

Recenze

(Americká) spiritualita bez (amerického) náboženství

Sam HARRIS, *Spiritualita bez náboženství aneb Probuzení*. Praha: Dybbuk, 2017, 208 s., ISBN 978-80-7438-173-7.

Spiritualita je dnes vědecky široce uznávanou antropologickou konstantou, s níž se teoreticky počítá a prakticky pracuje jak ve zdravotnictví, tak v sociální práci. Může, ale nemusí jít při tom také o náboženství. Proto nás nejnovější kniha Sama Harrise, provokativního amerického myslitele, musí zajímat.

Kniha má tři těžiště. Autor nejdříve čtenáře hodí rovnou do vody: Náboženství je samozřejmě nesmysl a za spiritualitu pokládejme určité typy meditace či mentálních cvičení, v nichž se zbavujeme pocitu „já“. První polovina knihy je věnována vyvracení iluzí – jednak náboženských, metafyzických, a následně i psychologických, introspektivních. Čtvrtá kapitola pojednává o autorem preferovaných typech meditací importovaných na Západ z Indie a Tibetu. Pátá pak popisuje jeho zkušenosti s guruy a jejich komunitami a také s drogami.

Ateismus

Zkusme se nejdříve vypořádat s jeho koncepcí náboženství a ateismu. Je velmi jednoduchá – odpovídá zhruba tomu, co se v Evropě pěstovalo jako kritika náboženství v 18. a v první půli 19. století v duchu osvícenského racionalismu a počínající pozitivistické vědy. Jenomže od té doby evropští myslitelé a vědci vypracovali mnoho sofistikovaných teorií jak náboženství, tak ateismu. O těch ovšem Harris a jeho američtí kolegové nic nevědí. Přesněji – vědomě se odstříhli od některých tradic a škol, jež povýšeně pokládají za zmatené. Sam Harris (*1967) se hlásí k tradici anglosaské tzv. analytické filosofie, jež se štítivě vymezuje vůči tzv. kontinentálům. Analytickou filosofii se míní důraz na logiku, striktní racionalismus, matematickou preciznost myšlení, právníký způsob argumentování a spoléhání na výsledky pozitivistických exaktních věd, zejména přírodních, v menší míře také sociálních. Humanitní vědy a jiné kontinentální „nesmysly“, jako třeba hermeneutiku, fenomenologii či existencialismus, ostrovní elitáři stíhají posměchem. Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger jim jsou synonymem naprosté chaotičnosti myšlení. Postmodernu odbydou pohrdavým mávnutím ruky s poukazem na Sokalovu aféru. Nám kontinentálům připadá analytická filosofie příliš jednoduchá, přeceňující rozum a podceňující psychologii. Zdá se nám, že vždy je třeba brát větší ohledy na historický, kulturní a společenský kontext, že je třeba vzít v úvahu komplikace s překlady mezi jazyky, a hlavně docenit i roli tajemna a nevědomí – tedy vyvažovat dědictví osvícenství i tradicí romantismu.

Sam Harris se nadto hlásí ke komunitě amerických filosofů a vědců zvané Edge, k níž patří např. Daniel Dennett, Paul Churchland a Patricia Churchlandová, Joshua Green, Jonathan Haidt a mnozí další, kde se pěstuje moderní behaviorální psychologie (např. Daniel Kahneman a Richard Thaler), zúročují se aktuální výsledky neurověd, ale kde se také fandí ateismu, jaký provokuje Richard Dawkins.

Sam Harris se s náboženstvím vypořádal už ve své první knize *The End of Faith* (Konec víry, 2004). Náboženství je podle něj v rozporu se „zdravým rozumem“ a s „autonomií osoby“. Harris je ve svém skepticizmu nakažlivě suverénní. Se šibalskou ironií pomrkává po čtenáři s gestem – „Případ je jasný, že? Víme svoje. Jsou to všechno podivíni nebo podvodníci.“ Používá proti náboženství jednoduché argumenty, jimž zřejmě rozumí a jež prvoplánově přijímá jen člověk stejně naladěný jako pisatel. Tedy někdo, kdo už předem náboženství odmítá, kdo je nad ně povznesený – avšak z důvodů před-rationálních, daných něčím jiným než vědeckým dokazováním nebo empirickým zkoumáním. Harris si opravdu myslí, že ten, kdo dělá vědu nebo se zabývá elektřinou, evolucí či planetami, nemůže věřit na nějakou šestákovou mytologii (s. 27). (Obávám se, že může ... ba je to mnohem horší: v sektách a různých bizarních náboženských komunitách je nápadně častý výskyt inženýrů a techniků.) Podobně primitivní skepsi a arogantně povýšený postoj vůči náboženství známe i u členů našeho spolku skeptiků Sisyfos (jimž kupodivu šéfuje astrofyzik a oddaný katolík Jiří Grygar). Spojené státy jsou zemí s překvapivě statisticky vysokým počtem nábožensky založených lidí – v Boha věří 85 % populace, 75 % odmítá darwinovskou evoluci a 68 % přijímá reálnou existenci ďábla, rovněž návštěvnost na obřadech neklesá tak rychle jako na starém kontinentě. Vypadá to, že Amerika se dosud nesetkala se sekularizací, jaká probíhá už minimálně 200 let v Evropě. Moderní Američané zjevně dál zcela neproblematicky věří, i když přitom vesele používají elektřinu i internet a pojídají geneticky vyšlechtěné rostliny a živočichy. Harris to nechápe: Lidé ze Západu táhnou na Východ hledat „osvícení“, zatímco lidé z Východu v mnohem větším počtu táhnou na Západ studovat vědu a dělat byznys. Kdo tady má „zdravý rozum“? No jistěže ti, kdo světlo a spásu očekávají jen ze Západu. Proč Harris automaticky předpokládá, že všichni s ním sdílejí jeho názor, že „metafyzika je přece samozřejmě neřádstvo“ a že „mytologie jsou pověry“? Argumentuje podobně jako kdysi marxističtí ateisté: Gagarin tam byl a žádného Boha nikde neviděl. Jenomže metafyzika nebo transcendence je myšlenková kategorie, s níž se seriózně operuje v rámci různých filosofických a vědeckých teorií. Neznamená věřit v Boha jako vousatého starce nad mraky – i když si ho třeba mnozí naivní věřící takto zjednodušeně představují. Mytologie, tedy báje a pověsti, přece patří ke strukturám našeho uchopování světa pomocí vyprávění. Mýty jsou naše televizní seriály, stejně jako politické ideologie nebo vědecké teorie. Metafyzika je však pro Harrise a priori deklasovaný pojem, něco hloupého, naivního, nejasného, iracionálního – ostatně jako pro všechny analytické filosofy, americké pragmatiky, behaviorální psychology, pozitivisty a jiné sisyfovy. Metafyziku a náboženství obviňuje z toho, že hlásá „nepodložené představy“, „nepotvrzená východiska“ o „povaze reality“. Jako by bylo tak jednoznačně jasné, co je realita – a co jsou to důkazy! Jeho údajně „jasné povědomí o tom, jak se věci mají“ (s. 45) může být přece také iluzí. Kolik známe takových, kteří tvrdí s nakažlivou jistotou, že mají jasno – a přitom jsou to blázni a nebezpeční úchylové.

