 92.

Dále pak můžeme rozlišit také (3) *zlo morální*, které se projevuje tím spíše, pokud nedokonalé bytosti mají dar svobody. Akt morálního zla může být nazván například chybováním, či hříchem.³⁵ Nicméně chápat morální zlo jako zcela oddělené od předchozích by byl příliš ukvapený závěr. Kant například vzpomíná „nářek starý jako sám svět“, jenž praví, že morální a fyzické zlo spolu „krácejí ruku v ruce“³⁶.

Nyní jsme se dostali na rozcestí. Otázka, která se před námi tyčí (a jejíž zodpovězení bude klíčové pro pokračování této práce), zní: *Co je všem těmto pojetím zla společné?* Tomuto problému se nelze vyhnout, neboť popřením společného základu bychom odstranili i jakoukoli spojitost mezi jednotlivými pojetími. A tudíž bychom získali tři různé koncepty bez přímé vzájemné reference. Pokud je tedy neexistence jakési „podstaty“ zla přinejmenším neuspokojivá, jsme tím spíše nuceni klást si výše zmíněnou otázku, která tímto navíc nabrala na relevanci.

Pod drobnohled nejprve postavme onu zmíněnou distinkci – je zcela jistě důležité si uvědomit, že srovnávání (a) zákeřné vraždy, (b) bolesti zubu a (c) člověkem nezaviněného ničivého zemětřesení může odhalit jejich různé příčiny. V případě morálního zla (a) je klíčovým prvkem volní akt, zatímco u zla (meta)fyzického (b), (c) o takovémto činiteli hovořit prvoplánově nelze. Je tedy jasné, že rozlišení pohledů na zlo je zcela namístě, ovšem domnívat se, že všechna tři pojetí jsou souřadná, by bylo poněkud ukvapené. Jiljí V. Příkaský ve své *Učebnici základů etiky* dělí zlo pouze na (1) *fyzické zlo*, které „se projevuje v těle člověka nebo v přírodě. Je to každý nedostatek přirozené dokonalosti: zánik, selhání, znetvoření, nemoc, utrpení, smrt apod.“³⁷ A dále pak ještě *zlo mravní*, o němž můžeme tvrdit, že „vzniká, porušuje-li člověk svým jednáním mravní zákon. Na rozdíl od fyzického zla tedy mravní zlo závisí na lidské vůli. Proto se mu etika věnuje více, než zlu fyzickému.“³⁸

Přestože tyto dva „mody“ zla mají příčinu zdánlivě jinou, můžeme vyzorovat, že v posledku tomu tak být nemusí. Pojdme tedy podrobit zkoumání příčiny obou zel, neboť jak praví Aristoteles: „*Pravdu však neznáme bez <znalosti> příčiny.*“³⁹ Pokud totiž fyzické zlo pramení z nedostatku určité dokonalosti, lze tvrdit (jak bylo již naznačeno), že původcem zla fyzického je zlo metafyzické. Zdá se, že to se tedy má ke zlu fyzickému jako příčina k účinku. Otázka ovšem tkví, jak bychom tuto příčinu měli

³⁵ Srov. LEIBNIZ, G. W. *Theodicea*, s. 92.

³⁶ Srov. KANT, I. *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, s. 61.

³⁷ PŘÍKASKÝ, J. V. *Učebnice základů etiky*, s. 16.

³⁸ Tamtéž.

³⁹ ARISTOTELEŠ. *Metafyzika*, 993b.

chápat. Augustin ve spise *O Boží obci* upozorňuje, že zlo (vzhledem k jeho povaze odpadnutí od nejvyššího k nižšímu) není příčinou působící, ale spíše příčinou scházející. Analogicky můžeme tuto skutečnost (nedokonale) popsat na příkladu pozorování tmy (popř. poslouchání ticha) – obé je nám známo, nicméně je tomu tak spíše kvůli nedostatku jejich podoby.⁴⁰ Krom nejasného vztahu kauzality v rámci metafyzického a fyzického zla je dalším znesnadňujícím faktorem i skutečnost, že mnozí citovaní autoři nemají v tomto ohledu dostatečně sjednocenou terminologii.

V případě zla morálního použijme podobnou úvahu jako v předchozím odstavci – ptejme se po příčině mravního zla. Podle Kanta „zlo mohlo vzniknout jen z morálního zla“.⁴¹ Morální zlo je zásadním tématem i pro Augustina, který ovšem podotýká, že možnost stvořeného jsoucna odchýlit se od toho čím jest (a tudíž i od vůle a původního záměru nejvyššího dobra), je dána tím, že bylo ono stvoření stvořeno z ničeho.⁴² (Přičemž nesmíme zapomenout, že paradigmatickým pro Augustinovy úvahy byl židovsko-křesťanský – tedy teistický – pohled na svět.) Pokud je ale tato rozdílnost od Stvořitele nutnou podmínkou pro možnost odchýlení se, a tudíž vzniku morálního zla, mohli bychom tvrdit, že metafyzické zlo předchází zlo morální. V tuto chvíli – pokud přijmeme deisticko-teistický rámec – se zdá být pravděpodobnější prvenství metafyzického zla z důvodů, které udává Augustin. Přijímáme jej s vědomím, že se nejedná o dogmatické tvrzení, je to spíše další z pracovních hypotéz. Lze tedy konstatovat přinejmenším toliko, že základy fyzického a mravního zla *mohou* být v zásadě nazvány zlem metafyzickým.

Nyní jsme tedy určili, že objektem našeho zkoumání bude především (ovšem nikoli pouze) metafyzické zlo. Předtím, než bude ale tento koncept podroben drobnohledu některých významných autorů, je třeba vznést autokritickou námitku, která by mohla být příhodným námětem pro další diskusi – a sice jestli je opravdu možné morální zlo redukovat v posledku na ontologické dispozice. Je tato úvaha korektní, anebo již zavádí na scestí redukcionismu? Prozatím lze podat (možná poněkud prvoplánové) vysvětlení, které ovšem alespoň v hrubých rysech na onu námitku odpovídá. Je totiž třeba rozlišovat metafyzickou „determinaci“, jež stvoření předurčuje k nedokonalosti, ale která ovšem není blíže určena, a konkrétní akt morálního zla. Jinými slovy morální zlo „je svobodné“ (a tudíž ne-přímo závislé na metafyzickém zlu) do té míry, do které jsou

⁴⁰ Srov. AUGUSTIN, *O Boží obci* XII, 7.

⁴¹ KANT, I. *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, s. 84.

⁴² Srov. AUGUSTIN, *O Boží obci* XIV, 13.

lidé schopni zacílit svou vůli na určitý objekt (klíčovým prvkem zde tedy bude předpoklad existence svobodné lidské vůle). Je tedy jasné, že v průběhu života člověk zlo spáchá, nicméně již je na každém daném jednotlivci, jakou konkrétní podobu a jakou míru závažnosti bude onen čin mít. Oporou tohoto závěru by mohl být i Kantův postřeh, že zlo je subjektivně nutné i v tom nejlepším člověku. Jde tedy o morálně špatnou, ale nikoli přirozenou vloh, která je sama o sobě nahodilá, ale ne tak, aby bylo možné, že by se člověk nedopustil páchání zla. Jinými slovy: zlo je svým způsobem člověku vrozené, ale nikoli přirozené.⁴³

1.3 Výsledná hypotéza úvodního zkoumání

V tuto chvíli jsme již nashromáždili určité úvahy, které budou soužit jako výhodné startovní před-porozumění pro práci s vybranými teoriemi vysvětlujícími fenomén zla ve světě. Stanovme proto konkrétní hypotézu, která bude sloužit při dalším bádání jako určité kritérium pravdivosti dané zkoumané teorie. Ještě předtím, než bude hypotéza pro komparaci použita, musíme ověřit, jestli zkoumaná teorie (dualistická, privační) sama v sobě neponese rozpor. Teprve po zjištění bezrozpornosti bude přikročeno k druhému kroku – tedy srovnání naší hypotézy a závěrů, které plynou z daného reflektovaného „učení“. Ve chvíli, kdy je budeme moci pokládat navzájem za kompatibilní, se budeme pravděpodobně nacházet na správné cestě, která – doufejme – povede ke konstruktivnímu zkoumání problému zla.

Hypotéza, kterou tedy budeme používat jako ono zmíněné před-porozumění, sestává z dvou hlavních pilířů. Tím prvním je fakt, že zlo určitým způsobem existuje, respektive je nutné zachovat z určitých důvodů pojem zla. Zadruhé úvaha, která předpokládá, že metafyzické zlo je svým způsobem zlem fundamentálním, neboť v něm koření jak zlo fyzické, tak morální. Paradigmatický pak bude pohled deisticko-teistický.

Postup, kterého bylo prozatím užito, by mohl být především charakterizován jako postup logické analýzy. V následujícím textu ovšem bude místy zkoumání dostávat i nádech postupu „opačného směru“ – tedy existenciálních úvah, pro které je zlo výchozí skutečností. Této konfrontace bude užito jako vhodného doplnění pro rozšíření obzoru zkoumané problematiky, přičemž se pokusíme, aby v rámci možností tyto úvahy „nezakalily“ analytický přístup.

⁴³ Srov. KANT, I. *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, s. 74.

