

EDUARD RADVAN

POJETÍ SVOBODY V KATOLICKÉ FILOZOFII

Katolická koncepce svobody zaslouží pozornost marxistické kritiky jednak jako teologická a filozofická podoba zúžené a deformované teorie redukcující abstraktně pojatou lidskou svobodu na schopnost člověka jednat na základě své přirozenosti k bohu, jednak jako učení obviňující marxismus z vulgárního ekonomismu, který je prý pro Marxe základem pojetí svobody ve smyslu poznané nutnosti a tím i degradace její hodnoty.

Teologické pojetí svobody vyvěrá z biblického obrazu člověka. Vychází ze spekulativního tvrzení, že duše je od přirozenosti křesťanská a každé lidské bytosti je vlastní neuhasitelný, „násilím nezničitelný“ náboženský cit, který ji povolává k účasti na věčné blaženosti. Tento hluboký náboženský sklon nás údajně zcela jasně přesvědčuje o tom, že člověk je tvor boží a k bohu neodolatelně směřuje.¹

Z hlediska pojetí člověka jako osoby, duše, je bůh posledním cílem člověka. Chápeme-li lidskou bytost, učí Tomáš Akvinský, jako osobnost stvořenou k obrazu božímu, která žije pod nebem milosti, pak „přírodní člověk žádá poslední cíl, tj. blaženost. A ta část je přírodní a nepodléhá svobodnému rozhodování.“² Úsilí k blaženosti je povinností člověka, která je zakotvena v samotné bohem stvořené přirozenosti. Encyklika *Populorum progressio* k tomu výstižně dodává: „Jako celé stvoření je zaměřeno k svému Tvůrci, tak i duchovní tvor má povinnost zaměřit svůj život k Bohu, který je první pravda a nejvyšší dobro.“³ Být pánem svých skutků pak znamená realizovat plnou závislost člověka na bohu, podřídit se jeho vůli, přestože jeho záměry mu nejsou zdaleka známé a jsou konec konců poznatelné jen ve svých výsledcích. Proto člověk může naplnit boží záměr jen díky boží milosti a lásce. Lidská svoboda tak

¹ Srov. např. Jan XXIII.: *Mater et magistra*. In: Cinoldr, F.: *Sociální doktrína římskokatolické církve v základních papežských encyklikách*. Díl 1, Praha 1978, s. 212.

² Teologická suma sv. Tomáše Akvinského. Svazek 2, Olomouc 1937/40, s. 721.

³ Pavel VI.: *Populorum progressio*. In: Cinoldr, F.: *tamtéž*, Díl 2, s. 139.

předpokládá nejen uznání nejvyšší hodnoty — boha — jako smyslu a cíle života a na hluboké víře založený náboženský světový názor vůbec, ale především dar boží milosti, víry a lásky, která „nás všechny volá, abychom jako boží děti byli účastni života Boha živého, Otce všech lidí.“⁴

V teologickém rozměru není lidská svoboda vzata v souvislosti s poznáním a praxí, v níž člověk postupně získává vládu nad přírodou i společností a vymaňuje se z přírodní a sociální nutnosti, ale v závislosti na boží milosti a lásce projevené stvořením. Je povinností člověka k bohu a tajemnou cestou duše k nesmrtelnosti. Čím více se člověk řídí touto povinností, čím je na bohu závislejší, tím je vlastně svobodnější.⁵ To je konečná, definitivní či „autonomní“ svoboda, boží dar, který znamená možnost člověka napřít své síly k bohu bez jakéhokoliv vnějšího přinucení. Ideálem této svobody je život svatého, který se realizuje „v tajnostech srdce a skrze dobrou vůli“, „skrze duchovní vzrýv k nadpřirozenému.“⁶ Svoboda člověka vyžadující boží podporu v podobě milosti a lásky je tak nepochopitelným tajemstvím a tím se fakticky likviduje.