Jako by snad sama fyzika nebyla plná všelijakých nejasností a záhad! Zejména v první půli 20. století byly šoky ze záhad kvantové fyziky zdrojem teorií o jednotě fyziky a mysli, prolínání reality a vědomí. Ale Harris je všechny pokládá za blouznění. Typickým příkladem pseudovědeckých „žvástů“ je mu jungovská psychoanalýza (s. 52). Myslitelé typu Sama Harrise naprosto nemají sensorium pro hermeneutiku, pro symboly, metafory, archetypy. Oni se chytají za slovíčka

v naději, že se jim podaří myslit a mluvit „přesně“, tj. tak, aby slova vždy pro všechny znamenala totéž. Ale my (na kontinentě) víme, že život není soudní síň, kde platí jen chytristika právnických formalistních logických kliček. Lidé řeknou třeba „duše“, ale nemusí tím myslet ontickou substanci, jak si ji představoval středověk, nehmotnou, neviditelnou, ale přesto reálnou „věc“. Užívají výraz metaforicky, symbolicky, v mentálním a jazykovém kódu, v němž jím míní třeba „podstatu“, „osobnost“, „identitu“, „integritu“ či jinou pro člověka významnou hodnotu. Proč odsuzovat někoho, kdo třeba i tvrdí, že jeho „já“ je „substance“? Je to jeho způsob uchopování, pochopení, mentálního zmocňování se. Neberme mu ho. Zkusme si jeho způsob smýšlení a vyjadřování převést do svého, přeložit do jiného řečového kódu, to znamená hermeneuticky interpretovat napříč koncepty a kontexty – abychom mu nakonec porozuměli a uměli mu zpětně vyložit své stanovisko v kategoriích, kterým bude i on rozumět. Tohle právníci – a analytičtí filosofové – nechápou, přesněji: neumějí a nechtějí dělat.

Jistěže je pojem „náboženství“ zavádějící. Jednak je konstruktem západních sociálních věd přelomu 19. a 20. století a jinde než na Západě není automaticky srozumitelný. A za druhé neumí účinně zastřešit všechny podoby a projevy toho, co si myslí, že zastupuje. Dnešní religionistika to ale už dávno ví. Katolická církev si například tento pojem přivlastnila a ve školách vyučovala hodiny „náboženství“. Při sčítání obyvatel se objevovala kolonka „náboženství“. V sociologických dotaznících se ptáme na víru, vyznání, přesvědčení (religion, faith, belief) – a lidé až nápadně často nevědí, co na to mají říct. Harris se ale tato nedorozumění nepokouší pojmově a jazykově překlenout. Proto celý ten zmatek s náboženstvím odmítá jako blábol a podvod.

Přitom je i v naší době a v každé zemi mnoho lidí, a to i veřejně známých a všeobecně uznávaných, kteří evidentně mají „zdravý rozum“, a přesto „věří“. Buď si musí rozpor mezi naivním a zastaralým „náboženským světovým názorem“ a moderní vědeckou racionalitou nějak intelektuálně vyřešit, třeba filosofickým přemostěním pomocí hermeneutiky, nebo nějakým přepínáním (multitasking) mezi paralelními větvemi životních strategií a myšlenkových konceptů. Anebo žijí v jakési „schizofrenii“ (Jekyll a Hyde), dopoledne (ve všední den) jinak a odpoledne (v neděli) jinak. Harris se diví – „Otec moderní fyziky Isaac Newton promrhal značnou část své geniality na studium teologie, biblických proroctví a alchymie“ (s. 28). My však dnes víme, jak mohlo toto spojení fungovat, aniž bychom museli slavného vědce obvinít z bláhových fantasmagorií. U nás tak přesvědčivě činil třeba profesor biologie a filosof Zdeněk Neubauer. (Ale umí to i mnozí další „filosofující vědci“, například Zdeněk Kratochvíl, Radim Palouš, Petr Vopěnka, Jiří Fiala...) Pravda, psycholog Milan Nakonečný připomíná spíše onoho rozpolceného, který přepíná mezi dvěma protichůdnými obory, „vědeckým“ a „paravědeckým“.

Evropské (kontinentální) myšlení o Bohu a víře neskončilo u Voltaira, Huma, Kanta, Feuerbacha a jiných skeptiků a kritiků náboženství. Nalezlo mnoho velmi chytrých způsobů, jak intelektuálně uchopit to, co se pod starými výrazy skrývalo, a zůstat racionální a skeptičtí, a přesto nějak „věřit“. Ostatně proto mohly i v 19. a 20. století zůstat teologické fakulty součástí univerzit a jimi provozovaná teologie je jako věda kompatibilní s jinými akademickými obory. Stejně tak i evropský moderní ateismus neobyčejně kultivoval svůj myšlenkový aparát a vyrovnává se s intelektuálně vyspělými teologickými koncepty evropského (západního) pojetí náboženství. Jako příklad můžeme uvést našeho teologa, který se posléze stal už „jen“ filosofem, přešel od teismu k a-teismu – Otakara A. Fundu. Za mladou generaci všestranně erudovaných ateistů můžeme jmenovat filosofa Tomáše Hříbka, který oponuje náboženství mnohem sofistikovanějším způsobem, než činí známý britský popularizátor neodarwinismu a bojovník proti víře Richard Dawkins.

Američané mají zkrátka zkušenost s jednoduššími formami náboženství – a tím pádem i s jedno-

duchými formami ateismu. Sama Harris se šokuje spoustou podivínů a podvodníků, kteří se vynořili právě v oné vědecky a technologicky tak produktivní Americe, jako byli např. Joseph Smith, Helena Petrovna Blavatská nebo Ron L. Hubbard – zejména to, že jejich fantasmagorie žijí a kvetou podnes. Ani Evropa jich není prosta, v dlouhých dějinách jich je početně dokonce víc. Ale přesto nás to v Evropě nevede k mechanickému odvržení všeho, co zavání náboženstvím, jako blábolu a pusté manipulace. Harrisovi je sympatický buddhismus, protože je v něm údajně minimum „náboženského balastu“, totiž „víry“ a „mytologie“, a naopak překvapivě hodně empirie (s. 31). Samozřejmě že i buddhismus upadá do pověřivosti, ale pod její slupkou lze snadno nalézt docela praktické a logické jádro, které nevyžaduje, aby člověk něco „přijímal bez důvodů“. A toto jádro buddhismu, jež podle něj spočívá v určitých formách meditace, pokládá za „spiritualitu“, jakou je možno pěstovat i bez „náboženství“. Buddha je mu bližší než Ježíš, jehož bychom museli učinit přijatelným pro západní vědeckou racionalitu jen za cenu složité intelektuální ekvilibristiky.