2 Dualistické pojetí zla

Začínat úvahy o fenoménu zla pohledem dualistickým se při prvním zkoumání může jevit jako náhodný výběr. Ve skutečnosti se jedná o jakési naivní před-porozumění mnohých, kteří (aniž by to leckdy tušili) automaticky vnímají svět v rámci protikladu dobra a zla. Odtud je již jen krok k úvaze gnostiků, manichejců a dalších. „*Gnostičtí a manichejští teoretikové, stejně jako ve dvanáctém století kataři z existence zla ve světě vyvozovali, že (...) existují dva souvěčné principy: oba nestvořené, jeden dobrý a druhý zlý. Z otázky zla vyvodili ontologický dualismus.*“⁴⁴ Je tedy namístě se ponejprv zabývat právě touto hypotézou, tedy ontologickým dualismem dobra a zla, který budeme v dalším textu označovat jako dualismus. Pročež další významy označení dualismus (jako například dualismus ve filosofii myslí, který se zabývá vztahem mentální a fyzické stánky člověka; tedy jeho myslí a tělem – popřípadě mozkiem – jako dvěma naprosto odlišnými entitami) budou pro tuto chvíli zanedbány. Naším záměrem bude co nejpečlivěji prozkoumat (jak již bylo výše naznačeno) dualismus ontologický, jehož stoupence můžeme charakterizovat spolu s H. Robinsonem jako někoho, kdo věří, že dobro a zlo jsou dvě nezávislé a víceméně stejně mocné síly ve světě. Dualismus lze vymezit i pomocí antagonických pozic, z nichž první je monismus. Tato teorie hlásá, že existuje pouze jeden fundamentální princip. Za druhý (a méně častý) protipól dualismu lze považovat pluralismus, který naopak tvrdí, že existuje větší množství principů, sil,...⁴⁵

Pohled na dualistický koncept zla ovšem nelze uceleně poskytnout bez náboženského zabarvení. Základem mnohých náboženských skupin (gnóze, manicheismus, zoroastrismus,...) je dualistický pohled na svět, který je směrodatným pro určení například kosmologických nebo antropologických představ a výpovědí.⁴⁶ Spolu s pluralitou výše zmíněných náboženských hnutí přichází i pluralita dualismů, ze kterých mezi nejdůležitější můžeme zařadit (podle Rudolphova dělení) například: (1) *Íránsko-zoroastrovský dualismus*, který je orientován eticky. V popředí jeho zájmu totiž stojí boj dobrého a zlého boha, přičemž se předpokládá konečné vítězství dobra. Antonyma „dobrý a zlý“ zde ovšem není záhodno ztotožňovat s dvojicí „duchovní a tělesný“. Dále můžeme rozlišit (2) *Platónův dualismus* metafyzický, který staví do protikladu ideje (které mají duchovní charakter) a jejich hmotné odrazy. A konečně

⁴⁴ TRESMONTANT, C. *Teodicea*, s. 8.

⁴⁵ Srov. ROBINSON, H. *Dualism*, odst. 1.

⁴⁶ Srov. RUDOLPH, K. *Gnóze*, s. 63.

(3) *dualismus gnostický*, který oproti předešlým klade větší důraz na tvrzení, že zlo je totožné s hmotou, označme jej tedy jako anti-materialistický. Jedná se tudíž zároveň o koncepci silně anti-kosmickou. Pro gnostiky se pozitivním aspektem všeho jsoucího stává nadsmyslový svět. Právě tímto se pak významně odlišuje od konceptů řeckých, které jsou především pro-kosmické. Tímto silným tvrzením se ovšem stali gnostikové terčem kritiky, a to již Plótínovy, neboť ten nechápal sestupný řád stupňů jako patričníou záminku pro odsuzování těch nižších.⁴⁷

Tyto drobné nuance ale nejsou klíčovými body pro otázku položenou na začátku této práce. Jejich úkolem v tomto textu je především poukázat na pestrost variant (a tím také zároveň nejednotnost) dualismů. Bylo by ovšem přehnané, ne-li přímo nemístné, tvrdit, že se ve výše zmíněných případech jedná o protikladná vymezení dualismů. Jejich jádro zůstává v posledku totožné. Rozdílné jsou ovšem důrazy na dílčí aspekty. Krom toho je navíc možno pohlížet na různé mody dualismu na základě jiného kritéria – a sice na základě samotného vzniku zla. Zde můžeme vymežit hlavní dvě podskupiny dualismu. Zatímco (A) mandeismus a manicheismus tvrdí, že již od prvopočátku existují dvě říše – říše světla a temna, které se dostávají do vzájemné interakce spíše náhodou (a tím dynamicky uvádějí do pohybu chod událostí ve světě), můžeme v jiných systémech pozorovat, jak se (B) příčinou zla stává postupné odpadávání od božstva. V případě (B) se zlo jeví být spíše „potemnělým stupněm bytí“ než souvěkou ekvivalentní alternativou dobra.⁴⁸

2.1 Odmítnutí dualistického pojetí

„Je totiž jeden Bůh...“⁴⁹

„Pokud vesmíru nevládne absolutní dobro, pak je veškeré naše snažení konec konců beznadějně.“⁵⁰

První zmíněný (novozákonní) citát nás uvádí do situace, kdy proti sobě najednou stojí dvě rozdílné pozice. Zaprvé se jedná o (výše popsanou) domněnku dualistickou, která hlásá (ukázáno na příkladu manicheismu) existenci dvou nezávislých souvěčných a obdobně silných bytostí (obecněji sil, principů) – dobrého boha a prince zla, kteří spolu svádějí boj o finální převahu nad světem, jenž se pro tuto chvíli stal kolbištěm. Země je

⁴⁷ Srov. RUDOLPH, K. *Gnóze*, s. 65–66.

⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 70–71.

⁴⁹ 1Tm 2,5.

⁵⁰ LEWIS, C. S. *K jádru křesťanství*, s. 47.

krom toho však zároveň také vězením, neboť do látky byly uvězněny „jiskry“ dobra.⁵¹ Zde tedy máme nastíněnu první možnost řešení otázky po existenci zla ve světě. Proti ní budiž postavena námitka v podobě biblického monoteistického učení, které je částečně naznačeno na začátku této podkapitoly. Ocitáme se v situaci, kdy stojí tvrzení proti tvrzení.

Avšak ani dualismus, ani židovsko-křesťanský protiargument ve znění, v jakém jsou uvedeny, nemohou být dostatečným důvodem pro výběr jedné (a potažmo zavrnutí druhé) hypotézy. Jako možné řešení sporu mezi dualismem a ne-dualismem⁵² se může jevit například výše zmíněná kritika Plótínova, nebo například Calderova připomínka, která poukazuje na slabou empirickou oporu pro bohatou dualistickou kosmologii. Zároveň je také vzpomenu i (pro teisty nepřijatelná) ne-všemocnost boží, kterou dualismus (přínejmenším implicitně) obsahuje.⁵³

Navzdory uvedeným námitkám však nelze považovat spor za ukončený. Při jeho řešení může rozhodující roli sehrát argument, který používá C. S. Lewis. Ten mívá na učení společné všem možným podobám dualismů (které byly částečně naznačeny výše), totiž na podstatu dualismu jako takového. (Díky tomu odpadají veškeré námitky, které by upozorňovaly, že se jedná jen o kritiku partikulární, tedy kritiku jednoho z mnoha pojetí.) Když Lewis promýšlí dualismus, volí následující slova: „*Tyto dvě síly (nebo duchové, případně bozi) – jedna dobrá a druhá zlá – jsou prý na sobě nezávislé. Obě existovaly od věčnosti. Jedna z nich nestvořila druhou a obě mají stejné právo nazývat se bohem. Každá z nich je přesvědčena, že je dobrá a že druhá síla je zlá. Jedna z nich má zálibu v nenávisti a v krutosti, zatímco druhá v lásce a milosrdenství. Obě si stojí za svým. Jak ale potom můžeme jedné říkat dobrá a druhé zlá? (...) Buď neříkáme nic víc, než že jedné z nich dáváme přednost – jako dává někdo přednost pivu před vínem – nebo tím říkáme, že ať už si o tom ty dvě síly myslí cokoli – a bez ohledu na to, která z nich se nám lidem právě líbí – jedna z nich je na omylu, pokud se považuje za dobrou. Jestliže neříkáme nic víc, než že jedné z těchto sil dáváme přednost, pak přestaňme mluvit o dobru a o zlu.*“⁵⁴

Díky tomuto novému pohledu pak můžeme spolu s Lewisem pokračovat v dalších úvahách. Pokud bychom se spokojili s tím, že dobro a zlo v posledku neexistují, byly by

⁵¹ Srov. CALDER, T. *The Concept of Evil*, odd. 2.1.

⁵² Záměrně se v tuto chvíli vyhneme termínu monismus, který by mohl být zavádějící, neboť se jedná pouze o redukci na jednu z mnoha variant ne-dualismu. Předčasným užitím termínu monismus by byla například zcela nelegitimně odstraněna možnost pluralismu.

⁵³ Srov. CALDER, T. *The Concept of Evil*, odd. 2.1.

⁵⁴ LEWIS, C. S. *K jádru křesťanství*, s. 59.

veškeré naše soudy, které operují s pojmy dobro a zlo, mylné. Tomu ale empirická skutečnost příliš nenasvědčuje. Proto se tedy obraťme spíše k hypotéze, že se jedna ze sil právem může nazývat dobrou, zatímco druhá síla je dobrá pouze iluzorně. Ovšem abychom mohli jednotlivým stranám přiřknout tyto dva statusy, musíme mít jakési vyšší kritérium, podle kterého budeme moci učinit rozhodnutí. Jinými slovy; potřebujeme jakousi třetí entitu, která je navíc dvěma předcházejícím nadřazena minimálně v tom smyslu, že určuje, která je s ní v souladu a která nikoli. Díky tomu pak lze hovořit o jednom principu, který převyšuje dva předcházející, protože se nám dualismus v základech hroutí. Dualismus tedy v sobě nese tento nezanedbatelný rozpor.⁵⁵

Budeme-li chtít shrnout předcházející myšlenku, lze použít příměr k rozcestí – přesněji cestě, která se rozděluje na dvě. Nyní si tedy představme, že jedna ze zmíněných cest je dobrem, zatímco druhá zlem. Aby však mohly být rozděleny, musela předtím existovat cesta pouze jedna, která je vzhledem k nim (jakousi!) příčinou (nebo přinejmenším nutnou podmínkou vzniku). Nejprve lze tedy mluvit o existenci jediného principu, o kterém lze prohlásit, že je dobrý již jen proto, že je. Teprve ve vztahu k němu se následující dva stávají dobrem (pokud se s prvotním principem shoduje) a zlem (které je v rozporu s prvotním principem), stejně jako se ve vztahu k předcházející cestě stává jedna odbočka levou, zatímco druhá pravou. (Otázku možnosti vzniku rozporu však prozatím ponechme stranou.) „*Mohu-li to tak říci, dobro je samo sebou, zatímco špatnost je pouze zkažené dobro. A pokud se něco mohlo zkažit, muselo to před tím být dobré.*“⁵⁶ dodává C. S. Lewis. Podobného názoru je i Augustin, když tvrdí, že pouhá dobra existují (Bůh), zatímco pouhá zla nikoli, neboť zlo (vada, zvrácenost) „*se vyskytuje jenom tam, kde škodí*“.⁵⁷

Na následujících řádcích prozkoumáme variantu, která počítá s prvotním principem dobra, který je teprve sekundárně předpokladem pro možnost vzniku zla, jež bude v další analyzované teorii považováno za privaci dobra.