V teologickém pojetí (které neklade důraz na volbu, ale na determinaci člověka) volí věřící jen tím, že směřuje k abstraktní nutnosti. Ovšem z hlediska náboženské víry neznamená podřízení se bohu nesvobodu. Právě naopak. Protože bůh je pramenem možnosti svobodných lidských rozhodnutí a iniciátorem všech skutečně lidských přání, děje se jejich naplnění konec konců podle jeho vůle a sám člověk, pokud jedná ve shodě s lidskou přirozeností, nemůže volit než povinnost — boha. Proto „pro křesťana člověk nachází skutečnou svobodu až tehdy, když se pohrouží v Boha, který ho osvobozuje: svobodu obnovenou v smrti Kristově.“⁷

Katolická teorie vytváří teologickou interpretaci svérázný antihumanistický ideál svobody, který má široký ideologický dosah i praktický význam pro poměr člověka ke světu. Požadavek bezvýhradného podřízení se bohu, který se navenek projevuje závislostí lidské volby na církevních ustanoveních, umožňuje vyložit jako triumf svobody naprostou sociální pasivitu světců, zdůvodnit vyšší hodnotu introvertního, do sebe samého se ponořujícího ideálu křesťanské osobnosti i odsoudit ideologické či institucionální zásahy, vedené snahou ovlivnit nebo odstranit nevědecké náboženské myšlení. Žádný jednotlivec ani instituce prý nemá právo omezovat osobnost člověka v jeho rozletu k bohu. Možnosti kritiky vědeckého světového názoru, výchovného úsilí socialistické společnosti i reálného socialismu, který klade důraz na aktivní tvorbu podmínek všestranného rozvoje člověka v komunistické budoucnosti (ale i kritiky buržoazního liberalismu a osvětářství či modelu konzumního způsobu života v kapitalistické společnosti), jež toto pojetí svobody obsahuje, jsou zcela zřetelné.

Pojetí svobody ve smyslu povinností k bohu představuje jen jednu podobu katolického učení o svobodě. Např. Tomáš Akvinský a zejména

⁴ Tamtéž. S 131.

⁵ Srov. Maritain, J.: Wolność i osoba. In: Tygodnik Powszechny 1951/3, s. 1.

⁶ Srov. tamtéž.

⁷ Pavel VI.: Octogesima adveniens. In: tamtéž. S. 164.

tomismus dnešních dnů nemůže ať z věroučných (a s nimi spjatých důvodů náboženské apologetiky), či z praktických příčin (které jsou spojeny s postavením a funkcí církve ve společnosti) svobodu člověka jejím omezením na povinnosti k bohu de facto zrušit. To by znamenalo zbavit lidskou bytost sociální odpovědnosti a obnovit v plném ostří středověký spor o původ zla, znehodnotit příkazy evangelia pro život člověka na „tomto světě“, a tím v mnohém zpochybnit i učitelský úřad církve, ale i nerespektovat církevní zájmy v dnešní společnosti. Proto náboženské učení buduje i „filozofickou“ teorii svobody, která nezdůrazňuje na cestě k osobnímu spasení úlohu milosti a lásky, ale přesvědčení, že se boží vůle realizuje skrze přirozené příčiny, a to i prostřednictvím vůle člověka, svobodným, aktivním sledováním jeho pozemských cílů. Přiznání možnosti svobodné volby ve světě umožňuje pochopit člověka jako rozumnou bytost odpovědnou za svůj rozvoj právě tak jako za svou spásu.⁸