Jáství

Pojďme ale k hlavní tezi, kterou Sam Harris zejména v první půli své knihy vehementně hájí. Pocit, kterému říkáme „já“, je údajně iluze. Žádné samostatné „já“ či ego, které by si žilo jako Minotaurus v labyrintu mozku, neexistuje (s. 15). A pocit, že tu něco takového je – že usazení někde za svými zraky vyhlížíme na svět, který je od nás samotných oddělen –, lze změnit či úplně vymazat. V originálu autor užívá zájmeno „I“, ale v dalším textu většinou užije „self“, což je možno chápat spíše ve smyslu ego, sobecká sebestřednost. Rozptýlit konvenční iluzi „já“ znamená překročit sebe sama, což je nutná podmínka jak etického života, tak zbavení se strachu ze smrti a různých stresů. Jev sebezpřekročení se obvykle hledá a interpretuje v souvislosti s náboženstvím. Lidé, kteří něco takové zažijí, mají tendenci tvrdit, že jim zážitek posílil víru (vztah k transcendenci), přesvědčení (dogmata), spiritualitu (zbožnost). Harris ale zdůrazňuje, že zbavení se „já“ nemusí být vůbec viděno v souvislosti s náboženstvím, ba může být právě onou čistě imanentní spiritualitou, jež nenutí člověka, aby současně věřil na karmu, vzkříšení, spásu, zázraky a jiné podobné „nesmysly“. Opakovaně, na mnoha stranách autor omílá stokrát jinak tutéž myšlenku: já jako ontická substance neexistuje, je to jen přelud, který naše vědomí umísťuje kamsi do mysli. Máme zde tedy další důležité pojmy: mysl (mind) a vědomí (consciousness). My, kontinentální Evropané, zvyklí, že se musíme učit cizím jazykům, abychom si mohli přečíst odborné texty v originálu a abychom se dokázali dorozumět s jinými odborníky ve světě, jsme tak vedeni k praktickému užití hermeneutiky. Anglicky mluvící odborníci, kteří jsou zvyklí, že všechny texty jsou jim k dispozici v jejich rodném jazyce a že všichni vědci na celém světě se snaží anglicky komunikovat, mají přirozeně pocit, že výrazy, které užívají, platí absolutně a univerzálně, že sám „zdravý rozum“ mluví anglicky – podobně jako byli středověcí myslitelé přesvědčeni, že latina je nejdokonalejším odborným jazykem, ba že Bůh sám myslí a mluví latinsky. My, kteří musíme překládat, víme, že musíme také vykládat. Proto se ptáme, co měl autor na mysli, když řekl „mysl“? Co myslí výrazem „vědomí“? Nejednodušíme si situaci tím, že přistoupíme na terminologii řekněme současné psychologie, protože víme, že tytéž výrazy používá například filosofická fenomenologie jinak než psychoanalýza, a ta zase jinak než biologie či neurověda. Sam Harris se s výklady a vysvětlováním nezdržuje, pokládá za samo-zřejmé, že všichni na světě přece samo-zřejmě vědí, co se danými slovy míní. Skeptický tazatel ale tápe – Já tedy neexistuje, ale mysl ano a vědomí též? Proč autor neužil výraz „ego“ v etickém smyslu? Protože Freud ho užívá jinak? Proč neužil třeba výrazy „psychika“, „rozum“ nebo „vůle“? (Kdysi se říkalo i „nervy“.) Ano, i tyto termíny fungují odlišně v rozmani-

tých diskurzech. Klidně mohl taky říct „chtění“, „úsilí“, „záměr“ – dokonce i „pocit“. Samozřejmě i „duše“ (soul), ale tu nepochybně už předem zavrhnul, protože je příliš zatížená náboženským (středověkým) balastem. Dobrá, ale tak proč nepoužil termín „subjekt“? Chce říct, že toto zdánlivé centrum naší bytosti onticky neexistuje, není substancí odlišnou od jiných substancí? Nebo chce říct, že bychom neměli na svém malém sobeckém egu tak úzkostlivě lpět? Zdá se, že autorovi jde především o to první. Ale podobnou substancializací může být postižena každá ze složek „psychiky“ či našeho „jáství“ – subjekt, duše, mysl, rozum, vědomí... Ze souvislostí plyne, že autorovi jde především o to, aby se člověk zbavil úzkostných stavů a pocitů, plynoucích z vědomí svého já jakožto pocitu centrality kontinuity sebe sama v čase a v těle. Dostaví-li se náhled (kognice) nebo pocit (emoce), že nejsme odděleni od celku světa, jakýsi zážitek všeobjímající lásky či mystické panteistické jednoty se vším, vytratí se současně i úzkostné strachy a běžné stresy. Harris tvrdí, že pocit bezbřehého splnutí je „bdělost“. (Má na mysli všímavost, anglicky *mindfulness*, tedy určitou mentální aktivitu pěstovanou v rámci meditace vipassana.) To by tedy byla spíše kognice. Avšak „splnutí“ je vlastně ontologická kategorie. Buď je, nebo není. A nezáleží na tom, co si o něm myslím, nebo zda něco cítím, či dokonce zda si je uvědomuji. Taková jednota by měla být bytostná, existenciální (řekli by filosofové), snad právě i substanciální (řekli by křesťanští teologové). Mystikové, kteří podobné stavy zakoušejí a pak o nich mluví a učí, zpravidla směřují diskursy, říkají, že jde o jev tělesný i duševní (duchovní), individuální i vesmírný. Ale v každém případě ne čistě jen „mentální“ (zdánlivý, „virtuální“), nýbrž „skutečný“ (přinejmenším ke skutkům vedoucí, účinný, mající „reálné“ dopady). Harris tvrdí (s. 45), že se nemáme identifikovat se svými myšlenkami. Ale čemu říká „myšlenky“? Nejsou to třeba stavy, emoce, prožitky, dojmy, pocity...? Proč se nemám identifikovat se svým „já“, se svými „myšlenkami“, ale přitom na druhé straně mám pozorovat svou „mysl“? A kdo nebo co je ten či to, co pozoruje? Neexistuje vnitřní „já“, které si ty myšlenky myslí. Ale to, které je pozoruje a snaží se s nimi neidentifikovat, není „já“? Mám postřehnout něco o podstatě vědomí. A čím? Vědomím? Na s. 46 se autorovi podařila šťastná formulace: *Máme zkoumat své konvenční „já“, abychom pochopili, že není takové, jaké se zdá být.* Aha, takže zbavit se zdání, nikoli „já“... Harris při tom prokázal neobvyklou schopnost přihlídnout ke kontextu a situaci a ustoupit ze svého rigidního mechanistického schématu: Máme-li se od „já“ osvobodit, musíme nejdřív nějaké mít. Připouští, že existují vývojová stadia. V procesu lidského zrání se musí „já“ nejprve zformovat. Ale současně dodává, že už i se šestiletými dětmi je možno trénovat vipassanu...