⁵⁵ Srov. LEWIS, C. S. *K jádru křesťanství*, s. 59–60.

⁵⁶ Tamtéž, s. 61.

⁵⁷ AUGUSTIN, *O Boží obci* XII, 3.

3 Privační teorie podle vzoru Augustinova

3.1 Kontext teorie – Augustinův život

Pokud jsme tedy zamítli v předchozím textu dualistický koncept zla, nezbyvá, než se zaměřit na teorii opačného rázu – a sice na teorii privační, kterou Anzenbacher ve svém *Úvodu do filosofie* považuje za klasickou odpověď tradiční ontologie.⁵⁸ Podobné chápání zla – tedy zlo jakožto *privatio boni* – můžeme nalézt v Augustinově spisu *Vyznání*. Zdálo by se, že se jedná o formulaci natolik jasnou, že nepotřebuje žádného většího přiblížení. Nicméně motivací pro další zkoumání budiž Störigovo (poněkud provokativní) konstatování: „...člověku, jako byl Augustin, který se ke křesťanskému náboženství probojoval teprve po těžkých vnitřních krizích, který do té doby vedl zmatený vášněmi a smyslovými svody zmítaný život a byl navíc po dlouhou dobu stoupencem manicheismu (...), takovému člověku musela být (...) moc zla natolik přítomná, že ji nemohl zcela popřít nebo pojmout jen negativně jako nepřítomnost dobra. Augustinův postoj k této otázce (teodiceji) proto kolísal.“⁵⁹ Abychom se mohli vyrovnat s tímto tvrzením, bude nezbytně nutné pohlédnout na některá významná období Augustinova života. Spolu s Heinzmannem můžeme konstatovat, že: „Více než u jiných srovnatelně velkých filosofů a teologů je Augustinovo myšlení poznamenáno jeho životním příběhem a jeho životními krizemi.“⁶⁰

Aurelius Augustinus (354 – 430) se narodil v severní Africe do vlivné rodiny. Nelze popřít vliv jeho křesťanské matky, který v průběhu jeho života patrně rostl. Augustin dokonce ve *Vyznáních* píše: „A vztáhl jsi svou ruku s výsosti a vytrhl jsi duši mou z hlubin temnosti, když pro mne lkala k Tobě matka má, Tvá věrná služebnice, více než oplakávají matky tělesnou smrt svých dětí; viděla zajisté mou smrt silou víry a ducha, jež měla od tebe.“⁶¹ Žil v době, kdy byla klasická filosofie na ústupu, zatímco roste zájem o debaty (jakožto i o směry) polofilosofické a polonáboženské. Mezi ně řadí Rádl např. gnózi, manicheismus a novoplatonismus.⁶² A právě v tomto období Augustin „trčí (...) jako rozhledna daleko patrná do dějin lidstva; spojuje cestu řecké filosofie s evangeliem tak, že takřka z každé jeho věty slyšíš ozvěnu obojího.“⁶³ Zájem Augustinův však brzy připoutala filosofie. Stalo se tak prostřednictvím

⁵⁸ Srov. ANZENBACHER, A. *Úvod do filosofie*, s. 79.

⁵⁹ STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*, s. 170.

⁶⁰ HEINZMANN, R. *Středověká filosofie*, s. 58.

⁶¹ AUGUSTIN, *Vyznání III*, 11.

⁶² Srov. RÁDL, E. *Dějiny filosofie*, s. 294.

⁶³ Tamtéž, s. 295.

Ciceronových spisů. Tento zlom někteří autoři označují jako *filosofickou konverzi*.⁶⁴ V souslednosti dalších životních etap Augustina ovšem nacházíme drobné rozpory napříč autory. U Rádla lze vypočítat následující schéma: filosofická konverze – manicheismus (teosoficko-materialistický) – skeptické období – křesťanství – novoplatonismus (již jako křesťan). V souvislosti s novoplatónskou a křesťanskou orientací hovoří také o takzvaném dvojím obrácení – a sice novoplatónském a křesťanském.⁶⁵ Ovšem právě v posledním uspořádání se liší například oproti Störigovi, který zastává pořadí: filosofická konverze – manicheismus – skepticismus – novoplatonismus – křesťanství.⁶⁶ Heinzmannovo podání je bližší pojetí Störigovu.⁶⁷ Je tedy víceméně patrné, že škála názorů, které v průběhu života Augustin zastával, je relativně pestrá a zanechala v jeho pozdějším myšlení stopy. (Koneckonců jak trefně poznamenává Rádl: „*jak známo, působí na nás i taková nauka, proti níž zrovna polemizujeme.*“⁶⁸) Díky tomu pak může Störig tvrdit, že vliv novoplatonismu se ukazuje i v pozdějších Augustinových křesťanských spisech.⁶⁹

3.2 Pochybnost – základ pravační teorie?

Augustinovy výpovědi o povaze zla jsou podány především ve spisech *Vyznání* a *O Boží obci*. V rámci *Vyznání* o zkoumané problematice pojednávají knihy II, III, IV a VII; v díle *O Boží obci* pak knihy XII a XIV. Originální přístup k ucelení Augustinovy pravační teorie přináší Fišer ve své interpretaci Augustina. Vychází z epistemicko-eticky ambivalentní Augustinovy výpovědi *si fallor, sum* (ve Fišerově překladu: *jestliže se klamu, jsem*⁷⁰). Doslovně ji nalézáme ve spise *O Boží obci*: „*Neboť mýlím-li se, jsem. Vždyť ten, kdo není, nemůže se jistě ani mýlit; a tudíž, jestliže se mýlím, jsem. Jestliže tedy jsem, mýlím-li se: jak se mohu mýlit v tom, že jsem, když jest jisto, že jsem, jakmile se mýlím?(...)Neboť právě jako vím, že jsem, tak vím také právě to, že to vím.*“⁷¹ Právě poslední citovaná věta je mj. důkazem, že na základě metodické pochybnosti dospívá nejen k poznání danosti vlastní existence, ale následně i k neoblovnosti poznání toho, že se v dané úvaze subjekt nikdy nemůže mýlit.⁷² Až potud můžeme Fišerovy úvahy chápat jako adekvátní a korektní, ovšem pochybný je jeho zbrklý skok od této

⁶⁴ Srov. HEINZMANN, R. *Středověká filosofie*, s. 59.

⁶⁵ Srov. RÁDL, E. *Dějiny filosofie*, s. 296.

⁶⁶ Srov. STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filozofie*, s. 165.

⁶⁷ Srov. HEINZMANN, R. *Středověká filosofie*, s. 59nn.

⁶⁸ RÁDL, E. *Dějiny filosofie*, s. 296.

⁶⁹ Srov. STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filozofie*, s. 165.

⁷⁰ Srov. FIŠER, Z. *Poznámky k dějinám filosofie*, s. 69.

⁷¹ AUGUSTIN, *O Boží obci* XI, 26.

⁷² Srov. FIŠER, Z. *Poznámky k dějinám filosofie*, s. 69.

epistemické jistoty (za pomoci pojmu Boha coby osvětlovatele naší mysli) k tvrzení, že: „Právě tím, že pochybuji, dokazuje se mi existence dobra i boha! Odtud je už jen pak krok k nejobecnější etické otázce, otázce zla, a současně se nám osvětluje jasněji, proč si Augustin dovolí tvrdit až to, že zlo je nutným průvodním jevem dobra, že vlastně dobro bez něho být nemůže: teprve přes zlo v praxi poznáváme dobro.“⁷³ Problematická se jeví být především nedostatečná argumentace některých souvztažností – například otázky existence Boha, či onoho zřejmého kroku k otázce zla. Fišerova cesta je tedy – obrazně řečeno – příliš vratký visutý most.

Výše zmíněný Augustinův poznatek, který předchází obdobnou Descartovu úvahu⁷⁴, se nám pravděpodobně nemůže stát neochvějným východiskem pro pochopení a ucelení pravačnické teorie. Užijme jej spíše jako jeden ze střípků, který nám umožní vidět kompletní mozaiku myšlení Augustinova. Rozhodně jej ale nelze použít jako jediné východisko, jak zřejmě činí Fišer.

Nyní tedy pojďme přehledně shrnout veškeré klíčové poznatky, kterých jsme v průběhu celé této práce zatím dosáhli:

1. Pojem zla, neredukovatelný na jiný pojem, označuje tudíž pravděpodobně cosi existujícího. (Z existenciálního pohledu se jedná o východisko.)
2. Za fundamentální složku zla lze pokládat zlo metafyzické.
3. Dualismus a jeho pojetí zla chápeme jako rozporný. (Tím samým postupem bychom mohli za neméně rozporné považovat jakékoli „n-ismy“, kde „n“ označuje celé kladné číslo vyšší než 2.)

Tyto 3 premisy nám poskytují pomyslný bod, který požadoval Archimedes, aby mohl pohnout světem.⁷⁵ Jestliže uvážíme předpoklady 1, 2 a 3, dojdeme k závěru, že existuje pouze jeden princip, který převyšuje vše ostatní. O něm pak lze vypovědět to, že se jedná o (a) princip dobrý, kterému je metafyzické zlo (z nějakého důvodu) subordinováno. V této výpovědi nacházíme jisté vnitřní pnutí, které ovšem nemusí být nutně příznakem nepravdivosti této hypotézy. Nebo – v druhém případě – může být závěr chápán jinak. Jednalo by se o (b) existenci jednoho principu, který by však byl sám od sebe zlý. Již intuitivně se zdá, že hypotéza (b) odporuje naší zkušenosti. Avšak pouze na základě intuice ji nelze zavrhnout.

⁷³ FIŠER, Z. *Poznámky k dějinám filosofie*, s. 69.

⁷⁴ Srov. DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*, s. 39nn.

⁷⁵ Srov. tamtéž, s. 37.