Oficiální katolické učení spojuje (na rozdíl od Augustina a v návaznosti na řeckou racionalistickou tradici) filozofický problém svobody s otázkou poznání. Nejde však o poznání skutečné materiální nutnosti a zákonitosti, které zakládá možnost dát těmto zákonům vědomě a plánovitě působit, tj. rozhodovat se se znalostí věci,⁹ ale o „poznání“ teologické spekulace o božím řádu ve stvořeném bytí, o odhalení přirozeného zákona, který je interpretován jako přirozená inklinace člověka k bohu. Bůh prý vkládá do člověka jak řád postupování a jednání (přirozený zákon), tak možnost i úsilí k jeho poznání a k odpovídajícímu jednání (a v tomto smyslu je vždy příčinou svobodných lidských rozhodnutí). K vlastnímu jednání se však rozhoduje člověk sám. Boží záměr s člověkem se uskutečňuje skrze lidské poznání a lidskou svobodnou vůli. Bohem daná možnost se v teoretické rovině aktualizuje racionálním poznáním, v praktické rovině pak vůlí na základě svobodného rozhodování. Rozumný tvor poznává a uvědomuje si smysl svého bytí, ale i subordinaci cílů, které pramení z jeho tělesné a duchovní přirozenosti.¹⁰ Jedná-li na základě tohoto poznání, ovládá své přirozené sklony, jimiž je začleněn do přírody a běhu dějin, je pánem svých skutků, skutečným člověkem, svobodnou bytostí. Naplňuje řád své přirozenosti a směřuje svobodným rozhodnutím ke konečnému cíli, k bohu. V okamžiku rozhodnutí, píše polský tomista M. A. Krapiec, „každý člověk odhaluje ne v rovině teoretické, ale praktické, svůj zvláštní cíl žití a neopakovatelný způsob přirozeného jednání a, řečeno slovy náboženství, vybíraje ve světle reflektované zásady „dobro se má konat!“ patřičné konkrétní právo, vybírá tím Boha, když afirmuje boží odvěké právo, které člověka provází různými jednotlivými (a jen v analogii obecnými) cestami.“¹¹ Naopak nerespektovat při výběru cílů a prostředků k jejich dosažení rozum a přirozený

⁸ Srov. Pavel VI.: *Populorum progressio*. In: tamtéž. S. 128.

⁹ Srov. Engels, B.: *Anti-Dühring*. In: Marx, K., Engels, B.: *Spisy*. Svazek 20, Praha 1966, s. 127; Lenin, V. I.: *Materialismus a empiriokriticismus*. Praha 1952, s. 172/3.

¹⁰ Srov. Teologická suma sv. Tomáše Akvinského, Svazek 1, Olomouc 1937—40, s. 731.

¹¹ Krapiec, M., A.: *Człowiek i prawo naturalne*. Lublin 1975, s. 225.

zákon jako jeho základní pravidlo znamená nerealizovat možnosti k dobru obsažené v lidské přirozenosti a uvalit na sebe hřích a následný trest. A takové jednání je ve svých důsledcích nesvobodné, neboť nenaplnjuje smysl lidského stvoření a degraduje člověka na individuum vláčené pozemskou existencí.

Podstatně inspirována Aristotelovou dialektikou usiluje katolická filozofie nejen o pochopení člověka (ale i dějin, společnosti, atd.) v jednotě dokonalého a nedokonalého (duše a těla — individuality a osobnosti), ale i jako cesty k dokonalosti, která spočívá ve svobodném uskutečňování přirozených lidských možností, aniž by se ovšem realizací této potence měnila podstata proměňovaného a jeho místo v hierarchii bytí. Tím jsou vytvořeny předpoklady metafyzického učení o morálce, mravní odpovědnosti i cestách zdokonalování člověka, ale i základy reformistické sociální teorie a konzervativního sociálně politického postoje církve a věřících mas, neboť tyto proměny jsou podmíněny i jistou sociální realitou. Svoboda člověka se netýká jen osobního rozvoje křesťana, ale i jeho působení v sociálních podmínkách, do nichž svým materiálním bytím patří a které ho determinují. Učení o svobodě tak získává významný sociální aspekt.

Odpovědnost člověka za osobní spasení motivuje i jeho úsilí o sociální osvobození a určuje míru svobodné činnosti vůči společenským podmínkám. Právě současný katolicismus zdůrazňuje potřebu sociální aktivity s cílem evangelizace a christianizace společnosti. Činnost člověka je chápána jako práce v duchu evangelia či norem božího zákona, svobodná realizace bohem dané možnosti spolupracovat na díle stvoření a vtisknout zemi „duchovní pečeť“, kterou z boží vůle dostal sám.¹² Takto chápáná humanizace společnosti je jednou ze základních podmínek jeho svobodného rozvoje k nesmrtelnosti. „Kdo nevěří, že člověk je dovršen v některé ze svých proměn“, zdůrazňuje souvislost svobody a aktivity francouzský personalismus, „kdo jej nechce uzavřít v žádném z jeho výtvorů (...), kdo miluje stejným srdcem stálost i dobrodružství, řád i svobodu (...) ví, že není pro člověka svobody jinde než ve zrání aktivity. A že každá jiná svoboda, stejně jako každá jiná aktivita, končí v otroctví.“¹³

