

Étos a světy dějin

David Rybák



Univerzita Karlova — Pedagogická fakulta
Praha, 2019

Publikace *Étos a světy dějin* je výstupem z PROGRESU Q17. Byla financována z prostředků PROGRESU Q17.

Recenzovali:

Doc. PhDr. David Krámský, Ph.D.

PhDr. Helena Kalábová, Ph.D.

Obsah

§ 1. Úvod.....	5
§ 2. Obecná poznámka ke studiu textů.....	13
§ 3. Metodická poznámka ke čtení tohoto textu.....	15
§ 4. Další doporučené texty.....	17
§ 5. Objektivita a subjektivita rozuměná populárně.....	21
§ 6. Z jaké situace rozumíme věci etiky?.....	25
§ 7. Husserlova kritika objektivismu moderní vědy.....	31
 I. ANTICKÝ SVĚT – KOSMOS	
§ 8. Jeden svět a zvláštní světy	37
§ 9. <i>Etos</i> a <i>étos</i>	43
§ 10. <i>Etos</i> u Thúkydida	45
§ 11. Svět – <i>kosmos</i>	51
§ 12. Sofisté I – Prótagoras	53
§ 13. Sofisté II – Gorgiás.....	57
§ 14. Sókratés a Platón.....	59
§ 15. Aristotelés.....	73
§ 16. Filosofie a <i>etos</i>	81
 II. ŘÍMSKO-KŘESŤANSKÉ UNIVERZUM	
§ 17. Svět jako <i>univerzum</i>	87
§ 18. <i>Colere</i> a <i>apoikidzein</i>	91
§ 19. Proměna smyslu etiky	93
§ 20. Nešťastné vědomí a scholarizace	97
§ 21. <i>Erós</i> a <i>sexus</i>	99
§ 22. Svobodná a služebná umění.....	101
§ 23. Stoicismus	103
§ 24. Stoik Marcus Aurelius – filosof na trůně.....	105

§ 25. Epikurejci.....	107
§ 26. Pyrrhónská skepse	109
§ 27. Židovské společenství.....	111
§ 28. Křesťanství.....	113
§ 29. Augustin z Hippa	115
§ 30. Apoštol pohanů a nebezpečí univerzality	117
§ 31. Islám jako dědic univerzality	119
§ 32. Středověké <i>univerzum</i>	121
§ 33. Pierre Abélard.....	123
§ 34. Jan Amos Komenský	125

III. SUBJEKTIVITA

§ 35. Náš, neboli novověký svět I. – <i>causalitas</i>	131
§ 36. Hřích a chyba	135
§ 37. Náš, neboli novověký svět II – <i>realitas</i>	137
§ 38. David Hume	147
§ 39. Immanuel Kant	153
§ 40. Karl Marx	157
§ 41. Předmětnosti a stroje vyššího řádu.....	159
§ 42. Friedrich Nietzsche	161
§ 43. Dvacáté a jednadvacáté století čili naše „tady a teď“	165
§ 44. Útěk a útok	167
§ 45. Sebeinstruování.....	169
§ 46. Pro-svítání světa	173
§ 47. Planeta: prostor bez místa	175
§ 48. Jinakost a světy	177
§ 49. Antaios a planeta	181
§ 50. Proces a věc sama.....	183
§ 51. Závěr	185

Citovaná literatura	189
Další doporučená literatura.....	193
Abstract	195

§ 1. Úvod

Bezprostředním motivem napsat tuto knížečku nebylo žádné obdarování vzhledem, ale naopak bolestná zkušenost, když jsem při zkoušení slyšel od některých studentů svá vlastní slova, ale v úplně zkarikované a absurdní podobě. Mohu za to já, že nebylo porozuměno smyslu mých výkladů? Tato otázka mne trápila. *Ale proti tomu stála zase zkušenost s těmi studenty, kteří byli schopni zdařile vést dialog k předloženým problémům.* Jaká je to radost, vidět před sebou zrajícího ducha, ve všem jeho pučení, bloudění a boji o vyjádření podstatného! Tak jsem se utěšoval a uvažoval, že i kdybych snad sám mluvil nesrozumitelně, nemohlo to být příčinou toho, aby někdo potom v situaci zkoušení či kdykoliv jindy též mluvil nekonzistentně. Co překáželo těm, kdo v celku svých vět vyjadřovali absurdity, patrně nebyla primárně nesrozumitelnost mých výkladů, ale nesrozumitelnost myšlení pro ně samé, pocházející z absence *vlastního* myšlení.

Uvažuje dále, došel jsem k tomu, že tato absence není opět primárně vinou studentů, ale spíše horizontu smyslu, v němž se značná část vzdělávání odehrává. Spočívá totiž v *etosu* (ke způsobu psaní tohoto slova srov. § 9) pasivity předávání vědění ve formě prefabrikovaných znalostí, podrobených apriorní formě testovatelnosti, které má student za úkol akumulovat, aby je následně ve zpětnovazebním procesu testování mohl kapitalizovat. A tento horizont je jenom mikrokosmem makrokosmu, v němž se čas stal peněží a vědění technologií. Spolu s tím se ze vzdělání ztratil charakter otřesu, problematizace systému víry, bez níž není možný obrat k podstatnému. Na to není čas pro lidské zdroje, které samy mají být jednou kapitalizovány.

Touto úvahou je dán charakter textu, který má čtenář v ruce. V něm mi daleko spíše než o herbář etických koncepcí či etiku speciálně jde o pokus učinit *zkušenost s půdou, z níž teprve etika vyrůstá jako smysluplná*. I když místy zacházím do interpretace klasických myslitelů, nejde mi ani o reprodukování klíčových tezí jednotlivých etických koncepcí. Jde o to, *poznat nás samotné ve strukturách podstatné minulosti zděděné v evropské tradici a specifickém tvaru našeho etosu, který v nás funguje, ať o tom víme, nebo ne*. Neboť též epochy

a z nich se časující světy, které budeme sledovat, fungují jako vrstvy smyslu v nás samotných, v našem rozumnění světu, ať o tom víme, nebo ne. Nejde tedy o jednotlivé teze a jejich reprodukování, ale spíše o to, jaksi podélně, z celku světa přijít ke zdroji, ze kterého teprve jsou jednotlivá tvrzení smysluplná ve své nutnosti. A právě tento nárok na podstatnou nutnost, na to, proč něco říkáš a odkud to víš, jaká je relevance zdroje tvého vědění a jednání, a naopak, v čem je to problematické a omezené, je tím, co se mi zdá mnohdy absentovat v současném vzdělávání. Neboť tento nárok nelze dost dobře testovat.

Z hermeneutické půdy by se tatáž intence, která oživuje naši knížku, dala vyjádřit tak, že velkým problémem dnešní školy provozované primárně v horizontu tzv. konkurenceschopnosti a k němu patřícímu smyslu vzdělání, je pouhé vybavení člověka nástrojným věděním, znalostmi, *know-how* a *skills*. V tomto horizontu je předem rozhodnuto, že lidství člověka spočívá v jeho zdrojovosti, v tom „stávat se lidským zdrojem skrze proces vzdělání“. Ale především je v tom zapomenuto na nárok rozumět jednotlivostem v jejich širších, celkových souvislostech. Jaroslava Pešková mluvila o tzv. „sekundární nigramotnosti“. Ta spočívá v tom, že žák má sice jednotlivé znalosti, ale nedokáže *identifikovat kontext*, v němž *teprve znalosti dávají smysl*: „Dnes v době internetu se zdá, že stačí počítačem generovaná data, jimiž jsme zahlcováni. Předpokládám jejich zakořenění a transformaci ve skutečné in-formace nevěnujeme pozornost. Důsledkem je sekundární nigramotnost, která mnohým znalcům neumožňuje pochopit diferentní kontexty a horizonty smyslu vlastního konání.“¹ V procesu testování totiž student tuto pro vzdělání nejzávažnější možnost vůbec nepotřebuje. To ale znamená, že jednotlivé znalosti nedávají živý smysl žákovi samotnému v živém zájmu jeho lidskosti, jejímž pohybem přece vzdělání ve své podstatě je. Naše filosofka mluvila neúnavně o tomtéž, totiž o kontextualitě, která patří k člověku jako bytosti, k jejímuž bytí patří schopnost překročit dané: „Člověk se rodí vždy už do světa, který je tu vždy již před námi a je charakteristický kontextualitou – poukazy, které jsou nám lidem pochopitelné, jimž vždy již určitým způsobem rozumíme. Svět je tak nejen souborem věcí, ale je horizontem smyslu.“²

Tyto úvahy mě inspirovaly k tomu, využít Husserlův objev půdy žitého světa jako živé půdy rození smyslu k pokusu o přivedení obsahů, zbylých nám na univerzitě z naší tradice pod tituly vyučovacích předmětů „filozofie“ a „etika“,

k celku, z něhož jsou teprve smysluplné. Každé zdůvodňování již předpokládá svět jako půdu předchůdné jasnosti, o-svět-lenosti, která sama zdůvodněna není. A právě sledování této půdy provádím v souvislosti s proměnami uvnitř evropské tradice. Hlavní ideou je podat základní podstatné rysy jednotlivých „světů“ uvnitř evropské tradice z časujících epoch jako kontextu, do kterého jednotlivé podoby života a myšlení zapadají a jsou z něho teprve srozumitelné ve své podstatné nutnosti. V přivádění k této závaznosti, která je nutnější než veškerá skutečnost, přece spočíval objev možnosti výchovy a vzdělání u Platóna. Teprve z této půdy je též srozumitelná závaznost etiky. V tomto smyslu je tato knížka *doplňkem*, totiž doplněním o svět jako půdu, z níž jsou teprve jednotlivé varianty vědění zakusitelné ve své živé originalitě.

Metodicky vycházím z Husserlova objevu *fenomenologické redukce*, zpřístupňující svět jako horizont smyslu. Přitom ale v tomto textu nepracuji s metodou redukce explicitně a nepožaduji její zvládnutí po čtenáři, resp. skrze charakteristiky jednotlivých epoch a jejich „světů“ do ní uvádím čtenáře jaksi bezprostředně. Schopnost explicitního *metodického* zamyšlení nad vlastním myšlením a jeho předpoklady by byla až dalším krokem v pohybu studia.

Přestože text chce mít v svém teoretickém záběru celkový dosah (srov. pzn. 6), jeho v porovnání s jinými studijními texty odlišná stylizace je dána motivací, v níž mi jde o oslovení univerzitních studentů Pedagogické fakulty z konkréce mého setkávání s nimi. Pokouším se proto zároveň udržet srozumitelnost textu tak, aby byl s jistým úsilím přístupný studentům zhruba na bakalářské úrovni studia. Některé problémy musely pro stručnost zůstat pouze hrubě načrtnuty. Po způsobu řeckých mořeplavců se budu držet spíše při břehu a budu se vyhýbat velkým hloubkám, především časovacím. Ponechávám přitom bez dotazování, zda zvolený postup, tedy fikce cesty skrze tradici evropské filosofie a peripetie evropského *etosu* s tím spojené, není ztroskotáním již na počátku.