Dostali jsme se tedy do situace, kdy si klademe podobnou otázku jako Boëthius⁷⁶ a několik století po něm i Leibniz: „*Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?*“⁷⁷ Neboť v případě (a) se potýkáme s problémem existence zla, zatímco (b) je problematické z hlediska absence dobra. V rámci Augustinova myšlení je ovšem možnost (b) nepřijatelná, neboť ve spise *O Boží obci* tvrdí, že zlo existuje vždy pouze jako vada či zvrácenost, která parazituje na dobru. Z toho důvodu je existence čirého zla (a tudíž i varianty (b), která tuto možnost implicitně obsahuje) pro Augustina nepřijatelná.⁷⁸

Stále ovšem zůstává otázka, jak vysvětlit zlo, pokud budeme předpokládat platnost tvrzení (a) – tedy, že světu vládne jeden nejvyšší dobrý princip (Bůh). Zdálo by se tedy, že pro zlo v dobrém světě není místo – tudíž, že zlo vlastně neexistuje, že je jakýmsi nedostatkem – a to je jádrem privační teorie, která bude na následujících řádcích prozkoumána blíže.

3.3 Novoplatónský původ

Když Augustin ve třetí knize *Vyznání* brojí proti manicheismu, takřka mimoděk uvádí: „...neboť jsem nevěděl, že zlo jest nedostatek dobra, nedostatek, jehož poslední stupeň hraničí s ničím.“⁷⁹ Již jen forma, kterou je daná informace podána, je velmi zajímavá. Předně proto, že působí dojmem, jako kdyby autor popisoval fakt, který je mu přeci natolik dobře známý, že jej nemusí ani podepírat žádnými argumenty. Je naopak použit sám jako evidentní argument proti učení manicheismu. Tímto zároveň poukážme i na místo v kontextu. Nejedná se o středobod textu, ke kterému směřuje vybroušená argumentace. Působí spíše jako jeden z mnoha bodů, které dohromady coby výčet slouží jako podpěra argumentu jiného. Přesto se však jedná o významnou tezi, která ovšem svými kořeny sahá hlouběji, než k Augustinovi, jehož život byl zčásti nastíněn výše. Byl to především manicheismus, vůči kterému se musel vymezovat, a zároveň novoplatonismus, který byl použit jako základ jeho protiargumentů a který výrazně ovlivnil Augustinovo pojetí zla.

Pokud se Augustin vymezoval vůči manicheistickému dualismu, vystavil se nebezpečí, že bude méně kriticky přejímat myšlenky protistrany – tedy novoplatonismu (který můžeme považovat za reinterpetaci platonismu). Reinterpetace mohla podle

⁷⁶ Srov. BOËTHIUS, *Filosofie utěšitelkou*, s. 20.

⁷⁷ LEIBNIZ, G. W. *Theodicea*, s. 91–92.

⁷⁸ Srov. AUGUSTIN, *O Boží obci* XII, 3.

⁷⁹ Tentýž, *Vyznání* III, 7.

Rádla vzniknout například Plótínovým nesprávným uchopením Platónova užívání literárního útvaru mýtu. Zatímco Platón jej užívá coby vhodný, ale nedokonalý prostředek k vyjádření metafyzických skutečností, Plótinos jej chápe více doslovně, čímž získává zmíněný idealismus skoro až teosofický nádech. Učení o idejích například dostává posunutý význam – ideje jsou v posledku velmi úzce spjaty s Jednem coby jeho vlastnosti.⁸⁰ Právě pojem „Jedno“ je pro Plótína stěžejní. Plně zapadá do hierarchické teorie bytí, kde postupně z Jednoho emanují rozum, duše, příroda. Právě tento sestup od dokonalejšího k nedokonalejšímu je symbolicky vyobrazován jako sestup světla do tmy.⁸¹ Onen sestup spjatý se ztrátou na dokonalosti vykresluje základy pro novoplatónské představy o zlu. Zlo je vnímáno pouze jako částečná absence Jednoho, neboť (jak již bylo řečeno) jeho poslední stupeň je na hraně neexistence. Tuto myšlenku pak přebírá nejen Augustin, ale i mnoho současných autorů, jako například Karel Šprunk, který privační teorii zla chápe jako premisu svého pojednání⁸², či Todd Calder, který ovšem uvádí tuto hypotézu pouze jako možnost, kterou podrobuje kritickému pohledu. Problémem podle Caldera stále zůstává otázka, proč Bůh dopustí onu privaci. Navíc poukazuje, že privační teorie přestává být teorií zla, jakmile není s to vysvětlit všechny podoby zla. Nelze totiž srovnávat bolest s pouhou privací libého pocitu.⁸³ Podobné odlišení bolesti od privace libého pocitu (popř. zdraví) užívá – jako jeden z předpokladů pro své další promyšlení uspořádání světa v kontextu diskuse o aposteriorním (přesněji teleologickém) důkazu Boží existence – také David Hume.⁸⁴ Oproti tomu R. Spaemann prohlašuje, že: *„Bolest a utrpení není žádným pozitivním, ve světě se vyskytujícím předmětem. Bolest nelze vůbec popsat nebo definovat bez pomoci negativních pojmů. Bolest jakožto signál ohrožení života poukazuje bezprostředně na něco, co nemá být.“*⁸⁵ Již na základě těchto dvou rozdílných tvrzení může být kritika privační teorie napadena, neboť byla zpochybněna jedna z Calderových (resp. Humeových) premis. Přesto však na následujících řádcích podrobíme privační teorii kritické revizi na základě Augustinových myšlenek, které navíc představí Augustinovo pojetí privační teorie v širším kontextu.

Navzdory tomu, že byl Augustin bezesporu novoplatonismem inspirován, označit jej jako novoplatonika by mohlo být příliš ukvapené. Ono tvrzení totiž lze zpochybnit

⁸⁰ Srov. RÁDL, E. *Dějiny filosofie*, s. 241–242.

⁸¹ Srov. ČECHÁK, V. *Co víte o starověké a středověké filozofii*, s. 203.

⁸² Srov. ŠPRUNK, K. *Zlo jako argument proti Boží existenci*.

⁸³ Srov. CALDER, T. *The Concept of Evil*, odd. 2.1.

⁸⁴ Srov. HUME, D. *Dialogy o přirozeném náboženství*, s. 158.

⁸⁵ SPAEMANN, R. *Štěstí a vůle k dobru*, s. 197.

spolu s Gilsonem, který tvrdí, že Plótínova metafyzika chápe Jedno jako příčinu jsoucná, která je natolik odlišná od svého účinku, že sama jsoucnem není – tudíž neexistuje.⁸⁶ Tuto možnou interpretaci novoplatónského učení lze podepřít Plótínovým předchůdcem – Platónem⁸⁷, který v dialogu *Parmenidés* ukazuje, že „jedno“ je mj. neměnné (tedy nemůže být mladší či starší samo sebe), pročež nemůže být účastno času. Pokud ovšem „jedno“ není účastno času, nemůže o něm být ani řečeno, že bylo, je, či že bude.⁸⁸ A na základě tohoto poněkud chatrného lingvistického důkazu pak prohlašuje, že: „jedno vůbec nemá účast v jsoucnosti (...) Tedy jedno vůbec nemá přísudku „jest“.“⁸⁹ Kriticky ovšem poznamenejme dvojí: (1) Platón sám v tomto dialogu později dochází k závěru, že „jedno“ je jsoucí i nejsoucí⁹⁰, (2) účast v čase se nezdá být nutnou podmínkou existence.⁹¹ Vzhledem k předchozímu však přeci jen můžeme konstatovat toliko, že je možné, aby Plótínos chápal Jedno jako neexistující.

Oproti řečenému však Augustin mj. pod vlivem výroku z Ex 3,14 (ze kterého pro mnohé vyplývá, že Bůh především *je*) chápe Boha jako nejvyšší jsoucnou. Zároveň však podotýká, že nad Bohem již není nic.⁹² Tím se ovšem Augustinova metafyzika stává ještě příhodnějším paradigmatem pro privační teorii, neboť na samém vrcholku „metafyzické hierarchie“ nenacházíme jednotu, ale existenci.

3.4 Přínosy a slabiny

Augustin se neomezuje na pouhé konstatování, že zlo je *privatio boni*. Ve *Vyznáních* totiž podává hluboký rozbor hříchů mládí, který je ovšem proveden na základě privační teorie. Někteří soudí, že *Vyznání* jsou plodem duchovní krize, do které se dostal Augustin po přečtení pavlovských spisů, které kladou značný důraz na milost Boží.⁹³ Právě na tento existenciální rozměr literárního žánru je třeba brát patřičný zřetel.

⁸⁶ Srov. GILSON, É. *Bytí a někteří filosofové*, s. 34nn.

⁸⁷ Platónův důkaz založený v posledku na lingvistickém základu je s Gilsnovou interpretací shodný pouze v závěrečném tvrzení. Nepředstavuje proto v tomto textu přímou oporu Gilsonova výkladu novoplatónské metafyziky, nicméně slouží jako paralelní úvaha, kterou lze podepřít hypotézu Jedna coby nejsoucího.

⁸⁸ Srov. PLATÓN. *Parmenidés*, 140e–141e.

⁸⁹ Tamtéž, 141e.

⁹⁰ Srov. tamtéž, 162b nn.

⁹¹ Pro vyvrácení tvrzení, že veškeré bytí je vždy bytím v čase, stačí najít příklad opaku. Otevřeně o Božím bytí mimo čas a prostor píše např. Anselm z Canterbury, když „říká“ Bohu: „...*tu autem, licet nihil sit sine te, non es tamen in loco aut tempore, sed omnia sunt in te. Nihil enim te continet, sed tu continet omnia.*“ ANSELM Z CANTERBURY. *Proslogion*, XIX. In FIDES QUAERENS INTELLECTUM, s. 62.

⁹² Srov. GILSON, É. *Bytí a někteří filosofové*, s. 45–46.

⁹³ Srov. KARFÍKOVÁ, L. *Milost a vůle podle Augustina*, s. 93.

Navzdory Fišerovu názoru, že ve *Vyznáních* je Augustinovo řešení problematiky zla vyumělkované a ne příliš jasné, neboť se snaží řešit „rovnici o mnoha neznámých“⁹⁴, se pokusíme přiblížit Augustinův zápas o vyjasnění pojmu zla.