Štěstí

Postupně se k problému jáství přidává i další důležitá teze: Oprostit se od „já“ máme především proto, že nám to přinese štěstí. Zde se lámou paradigmaty. Je primárním úkolem a cílem člověka dosáhnout štěstí? Anebo je člověk povolán k nějakému úkolu a cíli, který překračuje jeho pozemskou existenci? Křesťanství v jisté fázi svého teologického vývoje navázalo s naukou o dědičném hříchu na biblický příběh o pádu člověka. Křesťanská interpretace biblické antropologie vidí člověka jako primárně nedokonalou, porušenou bytost, existenci v podstatě tragickou, avšak naštěstí ještě schopnou nápravy, ovšem jen díky zásahu shůry. Štěstí není v prvním plánu, do života je podstatně zakomponováno utrpení. To je onen pud smrti, který ateista Freud detekuje v křesťanské kultuře a civilizaci, to je onen tragický pocit života, který tak masochisticky vypichují existencialisté. Sam Harris je samozřejmě na opačném pólu než Miguel de Unamuno, pokládá za „zcela jasné“, že člověku jde prvotně i v posledku o štěstí. A co je štěstí? Přece pocit. A je-li možno

takového pocitu dosáhnout navozením jistého mentálního stavu, pak to učiníme neprodleně. Neodbytný skeptik by mohl Harrisovi oponovat – A co když je i štěstí iluze? Někteří tvrdí, že štěstí je materiální statek, ontologická entita, substance, která se zvnějšku na člověka snáší nebo do něho vlévá, že je to cosi, co je možno mít nebo nemít. Proti nim logicky jiní namítají, že štěstí jen v omezené míře souvisí s vnějšími okolnostmi a materiálními statky (jak dokazuje např. Easterlinův paradox), a že je tedy štěstí vnitřním stavem. Jsou lidé, kteří toho mají (vlastní) velmi málo, a přesto jsou šťastní. Ale na druhé straně cítíme, že není úplně správné chtít navodit lidem tento pouze niterný stav nebo pocit štěstí a vydávat ho za ekvivalent kvalitního života. Je to, jako bychom předepisovali marihuanu jako lék na kdejaký neduh, protože po ní bude člověk „vysmátý“. Zdá se ale, že právě takto to Harris myslí – jak dokazuje v závěru 5. kapitoly své knihy.

Otázka štěstí zaměstnávala už staré řecké a římské filosofy. Hedoné, nebo eudaimonia? Stoici i epikurejci vypracovávají sofistikované metody, jak si stavy štěstí, byť třeba relativního, navodit a udržet. O tom ovšem Sam Harris zřejmě nic neví. Filosofie podle něj začíná až Humem a Russellem. A životní zkušenost jeho generace prvními jointy a tripy s LSD.

Nicméně právě mentální cviky, jaké s námi provádí buddhistická meditace nebo psychedelická zkušenost, Sam Harris pokládá za onu spiritualitu, jež se obejde bez náboženství. Psychologické vyvanutí ze sebe a následný pocit zbavení se strachů a stresu je štěstím – a pravou spiritualitou. Tato teze je nesporně terapeuticky relevantní, proto se k ní ještě vrátíme.

Vědomí

V třetí kapitole se autor zabývá hádankou vědomí (consciousness). Rekapituluje marné snahy o vědecké uchopení vztahu vědomí k fyzickému tělu či světu. Mnozí vědci i filosofové se pokorně smiřují s tím, že tuto hádanku nevyřeší. Domnívají se sice, že vědomí je přirozenou vlastností organizované živé hmoty, nevěří na nějaký nadpřirozený zásah, který by učinil člověka výjimkou, ale nedokážou popsat vědomí striktně vědeckými prostředky ani vysvětlit jeho vznik. A to se nám dnes otázka rozšiřuje i na umělou inteligenci (roboty, počítače).

Harris je přesvědčen, že „já“ je iluzí, ale současně tvrdí, že vědomí iluzí není, i když jde fakticky také o subjektivní skutečnost. Jiní filosofové z jeho okruhu, jako třeba jeho přítel Daniel Dennett, ovšem pochybují i o reálné existenci vědomí.¹ Pro Harris je „neoddiskutovatelnou skutečností“, že „něco prožívám“, čímž se potvrzuje, že „mám“ „vědomí“. Ne všichni s ním tuto jistotu sdílí. Harris jim namítá – I to, že o vědomí pochybuji, je vědomím. Ostře rozlišuje mezi myslí (mind) a vědomím (consciousness). Mysl je produktem mozku, neurofyzilogických procesů. Jak přesně funguje, je pro nás ještě záhadou. Ale vědomí s tím nemá nic společného. Prožívání neumíme lokalizovat, ani v mozku, ani ve vesmíru. Vědomí se totiž nemusí projevovat zevně viditelnými znaky, jako je například řeč nebo chování. Proto je obtížné je materiálně detekovat. Hledá se nějaké třetí, neutrální stanovisko mezi fyzikou a psychologií, které by se vyhnulo úskalí jednoho či druhého redukcionismu. Každý pokus vědomí redukcionisticky vysvětlit něčím jiným skončí v definičním bludném kruhu. Zejména podkapitola Rozdělená mysl obsahuje mnoho zajímavých informací o tom, co neurovědy zjistily o fungování obou hemisfér mozku. Proč ji ale nazval Rozdělená mysl, když jde o mozek? Autor nepracuje důsledně se zavedenou odbornou terminologií některé z disciplín, jako je třeba psychologie či neurofyzilogie. Jen letmo se dozvídáme, jak některé své výrazy vlastně používá a co jimi míní. Experimenty dávají důvod k domněnce, že rozdělený mozek má dvě různá vědomí. Obě hemisféry se projevují a jednájí odlišně, dokonce za