K míření na podstatnou nutnost patří cvik, a k tomu též slouží tato knížka. Jakkoliv přednášky umožňují živý dotyk duchů, takže rozum v nich není pouhou mrtvou literou, jejich slabinou se zdá být forma uplývání, která brání tomu, aby se posluchač sžil s probíraným, a především s nutností, která v něm funguje. A v tom se způsobem, jak je daná věc zpřístupňována. Neboť porozumět znamená též naučit se vidět jinak než doposud spolu se zachycením zdroje, odkud vidíme. „Musí mi to dojít,“ říkáme. A i tam, kde porozumíme, kde jsme vykonali pro jednu vhléd do podstaty, není ještě dána pevnost. K tomu je třeba delšího úsilí a podržování zraku našeho ducha směrem k podstatnému. Jak tuto souvislost zachycuje Platónův Sókrates: „A nyní v něm tato mínění právě vyvstala jako sen; jestliže však se ho bude někdo tázat na tytéž věci mnohokrát

¹ PEŠKOVÁ, Jaroslava. *Vybrané spisy Jaroslavy Peškové*. Praha: Pro Univerzitu Karlovu v Praze, Pedagogickou fakultu vyrobilo vydavatelství a nakl. Kreace, 2010, s. 145.

² Tamt., s. 106.

a mnohými způsoby, můžeš být jist, že se nakonec každému vyrovná důkladným věděním o těchto věcech.“³ A zde je, jakkoliv je to snad ve věku všeobecné nahraditelnosti všech těžko srozumitelné, *nezastupitelná role učitele*, pokud ovšem učitel sám této roli rozumí. Dotazujeme-li podstatu učitelství, ukazuje se, že úkolem učitele není vpravit do žáka nějaké univerzálně předpřipravené vědění. Učitel není od toho, aby předával žákovi vědění, ale aby ho přivedl k tomu, řečeno s Janem Patočkou: „něco vyššího chtít“.⁴ Ale toto „vyšší“ je to, co nás překračuje, nebo lépe, v čem my sami sebe překračujeme k podstatné nutnosti (srov. § 14). Je to svoboda myslet a rozumět sám za sebe podstatné nutnosti, samosti, která panuje v naší zkušenosti. A tato svoboda rozumět se předat nedá, k té je možno jediné přivádět skrze položení bytných otázek naší přítomnosti. Bytných proto, že se týkají našeho vlastního bytí, že to my *jsme* těmito otázkami. Pokud se ztratí z akademické půdy vědomí tohoto nároku svobody, nebude třeba vnějšího zásahu, universita se rozpadne zevnitř, z níra své podstaty, která ji oživuje.

Popsané nebezpečí je v jistém smyslu na universitní půdě neustálé a universita sama žije jenom natolik, nakolik jsou žijící akademici schopni odpovídat nároku odpovědnosti za její podstatu. Universitu snad lze zlikvidovat, zkapalnit její *quidditas*. Ale její ideu samu zničit nejde. To vyjadřují slova profesorky Jaroslavy Peškové, která nám dávají naději v beznaději: „Jestliže se totiž různé generace naší občanské společnosti spojí v úsilí o zabezpečení vzájemného nepochopení, zahyne idea univerzity a náš život se změní v pouhý technologický provoz, kšeft a džob bez smyslu pro fundamentální transformaci podmínek našeho života. Stane-li se z univerzity aréna, bude třeba transformovat skutečné arény ve stánky filozofie. I to už tady v dějinách bylo.“⁵

Toto jsou dvě krajnosti, kterým bych se s ohledem na problém etiky chtěl vyhnout: 1) tzv. objektivní popis etických systémů, vedený záměnou objektivní a věčnosti; 2) moralizování a kazatelství, vedené záměnou tázání a odpovídání. Přitom obě odmítnuté možnosti mají jistě své místo v životě, jenom se nedomnívám, že by měly mít místo v tomto teoretickém textu, v němž jde o porozumění podstatě problému, který je označen jako „etika“. Chci být filosof (ať to znamená cokoli), nemoralizuji *ex cathedra*, nestrážím morálku, ani si na tom nevystavuji živnost a prebendy. Distance, o kterou filosof usiluje, není

negativitou, idealitou reálného, očištěním empirického. Půdou, ze které vychází a kterou dotazuje, je *on sám*. Proto může jediné vždycky znovu sestupovat k předpokladům, ale nikdy nemá, pokud myslí, žádný předem platný recept a patent. *On sám* je a může jediné být půdou svého vlastního dotazování, tím se liší od všech moralistů i expertů všeho druhu. Jinak řečeno, delfské *gnóthi seautón*, v němž je snad poprvé pojmenováno bytí člověka, vyslovuje nejen imperativ, ale též jedinou možnou sféru toho, co může být *poznáno* v silném slova smyslu toho slova.

Jak řečeno, chceme jít jinou cestou, než cestou přehledu etických koncepcí. Takový přehled má své místo v dějinách filosofie samotné a je velice užitečný zvláště pro začátečníky asi v tom smyslu, v jakém mluví profesor Milan Hejný o izolovaných modelech v procesu učení. Zároveň se ale nesmí zapomenout, že takový didaktický postup je pomůckou, a ne věcí samou, o kterou jde. A pokud zde dojde k záměně, ztrácí se z myšlení veškerá závažnost, podstata. Vyučování a věc sama zde musí mířit na totéž, nemohou být rozpojeny. My se chceme odvážit k něčemu jinému, totiž k tomu ukázat, *jak etika patří k nám samotným, k našemu bytí*. Jak v etice jde o bytí a nebytí, a ne o nějakou podobu regulace jednání člověka jako rozumného zvířete. Přitom musí čtenář být připraven opustit či proměnit své představy o tom, co to něco jako etika je, tedy nepoměřovat tento text svými představami o etice, ale podstatou etiky samotné.

Pokud ale požaduji po čtenáři něco tak obtížného, musím mu i já vyjít vstříc a odhalit karty: stejně jako nejsem kazatelem, nejsem ani expertem na etiku. Zdá se mi, že pokud pochopíme etiku jako speciální obor provozovaný experty, ukáže se nám jasný kandidát na experta v etice a v etických komisích odpovídající všem směrniciím a kritériím expertnosti a excelence: Adolf Eichmann (srov. § 45). Být specialistou v etice by znamenalo být specialistou v tomto: být-lidsky. Ale to stojí mimo mé schopnosti.

Jsem přesvědčen, a při psaní jsem byl veden tímto přesvědčením, že *pohyb vzdělání a výchovy musí vyjít vždy znovu z přítomného života a žijícího člověka samotného a z otázek, které tohoto žijícího člověka interesují*. To znamená, musí vyjít ze způsobu, jak tento žijící člověk je a žije a skrze samozřejmost drah tohoto života dotázat, jak tyto dráhy a směry odpovídají na pohyb a úkoly života samotného. Musí to být živý pramen tohoto života samotný, odkud se čerpají otázky, ne již ustavené technologie zvládání tohoto života, které neustále znovu v provozu školy hrozí ovládnout živý pohyb vzdělání samotného a přivlastnit si jeho podstatu ve prospěch jeho proměny na zvenčí školy kontrolovatelný a testovatelný proces prefabrikace pracovní síly.

Budu se skrze podstatné charakteristiky vybraných jednotlivých variant

³ PLATÓN. *Euthydémos. Menón*. Praha: OIKOYMENH, 2000, s. 94[85c-d].

⁴ PATOČKA, Jan. *Sebrané spisy. Svazek 1. Péče o duši I*. Praha: Oikúmené, 1996, s. 367.

⁵ PEŠKOVÁ, Jaroslava. *Vybrané spisy Jaroslavy Peškové*, s. 77.

etiky zaměřovat na problémy, aporie, které jsou v jejich základu a zároveň na to, jak tyto problémy vyrůstají ze života evropské tradice samotné a jak jsou též našimi vlastními problémy. Proto budu výklady čas od času přerušovat krátkými návodnými, totiž k vlastnímu myšlení navádějícími texty tištěnými menším písmem, v nichž se budu snažit upozornit na vnitřní souvislost se živými problémy přítomnosti. Přitom nejde o nějaké testovací otázky, u nichž se ví odpověď předem. Testování vůbec patří k situaci školy proměněné na průmyslový proces výroby absolventů, mezi jehož podprocesy patří odvyknutí myslet vlastní hlavou, kladení vlastních podstatných otázek, které není možné zpětnovazebně testovat. Například:

Zažili jste, kolegové,⁶ ve své vlastní zkušenosti „zevnitř“ školy, učitele, který vás oslovoval v hloubi, ne jenom v kurikulárních obsazích, ale v samotném smyslu těchto obsahů? Čím byl takový učitel výjimečný a v čem zde vlastně spočíval rozdíl od jiných učitelů a jiných stylů výuky? Co patří k podstatě tohoto: být učitelem?

Zmíněná interesovanost nemá být zaměněna za pouhou interaktivnost, za zabavování či podbízení se tomu, co je právě aktuální. Život moderního člověka se povytce odehrává v tomto politováníhodném časovém modu těkání, v němž každá aktualita trvá jenom dotud, dokud ji nová aktualita nevytlačí z výsluní. Člověk žijící v tomto modu je potom vykořeněnou bytostí bez minulosti, jeho minulost má podobu smetiště vyhořelých aktualit. „Zrychlení“ života, na které si často stěžujeme, je samo pouze důsledkem ztráty jeho substance, proměny rozumění životu na pouhý proces užívání, konzumpce života. Důležitost potom neurčuje vážnost, podstatnost věcí samotných, ale *provoz* fabrikování faktů a prodávání informací.

Jak se popsaná proměna smyslu projevuje v informování samotném? Jaké podstatné rysy je možné nalézt v současném zpravodajství?

To, co musí vést naše tázání a zajímat nás ve studiu, je ohled na zdroj závazné platnosti v samosti věci (srov. § 14). Ale vzdělání není ve své podstatě nic jiného

⁶ Univerzita je možná jen jako „universitas scholarum“, společný pohyb obrácení k jednotě, z níž je možno teprve porozumět všemu, co vůbec je, včetně nás samotných a na základě tohoto porozumění vést svůj život jako teprve z tohoto porozumění smysluplný. Přitom teprve z této jednoty je možné určit smysl onoho ‚společného‘, ne naopak. V tomto kruhu univerzální platnosti jako úkolu se zde budu pohybovat, a proto též oslovuji čtenáře jako „kolegu“, v modu ‚my‘, který v sobě nese *collegium* a jemu korelativní horizont závaznosti „platit pro každou rozumnou bytost“.

než přicházení k sobě samému udržováním se v tomto ohledu samosti. S ohledem na tento podstatný rys je úkolem učitele *zaujmout studenty, zaujmout je tak, aby oni sami patřili do problému, který je zkoumán*. V našem případě problému etiky a filosofie pouhá vnější explanace jednotlivých etických a filosofických systémů nemůže dostačovat, ba jde proti smyslu vzdělávacího pohybu. Neboť smyslem tohoto tázání není dosažení nějakého systému objektivních znalostí (srov. § 5), využitelných pro provoz života, ale poznání sebe sama, rozumění sobě v celku světa. A toto *rozumění sobě není samo ve světě, je původnějším podstatným děním než jakékoliv dění, které můžeme konstatovat objektivně*. Je děním, které ustavuje samotný náš vztah ke světu a sobě samým.