Začneme s velmi známým příběhem o krádeži hrušek z druhé knihy *Vyznání*, který je předkládán jako skutek konaný jen proto, že je zlý. Augustin nejprve dokládá na empirickém příkladu zloděje, který se nechce nechat okrást, skutečnost že krádež je trestuhodný čin, který tudíž právem můžeme označit jako zlý čin. Vylučuje rovněž polehčující okolnosti – nutnost a potřebu – aby poukázal na akt, který byl realizován z touhy po nepravosti. Dále je několikrát zdůrazněna záliba ve zle jako takovém, která je podtržena tvrzením, že mladý Augustin si liboval v hříchu právě proto, že byl onen hřích hříšný (nikoli tedy primárně kvůli parciálnímu dobru, které s ním bylo spojeno).⁹⁵ Celkově lze shrnout předešlou výpověď takto: (S1) *Existuje alespoň jeden čin takový, který je zlý a který je páchán proto a jen proto, že je sám o sobě zlý.* Takovéto tvrzení je ovšem neakceptovatelné. Sám Augustin si toho je vědom. Podle něj se totiž nechybuje odpadnutím ke špatným věcem, ale naopak špatným odpadnutím k věcem, které jsou (v porovnání s Bohem) méně dobré. Za vznik lakoty není odpovědno zlato, ale člověk, který zacílil svou vůli a lásku špatným směrem.⁹⁶ Výpověď (S1) je tedy ze systematického hlediska nepravdivá, jedná se pravděpodobně o plod literární stylizace Augustinovy.⁹⁷ Pro další účely ale můžeme využít jako pravdivou negaci tvrzení (S1), kterou budeme nadále označovat jako (~S1).

V následující kapitole *Vyznání* ale pak nastiňuje, že každé zlo pramení z určité příčiny, kterou bývá zpravidla snaha dosáhnout „nižšího dobra“, anebo obava z jeho ztráty. Ona zmíněná dobra jsou sice dobrá, ale v porovnání s nejvyšším dobrem – Bohem – jsou nicotná, bezcenná.⁹⁸ Jinými slovy (S2) *Každý zlý čin (respektive akt) má svou příčinu ponejprv mimo zlo.*⁹⁹ Tomu by odpovídalo mj. i tvrzení ze spisu *O Boží obci*, kde Augustin praví: „A tudíž každý, kdo miluje dobro kterékoli přirozenosti

⁹⁴ Srov. FIŠER, Z. *Poznámky k dějinám filosofie*, s. 69.

⁹⁵ Srov. AUGUSTIN, *Vyznání II*, 4.

⁹⁶ Srov. tentýž, *O Boží obci XII*, 8.

⁹⁷ Srov. KARFÍKOVÁ, L. *Milost a vůle podle Augustina*, s. 96–97, pozn. 17: „Závažnost, kterou Augustin přičítá epizodě s hruškami, se snaží L. C. Ferrari vysvětlit jednak symbolikou stromu přestoupení z Gn 3, jednak významem, jaký mělo v manichejství náležité pojídání plodů, v nichž jsou podle jejich přesvědčení ukryty částice božství.“

⁹⁸ Srov. AUGUSTIN, *Vyznání II*, 4.

⁹⁹ Tato skutečnost by korespondovala s tvrzením Karfikové, že jelikož je v Augustinově výkladu Bůh garantem pořádku, což má za následek to, že nemůže být původcem zla, soustředuje se Augustinova pozornost především na zlo mravní, které považuje v rámci této problematiky za klíčové. Srov. KARFÍKOVÁ, L. *Milost a vůle podle Augustina*, s. 30–31.

*zvráceně, i když ho dosáhne, sám se tím dobrem stane zlým a nešťastným, jsa zbaven lepšího.*¹⁰⁰

Poté však přichází překvapující obrat, neboť Augustin sám de facto *popírá* tvrzení (S1). Neboť zkoumáním svého činu přichází na to, že motivem bylo nikoli konání zlého skutku, ale přespřílišné lpění na (o sobě dobré) svobodě, protože se pokusil si přisvojit zakázaným skutkem (zdánlivou!) svobodu. Na počátku zmíněné krádeže tedy stála skrytá touha po dobru všemohoucnosti.¹⁰¹ Tím je tedy potvrzeno tvrzení (S2).

V sedmé knize *Vyznání* přichází Augustin s dalšími úvahami. Výchozí premisou je existence svobodné vůle, která zapříčiní, že „*jsem to já, jenž něco chce a nechce a nikdo jiný*“¹⁰² a právě v tom je nalezen prvopočátek zlého činu – hříchu.¹⁰³ Zdálo by se tedy, že zlo spočívá v člověku samém, nikoli v přírodě okolo něj.¹⁰⁴ Podobně se vyjadřuje i Tresmontant, když uvádí, že je naivní si myslet, že zlo existovalo před sedmi miliardami let pouze ve formující se hmotě vodíkových mraků. Zlo se tedy podle něj objevuje ve stejné chvíli jako bytosti, které disponují vědomím.¹⁰⁵ Tímto se ale dostáváme k pojetí zla, které jsme výše klasifikovali jako zlo morální. Nicméně i o tom lze tvrdit, že má svůj původ (alespoň parciálně) ve zle metafyzickém. Augustin tedy hledá původ hříchu ve svobodné vůli stvoření (která je pro jeho bádání rozhodující)¹⁰⁶, neboť u Boha nemůže k tomuto porušení vůle dojít.¹⁰⁷ Pokud tedy chápeme (spolu s Augustinem) Boží vůli jako neomylnou a vůli stvořenou coby vůli, která má v potenci chybovat, pak dojdeme k podobnému závěru, k jakému dospívá i Augustin – a sice že hřích je v posledku odvrácenost vůle od nejvyšší podstaty.¹⁰⁸ Dochází tedy k rozkolu mezi vůlí dokonalou a nedokonalou. Odchylka, která zapříčiní vznik morálního zla má (nebo alespoň může mít) metafyzický charakter – jedná se totiž o jakýsi nedostatek – něco co nedokonalé vůli chybí k tomu, aby byla stejně zacílena, jako vůle dokonalá. A právě nesoulad s vůlí dokonalou pak trápí nedokonalou vůli. Tyto dvě se mají k sobě totiž jako zdravé oko k nemocnému – zatímco zdravému oku světlo nevadí, ba co více:

¹⁰⁰ Srov. AUGUSTIN, *O Boží obci* XII, 8.

¹⁰¹ Srov. tentýž, *Vyznání* II, 6.

¹⁰² Tamtéž, VII, 3.

¹⁰³ Srov. tamtéž.

¹⁰⁴ Srov. FIŠER, Z. *Poznámky k dějinám filosofie*, s. 70.

¹⁰⁵ Srov. TRESMONTANT, C. *Teodicea*, s. 9.

¹⁰⁶ Srov. KARFÍKOVÁ, L. *Milost a vůle podle Augustina*, s. 29.

¹⁰⁷ Srov. AUGUSTIN, *Vyznání* VII, 4.

¹⁰⁸ Srov. tamtéž, VII, 16.

je mu příjemné, oko nemocné vnímá totéž světlo jako nepříjemné.¹⁰⁹ Podobně je tomu i s vnímáním dokonalé vůle – čím více je vůle tvora podobná vůli jeho Stvořitele, tím spíše pak ji vnímá jako dobrou a krásnou. Závěrem této části tedy budiž tvrzení (S3) *Kořen zla (morálního) spočívá v nesouladu stvořené vůle s vůlí dokonalou; tato skutečnost může mít metafyzické základy*. Potud stále ještě lze aplikovat privační teorii, která se nejeví být nijak v nesouladu s úvahami výše.

Kritiku této teorie (avšak možná jen zdánlivou) ovšem podává již sám Augustin – v sedmé knize *Vyznání* totiž poukazuje na fakt, že pokud přijmeme tvrzení, že zlo se v posledním stupni vlastně blíží neexistenci, pak bychom se absolutního zla vlastně nemuseli obávat, neboť neexistuje. Avšak tento strach nelze pokládat za neexistující, neboť se s ním empiricky setkáváme. Jedná se ovšem do jisté míry o bezdůvodný strach, který se tím pádem stává sám zlem (na rozdíl od strachu odůvodněného – takovým je například strach z útočícího medvěda; strach se v tomto případě stává dobrým prvkem, neboť potenciální oběti může zachránit život). Navíc musíme uvážit, že čím více je onen neopodstatněný strach neopodstatněnější, tím více se stává zlem. Jinými slovy: čím více se neopodstatněně bojíme zla, tím více se onen strach stává zlem sám.¹¹⁰ „Zkrátka, buď zlo, jehož se bojíme, skutečně jest, nebo, není-li, sám strach je zlem.“¹¹¹

Tímto ovšem narážíme na hranice privační teorie – dostáváme se jinou cestou k podobnému výsledku, který vyvstal ve spojitosti s privační teorií podle Caldera, který pochyboval o totožnosti bolesti a privaci libého pocitu zdraví, neboť bolest podle něj jakýmsi způsobem je.¹¹²

Závěry vyvozené ze studia Augustina pak ukazují na to, že absolutní zlo sice neexistuje (neboť sama existence je dobrem), ale neabsolutní zlo jakožto privace parazituje na nějakém dobru, které ovšem musí existovat, aby na něm cosi mohlo parazitovat. A pokud ono dobro existuje, privace v roli pomyslného příživníka na té existenci svým způsobem participuje. Zdá se tedy, že: (S4) *Zlo (neabsolutní!) nějakým způsobem existuje; zdá se, že by mohlo jít o participaci na existenci určitého jsoucná – dobra*.

¹⁰⁹ Srov. AUGUSTIN, *Vyznání*, VII, 16.

¹¹⁰ Srov. tamtéž, VII, 5.

¹¹¹ Tamtéž.

¹¹² Srov. CALDER, T. *The Concept of Evil*, odd. 2.1.

Pokud bychom chtěli schematicky porovnat dosažené výsledky, naskytne se nám následující pohled¹¹³:

- (~S1) Neexistuje žádný takový čin, který by byl zlý a který by byl páčán proto a jen proto, že by byl sám o sobě zlý.
- (S2) Každý zlý čin (respektive akt) má svou příčinu ponejprv mimo zlo.
- (S3) Kořen zla (morálního) spočívá v nesouladu stvořené vůle s vůlí dokonalou; tato skutečnost může mít metafyzické základy.
- (S4) Zlo (neabsolutní!) nějakým způsobem existuje; zdá se, že by mohlo jít o participaci na existenci určitého jsoucná – dobra.

Tvrzení (~S1) a (S2) nám v posledku přinášejí obdobnou informaci. (~S1) je jen jakýmsi doplněním, které ale v tuto chvíli může být zanedbáno, protože nadále budeme pro myšlenkové postupy používat výstižnější shrnutí (S2).