Lidská svobodná aktivita vůči společnosti je v katolickém učení často limitována a podmiňována realizací církvi prezentované katolické sociální koncepce, která prý umožňuje tvořit sociální ideál na základě „křesťanského řádu spásy“, či na principu „obecného blaha“. I když jiní autoři, např. personalisté, tuto koncepci neabsolutizují a podtrhují možnost plurality ekonomického i politického uspořádání společnosti, přece se katolická teorie shoduje v tom, že základním prvkem každého společenského uspořádání musí být uznání priority lidské osobnosti vůči materiálním podmínkám jejího života, respektování svobody člověka na cestě k bohu a záruka její nedotknutelnosti.¹⁴

Lidská svobodná aktivita musí ve společnosti vytvářet takové ekono-

¹² Srov. Pavel VI.: *Populorum progressio*. In: tamtéž, s. 133; *Gaudium et spes*. In: tamtéž. S. 56.

¹³ Mounier, E.: *Místo pro člověka*. Praha 1948, s. 255/6.

¹⁴ Srov. Mounier, E.: tamtéž. S. 79.

mické a politické (a jejich prostřednictvím i intelektuální a morální) podmínky, aby v nich každá osobnost našla pozitivní pomoc pro rozvoj autonomní svobody. Tyto podmínky představují sumu materiálních statků a především práv a svobod, v nichž je člověk schopen naplnit svůj transcendentní smysl: povznést se k dokonalosti, k bohu.

I když je v katolickém učení svoboda svobodou uprostřed jiných lidí a spojuje se s odpovědností člověka za sebe i za druhé, s potřebou podřídit se obecným požadavkům, s prací pro kolektiv, s vystupováním proti násilí, zneužívání moci atd., prostě s pozemskou aktivitou a iniciativou člověka, přece ji nelze redukovat na volbu té či oné možnosti ve společnosti. Sociální aktivitou získané a rozšiřované svobody a personalisticky chápaná lidská práva jen podmiňují duchovní svobodu osobnosti. Stejně tak může být vyšší a konečná svoboda prožívaná bez nich. Skrze ně, tvrdí Mounier,¹⁵ možno dosáhnout svobody pouze negativní cestou. Pravou duchovní svobodu si však musí každý člověk získat sám.

Příkladem jednoznačného, přímočarého podmiňování svobody vyspělostí sociálního mechanismu je její liberalistická redukce na výčet práv. Svoboda se takto zužuje, učí personalisté, z možnosti volby cíle na prostou možnost volby, je přímoúměrná šíři možností volby. Kde nejsou tyto možnosti, není svoboda. Svoboda je vším, její cíl ničím. Cíl svobody, jenž spočívá, podle Mouniera, v přimknutí se „souhlasným a obnovovaným závazkem k duchovně osvobozujícímu životu“¹⁶, se tak neguje prostým přihlášením se k právům a pozemským možnostem, které člověk má. Tato „svoboda“ je navíc podmíněna jeho sociálním postavením. Je „přepychem volnosti bohatých“, „kratochvílí“ těch, kteří nejsou vázání starostí o hmotný život a mohou se vyžívat ve využívání možností volby, a na druhé straně ústí v politickou diktaturu, která omezováním svobody získáváním hmotných blah nabízí politickou svobodu té či oné třídy. Poměrně výstižná kritika formálnosti abstraktních lidských svobod a „nezadatelných“ práv člověka tak směřuje k odmítnutí reálné (třídní i historické) svobody v podmínkách socialistické společnosti. Toto odmítnutí je postaveno i na kritice vědeckého pojetí svobody v marxismu.

Povrchní katolická kritika Marxova učení vystupuje spíše v propagandistickém duchu a klasikům neprávem vyčítá, že důrazem na ekonomickou a politickou činnost likvidují důstojnost lidské osobnosti¹⁷ a pohlcují osobní svobodu v kolektivitu. Obviněním marxismu z vulgárního ekonomismu a jeho degradací na ekonomický determinismus však nepřináší nic nového. Nanejvýš potvrzují neznalost základních tezí zakladatelů marxismu-leninismu¹⁸ o úloze lidu a osobnosti v dějinách, která je společná značné části současné buržoazní filozofie a filozofickému revizionismu. To ostatně platí i pro tzv. hlubší kritiku, která se snaží odlišit „ducha a literu“ marxismu a o Marxovi tvrdí, že prý „věřil“ ve svobodu vůle, ale jeho spekulativní filozofie mu svobodu „zapovídá“

¹⁵ Mounier, E.: tamtéž. S. 79.