Pohyb vzdělání nemůže být ničím jiným než rozvíjením zaujetí pro vzdělání samo, rozvíjením tázání samotného. Jakkoliv žijeme ve věku všeobecné nahraditelnosti, toto tázání a myšlení musím vždycky znovu vykonat *já sám za sebe*, nikdo, ani učitel nemůže myslet a rozumět věcem místo mě. A zároveň mi musí být trpělivě ponechána možnost k takovému tázání. Předávání znalostí *o* etice sice také vychovává, ale namísto myšlení vychovává k předávání a pasivitě myšlení, takže se se samotnou věcí vzdělání mívá. Proto začneme od tohoto života samotného a ze způsobu, jak z naší přítomné situace rozumíme tomu, co je to vlastně etika.

Jakým způsobem jsou či alespoň mohou být ve škole blokovány možnosti tázat se a myslet sám za sebe a ze sebe? Jaké jsou důvody takového blokování? Jak je konečně v tomto blokování proměněn smysl vzdělávacího pohybu?

§ 2. Obecná poznámka ke studiu textů

Kolikrát už jsem slyšel od studentů, že přestali číst, protože Platónovi, Aristotelovi nebo Kantovi nerozuměli! Důležitá je při studiu odvaha, nevzdávat se, když teoretickému textu nerozumím na první přečtení. Je třeba snažit se vydržet u daného textu a v sobě samém se zeptat, co *ve mně* mi to vlastně brání rozumět. To je přece již velikým pokrokem: rozumět, že něčemu nerozumím. To platí i v pohybu učení samotného: pedagog, který nenechá své studenty projít touto temnotou nerozumění a bloudění, nenechá je mít zkušenost vědění o nevědění a chybění vědění a nepozdvihuje je tak k podstatě, může snad být dobrým funkcionářem v soukolí školského systému, ale není dobrým učitelem, a jako filosof je falešným prorokem. A naopak studenti, kteří neprojdou *vlastním* blouděním a hledáním, si snad odnesou ze studia diplom, ale jinak ani ten skromný výtěžek, že by rozuměli, že něčemu nerozumějí.

Kolikrát jsem slyšel od studentů u státnic, že si už nepamatují ani hlavní problémový rámec ze své vlastní četby filosofických textů! Tyto texty nelze číst ve stejném režimu, jako čteme noviny. Je potřeba pokusit se porozumět jim co nejlépe dovedeme, doslova se s nimi sžít. Nestačí, že alespoň v prvním plánu rozumím, co Descartes ve svých *Meditacích* říká, je potřeba si to přivést k jasnosti. Porozumět tomu, jak se v textu rodí řeč s jí vlastními slovy a z ní specifické rozumění světu. K tomu je důležité vybrat si alespoň několik málo klasických filosofických textů a z těch si vytvořit konspekt, který by odrážel problémy a způsoby jejich odpovídání v daném textu. A některé knihy prostě nemůžeme odložit jednou provždy. Jenom tak můžeme porozumět též tomu, jak daný filosof žije též v naší řeči a ve způsobech vidění.

Jako budoucí učitelé si vyzkoušejte po přečtení filosofického textu a s jeho průběžným využitím, jak byste někomu jinému vyjasňovali, o čem vlastně text byl.

Tajemství čtení filosofických textů je v tom: vracet se k nim. Neboť skrze toto navracení a skrze zápas o rozumění se vracíme k sobě samým. Stokrát jsem se vrátil k Platónovu *Menónovi*, a stokrát jsem tam objevil věci, které mi předtím nedošly. Filosofický text nám neříká nic o stavu světa, nepodává nějaký souhrn faktů a informací o světě, spíše *ve svých cestách tážení nás teprve otevírá pro svět*, a to tak, že nás zároveň osvobozuje od naší zbednělosti v jisté uzavřenosti do světa, ustaveného v našem systému víry, v nedotázaných předsudcích a vírách, které jsme získali a které preferujeme před jinými. Ve čtení filosofického textu prohlubuji v posledu sebe sama. Filosofické texty jaksi žijí s námi a otevírají se nám natolik, nakolik my jsme otevření a nakolik rozumíme sobě samým.

§ 3. Metodická poznámka ke čtení tohoto textu

Známe dva způsoby čtení. Buď čteme jaksi „naprázdno“, to znamená, že sice rozumíme jednotlivým slovům a větám, dokázali bychom například u zkoušky zopakovat smysl toho, co jsme četli nebo slyšeli na přednáškách. Nebo se spolu s tímto smyslem snažíme identifikovat též zdroj platnosti jednotlivých tvrzení, ptáme se u jednotlivých tvrzení (tezí): *odkud je viditelné, že to, co je tvrzeno, opravdu platí?* Platí tvrzení nutně a kategoricky, nebo je omezeno nějakými podmínkami? A platí vůbec, nebo je v rozporu buď s fakty, nebo s podstatou věci, o které vypovídá? A konečně, do jakého světa mě nechává text nahlédnout? Nabádám tímto čtenáře, aby se pokusili číst tento text druhým uvedeným způsobem.

§ 4. Další doporučené texty

Tato knížečka je samozřejmě velice obecným a potud nedostatečným provedením některými klíčovými motivy etiky a *etosu* jako problému zapadajícího do evropské tradice. Využívám přitom ale toho, že mohu navázat na své *kolegy* na katedře občanské výchovy a filosofie Pedagogické fakulty UK, kteří již většinu práce provedli lépe a přede mnou. To mi umožňuje podržet výklady v mezích stručnosti a alespoň částečně odčinit rozpor vyjádřený v latinském rčení *ars longa, vita brevis*, jehož pravdivost dříve či později každý teoretik zakusí.

Precizní a promyšlený přehled etických teorií a jednotlivých myslitelů nalezne čtenář v knížce Miloslavy Blažkové: *Dějiny etických teorií*.⁷ V této knize čtenář najde též cenné celkové charakteristiky jednotlivých epoch evropských myšlenkových dějin. Přitom je kniha koncipována od začátku problémově – iniciuje ji otázka po možnosti etiky v našem „tady a teď“.

Přehledné a zároveň stručné kompendium etických problémů máme k dispozici v *Etice*⁸ a v *Inspirativních etických koncepcích*⁹ od profesorky Ilony Semrádové. Cenné je doplnění těchto kompendií sborníkem klasických textů *Etika: výběr textů k interpretaci*,¹⁰ takže čtenář může jít k pramenům a mít zkušenost s nutným rozdílem mezi originálem a interpretací.

Cenné propojení klíčových motivů a vnitřního vztahu etiky a výchovy a jeho promýšlení v kontextu naší přítomnosti přináší kniha Naděždy Pelcové a Ilony Semrádové: *Fenomén výchovy a učitelská etika povolání*.¹¹

Knížku *Odpovědnost*,¹² která je po jedné stránce příbuzná mé vlastní snaze

⁷ BLAŽKOVÁ, Miloslava. *Dějiny etických teorií*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2004, 175 s.

⁸ SEMRÁDOVÁ, Ilona. *Etika: [přehled etických teorií]*. Hradec Králové: Gaudeamus, 2009. 101 s.

⁹ SEMRÁDOVÁ, Ilona. *Inspirativní etické koncepce*. Hradec Králové: WAMAK CZ s.r.o. pro nakladatelství Miloše Vognara M&V, 2012. 111 s.

¹⁰ SEMRÁDOVÁ, Ilona. *Etika: výběr textů k interpretaci*. Hradec Králové: Gaudeamus, 2010. 101 s.

¹¹ PELCOVÁ, Naděžda a Ilona SEMRÁDOVÁ. *Fenomén výchovy a učitelská etika povolání*. Praha: Karolinum, 2014. 220 s.

¹² PALOÚŠ, Radim a PRÁZNÝ, Aleš. *Odpovědnost*. Praha: Karolinum, 2012. 123 s.

porozumět fenoménu *etosu* z ontologické roviny, po druhé stránce snaze vyjít z *etosu* živého setkání se studenty, napsali Radim Palouš a Aleš Prázný. Počátkem i koncem je autorům odpovědnost, a to jako způsob bytí člověka, z něhož teprve něco jako etika je srozumitelné v živé a žité vážnosti a náročnosti. Každá kapitola knížky je navíc zakončena texty různého typu, které umožňují porozumět tomu, jak problém etiky zapadá do toho nejběžnějšího života.

Z příbuzného vrhu je též knížka Radima Palouše a Zuzany Svobodové, *Homo educandus: filosofické základy teorie výchovy*.¹³ Ta sleduje podstatné fenomény výchovy a klíčové-odemykající pojmy a ukazuje na nich soupatřičnost výchovy a života v celku, bez jejíhož porozumění tu snad budou lidé, ale jen málo lidskosti.

Kniha *Vzorce lidství*¹⁴ od Naděždy Pelcové je důležitá pro předvedení základních dějinných podob soběrozumění člověka v jeho lidskosti uvnitř evropské tradice. Charakteristiky jednotlivých podob lidství člověka jsou doplněny úryvky z klasických textů spolu s jejich výkladem.

Hluboké vhledy do ontologické půdy lidské zkušenosti podávají texty profesorky Anny Hogenové. Jejich studium je důležité proto, že etika v nich nevystupuje jako samostatná část, ale je včleněna do fenomenologického záběru, do otázky po bytí, z níž se teprve stává srozumitelnou.¹⁵

Konečně důležitou dimenzi *kritické reflexe* v politickém horizontu, a to nikoliv ze „slonovinové věže“, ale z živé rozpornosti našeho „tady a teď“, podává kniha Michaela Hausera: *Kapitalismus jako zombie, neboli, Proč žijeme ve světě přízraků*.¹⁶

Všechny uvedené zdroje včetně naší knížečky jsou ale *pomůckou* a jsou jako takové koncipovány. Nemohou nahradit *původní texty* filosofické tradice, v nichž se teprve čtenář může potkat se zrodem a rodivým zněním problémů. Je třeba jít k živým pramenům Evropy a číst Platóna, Aristotela, Kanta a další filozofy, kteří již jsou vepsáni do těla naší tradice a jejichž objevy fungují v naší zkušenosti, v naší řeči, ať o tom víme, nebo ne.

¹³ PALOUSH, Radim a SVOBODOVA, Zuzana. *Homo educandus: filosofické základy teorie výchovy*. Praha: Karolinum, 2011. 166 s.

¹⁴ PELCOVA, Naděžda. *Vzorce lidství: filosofické základy pedagogické antropologie*. Praha: Portál, 2010. 261 s.

¹⁵ Pro začátek srov. např. HOGENOVA, Anna. Jak učít filosofii a etiku? In: KUTHAN, Robert, PELCOVA, Naděžda, ZICHA, Zbyněk. *Kapitoly z didaktiky filosofie, etiky a společenských věd*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2018, ss. 69-78.