Zatímco tvrzení (S4) a druhá část¹¹⁴ (S2) reflektují spíše zlo charakteru metafyzického, (S3) spolu s první částí¹¹⁵ (S2) se zabírají především zlem morálním (pokud vynecháme závěrečný dodatek). Budeme-li předpokládat, že morální zlo má svůj původ ve zle metafyzickém, nebo spolu přinejmenším souvisí (viz. výše), pak nastane možnost propojit jednotlivá tvrzení. Již při pokusu sjednotit (S2) a (S3) se ale dostáváme do sporné situace. Morální zlo plyne – jak patrně – z nesouladu vůlí. Ale lze *nesoulad* vůlí pokládat primárně za ne-zlo? Pokud by odpověď byla záporná, pak se (S2) pravděpodobně mýlí. (Alespoň v této generalizované formě vztažené jak na zlo metafyzické, tak na zlo morální.)

Z této rozpačité situace nám pomůže substituce, která nahradí (podle Augustinova ztotožnění zla s privací dobra¹¹⁶) pojem „zlo“ za pojem „privace“ (genitiv „dobra“ prozatím ponecháme stranou, aniž bychom jej ovšem chtěli zanedbat). Výsledkem této operace je zdárně upravené tvrzení (S4), které informuje o tom, že privace existuje díky participaci na určitém jsoucnu. U zbylých dvou tvrzení se opět dostáváme do problému. Ten vzniká posunutím významu při substituci pojmu „morální zlo“ popř. „zlý čin“ (který spadá do kategorie morálního zla) za pojem „privace“. Většího úspěchu bychom

¹¹³ Kombinace Augustina, jehož přístup je především na bázi existenciální, a postupu analytického charakteru může vykazovat jistou tenzi mezi těmito odlišnými přístupy. Kombinace obou přístupů ovšem nabízí daleko obšírnější náhled (který se pokoušíme nastínit i v této práci) na fenomén zla. Pomyslnou daní za tuto možnost je ovšem ono napětí, které místy může vzniknout. Pokud ovšem toto riziko budeme patřičně reflektovat, můžeme podstatně zmírnit jeho negativní dopad.

¹¹⁴ Tedy část, která tvrdí, že příčina zla se nachází mimo zlo.

¹¹⁵ Jedná se o pasáž, která akcentuje zlý akt (nikoli zlo jako takové).

¹¹⁶ Srov. AUGUSTIN, *Vyznání* III, 7.

pravděpodobně nedosáhli ani tehdy, pokud bychom užili rozšířeného určení „privace dobra“, popřípadě dokonce „morální privace dobra“.

Zdá se tedy, že privační teorie – ač to na první pohled nemusí být zřejmé – nedokáže ve svém fundamentálním znění („zlo je privací dobra“) uspokojivě zahrnout všechny druhy zla, které byly stanoveny v úvodní analýze.

3.5 Privace

Vzhledem k některým nedostatkům, které vyplynuly ze zkoumání privační teorie se nyní pokusme ve stručnosti analyzovat podstatu privace, která by mohla být klíčovým faktorem pro řešení výše nalezeného problému.

Aristotelés v páté knize *Metafyziky* rozlišuje několik hlavních případů zbavenosti (στέρησις). Jejich lineární výčet ovšem může zakrýt jejich vzájemné vztahy. Následující rozdělení tedy vychází z kritické revize Aristotelova konceptu.¹¹⁷

Zbavenost, která bývá velmi často jazykově označována pomocí předpony „ne-“ (například ve slově „nerovný“), popřípadě „bez-“ (jako u výrazu „bezbarvý“), může být nahlížena ze tří základních pozic. Rozlišit tak můžeme pohled (1) *z hlediska vztahu k esenci*. Taková může být zbavenost celkem dvojitá – (a) zbavenost v něčem, co nespočívá v přirozenosti (ale ani jí nutně nemusí odporovat). Jako příklad uveďme rostlinu, která nemá oči. Zadruhé se může jednat o (b) zbavenost čehosi, co náleží k podstatě objektu zasaženého privací. Tak lze klasifikovat slepotu u kočky, krtka, člověka... Avšak u každého z uvedených jiným způsobem. Zatímco u krtka hovoříme o (b1) zbavenosti v závislosti na druhu, u člověka, který se stal slepým vlivem stáří naproti tomu o (b2) zbavenosti v závislosti na jedinci samém. O poznání komplikovanější je situace u kočky, neboť o kotěti, které je určitou dobu po narození slepé, nelze říci, že by bylo vysloveně slepé. Horn a Wansing dokonce uvádějí, že narozené kotě, kterému ještě stále chybí zrak, není více slepé, než například židle. Podobně můžeme uvažovat i o lidském novorození a jeho bezzubosti.¹¹⁸ Je proto důležité v případě určování privace zakomponovat i aspekt „(ne)příhodného času“, který určuje, zdali je ona zbavenost vztažena k části podstaty, či nikoli. V případě kotěte, které nemá zrak dočasně, bychom tudíž mohli hovořit maximálně o zbavenosti typu (1a).

¹¹⁷ Srov. ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, 1022b–1023a.

¹¹⁸ Srov. HORN, L. R.; WANSING, H. *Negation*, odd. 1.7.

Další možností, jak uchopit dělení privace je (2) *hledisko rozsahu*. V takovém případě lze vymezit jednak (a) zbavenost absolutní, kterou lze uvést na příkladu člověka úplně slepého, který je srovnán s člověkem jednookým. Druhý zmiňovaný absolutní privací zraku netrpí. Oproti tomu lze postavit (b) zbavenost ne-absolutní, která může být v posledku dvojí: jednak (b1) nepatrná míra čehosi v daném subjektu (například několik málo zrněk v bezjaderném ovoci) a poté také (b2) obtížně vykonatelný akt ve vztahu k subjektu privace (tak by kupříkladu mohla být chápána nedělitelnost atomu, který ale za jistých – neběžných – podmínek dělit lze).

Posledním hlediskem, které vyvstává z Aristotelova textu, je (3) *hledisko vzniku zbavenosti*. Aristotelés uvádí pouze (a) násilné odnětí věci (například oslepení muže při boji), které ovšem nemá ve zmiňovaném výčtu žádnou alternativu (či protivu), vůči které by bylo možno jej vymezit. Nabízí se samozřejmě (b) ne-násilné odnětí věci objektu, za které by mohlo být (s jistými výhradami) počítáno i „přirozené“ oslepenutí v důsledku věku. Tento příklad ovšem není zcela vhodný. Na druhou stranu je na něm patrná i potřeba dalšího zkoumání v oblasti tohoto vymezení.

Novák s Dvořákem v *Úvodu do logiky aristotelské tradice* nabízejí dvojí možnost uchopení privace (tj. privativní opozice). Zatímco privaci v širším slova smyslu chápeme jako částečnou negaci pojmu, privace v užším slova smyslu „*vyžaduje navíc, aby známka negovaná v jednom z opačných pojmů byla pro svého nositele (subjekt) žádoucí dokonalostí*“.¹¹⁹ Důležitým poznatkem je také fakt, že pro privaci neplatí zákon vyloučeného třetího, neboť se jedná o negaci částečnou.¹²⁰ Podobného jevu si všímá i Aristoteles, když konstatuje, že ne každý člověk musí být nutně dobrý (případně spravedlivý), či nedobrá (nespravedlivý), neboť existuje i „něco uprostřed“.¹²¹

Takto určená privace se nám nyní stane klíčovým prvkem pro objasnění odlišnosti zla morálního a metafyzického. Fundamentální znění privační teorie – zdá se – odpovídá konceptu metafyzického zla, kde skutečně privace (jak jsme ji definovali výše) je „podstatou“ toho, co nazýváme zlem. Zatímco u morálního zla je privace pouze nedostačující, ale nezbytná část podmínky pro vznik onoho morálního zla. Například fakt, že člověk může vraždit, ještě nutně neznamená, že vraždit bude.

¹¹⁹ NOVÁK, L.; DVOŘÁK, P. *Úvod do logiky aristotelské tradice*, s. 63.

¹²⁰ Srov. tamtéž.

¹²¹ Srov. ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, 1023a.

3.6 Závěr privační teorie – potvrzení úvodní hypotézy

Na rozdíl od dualistické teorie, která (jak vidno výše) nesla rozpor sama v sobě (a tudíž ani nebyla porovnávána s počátečními předpoklady nastíněnými na začátku práce), se privační teorie dostala do konfrontace s úvodní pracovní hypotézou. Její předpoklady ovšem nejsou nijak v rozporu s těmi, ke kterým jsme dospěli během analýzy privační teorie. Naopak ještě více se objasnily oba dva body.

Vzhledem ke svébytné existenci zla lze tedy dodat, že zlo metafyzické participuje na existenci dobra. Morální zlo existuje jednak jako potence zapříčiněná zlem metafyzickým, a zároveň jako samotný akt provedený morálním činitelem. Boëthius dokonce v této souvislosti rozlišuje trojí neštěstí (zlo): (1) možnost spáchat zločin – tedy potence (ovšem nejen určená zlem metafyzickým, ale zároveň i dalšími dispozicemi), (2) chtění spáchat zločin (tedy špatné zacílení vůle jiným směrem, než v souladu s vůlí nejvyšší) a konečně (3) samotné spáchání zločinu (tedy akt morálního zla).¹²²

Tímto vlastně částečně dochází i k objasnění druhého pilíře úvodní hypotézy – neboť bylo nejen dokázáno, že zlo morální a metafyzické jsou spolu související, ale bylo odhaleno, že je jim společný princip privace. Ta ovšem hraje pro každý modus zla „jinou roli“. Pro zlo metafyzické (a potažmo fyzické) je privace *svým způsobem podstatou*, zatímco pro zlo morální je nezbytnou ale pravděpodobně o sobě nedostatečnou složkou příčiny.

Privační teorie se tedy jeví být poměrně uspokojivou teorií pro vysvětlení zla ve světě. Nyní ovšem zbývá poslední krok, který byl v úvodu této práce vytyčen – na základě privační teorie kriticky revidovat „argument ze zla“.

¹²² Srov. BOËTHIUS, *Filosofie utěšitelkou*, s. 134.

4 Konfrontace s argumentem ze zla

Přestože jsme dospěli k závěru, že zlo existuje pouze coby parazit na existenci dobra jsoucna, musíme tyto výsledky nadále udržet v deisticko-teistickém paradigmatu celé práce, která tudíž nemůže vynechat „argument ze zla“. Je tedy nezbytné reflektovat možnost koexistence Stvořitele a zla, které chápeme jako privaci dobra. Někteří totiž namítají, že empiricky pouze těžko vyvratitelná existence zla je jasným důkazem proti Boží existenci.