¹⁶ Srov. tamtéž. S. 79.

¹⁷ Srov. Pavel VI.: Octogesima adveniens. In: tamtéž. S. 148.

¹⁸ Srov. Engels, B.: J. Blochovi. In: Vybrané dopisy. Praha 1952, s. 379/81; Engels, B.: H. Starkenburgovi. Tamtéž. S. 420/21.

a redukuje ji na „nejničivější sílu dějin“, na poznanou nutnost. Z Markova hlediska je člověk, tvrdí neotomista J. Maritain, svobodný jen potud, pokud svou aktivitu orientuje ve směru „stanoveném sociálním a hospodářským vývojem.“¹⁹ Dějiny a budoucnost nejsou však prý určeny jen minulostí (tj. zákonitostí), ale jsou v jistém smyslu ovlivněny i budoucností a idejemi, které se k ní vztahují, ideálem budoucnosti. Tímto ideálem není ovšem pro tomistu či personalistu komunistický ideál, v němž by byl „vepsán“ pohyb skutečnosti. Proti marxistickému „fatalismu“ staví personalistický ideál osobnosti, jejíž hodnota určuje i směrnice pro nutnou praktickou činnost ve světě a svobodnou volbu k budoucnosti. Člověk je na jedné straně determinován historickosociální situací a svoboda je chápána v souvislosti s touto determinací, na druhé straně stojí jako osobnost nad dějinami. Jedině pochopení člověka jako osoby, která může „ve svém srdci triumfovat nad nutností“,²⁰ je, tvrdí neotomista, cestou k uznání jeho pravé svobody.

Skutečnou svobodou je duchovní svoboda spočívající v „přimknutí se k závazku osobnosti“. Je prý vložena do srdce člověka a přináší mu uspokojení v jakýchkoliv sociálních podmínkách. Tato stránka svobody je rozhodující, cílovou stránkou. Osobnost je svobodná potud, pokud „sama objeví určení svého poslání a svobodně si vyhledá cestu, jak je uskutečnit. Není to svoboda dovolující nečinnost, ale svoboda ve volbě závazků.“²¹ Svoboda tak není ničím jiným, než způsobílostí člověka učinit zákon své přirozenosti určujícím zákonem svého jednání. Naplnění této způsobílosti je v povinnosti směřovat k bohu, a to i prostřednictvím pozemských cílů. Připočteme-li, že realizace této povinnosti se neobejde bez boží milosti, je závislost filozofického pojetí svobody na jejím teologickém výměru zcela evidentní.

„Plná pravda o lidské svobodě“, píše Jan Pavel II., „je hluboce vryta v tajemství vykoupení.“²² Strážit toto tajemství je povinností církve. Právě církev interpretací osobnosti člověka a obhajobou její priority ve vztahu ke všem podmínkám pozemského života vysvětluje i pravou podstatu svobody, která prý spočívá v jejím zaměření k bohu. Filozofická varianta této myšlenkové konstrukce, včetně kritické polemiky s marxismem, má být dokladem její pravdivosti. Má dokázat, že teologická interpretace svobody má i v dnešním světě své oprávnění.

РЕЗЮМЕ

На основе исследования ватиканских документов, некоторых известных неотомистов и католических персоналистов автор занимается теологическим и философским вариантом католической теории свободы и их полемики с марксизмом. Он доказывает, что философское понимание свободы зависит от теологической спекулятивной конструкции и выполняет, особенно в настоящее время, религиозно-апологетическую функцию.

¹⁹ Srov. Maritain, J.: Integrální humanismus. Řím 1967, s. 125/6.

²⁰ Srov. tamtéž. S. 126.

²¹ Mounier, E.: tamtéž. S. 78.

²² Jan Pavel II.: Redemptor hominis. MK 1979, s. 48.