1 Daniel Dennett přednášel v Praze v říjnu 2017 a opět navštíví Prahu a Ostravu v roce 2018.

určitých okolností i proti sobě. Samozřejmě to vrhá nové světlo na naše zažité představy o identitě a integritě osoby, osobnosti. Harrise to svádí k ironickým úšklebkům nad naivní náboženskou představou jednotné a nesmrtelné duše. Podobnou záhadou je ovšem i vědomí batolat nebo spánků. Podle autora máme opustit intuitivní koncept jednotného „já“ (jehož krajní podobou je ona „nesmrtelná duše“), a to i „já“ ve smyslu subjektivity. Vědomí je podle něj důležitější než „já“. Vědomí si spojujeme s pozorností, sebeuvědomováním, bdělostí, vnímavostí k podnětům nebo jinou kognitivní funkcí, protože tyto aspekty jsou našemu zkoumání dostupnější. Takzvané cítění, uvědomování, subjektivita jsou jen zástupci vědomí. Neurovědy podle něj dávají odpovědi jen na otázky týkající se mysli, případně obsahů nebo některých aspektů vědomí, ale neřeknou nic o vědomí jako takovém. Vědomí totiž může znát jen vědomí samo, a to přímo, bezprostředně, pouze prostřednictvím prožívání v první osobě. Aha, takže zde vidíme, že autor chce „já“ zrušit, ale první osobu, tedy subjekt, ne. A ani vnímání, cítění, prožívání. Jaké je to být netopýrem?, ptá se Thomas Nagel. Jaké je to být pravou či levou hemisférou? Je tento pocit „být sebou“ totožný s „pocitem“ „být vědomý“? Je „vědomí“ totéž co „vědomý si sám sebe“?

Neurologicky není možno v mozku najít část, která by byla sídlem duše, já či vědomí. Všechno se rozprostírá přes celek mozkové kůry a četné podkorové oblasti. Fikce „já“ je výsledkem souhry mnoha procesů a struktur, jichž si nejsme vědomi a nad nimiž nemáme kontrolu. Ale vědomí lze prožívat i bez konvenčního pocitu „já“.

Přesvědčují nás o tom zkušenosti blízkosti smrti (NDE). Vypadá to, že vědomí nemusí být přímo závislé na mozku. Zdá se, že řada důkazů svědčí o nějaké možnosti mimosmyslového vnímání – telepatie, jasnovidnosti.

Zřejmě nemá smysl snažit se zavést jednotnou konkordantní vědeckou terminologii, protože stejně ji bude důsledně užívat jen zanedbatelná skupina odborníků, zatímco většina lidí bude dál tyto výrazy používat vágně a situačně, kontextuálně. Tak jako tak budeme potřebovat nekončící procesy překladů a výkladů, tedy umění hermeneutiky. Analytičtí filosofové ovšem nadále spoléhají na svůj jednoduchý terminologický aparát a zásady logiky, zkrátka na představu, že všichni lidé jsou *animal rationale*, že zdravý selský rozum umí používat každý a že logika, tak dobře fungující v bitkách právníků u soudů, je ideálním nástrojem pro řešení jakýchkoli lidských problémů. Jestliže analytičtí filosofové tak žasnou nad tím, co se děje v hlavě batolat a v naší vlastní hlavě během spánku, proč tak povýšeně pohrdají třeba jungiánskými teoriemi symbolů a archetypů? Proč Harris pohrdavě odfrkuje nad Freudovou „impozantně nevědeckou mytologií“? Vždyť Freud byl stejně rozhodným a vášnivým ateistou jako Harris. Jungovu hlubinnou psychologii označuje za žvásty. Jung se však nezabýval mýty jako někdo, kdo v ně „věří“, nýbrž proto, aby dešifroval tajemná sdělení z jejich svérázného jazykového kódu a docenil a zúročil jejich kulturní potenciál. V následující pasáži (s. 75) to ale říká Harris nezvykle pokorně a opatrně:

Je třeba připustit, že koncepty a výrazy, jako je *jáství* a *ego* a *já*, vypadají méně než vědecky, ale nemáme žádná nová slova, kterými bychom označili a následně prozkoumali jeden z nejpůsobivějších rysů své existence: většina z nás má pocit, že naše prožívání světa odkazuje zpátky k „já“ – ne přímo k tělu, nýbrž k centru vědomí, které existuje někde v nitru toho těla, za naším zrakem, uvnitř hlavy. Ten pocit, který označujeme jako „já“, zřejmě v každém okamžiku určuje naše hledisko a zároveň poskytuje oporu lidovému přesvědčení o existenci duše a svobodné vůle. Ten pocit, jakkoli nenarušitelně třeba v současné chvíli vypadá, lze přesto změnit, přerušit či úplně vymazat. Ta transformace mění rámec z obyčejné psychózy na spirituální zření.

V textu střídá výrazy „self“ a „I“ a obezřetně rozlišuje vědeckou přesnost a vágnost lidových představ, nad nimiž se ale tentokrát nepohoršuje.

Vědomí má obsahy – vzpomínky, percepce, tužby, postoje. Jsou to jevy ve vědomí. Bolí mě krk. Proč je to moje bolest? Proč jsem jediný, kdo si tu bolest uvědomuje? Žádné „já“, které by si tu bolest uvědomovalo, tu není. Ta bolest prostě vyvstává ve vědomí (s. 78). Na tyto autorovy formule namítáme: Ale v tom případě je rozdíl jen v tom, jak čemu říkáme. Proč bazírovat na popření „skutečnosti“ toho, o čem je zde řeč?

Podobně se pod pojem „mind“ zahrnuje mnoho jevů, příliš rozmanitých, aby se daly shrnout pod jeden výraz. Je to podobné, jako kdybychom řekli „psychika“, nebo klidně taky „duše“, anebo jako kdysi „nervy“. Proč neužít jako nadřazený, shrnující výraz „mentalita“ nebo „prožívání“? Harris jen v jednom případě zapochybuje o termínech, pojmech – když zmiňuje potíže překladu výrazů *vipa* a *sati* z jazyka páli (s. 37). A co teprve když musíme překládat výrazy mezi jednotlivými odbornými diskursy!

Vědomí je kontext, v němž se předměty prožívání objevují. Vlastně činné vědomí je samotným jejich jevením. Představa, že já se pohupuje v proudu vědomí jako loďka na vodě, je iluzí. Ne, že „máme“ ono kontinuum prožívání, my jím prostě jsme. To je naše západní dědictví abraha-movských náboženství – příliš silně se nám do kulturních mentalit vtiskla doktrína o duši. Proč má Harris tak utkvělou představu, že všichni věřící věří v masivní, reálnou, substanční podobu duše? My v Evropě víme už minimálně 200 let, že substanční představa duše neodpovídá dokonce ani starozákonní (judaistické), ani novozákonní (křesťanské) koncepci člověka, která je personalistická, relační, dynamická. Substanční představa duše jako ontologické kategorie bohužel do křesťanství pronikla z helénismu a na dlouho se v něm usadila. Středověká a později i zlidovělá představa duše jako neviditelné, nehmotné ontické reality, tedy dualistický systém, už dnes v Evropě v inteligentním křesťanstvu nehraje valnou roli. Ví Harris vůbec, jak užívá výraz „já“ třeba Martin Buber?