¹⁶ HAUSER, Michael. *Kapitalismus jako zombie, neboli, Proč žijeme ve světě přízraků*. Praha: Rybka, 2012.

Je třeba studovat soustavně, denně.¹⁷ Ke studiu (srov. § 21) patří též jemu vlastní *etos*, pravidelnost. Jde o to, aby, jakkoliv to snad zní paradoxně, bylo přemýšlení a žití v teoretických problémech potřebou a zvykem a produchovalo náš život a nás samotné, namísto pouhého reagování na aktuality. Doporučuji též zavést si deník s vlastními nápady a vhledy, aby úsilí o rozumění nemělo podobu pouhého pasivního recipování, ale aby získalo svou dějinnost, minulost a budoucnost.

¹⁷ Krásnou řeč o důležitosti knih pro člověka pronesl Jan Amos Komenský ve své řeči v Potocké škole: KOMENSKÝ, Jan Amos. *Jak dovedně užívat knih, hlavního nástroje vzdělávání: Řeč pronesená na počátku prací ve větších síni potocké školy 28. listopadu 1650*. Zlín: Emdé, 1991. 25 s.

§ 5. Objektivita a subjektivita rozuměná populárně

Ve svém zralém díle *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie* vyslovuje prostějovský rodák Edmund Husserl (1859–1938) zdánlivě triviální (srov. § 22) myšlenku: „v našich školách vládne objektivně vědecký způsob myšlení“.¹⁸ Proč něco takového konstatovat? Není to samozřejmé a správné, že usilujeme o objektivitu, namísto abychom se utápěli v subjektivních názorech?

Jenže co je měřítkem toho, že je něco objektivní? Nemusíme objektivní platnost vždy znovu *ospravedlnit* a nahlédnout naším vlastním myšlením, viděním nutnosti, která objektivitu nějaké pravdy teprve zakládá? A není toto myšlení vždy souvislostí subjektivní, ve smyslu *subjektivních aktů myšlení, které musíme vykonat my sami, abychom něčemu rozuměli, a žádná objektivita nám přitom nepomůže?* Citovaný Husserlův postřeh interpretujeme v tomto smyslu jako upozornění na to, že objektivistický rámec blokuje v souvislosti vzdělání možnost vlastního myšlení, možnost sestupu k vlastnímu zdroji evidence, z něhož teprve nějaké vědění může pramenit. A to proto, že tento zdroj není sám ničím objektivně konstatovatelným.

Tím vším vůbec nechceme říci, že by pravda měla být subjektivní či relativní, jak se často říká. Pouze to, že měřítko objektivní platnosti nemůže být samo redukováno (lat. *reductio* = přivedení zpět) na objektivitu. Jednoduše a ve vší předběžnosti vyjádřeno, objektivita pravdy znamená, že zřetězení našich subjektivních představ odpovídá reálnému stavu věcí. Tomuto odpovídání říkáme „adekvace“ (lat. *ad* = k; *aequus* = stejný). Jak mohou ale představy v naší mysli a reálné věci být „stejné“? Představa jako představa přece není reálnou věcí. A kdo může určit adekvaci samotnou? Je sama tato adekvace, vztah mezi subjektivní souvislostí představ a objektivní realitou věcí objektivní nebo subjektivní? Zdá se, že „objektivní“, pokud tím myslíme nějaký prostoročaso-

¹⁸ HUSSERL, Edmund. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia, 1996, s. 151.

vě lokalizovatelný předmět, být nemůže, leda ve smyslu neurofyzilogického procesu, který při představování probíhá v mém mozku. Jenže v mém mozku probíhá spousta procesů, z čehož ale neplyne, že jim odpovídají *pravdivé* představy nebo alespoň představy pravdy. Je tedy adekvace subjektivní? Subjektivní představa pravdy přece pravdu nezaručuje: to, že se domnívám, že je něco pravdivé, ještě neznamená, že to pravdivé je.

Co je to tedy pravda a jak je vůbec možná, pokud se pohybujeme v našem mlčky předpokládaném vztahu mezi subjektivním a objektivním?

Všimli jste si, kolegové, že jsme začali pojmy „subjektivní“, „objektivní“, „realita“, jako by se beze všeho vědělo, co tyto pojmy znamenají? Tato slova přece běžně v naší řeči používáme. Ale víme opravdu, co znamenají? Pokuste se vyjádřit, co těmito slovy myslíme, když říkáme, že něco je „objektivní pravdou“, nebo že něco je „objektivně reálné“. A zároveň stojí za to, položit si otázku, odkud tato slova a rozumění jejich smyslu máme. Dokážete identifikovat filosofické a obecně teoretické zdroje, z nichž tato slova pocházejí?

Zároveň je důležité si uvědomit, že zmíněné problematické pojmy jsme vytvořili my sami, zdědili jsme je z naší tradice. A pokud nám tyto pojmy předepisují jistý způsob toho, jak rozumíme sobě samým a světu, nejsme to tak zcela my sami, kdo skrze ně rozhoduje o sobě samém. Pokud tedy chceme porozumět též sobě samým, a v tom problémům, v nichž se nalézáme, je třeba rozumět tradici, která v nás žije a funguje. Způsob, jak rozumíme sobě, světu, druhým, ba jak vůbec něčemu rozumíme, není nevinný, není to čistý stůl, jak se domníval zbloudilý empirismus, konstruující veškerou platnost vědění z nahodilé zkušenosti, aniž by mu přišlo divné, že pravidlo této konstrukce se konstruovat nedá.

Dějiny *ve své podstatě* nejsou redukovatelné na fakta, patří k nim přece žijící lidé a smysl, který svému životu a událostem, v nichž se tento život artikuluje, dávají. A tento smysl je sám ustaven v pohybu dějinnosti, není sám o sobě žádným faktem, i když strukturuje jednání a myšlení živoucích lidí. Minulost není sama faktem, ale žije v nás, v naší přítomnosti jako jistá typizující struktura a artikulace rozumění našemu světu a nám samotným. Kromě historie popisující a vykládající historicky konstatovaná fakta, je třeba vědět o původnějším dění dějin, které si neseme ve své přítomnosti a které před-rýsují naše možnosti, to, co vidíme a co naopak nevidíme, co nám díky našim před-sudkům, díky tomu, co předem soudíme o věci, zůstává zakryto. Tyto možnosti nejsou jako možnosti ničím objektivním, a přece jsou nám bezprostředně přístupny: vždyť si vždy již nějak rozumíme v tom, jak na tom jsme ,ted' a tady', a naopak

naše ,ted' a tady' není jenom pozicí ve fyzikálním prostoročase, ale patří k němu naše rozumění samotné.

Jaké předsudky jsme schopni identifikovat v našem ,tady a ted'? Kde je jejich zdroj a to, co udržuje jejich platnost? Jak se liší ustavení předsudků na úrovni jednotlivců a na úrovni celých společností? Je možné se předsudků zbavovat, a co by to znamenalo? A může boj proti předsudkům sám nabýt povahy předsudku?

Předchozí úvaha měla za úkol alespoň poněkud otřást některými základními samozřejmostmi, které fungují v našem myšlení a nad nimiž většinou vůbec nepřemýšlíme. Především měla ale ukázat, že základní pojmy, které docela běžně užíváme a skrze které se orientujeme, nejsou tak zcela jasné, jak se může zdát. Dostačují snad pro běžný provoz našeho života, pro onu technologickou produktivně-konzumní souvislost (z dalšího bude snad srozumitelné, že nejenom dostačují, ale též konstituují specifický typ rozumění), ve které jsme my moderní lidé zabydleni. Ale nikoliv tam, kde chceme rozumět smyslu našeho vlastního života. Naše rozumění životu a sobě samým určuje a předepisuje možnosti, které v tomto životě máme. Toto rozumění patří k nám samým, rozhoduje o tom, kým jsme. Rozumění ale nemůžeme získat objektivními popisy reality, například reality člověka. K rozumění přece patří ten, kdo sám sobě nějak rozumí. A toto „sám sobě“ není samo objektivně reálné, není objektivní. Ale není ani subjektivní, pokud tím myslíme pouhé „představování si“. Patří naopak ke smyslu nás samotných a ke způsobu, jak na základě možností v tomto smyslu otevřených žijeme.

§ 6. Z jaké situace rozumíme věci etiky?

Z jaké situace si to tedy vlastně rozumíme? Opačně: jak sami sebe v tomto rozumění situujeme (lat. *situs* = místo) do celku světa? *Jak v tom už předem rozumíme tomu, co je to etika, vzdělání a výchova?* Podnikněme *provizorní* sondu. Je třeba si uvědomit, že za poslední zhruba dvě století došlo k obrovské transformaci nás samých a našeho způsobu života. A to nejen v oné viditelné a objektivně konstatovatelné rovině bezprecedentního zvýšení efektivity (lat. *effectus* = účinek) ovládnutí přírody na všech úrovních.¹⁹ Ale především na duchovní rovině, na rovině způsobu našeho života. Pokusíme se načrtnout velice hrubý obrys této transformace.

Moderní stát je od prvních teoretických počátků, v nichž je formulováno seberozumění moderního člověka, koncipován jako *stroj*, v němž se jednotlivé sféry vzájemně podmiňují nikoliv zvenčí, ale vnitřní mechanikou vlastního fungování. To na jedné straně umožňuje jeho občanům svobodné sebeurčování uvnitř tohoto stroje. Na straně druhé ale meze a smysl tohoto sebeurčování jsou dány tím, že je to státní stroj, který rýsuje základní možnosti pro své občany. A tyto možnosti jsou dány fungováním uvnitř tohoto stroje. Život je podřízen fungování státu-stroje. Tento stroj sám se musí udržet, a na základě tohoto požadavku reguluje život občanů uvnitř sebe sama ve všech oblastech: právo, politika, populační politika, zdravotnictví, sociální systém, hospodářství, kultura a v neposlední řadě též systém vzdělávání.

V tom všem je předznačeno, jak už předem rozumí jednotlivec sobě samotnému, jak a jako kdo se situuje do celku světa: smyslem mého života je fungování uvnitř státu-stroje, tedy i etika a výchova je ve svém smyslu určována požadavky tohoto fungování. Tuto souvislost pregnančně vyjádřil Friedrich Nietzsche: „Člo-

¹⁹ Související problémy proměny a zachování smyslu vzdělání, a to především vzdělání univerzitního viz knihu CHOTAŠ, Jiří, Aleš PRÁZNÝ a Tomáš HEJDUK. *Moderní univerzita: ideál a realita*. Praha: Filosofie, 2015.

věku je povoleno jen tolik kultury, kolik je v zájmu všeobecného obohacování a světového obchodu, ale tolik je od něho také vyžadováno.²⁰ Důležité je, že tato Nietzscheho myšlenka nepopisuje nějakou objektivní realitu, ale daleko spíše způsob, jak sami sebe objektivujeme a zároveň subjektivujeme do celku světa, vymezeného v posledu mezemi státního stroje. Jinak řečeno, *jak jsme*, jak se odehrává naše bytí. A tato ontologická rovina (řec. *on* = jsoucí, *logos* = slovo, věda; ontologie je věda o bytí) není sice objektivní, totiž nezabývá se objekty, ale mimo jiné „bytím něčeho jako objektem“, které opět samo není ničím objektivním.