Zatímco Fuchs tvrdí, že „argument ze zla“ bývá nejpřesvědčivější v momentu, kdy je jedinec aktuálně zasažen zlem (což zapříčiní, že logika je potlačena rozhořčením)¹²³, Dreyerová s odkazem na Odo Marquarda konstatuje, že otázka teodiceje vyvstává teprve tehdy, když zlo (v jakékoli formě) už daného jedince příliš nesužuje, neboť bezprostřední reakce na zakoušené zlo je bezesporu odlišná od teoretického rozboru dané problematiky.¹²⁴ Nejen s ohledem na rozpoložení tazatele lze tedy konstatovat, že problematika „argumentu ze zla“ může mít více podob, nicméně abychom jej mohli analyzovat, nejprve jej musíme formulovat; Tooley podává následující podobu:¹²⁵

- (1) Jestliže Bůh existuje, pak je všemohoucí, vševědoucí a morálně dokonalý.
- (2) Pokud je Bůh všemohoucí, pak má sílu odstranit veškeré zlo.
- (3) Pokud je Bůh vševědoucí, pak ví, zdali zlo existuje.
- (4) Pokud je Bůh morálně dokonalý, pak touží eliminovat veškeré zlo.
- (5) Zlo existuje.
- (6) Pokud existuje Bůh a existuje i zlo, pak Bůh nemá sílu na eliminaci zla, nebo neví, že zlo existuje, popřípadě netouží odstranit veškeré zlo.
- (7) Pročež Bůh neexistuje.

Formálně se zdá být argument v pořádku. Musíme tudíž ověřit pravdivost premis. Šprunk v tomto případě navrhuje postup následující – pokud jsme zjistili, že argument neobsahuje ani explicitní rozpor (kontradiktorické premisy), ani formálně logický rozpor, zaměříme se na možnost výskytu implicitního rozporu, jehož rozpornost se vyjeví až po přidání některých nutných pravd.¹²⁶ Avšak oproti Tooleyho verzi Šprunkovo znění argumentu ve své fundamentální podobě obsahuje premisy pouze tři. (Ve výše uvedeném by obsahově odpovídaly výpovědím (1) a (5), neboť premisu (1)

¹²³ Srov. FUCHS, J. *Filosofie 4. Bůh filosofů*, s. 146.

¹²⁴ Srov. DREYEROVÁ, M. *Problém teodiceje u Boethia a Leibnize*, odst. 2.

¹²⁵ Srov. TOOLEY, M. *The Problem of Evil*, odd. 1.1.

¹²⁶ Srov. ŠPRUNK, K. *Zlo jako argument proti Boží existenci*, odd. 1nn.

Šprunk rozdělil na jednotlivé vlastnosti a zanedbal vševědoucnost.) Pročež premisa (4) je Šprunkem pojímána jako nutná pravda, kterou ovšem musíme dodatečně přidat.¹²⁷ V tuto chvíli tudíž krok hledání nutných pravd, které jsou spjaty s výroky zahrnutými v argumentu, odpadá. Nyní se tedy navzdory rozdílným formulacím argumentu dostáváme k oné „problematické“ premise, která nás bude zajímat nejvíce. Musíme se totiž ptát, zdali Bůh opravdu touží eliminovat veškeré zlo.

Zdá se, že Bůh může dopustit existenci jisté míry zla, pokud tím pádem vznikne dobro, které svou měrou převyší hodnotu „nutného“ zla. (A pokud tak skutečně je, pak přestává platit „argument ze zla“, neboť zlo se stává jen prostředkem vzniku většího dobra.)¹²⁸ Zatímco pro Tooleyho úvahy je výchozím bodem Boží touha po nejvyšším dobru, ze které poté vyvstává nutnost užít jako prostředek k jeho uskutečnění malou míru zla, Boëthius akcentuje jinou Boží vlastnost – všemohoucnost. Díky tomu pak můžeme chápat jakékoli zlo (jakkoli velké) jako proměnitelné na dobro.¹²⁹ Jedině pro Boží moc se totiž podle něj může zlé stát dobrým, neboť správným zacházením se zlem lze dosáhnout prokazatelně dobrých výsledků.¹³⁰ Výrok (4) by tudíž nebyl pravdivý, s čímž by se hroutil celý argument.

Takovéto řešení se sice může jevit jako dostatečné, nicméně pro Šprunka je pouze polovičaté, nedokončené. Důležité je podle něj rozlišení (a) zla jako prostředku k dosažení dobra a (b) zla, které je pouze vedlejším produktem konání vyššího dobra, přičemž varianta (a) je proň nepřijatelná. Pokud chceme dosáhnout dobra prostřednictvím zla, stále jsme zaměřeni právě na zlo, což odporuje nejvyšší dobrotě (a tedy i Bohu v deistickém či teistickém pojetí). Ovšem možnost (b) je s konceptem nejvyššího dobra (Boha) slučitelná.¹³¹

Pro naše zkoumání je ovšem relevantní především fakt, že Bůh nemusí nutně chtít eliminovat veškeré zlo, neboť některé může vzniknout jako daň za vznik vyššího dobra (například metafyzické zlo je nutným důsledkem vzniku od Boha odlišných – a tudíž nedokonalých – stvoření, což je ale samo o sobě dobré). Tím pádem je ovšem zpochybněna premisa (4), a tudíž i celý argument. Opět ale může zaznít námitka, že Bohu by se mělo přičít jakékoli zlo (už jen proto, že se jedná o zlo). Naléhavost této

¹²⁷ Srov. ŠPRUNK, K. *Zlo jako argument proti Boží existenci*, odd. 1nn.

¹²⁸ Srov. TOOLEY, M. *The Problem of Evil*, odd. 1.3.

¹²⁹ Proti tomuto tvrzení lze ovšem postavit coby námitku například zkušenost 2. světové války a holocaustu (resp. šoa), rozsáhlé lesní požáry (při kterých drasticky uhynie mnoho zvířat) či rány hladomoru, u kterých se zdá být proměnitelnost na dobro mizivá, nikoli však nemožná.

¹³⁰ Srov. BOËTHIUS, *Filosofie utěšitelkou*, s. 153.

¹³¹ Srov. ŠPRUNK, K. *Zlo jako argument proti Boží existenci*, odd. 3.

námítky ještě vzroste, pokud uvážíme, že v křesťanském pohledu je Bůh láska.¹³² Spolu s Augustinem ovšem můžeme (na křesťanskou námitku křesťansky) odpovědět, že Bůh sice může zabránit veškerému zlu (např. pádu andělů i lidí), nicméně rozhodnutí o neuposlechnutí (a tudíž i pádu) ponechal na nich, čímž ukazuje hrozné důsledky pýchy a zároveň velikost Božího milosrdenství.¹³³ Ovšem ani v tomto případě se nemusí jednat o uspokojivou odpověď na otázku teodiceje, která tímto zůstává nadále „otevřená“. Tento závěr ovšem nemusí být znepokojující, zvláště pokud vezmeme v úvahu Pascalův výrok: „*Posledním krokem rozumu je uznat, že nekonečně mnoho věcí jej přesahuje. Jen slabý rozum nedospěje až k tomuto poznání.*“¹³⁴

Zároveň však nesmíme zapomínat, že byl zpochybněn i „argument ze zla“. Ve výsledku tedy můžeme na základě předchozí analýzy „argumentu ze zla“ prohlásit alespoň toliko, že *zlo není dostatečným argumentem proti Boží existenci.*

¹³² Srov. 1J 4,8.

¹³³ Srov. AUGUSTIN, *O Boží obci* XIV, 27.

¹³⁴ PASCAL, B. *Myšlenky*, s. 21.

Závěr

Nyní nastal čas zhodnotit, zda a jakým způsobem byla naplněna úvodní předsevzetí. Zdá se, že všechny tři kroky, které byly cílem – a sice bližší rozbor pojmu zla, analýza vybraných teorií i závěrečná polemika, která se týkala „argumentu ze zla“, byly přinejmenším zčásti úspěšné, nicméně objevily se i mnohé další problémy.

V rámci prvního bodu se podařilo dokázat, že zlo nějakým způsobem existuje a že jej lze zároveň dále blíže rozlišit na zlo metafyzické, fyzické a morální, přičemž byla dokázána i jistá souvislost mezi nimi. Letmo byly zmíněny i jisté nuance mezi pojetími odlišných autorů (někteří neuváděli zlo fyzické, jiní – např. Šprunk – pochybovali o konceptu zla metafyzického, někteří – jako např. Kant – tvrdili, že východiskem je zlo morální).

Následná analýza dualismu pak ukázala, že tento velmi pestrý směr ve svém fundamentálním obsahu nese nezanedbatelný rozpor, což naštěstí nebylo prokázáno u teorie privační, která se tudíž zdá být lepší pro vysvětlení fenoménu zla. Dále bylo díky ní určeno, že privace se má k odlišným druhům zla různě – pro metafyzické zlo je podstatou, zatímco v případě morálního zla jde spíše o nutnou, ale o sobě nedostačující část podmínky vzniku. Privační teorie tedy nejen potvrdila úvodní hypotézu, ale zároveň poskytla možnost lepšího náhledu na „argument ze zla“, který ovšem (kvůli výše uvedeným důvodům) nepokládáme za nutně pravdivý. Díky tomu pak lze vymezit zlo i negativně. Zlo tedy není pádným argumentem pro vyvrácení Boží existence.

Dalším zajímavým zjištěním je, že nemálo materiálů, které byly použity jako zdroje a prameny, se v průběhu svého korpusu textu vyhýbá palčivé otázce po tom, co je to zlo. Místo toho se snaží zakrýt tento deficit ospravedlňováním jeho existence. Otázkou ovšem zůstává, zdali bude někdy vůbec možno uspokojivě plně analyzovat zlo jako takové.