Američtí vědci zjevně příliš spoléhají na to, co o sobě Američané řeknou v průzkumech veřejného mínění a jiných sociologických dotaznících. My, Evropané a zejména Češi, však víme, že to podstatné, co bychom skutečně měli a potřebovali vědět, o sobě lidé v průzkumech, ani anonymních, neřeknou, a to z různých důvodů. Chceme-li vědět, co si lidé opravdu myslí a jací doopravdy jsou, musíme se ptát mnohem sofistikovaněji, badatelskými metodami obejít jejich instinktivní sebeobranu, autostylizaci či ostych. Američané zřejmě na jednoduché otázky dávají jednoduché odpovědi. Věříte, že máte duši, která půjde po smrti do nebe nebo do pekla? Ano, nebo ne? *Tertium non datur*, jiná možnost není. Tak se spíše přikloní k ano. A výzkumníci vezmou jejich odpověď se vši vážností jako definitivní a úplnou.

Sam Harris bere příliš vážně a doslovně situaci, kdy se ve Spojených státech nebo v islámských zemích malým dětem od mala vtlučká do hlavy jako samozřejmost, že Bůh existuje, že vše stvořil a řídí, že nám uchystal po smrti ráj nebo peklo a že on je odpovědí na všechny otázky. Je to, jako by se u nás někdo rozčiloval nad tím, že dokud to jde, malé děti udržujeme ve víře v Ježíška a Mikuláše s čertem. Harrisovi to ale připadá jako intelektuální a morální násilí páchané na dětech. V USA ovšem takto „dětinsky“ zřejmě nadále věří i mnoho dospělých. A příliš mnoho lidí na světě si Bohem a jeho zjevenými „pravdami“ vypomáhá v mnoha situacích, které neumí jinak vysvětlit nebo vyřešit. Americké křesťanství je mu jemnější verzí fanatismu, který navigoval únosce letadel proti věžím Světového obchodního centra. Nedivme se, že Sam Harris se pokouší lidi probrat z jejich iluzí, a to i z těch, že mají nějaké „já“:

„Já“ jako předpokládané centrum kognice, percepce, emocí a chování může zůstat stabilní i přes dalekosáhlé změny v obsazích vědomí (pokud pocit „já“ nezmizí). Není to nic překvapivého, protože je to podle všeho právě „já“, k čemu se ty obsahy vztahují: ne k tělu či mysli jako takovým, nýbrž k hledisku, z něhož se to tělo a mysl v každém přítomném okamžiku jeví jako „moje“.

Je-li „já“ pocit, že jsem subjektem prožívání, neměl by se směřovat s žádnou širší škálou prožitků. „Já“ se vztahuje k pocitu, že dochází k *přivlastňování* našich schopností, že to vidění, slyšení a myšlení dělá nějaké centrum vůle a kognice někde za obličejem uvnitř těla. Přesto mnozí vědci ve snaze porozumět „já“ zkoumají takové věci, jako je prostorové vnímání, volní jednání, pocit vlastnictví těla a epizodická paměť. Tyto jevy sice naše prožívání v každém okamžiku velmi ovlivňují, ale nedílnou součástí pocitu, kterému říkáme „já“, nejsou (s. 93).

Zde vidíme přesně, co má Harris na mysli. Kontinentální fenomenologie o tom přemýšlí také, dokonce mnohem více a důkladněji – a dospívá k jiným závěrům, třeba právě proto, že myslí jinak a užívá jiné pojmy a termíny. Analytičtí filosofové ji ovšem pokládají za blábol.

Na tomto místě je třeba připomenout, že jen u nás existuje více myslitelů, kteří se v dané problematice orientují lépe než Sam Harris a vnášejí do ní poučenější vědecký a filosofický řád. Za všechny je možno zmínit publikaci Marka Petru Fyziologie mysli² nebo dvě kolektivní monografie redigované Antonínem Dolákem³, v nichž kromě klíčových příspěvků editora zaujmou statě Jiřího Váchy, biologa a filosofa, a Jiřího Holby, odborníka na buddhismus. Dolák sice také tvrdí, že „já“ neexistuje, že subjekt je vágní pojem, ale přichází s tezí, že subjekt je konstruován narativně, sprádan z mnoha nitek různorodých a stále se měnících vyprávění. Ostatně už francouzští postmodernisté Deleuze a Derrida šli dál a tvrdili, že nejen „já“ či „svobodná vůle“ jsou umělé konstrukty, ale dokonce i „objektivní svět“ či „vnější realita“. Postmoderna nebo narativita jsou ovšem jevy, které se v zorném poli Sama Harrise nevyskytují.

Spiritualita

Vraťme se tedy ke klčovému tématu knihy – Co je spiritualita? Harris se nezdržuje výklady rozmanitých koncepcí spirituality. Připouští jen, že někteří za spiritualitu pokládají i estetické vytržení, k němuž se rovněž druží jisté potěšení (štěstí). Spirituální je pro ně totéž jako transcendentní či numinózní. Nad bolestnou realitu nás povznáší krása antického chrámu, symetrie kosmických těles i elegance fyzikálních rovnic. Spirituální je vlastně totéž, co hluboké nebo plné významu. To je Harrisovi blízké. Zejména proto, že při tom nemusí věřit v existenci Boha ani přinášet oběti na oltář bohyně Athény. Z křesťanských mistrů spirituálního života zmiňuje mystika Mistra Eckharta, který je mu málem buddhistou.

Sam Harris za spiritualitu prostě pokládá jistou introvertní, introspektivní aktivitu, nikoli vztah k něčemu přesahujícímu, sebeodevzdání se vyšší doméně, adoraci něčeho mimo sebe. Zdá se, že jde o jakýsi psychologismus, psychocentrismus, ačkoli Harris se slovu psychologie zřetelně vyhýbá a psychologickou odbornou terminologií nepoužívá. Paradoxní je, že má-li člověk prokuknout iluzivnost svého já a překročit svůj naivní, intuitivní egocentrismus, musí věnovat hodně

2 Marek PETRŮ, *Fyziologie mysli. Úvod do kognitivní vědy*, Praha: Triton, 2003. ISBN 978-80-7254-969-6.

3 Antonín DOLÁK (ed.), *Praktické implikace moderních pojetí subjektu*, Ostrava: Ostravská univerzita, 2015. ISBN 978-80-7464-758-1; Antonín DOLÁK (ed.), *Subjekt v moderním prostředí, jazyce a komunikaci*, Ostrava: Ostravská univerzita, 2016. ISBN 978-80-7464-847-2.

pozornosti právě sám sobě, své mysli, svému prožívání. Není to naopak ještě sebestřednější? Nebo ještě hůře – není to zbožštění sebe sama? Nejde tedy vlastně jen o prostou redukci toho, oč šlo v náboženství (víře, zbožnosti...) na psychologickou rovinu? Pravda, abrahamovská náboženství svou zbožností jistě také zasahují do oné psychologické dimenze, ale nesoustřeďují na ni tolik výlučné pozornosti a nemají své techniky v této oblasti tak propracované jako buddhismus. Nicméně některé jejich mystické a kontemplační postupy vykazují znaky, jaké by se Harrisovi mohli líbit. Však také za své odchýlení se od ryzí transcendentality (ontologického dualismu) a zdůraznění imanentní (monistické) „komůrky svého srdce“ upadali jejich přívrženci do podezření z panteistické hereze a bývali pronásledováni ortodoxními strážci ontologické difference.