Právě zhruba před 200 lety se počíná pohyb celkové vnitřní transformace moderního života, resp. života jakožto moderního (lat. *modo* = právě teď, podle měřítka), a tento pohyb spočívá v realizaci projektu vědy vyložené ve svém smyslu jako nástroj zmocňování se přírody člověkem (srov. §§ 35-37). Věda je namířena nejen směrem k přírodě a jejímu ovládnutí, ale též (ba primárně) k ovládnutí člověka, k řízení a ovládnutí všech oblastí lidského života. V tom je zároveň obsaženo, že lidský život sám je tomuto projektu „racionalizace společnosti“ podřízen.

Tento projekt proměňuje též smysl vzdělání a výchovy. Na konci 18. století se vytváří dvoukolejnost vzdělání a vědění, totiž mezi (1) klasickým vzděláním, jehož smyslem bylo přivést člověka k jeho lidskosti, (2) vzděláním a věděním technologickým, které má produkovat schopné inženýry, rozvíjející a udržující technologický stroj státu na všech úrovních. Tak se rodí rozpor, který můžeme zachytit jako rozpor kontinuity a diskontinuity uvnitř naší evropské tradice. Evropská tradice se zde sebou samou obrací proti sobě samé.

Jedním z filosofů, kteří v 1. polovině 19. století pregnantně vyjádřili tento rozpor, byl Ludwig Feuerbach, když říká, „že křesťanství již dávno vymizelo nejen z rozumu, ale i z života lidí, že to již není nic jiného než utkvělá myšlenka, která je v nejkřiklavějším rozporu s našimi pojišťovnami proti ohni a na život, s našimi železnicemi a parními vozy, s našimi sbírkami obrazů a soch, s našimi vojenskými a odbornými školami, s našimi divadly a přírodopisnými kabinety“.²¹

Pokuste se interpretovat tento úryvek. Co říká o našem světě a jeho jednotlivých oblastech? Jakou proměnu pojmenovává a jak tato proměna ovládá, ať jsme o tom věděli či nevěděli, náš vlastní způsob života a rozumění tomuto životu a sobě?

²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Nečasové úvahy*. Praha: Oikúmené, 2005, s. 192.

²¹ FEUERBACH, Ludwig. *Podstata křesťanství*. Praha: SNPL, 1954, s. 56.

Evropská tradice se přece po staletí identifikovala jako křesťanská. Křesťanství určovalo celou stavbu světa a života v něm, neslo ve svém výkladu tohoto života předem rozhodnutý smysl toho, kdo jsme jako žijící lidé, v čem spočívá naše lidskost, jaký je smysl tohoto našeho života a společenství, ve kterém se nalézáme. Nejde o to, že by se snad každý ve svém konkrétním životě řídil tímto výkladem. Ale tento výklad osvětloval a dával otázky po nejzazších horizontech, v nichž se tento život pohyboval. Zároveň ale v citovaném úryvku Feuerbach zachycuje druhou důležitou proměnu uvnitř evropské tradice, že totiž *odpovědi této tradice nejsou pouze nahrazeny jinými odpověďmi, ale že se proměnil samotný způsob odpovídání*, které nemá povahu teoretického zření idejí či kontemplace univerza ve vztahu k bohu, ale *technologické realizace* provozu života.

Stejně tak dochází, jak stručně nechává Feuerbach zaznít, k transformaci školy. Vznikají odborné a inženýrské školy. Jakkoliv je Feuerbachův postřeh podstatný, domnívám se, že je nutno ho doplnit. A to v tom smyslu, že jím konstatovaná transformace našeho způsobu života v sobě nepřekonává jednoduše zmíněný problém kontinuity a diskontinuity naší tradice, ale spíše se v ní tento problém teprve rodí.

Vždyť technologické prostředky ovládnutí přírody a života samotného jako součásti specificky prefabrikované přírody sice tvoří celistvý fungující systém, ale instituce, které jsou do tohoto systému vbudovány, se ve svém smyslu zrodily v evropském prostoru: (1) politika jako jistý specificky lidský způsob řešení problémů a správy společenského života, (2) náboženství jako lidský vztah k tomuto světu a životu, resp. k tomu, co tento svět a život přesahuje tak, že ho činí celistvým, (3) věda jako konsekvantně provozovaný nárok na odpovídání a odpovědnost, který nedovoluje přijmout jakékoliv odpovědi, ale pouze odpovědi, které se osvědčí před soudnou stolicí rozumu. Do této souvislosti institucí patří též škola a vzdělání.

Jak můžeme z faktické podoby vzdělání vyčíst odpověď na to, jak je rozuměno člověku? Jak se liší například středověký koncept vzdělání a vzdělance od novověkého? A jak je v našem současném vzdělání odpovězeno na otázku po tom, kdo je to člověk?

Předchozí úvahy mají ukázat jako problém, že k tomu, abychom porozuměli problému výchovy a etiky *v jejich smyslu a závaznosti*, nevystačíme si s popisem či regulací nějakých reálných objektů, například lidí. Neboť rozumění sobě jako reálnému není samo ničím reálným. A jak uvidíme, nese v sobě specifickou metafyziku (srov. §§ 35, 37). Opačně vyjádřeno, nakolik se pohybujeme v myšlení na rovině tzv. „objektivní reality“, a nakolik *věc etiky není sama sebou*

„objektivně reálná“, nebude nikdy pochopitelné, odkud by se brala závaznost věci výchovy a etiky. Totiž nebude to srozumitelné jinak, než z funkcionality státu-stroje, potažmo trhu-stroje, jehož fungování je v provozu života vše podřízeno.

Je vůbec etika a filosofie k něčemu? Nebo jde jenom o relikt tradice, který jaksi vydržel v bezmyšlenkovitém provozu vzdělávání? U všech podstatných věcí platí, že je nelze dobře vykonávat, pokud je vykládáme jako prostředky pro něco jiného. Bylo by například absurdní v přátelství chtít, aby bylo efektivní a klást příteli otázku: „k čemu jsi mi užitečný?“. Přátelství samo se jistě projevuje ve skutcích a tedy v účincích, ale chtít přátelství kvůli těmto účinkům by zrušilo přátelství samotné, proměnilo by ho na pouhou služebnost. Stejně tak je tomu v lásce – otázka „k čemu je mi užitečné a účinné tě milovat“ je snad myslitelná jako smysluplně motivovaná (například tam, kde prožíváme „útrapy lásky“), ale nevyjadřuje nijak podstatu lásky samotné. A podobně je to s myšlením – ptát se po jeho užitečnosti či efektivitě je vždy příliš pozdě položená otázka, neboť myšlení samo ve svém vztahu k pravdě není ničím efektivní. A pokud k podstatě výchovy a vzdělání myšlení patří, tedy i pro tyto pohyby je otázka „proč se vzdělávám“ ne snad nesmyslná, ale rozhodně vedlejší.

Pokuste se promyslet tyto souvislosti a nalézt další fenomény, pro které platí, že jejich redukce na vztah prostředku a účelu by znamenala jejich zničení či alespoň narušení.

Všechny sledované fenomény jsou totiž podstatně určeny tím, že pohyb a to, k čemu se pohybujeme, nemůžeme od sebe oddělit. U lásky například nemůžu oddělit milování, toho, koho miluji a důvod lásky samotné. Takové oddělení by bylo perverzí (lat. *perversio* = převrácení), přeložením milování do vztahu prostředecnosti, v němž milování je například prostředkem pouhého sebe-uspokojení. Instinkt sám není zdrojem této perverze, tím je teprve specifický vztah kalkulace k této instinktové potřebě co do způsobů jejího co nejúčinnějšího naplnění.

Podobně s ohledem na jeho podstatu je protismyslné a perverzní myslet vzdělání z horizontu skutečnosti a ptát se, k čemu je prostředkem a podřítit ho kritériu účinnosti. Jistě, podobně jako z přátelství může plynout pomoc od přítele, může se i vzdělání a vzdělaný člověk podílet účinně na skutečnosti státu. Ale to nepatří k podstatě vzdělání a úsilí o vědění, pokud též vědění je takovým druhem věci, u kterých nedává smysl ptát se „k čemu“.

A přece nikomu z dnešních manažerů procesů vzdělávání nepřijde divné, když se vzdělávání podrobuje požadavku efektivity, ba dokonce jsou vzdělávací

projekty dnes formulovány právě v termínech efektivity, například uplatnění pracovní síly na trhu práce, jehož efektem bude zvýšení GDP v celku státního stroje. Tak jako středověký život byl v hierarchické stavbě univerza podroben bohu jako svorníku této stavby, tak je racionální moderní život podroben trhu a státu. Do tohoto fungování se už vždycky vřazuje naše rozumění sobě samým.

Je tragické, že proměna světa během posledních 200 let vedla k zapomenutí na původní objev lidství jako možnosti vzdělávat se. Většina oficiálních dokumentů určuje cíle vzdělávání jako zvyšování efektivity. Latinské *effectus* znamená účinek, k němuž patří *causa*, příčina. Souvislost příčiny a účinku vytváří formu toho, čemu říkáme skutečnost, tedy skutečnost skutečnosti. Ale problém vzdělávání, stejně jako problém etiky, nelze vůbec z této roviny skutečného myslet. Vzdělávání musí být prováděno z jeho podstaty samé jako přivádění k podstatě, ne jako přivádění k efektivitě, která k jeho podstatě nepatří. Musíme ovšem uznat, že v tomto znemožňování vzdělání v jeho podstatě jsou dnešní manažeři vzdělávání neobyčejně efektivní.

Aby bylo jasno, nemluvím zde o nějakém systému představ o vzdělání, ale o způsobu, jak jest moderní člověk. Pokud je koncipován systém vzdělávání jako subsystém, pokud je smysl vzdělávání redukován pouze na fungování tohoto systému, redukuje se zároveň vzdělání ve své podstatě na systém produkce, řečeno s Aristotelem, mluvících nástrojů. Ale vzdělávání nelze „způsobovat“. Uvažovat o jeho efektivitě je stejně absurdní, jako je absurdní uvažovat o uskutečnění trojstrannějšího trojúhelníka.

§ 7. Husserlova kritika objektivismu moderní vědy

Husserl viděl v objektivismu moderní vědy příčinu krize nikoliv vědy samotné, ale evropského lidství jako takového. Podle něho redukce pravdy na metodické postupy zajišťující objektivitu zablokovala nárok na vlastní myšlení, na vlastní vhléd (něm. *Einsicht*) do nutnosti toho, proč nějaké vědění platí či nikoliv. Tak se nejen vědci, ale – pokud věda a nárok vědění vnitřně proměňuje a ovládá veškerý náš život ve všech jeho oblastech, ve vzdělání, kultuře, politice, ekonomice atd. –, lidství jako takové, stalo sice geniálním, ale přesto ve svém myšlení pasivním technologem, který ve svých cílech usiluje buď o produkci nástrojů zvyšujících jeho schopnost působení na reálné objekty, nebo o konzum, který tato schopnost umožňuje.