Z předchozího textu již letmo vyplývá, že v průběhu práce vyvstaly některé otázky, na jejichž uspokojivé zodpovězení nebyl dostatečný prostor. Ty se ale mohou stát podnětem pro další zkoumání. Jejich další podoba bude ovšem pouze schematická. Například některé úvahy o zlu morálním mohly skoro až vést k jeho relačnímu pojetí (které má blízko ke Spinozovým myšlenkám).¹³⁵ Zacílení na nižší dobro se totiž stává zlým až v té chvíli, kdy je možné zacílit se na dobro vyšší, čímž se odhalí

¹³⁵ Srov. SPINOZA, B. *Metafyzické myšlenky* I, kap. 6, §7.

nedostatečnost dobra nižšího. Řešení tohoto problému pravděpodobně (vzhledem k dosaženým výsledkům) spočívá v hlubší analýze metafyzického zla.

Dalším neméně zajímavým tématem je bližší určení vztahu morálního a metafyzického zla. Již bylo nastíněno, že v obou dvou případech hraje klíčovou roli privace dobra, nicméně další faktory, které působí u zla morálního, nebyly dostatečně reflektovány, neboť na tuto otázku již nezbýval náležitý prostor (a ani to nebylo cílem práce). Je ovšem nutné najít takové vymezení morálního zla, aby stále ještě bylo ve vztahu ke zlu metafyzickému. Zároveň by však pravděpodobně nemohlo být na zlo metafyzické úplně redukovatelné (alespoň ne jednoduše).

Neméně podnětná je i sama otázka po dostatečnosti privační teorie – v průběhu práce vyvstalo několik námitek – například po (ne)totožnosti privace zdraví a nemoci, na které nebyla nalezena uspokojivá odpověď.

Seznam použitých zdrojů

Seznam literatury

ANSELM Z CANTERBURY a Lenka KARFÍKOVÁ. *Fides quaerens intellectum*. Praha: Evangelické nakladatelství. Studijní texty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty. ISBN 80-7017-156-1.

ANZENBACHER, Arno. *Úvod do filosofie*. Vyd. 3., V Portálu 2. Přeložil Karel ŠPRUNK. Praha: Portál, 2010. ISBN 978-80-7367-727-5.

ARISTOTELÉS, *Metafyzika*. Přeložil a poznámkami opatřil Antonín Kříž, [překlad upravil Petr Rezek] 3. vyd., V nakl. Petr Rezek 2. Praha: Rezek, 2008. ISBN 8086027279.

AUGUSTIN. *O Boží obci knih XXII*. Praha: Vyšehrad, 1950. Kozoroh (Vyšehrad), sv. 384.

AUGUSTIN. *Vyznání*. V Kalichu 6. vyd. Přeložil Mikuláš LEVÝ. Praha: Kalich, 2012. ISBN 978-80-7017-165-3.

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona : (včetně deuterokanonických knih) : český ekumenický překlad. 12. vyd., (3. opr. vyd.). Přeložil Miloš BÍČ, přeložil Josef Bohumil SOUČEK, přeložil Jindřich MÁNEK. Praha: Česká biblická společnost, 2006. ISBN 80-85810-42-5.

BOCHEŇSKI, Józef Maria. *Stručný slovník filozofických pověr*. 2.vyd. v čes. jaz. Praha: Aeterna, 1993. ISBN 80-900950-5-4.

ČECHÁK, Vladimír. *Co víte o starověké a středověké filozofii*. Praha: Horizont, 1983. Malá moderní encyklopedie (Horizont).

DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia: Meditace o první filosofii*. 3. vyd. Přeložil Petr GLOMBÍČEK, Tomáš MARVAN. Praha: OIKOYMENH, 2015. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-202-8.

FÍŠER, Zbyněk. *Poznámky k dějinám filosofie: 4. filosofie sklonku antiky a křesťanského středověku*. Praha: Sdružení na podporu vydávání časopisů, 1993. ISBN 80-85239-24-8.

- FUCHS, Jiří. *Filosofie: 4. Bůh filosofů*. 2. vyd. Praha: Krystal OP, 2004. ISBN 80-85929-67-8.
- GILSON, Étienne. *Bytí a někteří filosofové*. Praha: Oikoymenh, 1997. Oikúmené. ISBN 80-86005-46-1.
- HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2000. Dějiny filosofie (Nakladatelství Olomouc). ISBN 80-7182-105-5.
- HUME, David. *Dialogy o přirozeném náboženství*. Přeložil Tomáš MARVAN. Praha: Dybbuk, 2013. ISBN 978-80-7438-101-0.
- CHESTERTON, Gilbert Keith. TOMSKÝ, Alexander, ed. *Ortodoxie*. V tomto překladu 1. vyd. Voznice: Leda, 2010. ISBN 978-80-7335-167-0.
- KANT, Immanuel. *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Přeložil Karel ŠPRUNK. Praha: Vyšehrad, 2013. ISBN 978-80-7429-350-4.
- KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*. Praha: OIKOYMENH, 2006. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 80-7298-172-2.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Theodicea: pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla*. Přeložil Karel ŠPRUNK. Praha: Oikoymenh, 2004. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 80-7298-094-7.
- LEWIS, Clive Staples. *K jádru křesťanství*. 3. vyd. Přeložil Dan DRÁPAL. Praha: Návrat domů, c2011. ISBN 978-80-7255-264-1.
- NOVÁK, Lukáš a Petr DVOŘÁK. *Úvod do logiky aristotelské tradice*. Vyd. 2., (V Krystalu 1.). Praha: Krystal OP, 2011. ISBN 978-80-87183-33-5.
- PASCAL, Blaise. *Myšlenky: výběr*. Praha: Mladá fronta, 2000. Klasická knihovna (Mladá fronta). ISBN 80-204-0850-9.
- PLATÓN. *Parmenidés*. 4., opr. vyd. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH, 2010. ISBN 978-80-7298-163-2.
- PŘÍKASKÝ, Jiljí Vladimír. *Učebnice základů etiky*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. ISBN 80-7192-505-5.

RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie: Starověk a středověk*. Olomouc: Votobia, 1998. Velká řada (Votobia). ISBN 80-7220-063-1.

ROJKA, Luboš. Ludská nevedomost' a problém zla. In *STUDIA ALOISIANA*. Ročenka Teologickej fakulty Trnavskej univerzity 2006. Trnava: Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2006, s. 177 – 183. ISBN 978-80-7141-559-6.

RUDOLPH, Kurt. *Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*. Praha: Vyšehrad, 2010. Světová náboženství (Vyšehrad). ISBN 978-80-7021-947-8.

SHAKESPEARE, William. *Dílo*. Přeložil Martin HILSKÝ. Praha: Academia, 2011. ISBN 978-80-200-1903-5.

SPAEMANN, Robert. *Šťěstí a vůle k dobru: (pokus o etiku)*. Přeložil Mario STRETTI. Praha: OIKOYMENH, 1998. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 80-86005-70-4.

SPINOZA, Benedictus de. *Metafyzické myšlenky: bilingva*. Praha: Filosofia, 2000. ISBN 80-7007-139-7.

STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon, 1991. ISBN 80-7113-041-9.

TRESMONTANT, Claude. *Teodicea*. Košice: Knižná dielňa Timotej, 1997. ISBN 80-88849-09-8.

WHITMAN, Walt. *Stébla trávy: (výbor)*. Přeložil Jiří KOLÁŘ, Zdeněk URBÁNEK. Praha: Garamond, 2016. ISBN 978-80-7407-278-9.

Odborné články umístěné na internetu

CALDER, Todd. *The Concept of Evil*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. Winter 2016 Edition [cit. 2017-08-01]. Edward N. Zalta (ed.). Dostupné na WWW: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/concept-evil/>>.

HORN, Laurence R., WANSING, Heinrich. *Negation*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. Spring 2017 Edition [cit. 2017-09-27]. Edward N. Zalta (ed.). Dostupné na WWW: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/negation/>>.

DREYEROVÁ, Mechthild. Přeložil Miloš VOPLAKAL. *Problém teodiceje u Boethia a Leibnize. Teologické texty* [online]. 2002, 13(2) [cit. 2017-10-02]. Dostupné na WWW: <<http://www.teologicketexty.cz/casopis/2002-2/Problem-teodiceje-u-Boethia-a-Leibnize.html>>.

ROBINSON, Howard. *Dualism. The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. Fall 2017 Edition [cit. 2017-09-19]. Edward N. Zalta (ed.).

Dostupné na WWW: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/dualism/>>.

ŠPRUNK, Karel. *Zlo jako argument proti Boží existenci. Teologické texty* [online]. 2002, 13(2) [cit. 2017-08-01]. ISSN 0862-6944.

Dostupné na WWW: <<http://www.teologicketexty.cz/casopis/2002-2/Zlo-jako-argument-proti-Bozi-existenci.html>>.

TOOLEY, Michael. *The Problem of Evil. The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. Fall 2015 Edition [cit. 2017-08-01]. Edward N. Zalta (ed.).

Dostupné na WWW: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/evil/>>.

Abstrakt

ZEMAN, V. *Co je to zlo? Filosofické odpovědi*. České Budějovice 2018. Bakalářská práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce doc. Jakub Sirovátka, Dr. phil.

Klíčová slova: zlo, metafyzické zlo, morální zlo, dualismus, privace, privační teorie, Augustin, argument ze zla, teodicea

Práce se zabývá fundamentální filosofickou otázkou: „Co je to zlo?“ Je rozdělena na tři hlavní kapitoly. V první se pokouším ověřit a definovat pojem „zlo“. Dále pak ve druhé kapitole zkoumám dva vybrané koncepty – dualismus a privační teorii. Zatímco dualistická teorie (která říká, že existují dvě rovnocenné síly) se zdá být nekonzistentní, privační teorie může jistým způsobem poskytnout vysvětlení (nebo alespoň částečné vysvětlení) fenoménu zla. S těmito úvahami můžeme přistoupit ke třetí části, kde je „argument ze zla“ (obvykle užívaný jako důkaz proti Boží existenci) zkoumán a následně zpochybněn.

Abstract

What is evil? Philosophical answers

Key words: evil, metaphysical evil, moral evil, dualism, privation, privation theory, Augustine, argument from evil, theodicea

The thesis deals with the fundamental philosophical question: „What is evil?“ It is divided into three main chapters. In the first one I try to verify and define the term „evil“. Then I examine two selected concepts – dualism and privation theory in the second chapter. While the dualistic theory (which says there are two equal forces) seems to be inconsistent, the privation theory can in some way provide the explanation (or at least partial explanation) of the phenomenon of evil. With these considerations we can approach to the third part where „the argument of evil“ (which is usually used as evidence against the existence of God) is concerned and then questioned.