Mohli bychom namítnout, že tyto typy mystiky či meditace provádějí i nábožensky založení lidé, dokonce i vipassanu provozuje a vyučuje mnoho křesťanských učitelů duchovního života. Proč by tedy spiritualita měla být prostá náboženství?

V každém případě je Harrisovo zúžení spirituality na imanentní „psychologickou“ nebo „mentální“ rovinu sice legitimní, ale zjevně neodpovídá tomu, jak spiritualitu definuje Světová organizace zdraví (WHO) a jak s ní dnes pracují četné profesní a odborné organizace zdravotní a sociální péče. Tam je spiritualita pojímána jako čtvrtá, samostatná dimenze lidství a nadto je v podstatě vnímána tak široce, že se do ní vejde i tradiční religiozita.

Rozumíme tomu, že Harrisovi vadí, když se děti straší představami pekla nebo se infikují nenávistí k nevěřícím či se jim vštěpuje praxe odlišného přístupu k mužům a ženám. Náboženství se někdy prezentuje i v sofistikovanější podobě jako odpověď na otázky po smyslu života a našeho údělu na Zemi. Harris se ale domnívá, že jednak jsou ty otázky většinou špatně položené, a za druhé že odpovědi na ně máme spíš žít než myslet.

Jistěže je v náboženstvích i něco dobrého – soucit, charita, komunita, rituály, kontemplace... Tyto věci ale můžeme přece pěstovat i mimo oblast náboženství, aniž bychom museli něco přijímat jen na základě „víry“. V Závěru Sam Harris říká: Sekularismus, humanismus, racionalismus, ateismus jsou obranné pózy, které rozumní lidé zaujímají vůči „víře“. Při tomto vymezování se nám ovšem vytrácí spiritualita. Lidé na obou stranách tohoto předělu si ji představují jako nějaké vizionářství, které zavání buď něčím nevědeckým, nebo psychiatrickou diagnózou. Harris se přesto domnívá, že o spiritualitě je možno mluvit, ba ji dokonce pěstovat i racionálně, nedogmaticky (s. 172). Nad náboženstvím udělal kříž, poněvadž mu je nešťastnou směsicí moudrosti a etiky na jedné straně a zmatků a lží na straně druhé.

Nicméně právě proto by Harrisova sekulární koncepce spirituality mohla zajímat zejména nás v České republice, protože se ocitáme na opačném pólu než religiózní Američané. Spiritualita jako na imanentní rovinu redukováná religiozita by mohla být snáze použitelná v terapii a zdravotních a sociálních službách s lidmi nábožensky nevyhraněnými nebo s latentně či dokonce nevědomě religiózními. Harrisův ateismus nevadí, vadí, že je plochý, naivní, ba až primitivní. Zjevně by s ním ale u nás u mnohých uspěl. U humanitně poučených intelektuálů však sotva.

Etika

Problém má dopad i na etiku. Usilujeme-li o vyhasnutí svého já, zbavení se sebe sama – ať už tím míníme cokoli – jistě se dostáváme nebezpečně na hranu sobectví, až solipsismu. Nepovede takový spirituální kvietismus k pasivitě, či až k cynismu? Tedy vlastně k vyhasnutí veškeré odpovědnosti, etiky vůbec? Právě takový ke všemu lhostejný a nad svět a lidi povznesený pacifismus zcela vysublimovaných světců hrozí zejména u východních mistrů duchovního života. Harris o tom ví

a také na to varovně poukazuje. Ale nijak zvlášť se už dále touto otázkou nezabývá. Domnívá se, že „osvícený“, tedy sebe-sama-prostý jedinec tak nějak automaticky bude současně i dostatečně empatický, takže není třeba se obávat, že by byl lhostejný k potřebám druhých. Samozřejmě, že takový jedinec osvobozený od různých úzkostí a obav, jež poutaly mnoho jeho pozornosti, tedy jedinec psychicky zdravý a vyzrálý, bude ve společnosti působit jako kondenzační jádro pozitivních procesů, nebo přinejmenším nebude působit na společnost zhoubně tím, že si na druhých zástupně řeší spoustu svých vnitřních problémů. To je ovšem z etického hlediska poměrně značný minimalismus.

V podobném duchu se nese i jiná Harrisova knížka, vlastně knížečka – *Svobodná vůle*.⁴ Popírá ideu svobodné vůle, svobodného rozhodování jako další z iluzí zbytnělého pocitu „já“. Není-li svoboda rozhodování, pak ovšem není ani odpovědnost za své činy, včetně těch neetických. Jak potom trestat zločince, když vlastně za nic nemohou? Dokonce jsou sami, chudáci, obětí vnějších a nadosobních sil a měli by být možná odškodněni. Harris, poté co vcelku impozantně popřel iluzi, že jsme to my, kdo se svobodně rozhoduje, nakonec připouští, že je možná lépe, mají-li lidé i nadále tuto klamnou představu, pokud jim pomáhá v etických rozhodnutích. Takže nakonec jediný využitelný výsledek četby této knížečky spočívá v přesvědčivém potvrzení ctnosti pokory a skromnosti: nemáme si přičítat příliš velké zásluhy za své výkony, podílelo se na nich mnoho dalších faktorů.

Aplikace na sociální práci?

Dá se něco z toho, co Sam Harris ve svých knihách hájí, nějak využít v praxi zdravotních a sociálních služeb? Harris se o tom výslovně nezmiňuje, mluví jen o nepochybných pozitivních etických důsledcích jím doporučené „mentální hygieny“. Není to běžná „duševní hygiena“, jde o introvertní složku mystiky, která ovšem pěstuje také extroverci, extázi, vystoupení ze sebe, nad sebe. Už samo vyřazení myšlení v časovém kontinuu, zdůraznění „věčného nyní“, tedy jakýsi „život v přítomnosti, žití přítomným okamžikem“ má na člověka blahodárně uklidňující dopad. Meditace všímavosti (vipassana) strukturálně mění mozek, posiluje corpus callosum i hippokampus, šedá kůra houstne, množí se mozkové záhyby. Lidé cvičení v meditaci lépe snášejí bolest, snáze čelí problémům, lépe zvládají stres. Meditace evidentně podporuje fyzické i duševní zdraví. Má slibné výsledky při léčení závislosti a poruch příjmu potravy. Snižuje pocit nespokojenosti a zvyšuje pocit subjektivní pohody (štěstí). Má také prosociální účinky. Vědecký výzkum meditace je teprve na začátku, ale už má za sebou stovky studií.