Ocitáme se uvnitř naší dějinnosti v paradoxní situaci, v níž se myšlení stalo zvykem v podobě technologie hospodaření s pojmy. Neboť tato situace znamená, že *jsme zároveň odvykli závaznosti obsažené v jednotě myšlení a bytí*. Tak se samo myšlení odbývá jako pouhý systém představ, jako ideologie, která je vlastně nahodilá, relativní a „subjektivní“. Namísto závaznosti, která je obsažena ve vnitřní jednotě myšlení a bytí, je naše vzdělanost v této podobě sama pouhou ideologií, sama sebe chápe jako systém představ a vidí v tom velikou moudrost, že se tak chápe.

Proti tomu přichází Husserl s ideou vědění založeného na vhledu do nutnosti, který musí vykonat každý sám za sebe a v němž je dáno spolu s příslušným věděním též měřítko toho, proč dané vědění platí. Od takto vybudované vědy, která nebude pouhou technologií zvládání přírody proměněné na systém objektů, si sliboval vnitřní znovuzrození Evropy zrozené a založené právě z objevu možnosti vědění ve smyslu vhledu.

Zároveň ale se zdá, že Husserl, přinejmenším ve svých přednáškách k etice až do dvacátých let 20. století omezoval etiku jenom na aktivní syntézy a jejich objektivace. Jako by neznal pasivitu, která k etickém podstatně patří. Tak nabývají jeho přednášky o etice často povahu kalkulování mezi více hodnotným

a méně hodnotným. Proto nevycházím z této části jeho fenomenologických zkoumání, jakkoliv z jeho základních objevů budeme těžit v celém textu. Přesto zůstávám v jednotlivém i v celkovém zavázán jeho objevy.²²

²² Platí pro problémové otevření *etosu* a etiky to, co pro fenomény viny a studu vyjadřuje jako problém David Krámský: „Na jakém horizontu je ‚předmětný smysl‘ morální emoce viny a studu transcendentálně konstituován?“ KRÁMSKÝ, David. *Transcendentální emoční vědomí – nástin mezioborového výzkumu*. In: PELCOVÁ, Naděžda a Anna HOGENOVÁ. *Logos ve výchově, umění a sportu*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2018, s. 118.

I. ANTICKÝ SVĚT – *KOSMOS*

§ 8. Jeden svět a zvláštní světy

Náš začátek je paradoxem, který spočívá v omezení našeho zkoumání pouze na evropskou tradici. Paradox je obsažen v tom, že tato tradice a lidství, které v ní žije, se specificky vztahuje ke světu, má *svůj zvláštní svět*, který se liší od světa jiných, „barbarských“ společenství. A přece zároveň tento zvláštní svět je mu dán *jako celek*, ve kterém a ze kterého si vždy již rozumí. Titulem *zvláštní svět* se chce říci, že řecké společenství v sobě nese specifický vztah ke světu, ale zároveň v tomto vztahu samotném je obsažena otevřenost k jinakosti: jakkoliv Řek rozumí světu „řecky“, neznamená to, že by mu nebyla otevřená více či méně prázdná možnost porozumět rozdílu mezi svým světem a světem Židů, Indů atd.

Všimněme si: „svět“ není ničím skutečným, není vůbec objektem, tak jako je objektem například tento stůl. Nemůžu jít po ulici a potkat „svět“. Je přece rozdíl mezi vším, co je na světě a světem samotným. Odkud tedy o světě vím? Kde a kdy zakouším „svět“, když ho nemohu nikde potkat? A když ho nemohu potkat jako věc, odkud tedy vím, že jsem na světě? Co tím vlastně myslíme, když říkáme, že jsme na světě? Svět sám není ve světě, a přece každému sebe-menšímu pohybu, každému hnutí našeho života rozumíme tak, že se odehrává na světě. Dopustíme se této teze: „svět“ je způsob a smysl toho, jak *jsme* v čase a prostoru. Svět je ona uspořádanost času a prostoru, která sama není v čase a v prostoru, ale umožňuje vůbec něco potkat a zakoušet, pokud totiž právě „zakoušet“ znamená mít dáno smysluplně něco v celku světa, z něhož je opět smysluplné jakékoliv ‚kde a kdy‘. Pro toto smysluplné zapadání do celku času a prostoru, resp. pro celek, do něhož vše smysluplně zapadá a tak v něm „ladí“, mají Řekové termín *kosmos*. „Svět“ je „kosmetickou“ ladností, v níž se teprve mohou ukazovat věci jako zapadající do smysluplného celku.

Pokuste se představit souvislost zkušenosti, kdy by „svět“ ztratil své kosmetické rysy, kdy by nic nezapadalo do celku, čili kdy by se zrušila kontinuita času a prostoru. Vaše

prostorová orientace a pohyby v prostoru by vůbec nevykazovaly kontinuitu: byl by zde ještě „svět“?

Můžeme navázat rozvíjející tezí: *etika jako součást bytí ve světě dává smysl jen a pouze v řeckém světě a tradici*. Tím vůbec nechceme říci, že by jiné zvláštní světy a tradice, například židovská, indická, čínská či mayská neobsahovaly fenomény, které jsou analogické tomu, co v Řecku nalézáme pod titulem „etika“. Lze zcela jistě identifikovat formální struktury, které jsou platné pro jakékoliv lidské společenství. Kdyby tomu tak nebylo, uzavřela by se možnost vůbec mít zkušenost s jinými společenstvími (a světy) jakožto lidskými. Problematickou se tato souvislost stává tam, kde si nějaké společenství klade univerzální nárok na svět, kde svět je pochopen jako *univerzum*. Budeme se ještě zabývat tím, jak toto násilí nenechat být jiné v jejich jinakosti, nenechat je být, kým jsou, patří k Evropě samotné (srov. §§ 17, 43).

Jistě, v každém společenství nalézáme jisté dráhy, předznačující celek světa a možnosti v něm: co to znamená, že žiji, co to znamená, že zemřu, kdo vlastně jsem v souvislosti světa a ostatních lidí, co to znamená být „člověkem“ (připomeňme, že u mnohých společenství je nějaká podoba titulu „člověk“ omezena právě jen na člena daného společenství), jaké možnosti mám ve svém životě, o co mohu smysluplně usilovat, co to znamená být úspěšný či neúspěšný atd. Ale jenom v řeckém a posléze evropském světě patří k artikulaci tohoto předznačeného celku též etika.

Čtenáři se mohou tyto úvahy zdát příliš abstraktní. Ale stačí se rozhlédnout kolem sebe, a zjistíme, že paradoxní struktury zvláštních světů vytvářejí neustále v našich dějinách ty nejnaléhavější praktické problémy. Jiná společenství jsou jinak. S potlačením této ontologické roviny (a víme již, že předpokladem tohoto potlačení je redukce světa na jeho skutečnost), se setkáváme v naší přítomnosti neustále. Jaké jsou kupříkladu předpoklady řešení současných tzv. kulturních a náboženských rozdílů? Ontologická jinakost, rozdíl světů je pochopen jako pouhý rozdíl kultur, volby ve způsobu života ve smyslu *liberum arbitrium* mezi různými světy. Domnívám se, že odtud též plyne symbolická síla rozdílů: tam kde rozdíl ve způsobu bytí redukuje na pouhý svobodný výběr, tyto rozdílů samy se začnou hlásit o své ontologické právo.

Jaké předpoklady popisované redukce jinakosti světů na pouhý rozdíl kultur, patřících do jednoho světa, dokážete identifikovat?

Dvacáté a jednadvacáté století nás zasazuje do situace proměny vědy na to,

čemu Husserl říkal vědecký provoz (něm. *Wissenschaftsbetrieb*). Smyslem vědy přestává být vědění, je jím provoz samotný, jemuž se nejen věda, ale život lidí stále více musí podrobovat. Tato proměna je sama konsekvencí osudového rozhodnutí o lidskosti člověka. Člověk *jako subjekt* je určen svou svobodou zpředměťovat a v tomto zpředměťování ovládnout universálně svět. Speciální vědy jako nástroje dělby vědecké práce na tomto ovládnutí jsou určeny svým předmětem a jemu korelativním předmětným rámcem. To se týká též věd o člověku. Ty přistupují k člověku ve svých zpředměťujících metodických rámcích jako k objektu ve světě.

První velkým *filosofickým* projektem prolongování novověkého projektu vědění a vědy jako realizace ovládání přírody člověkem je Comtova *sociologie*. V čem spočívá toto prolongování? Vědění sloužící k ovládání přírody se zde obrací na ovladatele samotného v jeho společenskosti. Aby bylo možno dosáhnout efektivního ovládání přírody, je třeba ovládnout ovladatele, přizpůsobit ho podmínkám ovladatelnosti. Prolongace spočívá tedy v technologii vědění ovládnutí ovladatele přírody.

Ve vědách o člověku je metodicky předrozhodnuto, že člověk je objektem ve světě a jako takový je zkoumán. Silněji vyjádřeno, tzv. „humanities“ nemají již povahu „humaniora“, tedy vědění o lidskosti člověka a zároveň přivádění člověka k lidskosti skrze vědění, ale jsou vědění o člověku jako předmětu, o technologii proměny člověka na předmět. To není pouhým teoretickým problémem, ale nese to s sebou závažné praktické a politické konsekvence. Vždyť novověká věda vytvořila do značné míry celý náš moderní svět, přeměnila ho do podoby planety (srov. § 41, 47).

Optika zpředměťujícího vědění zabránila porozumět tomu, že lidé se neliší pouze jako jsoucna, jako objekty svou kulturou, způsobem chování či oblékání. Že se liší především způsobem *bytí ve světě*, že mezi nimi nejde pouze o kulturní, psychologické či symbolické rozdíly, ale o *jiné světy*. Zpředměťujícímu teoretickému horizontu odpovídá internacionalismus či globalismus jako prolongace universálního smyslu světa (viz § 21). I ty předpokládají společný svět předem ve horizontu předpřipravenosti, jako objektivní danost, jako věc pouhého zařízení a prosazení.

Ontologickou dimenzi světa a korelativně lidství člověka nejsou speciální vědy schopny odhalit: bytí člověkem není konstruovatelným a konstrukcí ovladatelným předmětem. Ale teprve odhalení této dimenze by mohlo umožnit hledání společného světa, položit smysluplně problém společného světa. Teprve filosofické tázání, uvolněné k dotázání smyslu vědění vědy, je schopno tematizovat člověka mimo zpředměťující stroj exaktních vědeckých metod.

A právě dotázání *bytí* člověka ve světě, a nikoliv předmětný proces člověka může zároveň otevřít otázku po vědění, které by nemělo smysl pouhého nástroje ovládnutí světa.