Dnes už se někteří badatelé snaží aplikovat zejména meditaci všímavosti (vipassana) cíleně na oblast zdravotních a sociálních služeb a experimentálně prokazují její terapeutické účinky, jak krátkodobé, tak dlouhodobé.⁵ I u nás má vipassana (známá pod módním anglickým názvem mindfulness) mnoho přívrženců mezi vědci a filosofy. Harris má za to, že meditace vzhledu či všímavosti se dá pěstovat zcela sekulárním způsobem, i když na Západě je obvykle vyučována i s buddhistickým kontextem. Je slučitelná s požadavky na vědeckost, není nutno při ní zpívat mantry ani bubnovat k počtě Kršny.

Harris se ale zmiňuje i o případech, kdy je třeba pracovat s podobnými meditačními technikami obezřetně, protože by u labilních jedinců mohly rozpoutat latentně drímající psychózy, schizofre-

4 Sam HARRIS, *Svobodná vůle*, Praha: Dybbuk, 2015. ISBN 978-807438-134-8.

5 Zájemcům je možno doporučit – kromě četby 4. kapitoly Harrisovy knihy – také informace například z těchto zdrojů: Centrum pro všímavost: <http://mindful.cz/>. Český mindfulness institut: <http://www.mindfulness-institut.cz/>. Meditace a etika všímavosti: <http://praveted.info/mindfulness>. Program MBSR: <http://www.mbsr.cz/>.

nii nebo jiné ataky.

Mělo by se zajít ještě dál a zkusit i drogy? Harris je pro. Zejména doporučuje psychoaktivní látky jako LSD, psilocybin, MDMA, DMT nebo ketamin. Marihuana je podle něj sice neškodná, ale nemá zdaleka tak blahodárné účinky jako některé halucinogeny. Opět s určitými výjimkami – v některých klinicky snadno diagnostikovatelných případech jsou psychoaktivní látky nevhodné. Zájemcům o detaily, zejména z vlastních Harrisových intoxikací, je možno doporučit četbu 5. kapitoly jeho knihy.

Rovněž věrohodně působí i Harrisova varování před manipulativními praktikami různých guruů a jejich sektářských komunit. Má s nimi osobní zkušenosti. Harris je zesměšňuje. Ze střízlivého odstupu se samozřejmě počínání mnohých charismatických a autoritativních osobností jeví jako podivínství nebo přímo podvodné šarlatánství, ať už v náboženství, politice nebo popkultuře. Potíž je v tom, že se k nim hrnou lidé labilní, neúspěšní, sugestibilní, s oslabenou racionální kontrolou – anebo naopak lidé s neukojenými ambicemi a přepjatým egem. Svým adorujícím obdivem a submisivitou ve vůdci posilují opojný pocit moci, takže ten se nechá rád a ochotně vmanévrovat do role guru. Někdy je opravdu nesnadné odolat – jak svůdnému vlivu nesporného osobního charismatu, tak sugestivnímu vlivu moci a slávy.

Doporučení

Knihy je psaná velmi jednoduše, může ji číst každý, i člověk bez filosofické či vědecké průpravy. Teze jsou jasné a obecně srozumitelné. Ale co je za nimi a k čemu všemu vedou a co už nevyslovují, je samozřejmě komplikované a kontroverzní. Každý čtenář si však najde svou úroveň a svá dílčí témata.

Překlad je precizní, vyrovnal se s problémy různých kontextů a diskursů a odborných terminologií. Jak je patrné i z této recenze, důležitou roli v něm hrají uvozovky. Rovněž redakční práce věnovaná textu byla bezvadná.

Knihy je poučná, ale ne zbytečně a nudně poučující, spíše podněcující další zvědavost. Že autor provokuje a šokuje? To je ozdravné. Že si nabíhá na kritiku, zejména ze strany humanitních vzdělavců? Koledoval si o ni, zejména u nás na kontinentě.

Chcete-li úryvek, který by mohl znít jako autorovo krédo a shrnutí obsahu knihy, pak zde jeden takový je:

Trávil jsem jednou odpoledne na severozápadním pobřeží Galilejského moře, na vrcholku kopce, na němž prý pronesl své nejslavnější kázání Ježíš. Bylo horko jako v pekle a posvátné místo, kde jsem seděl, bylo plné křesťanských poutníků z mnoha kontinentů. Někteří tvořili tiché hloučky, jiní popocházeli na slunci a pořizovali snímky.

Při pohledu na okolní kopce mě zaplavil pocit klidu. Brzy přerostl v blažený pokoj, který utišil mé myšlenky. V okamžiku zmizel pocit, že jsem oddělným bytím – nějakým „já“ či „sebou“. Všechno zůstalo jako dříve – obloha bez mráčku, hnědé kopce svažující se k vnitrozemskému moři, poutníci svírající láhve s vodou –, už jsem ale neměl pocit, že jsem od té scény oddělený, že vyhlížím na svět zpoza svého zraku. Zůstal jenom svět.

Ten zážitek trval jenom několik vteřin, ale během doby, kdy jsem pohledem přejížděl krajinu, po níž prý kráčet Ježíš a kde shromáždil své apoštoly a učinil mnoho zázraků, se mnohokrát opakoval. Kdybych byl křesťan, nepochybně bych ten zážitek interpretoval křesťansky.

Byl bych třeba přesvědčen, že jsem zahlédl jednotu Boží nebo že se mě dotkl Duch svatý. Kdybych byl hinduista, napadlo by mě třeba něco o světě a individuálních myslích, které jsou prý pouhými modifikacemi bráhmanu, věčného já. Kdybych byl buddhista, pronesl bych třeba něco o „dharmakáje prázdnoty“, v níž se všechny zjevené věci manifestují jako ve snu.

Jsem ale prostě člověk, který se ze všech sil snaží být racionální lidskou bytostí. A proto se nijak nehrnu vyvozovat ze zážitků takového druhu metafyzické závěry. Přitom ovšem *inherentní neosobnost vědomí*, jak tomu budu říkat, zahlédnu každý den, ať už na tradičním posvátném místě nebo za svým stolem či při čištění zubů. Není to náhoda. Mnoho let jsem strávil nácvikem meditace s cílem prodrat se iluzí „já“ (s. 73–74).

Vladimír Šiler
(FF OU, vladimir.siler@osu.cz)