Jinou stránkou téže slepoty vůči ontologické dimenzi lidství člověka je neschopnost vystoupit ze zatavenosti do našeho „sebe“ a neschopnosti, blokády možnosti podívat se na „sebe“ očima druhých. Tato neschopnost se zároveň maskuje jako univerzalita svobodné volby. Je to univerzalita drah produkce a reprodukce, která v sobě nese tuto masku univerzality. Ale svoboda ve svém kořeni nemůže spočívat v libovolném výběru. Neboť taková svoboda je již zatavena do nějakého prefabrikovaného prostoru, v němž jsou naše možnosti někým prefabrikovány jako jogurty nebo politické strany. Svoboda v ontologickém smyslu musí spočívat *v otevřenosti těchto našich možností samých. A tyto možnosti jsou opět otevřeny jenom tak, že je odkryjeme jako možnosti, tj. v jejich nutnosti.*

Často slyšíme ono mefistofelské rčení, patřící do nitra novověkého lidství: „Šedá, můj příteli, je všechna teorie, a žití zlatý strom se zelená.“ Za tzv. „praktickým“ ale musí být přece Evropan (tj. ten, kdo má zkušenost se *schólé*) schopen odhalit sadu teoretických či nepřiznaně teoretických tezí a v nich fundovaných pravidel, která řídí jednání. Nějakou praxi nezměníme tím, že ji nahradíme jinou, pokud předtím nedotážeme skryté předpoklady a teze, které tu první řídí. Tak končí revolucionáři i reformátoři, měnící praxi, v praxi úplně stejné, ba „stejnější“, než byla ta, kterou chtěli odstranit.

Tak je např. ve vzdělávacím systému vždy již nějak odpovězeno na to, kdo je to člověk, který se vzdělává, co je to vzdělání, jaký je jeho cíl v životě lidí. Dokážete tyto předpoklady odhalit v našem systému vzdělávání?

Stojíme v našem „tady a teď“ před úkolem ne snad vyřešit, ale spíše odpovídat na paradox univerzality (srov. § 30): jak může vícero světů, vícero způsobů bytí koexistovat v jednom světě, aniž by byly redukovány na univerzální, nebo naopak relativní? Ale tento problém se týká i Evropy samotné: jak být, aniž bychom redukovali sami sebe na struktury produkce a reprodukce, tedy na koloniální struktury povstávající z jednání vedeného v horizontu skutečnosti? Abychom též objev objevování a korelativně samosti, s nímž Evropa jako Evropa stojí a padá, neztratili v technokratickém údržbářství? Je vůbec ještě možné rozumět ve smyslu platónského *noein*? (Srov. § 14) A korelativně: je vůbec ještě možné *být*? Tam, kde naše bytí je vbudováno do idealizovaných struktur produkce, jako by rozumění a bytí sebou bylo zbytečným luxusem. Je

vůbec možné vzdělání, které by nemělo podobu pouhého vbudování člověka v podobě pracovní síly do soustrojí produkce? Tyto problémy ovšem nejsou technologické a technické, proto také nejsou pro politické technology viditelné. Ale tyto aporie jsou a fungují v našem bytí při-tom, ať o tom víme nebo nevíme. Tím hůř, pokud o nich nevíme!

§ 9. *Etos* a *étos*

Jaký smysl se tedy pojí se slovem *etos* v řeckém rozumění světu? Jinak řečeno, jak patří *etos* ke způsobu bytí ve světě? Věc se nám komplikuje tím, že v řečtině nalézáme dvě různá slova *etos*, jednak ἔθος, jednak ἦθος. (Budeme přepisovat do latinky první slovo *etos* a druhé *étos*.)²³

Obě slova nesou význam „zvyku“ či „mravu“. První (řec. *etos*) se pojí s protikladem k tomu, co je od přirozenosti (řec. *fysis*), co v sobě nese nárok na specifické sebedržení člověka a jeho přirozenosti (srov. § 10 a následující výklad Thúkydida). To je snad zahlédnutelné na fenoménu při-rozenosti dítěte, které teprve ve vžívání do světa začíná vykazovat rysy toho, co již není přirozené, co se v dítěti konstituuje teprve ve vplétání sebe do světa, do pletiva *etosu*, zvyků, rytmů, drah, které tvoří jeho bytost. Pohyby dítěte nabývají smysluplnosti, učí se „mířit na něco“ ve světě. Nebo ještě lépe: dítě vrůstá do drah „míření na“ něco ve světě a tak skrze svět vrůstá samo do sebe. A „svět“ přitom neznamená ledajaký svět, ale svět příslušného „my“, „náš svět“. A v tom vrůstá do specifického *etosu*, *etosu* společenství, do něhož se dítě přirodilo – stavá se „naším“. Druhé (řec. *étos*), použité v plurálu, nese význam vyzdvižení charakteru obvyklosti, zvyklosti, známosti.

Povšimněme si, že rysy, vyzdvižené v obou slovech, nejsou ničím reálným, pokud totiž smysl reálného chápeme z novověké fyziky těles. Důvěrná známost, domáckost, „naše“, to jsou rysy, které nám otevírají svět ještě před rozlišením mezi reálným a nereálným. Vytvářejí orientaci ve světě, ono „odkud“ *vycházíme* a „kam“ *se vracíme v rytmy našeho dne a noci*. A tato orientace sama se opět obsažně vyplňuje a kon-kretizuje v žití našeho života samotného. A v tomto smyslu je tato půda pasivity pro náš život závažnější a závažnější než cokoliv

²³ Protože nepředpokládám u čtenáře znalost řečtiny, budu do latinky transkribovat všechny klíčové řecké pojmy. Jazykový původ příslušných termínů vyznačuji ve zkratkách: řec. – řečtina, lat. – latina, angl. – angličtina, něm. – němčina.

reálně konstatovatelného. Pro důležitost této pasívně časující a rytmitizující půdy vplétání do světa a do věcí a skrze to do nás samých měli ještě starověcí smysl. Tento ‚smysl pro‘ se pro nás moderní dramaticky oslabil tam, kde náš čas a rytmitizaci našeho života, zasazení do našeho ‚kdy‘ řídí čas strojový, resp. stroj hodinový. To s sebou nese též vnitřní proměnu *etosu* samotného.

V singuláru slovo *étos* označuje jednotlivce v jemu vlastních, podstatných personálních charakterech. Pokusíme se načrtnout základní kontury tohoto fenoménu. Zakouším-li nějakého člověka například jako líného nebo statečného, není tento charakter viditelným jako třeba zoologické znaky, které je možno popsat. A přece tyto personální charakteristiky jsou v mém vztahu k druhému člověku závažnější a původnější než jakákoliv jeho zoologická konstituce, resp. i tato konstituce je sama prožívána v personálním celku. V obrácení se k ‚ty‘ se neobracím k tomuto tělesu, ale k duchu, který přítomní skrze tělo. A toto ‚ty‘ opět není abstraktním duchem, ale má svou vlastní tvářnost, která se zjevuje ve stylu, v právě této srostlině já a světa ve tkáni *etosu*. Tato srostlina v adresném obrácení se na druhé ‚ty‘ rozehrává v asociativních syntézách „melodii“, v níž hraje příslušné se-tkávání a na podkladě této melodie se rozvíjí to, co je aktivně tématické (třeba povídání o tom, co jsme měli k obědu). Tak nese každý osobní styk s konkrétní osobou s sebou v žilvu předobjektivní pasivity svou vlastní melodii, resonance, konsonance a disonance, které nasvěčují a zabarvují celek ‚já-ty‘, do něhož vstupujeme, rodí sympatie či antipatie k druhému, které jsou původnější než jakákoliv logická a předmětná určení. Stačí si porovnat naši vlastní zkušenost obrácení se na dva různé lidi: pokaždé budeme v jiném nasvícení, pokaždé budeme sice tentýž ‚kdo‘, a přece nás druhý ve svém vlastním ‚kdo‘ specificky nechává vyvstat jako ‚já‘, které by tu bez jeho osoby nebylo.

Jak ale poznávám, že je někdo statečný nebo bázlivý, dobrý nebo zlý? Musím být již předem nastražen na tyto charakter, „mít pro ně smysl“. Disponujeme tedy již předem v našem setkávání s druhými měřítky, do nichž zapadají, a která spoluvytvářejí onu melodičnost setkání, hru pohledů, tělesných gest a dotýkání slov. Čtenář může namítnout, že se přece často v těchto hodnoceních druhých (a ještě častěji sebe samých) mylíme. To jistě, ale přesto ono „mít smysl“ funguje a je podřízeno podstatným zákonitostem stejně jako případné poznání omylu a jeho opravení, které se opětně včleňuje do rozumění tomu, „s kým mám tu čest“. Abych se mohl zmýlit a zklamat, musí zde být původní jasnost, původní intence k pravému a neklamnému.

§ 10. *Etos* u Thúkydida

Pro bližší určení významu slova *etos* jsme vybrali jednu pasáž z klasického textu Thúkydidova, *Dějiny peloponéské války*. Nepůjde nám naprosto o celkovou interpretaci či analýzu historického kontextu, pouze vyzdvihneme některé významové rysy pro naše účely. Text není nějakým abstraktním zamyšlením, naopak v něm Thúkydídés nechává promlouvat Korintany k jejich spojencům Sparťanům v onom nejvyšším napětí, v němž se rozhoduje o započnutí války proti Athénám:

„Kvůli budoucnosti je třeba pomáhat přítomnosti, nebát se dalších námah (to už je přece u nás tradice zděděná po otcích, získávat si zásluhy tvrdou prací) a neměnit své zvyky [*ethos*], i když teď máte nějaké výhody ze svého bohatství a ze své moci (není správné ztrácet vinou nadbytku, co se získalo zásluhou chudoby), ale je třeba jít do války s důvěrou, a to z mnoha důvodů, protože bůh vám dal tuto věštbu a sám slíbil pomoc a protože ostatní Řecko bude bojovat po vašem boku, jedni ze strachu, druzí z vlastního zájmu.“²⁴

Jaký význam v tomto textu hrají zvyky a jejich udržení?

Pokusme se text interpretovat z hlediska problému *etos*. „Zvyky“ jsou zde zasaženy do širšího časového horizontu. Víme, že čas patří k samotnému způsobu, jak jsme *ve* světě, jak se nám otevírá svět. A to ne jenom jako objektivní čas, ale tak, že *jsme časově*, časujeme se. Je to budoucnost, která v promluvě otevírá nárok na nás v přítomnosti: budoucnost je tím ‚kvůli čemu‘ se v přítomnosti má této přítomnosti „pomáhat“. Čili budoucnost nám specificky otevírá naši přítomnost samu. *Nejsme* posazeni do přítomnosti tak vůbec, ale naše přítomnost je vždy již osvětlena a osmyslena nárokem budoucnosti. Silně řečeno, kdybychom neměli budoucnost, neměli bychom ani toto posazení do přítomnosti, nemohli

²⁴ THÚKYDIDÉS. *Dějiny peloponéské války*. Praha: Odeon, 1977, s. 84 [I, 123].

bychom být *při-tom-ni*, při něčem, co dává smysl.²⁵ Zvyky patří do této tradičně-generativní jednoty minulosti, která opět není abstraktní minulostí, ale má svou plnost, kterou si v sobě neseme: je to „tradice zděděná po otcích“ (*patria*), je to „vlast“, to, co je nám vlastní, ať chceme nebo nechceme. A toto vlastní je ve své obsaženosti určeno právě vztahem k našim otcům.

Zkuste si odmyslet veškerou minulost, kterou v sobě nesete nejen vědomě, ale též v asociativních hloubkách, usazených ve vaší zkušenosti. Jaký obsah by pak měla vaše přítomnost? Pokud *při-tom-nost* chápeme jako formu každé možné obsaženosti, *při-čem* byste byli?

Právě toto „vlastní“, které si neseme v sobě, je tím, co je podle promluvy potřeba udržet. A k tomuto vlastnímu patří též zvyky, které nemáme měnit, totiž nemáme s ohledem na ono ‚kvůli budoucnosti‘, bez něhož by sama naše přítomnost ztratila svou váhu. Odtud onen nárok „tvrdé práce“, který na nás klade přítomnost s ohledem na budoucnost. Jenom tak je možné zůstat sebou, udržet se ve vlastním, neztratit se. A to i tam, kde se zdá budoucnost být zajištěna, kde disponujeme bohatstvím a mocí. Neboť bohatství a moc samy jsou dány jako výsledek minulosti, to jest *minulé přítomnosti*, která vyslechla nárok budoucnosti. Zvyky jsou tím, co přemostuje rozdíl a totožnost mezi minulou přítomností a naší přítomností (ne pouze mezi minulostí a přítomností, což předpokládá objektivní čas), a co je potřeba udržet, abychom udrželi sami sebe. Opačně: udržet sami sebe znamená přemostit tento rozdíl mezi minulou přítomností a naší přítomností v tom, co je vlastní, být ve vlastní přítomnosti.

Představte si, že jste ztratili paměť a nepamatujete si nic z toho, kým jste byli. Jste pořád tím samým člověkem, nebo někým jiným? Představte si někoho, kdo je zaujat a úplně vtažen do něčeho, co považuje za důležité. Co v tu chvíli vytváří jeho identitu? A co je to vlastně paměť, pokud ji nechápeme psychologicky, ale z hlediska našeho bytí *při-tom*? Čili co patří k *podstatě* paměti?

Vidíme: *etos* v interpretovaném textu nevystupuje v moralizujícím smyslu, jako

²⁵ Vycházím v těchto charakteristikách z Husserlova motivu bytí-při (*Dabei-sein*). Srov. k tomu HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: Oikúmené, 2004, s. 165. Ale protože zkoumání časové souvislosti, formy a způsobu bytí předpokládá pokročilejší schopnost vhledu, zůstávám zde i v dalším v souladu s metodickým předsevzetím, vyloženým v Úvodu pouze u stručného náčrtu, aniž bych explicitě osvětloval fenomenologickou půdu, na níž se přitom pohybují.

nějaká pouze subjektivní nadstavba nad realitou či jako systém správného jednání vedoucího k dobru. Jde v interpretovaném textu o otázku bytí a nebytí „nás“ jako lidí, v tom, co je právě nám nejvlastnější, o nárok sebe-udržení v přítomnosti. Teprve z této souvislosti rozumění světu a sobě ve světě získává smysl též: *etos*.

Vmyslete se nyní do světa indického, například v extrémní podobě buddhismu, usilujícího o vyvanutí. Dává zde smysl právě naznačená souvislost sebe-udržení jakožto udržení zvyků v nároku přítomnosti s ohledem na budoucnost? Pokuste se zachytit podstatné charakteristiky obou „světů“, odlišující a naopak totožné.

Abychom z interpretovaného textu vytěžili ještě několik podstatných momentů, všimněme si, že zvyky nesou v sobě propletenost vzájemnosti – nejde pouze o individuální zvyky, ale o ‚naše‘ zvyky, o celkovou souvislost toho, jak pobýváme na světě. Opačně: ve zvycích, ve způsobech pobývání na světě se ustavuje právě ono ‚naše‘ a ‚my‘ samotné. Ještě jinak řečeno: zvyky nejsou něčím, co je k ‚nám‘ přidáno – jsme sebou jen skrze náš způsob pobývání na světě a překlenuvání propasti mezi minulou přítomností a ‚naší‘ přítomností v od-povídání na nárok onoho ‚kvůli‘ budoucnosti. Je to celková půda, do níž jsme ponořeni, pasívně-možnostnostní předepsanost a předzjednanost drah, které nás vedou, spíše než že my bychom si je aktivně plánovali.

Je to paradox: sami sebou v onom nároku ‚být‘ jsme v médiu ‚my‘, v médiu vpletenosti do zvyků, které samo se ustavuje v propletenosti vzájemnosti s druhými a odkázanosti na druhé. A tato vzájemnost s ‚tebou‘ není pouhým formálním přídatkem, ale teprve doceluje mne samotného. Je sama opět vzájemnou propleteností mého ‚já‘ a ‚tebe‘ ve specifických strukturách orientovanosti (jsem syn, bratr, otec, dědeček, žák, svobodný občan, Athéňan, Řek atd.), skrze něž vstupujeme do životních situací, které samy ve svých možnostech jsou předzjednány. Přitom ‚já‘ i ‚ty‘ patříme k ‚nám‘, a ne k ‚cizím‘. A zároveň v setkání s ‚tebou‘ rozumím tomu, že ‚ty‘ jsi také nějaké ‚já‘ se svým vlastním životem, rozuměním, a že také ‚ty‘ mi rozumíš jako nějakému ‚já‘ specificky se ‚ti‘ ukazujícímu. ‚Ty‘ nejsi nějaký abstraktní ‚ty‘, ale tento situující mě specifickým způsobem a zjevující se mi ve svém *étos*. A zároveň vstupující se mnou vždy do nějaké konkrétní situace.

Ve sledované vpletenosti do našeho živého ‚my‘ je obsažena aporie, kterou bychom charakterizovali takto: v tomto celku světa jsme zasazeni do specifické sebeorientovanosti uvnitř ‚našeho‘, které stojí vůči ‚jejich‘, ‚jiným‘. V tom je opět obsaženo, že nejsme nikdy nevinní, vždy jsme zasazeni do spleti vztahů.

„Jiné“ je obsaženo též v jádru „našeho“. Není to tak, jak si to namlouvá abstraktní myšlení, že jsme jaksi ve vztahu k lidem vůbec, k pojmu člověka. K žití našeho života patří též mocenské vztahy, vztahy vzájemné závislosti, ústupků, které někoho upřednostňují a někoho naopak upozadují. Nemusíme přitom zacházet do nějakých vyloženě hierarchických politicko-mocenských oblastí. Neřekli bychom jistě, že matka, která se stará o své dítě, a upřednostňuje je před jinými, se chová nemravně, ať to znamená cokoli. Stejně tak ve školní třídě se učitel některým studentům věnuje více a některé spíše přehlíží. To samo k životu patří, naopak by bylo sebeklamem si tuto podstatnou a vždypřítomnou souvislost zastírat. Jenom tak je možné se k této pra-situaci vždy znovu stavět čelem. Uvnitř tohoto nezastřeného životního celku, do něhož jsme nutně sami vpleteni, má teprve smysl etika. *Život, který by se chtěl totálně obrátit proti všemu nespravedlivému, by se nakonec musel obrátit sám proti sobě.* Odtud patrně lze rozumět fenoménu zástupné oběti, totiž zastupující život samotný v jeho vnitřní zlomenosti, v jeho, abychom tak řekli, „nespravedlivé spravedlnosti“.

Jsme zároveň vpleteni do souvislosti osudu, oné *daimónské* nutnosti, která se vždycky zjevuje teprve v budoucí přítomnosti, a která panuje ještě nad každým záměrem a plánováním. Pro tuto nutnost měli Řekové ještě smysl. A mít smysl pro tuto nutnost interpretujeme zde jako smysl pro to, co je božské. Bohové nejsou žádní démoni ve smyslu *skutečných* obyvatel světa, jak to později reinterpretuje helénistický a křesťanský svět,²⁶ ale právě tyto nutnosti, které k nám a nás volají z onoho nároku budoucnosti a které v našem textu Korinťanům dávají věštbu a slibují pomoc, čili zjevují nutnost v podobě příslibu či naopak kletby.

Etos je „pod hladinou“ naší aktivní činnosti. Věci *etické* nemůžeme ovládat vůlí, netvoříme je jako aktivní subjekty, spíše je zde poměr opačný, *etos* tvoří nás. Jednoty, které v sobě *etos* nese, jsou hlubší, než je jednota představování myslícího subjektu. Ať jednáme jakkoliv, dobře nebo špatně, jedná v nás též *etos*. Tím vůbec netvrdíme nějakou neodpovědnost jednajícího odkazem na poměry, v nichž žije, jak se to někdy provádí. Naopak, odpovědnost a vina je tu, vine se²⁷ naším bytím samotným, vytváří v nás závin, třinácté komnaty v podobě nevyjasněných, nepřiznaných ran, jizev a porážek (řec. *trauma*), které neléčeny stále fungují v našem bytí-při-tom. Jsme sice vetkáni do časového předíva, ale zároveň nejsme tímto předívem, nesplýváme s ním. Řekové

dobře znali důležitost očisty. Kletba a naopak smíření či očista (řec. *agos*) byly součástí života polis.

Etos i *étos* je „náš“ ať chceme či nechceme. Odtud vzniká aporie: jak být sebou, pokud nemáme sami sebe v moci, když sebou nedisponujeme, pokud jde o náš osud? A je vůbec potom možné dostát onomu nároku při-tomnosti s ohledem na budoucnost? A co to vlastně znamená „být sebou“?

²⁶ Viz k tomu například AUGUSTIN. *O Boží Obci I.* Praha: Karolinum, 2007, s. 95.

²⁷ Tento motiv vinutí viny známe z přednášek profesorky Anny Hogenové.

§ 11. Svět – *kosmos*

Pokusme se v poněkud anachronickém gestu vyzdvihnout některé klíčové rysy světa-*kosmu* oproti světu našemu. Svět ve smyslu *kosmos* nestojí jako systém předmětů proti nám jako subjektům, vystupujícím jako vůle ‚proti‘- ‚před‘ nimi a v působení na předměty se jich zmocňující. Jakkoliv je to pro nás podivné, starý Řek si nerozuměl jako subjektu, obdařenému těmi a těmi psychologickými vlastnostmi. V při-tomnosti se zjevuje sou-patřičnost onoho rysu být-při-tom a při-čem. Při-tomni jsme vždy při-něčem. Není zde oddělenost subjektu a objektu.

To nám snad poněkud vyjasní příklad slova *eukosmia*, které *Prachův slovník* překládá jako spořádanost, slušnost či skromnost. Těmto ekvivalentům bychom nerozuměli, pokud bychom je chápali jako pouhé psychologické vlastnosti individuálního subjektu. Je třeba jim rozumět z oné souvislosti nároku sebe-udržení s ohledem na budoucnost. Dostání tohoto nároku znamená zároveň, že vůbec ještě jsme ve světě, neboť „svět“ je svícení nutnosti, skrze niž se teprve vůbec něco zjevuje jako něco. Nespořádanost nese v sobě nebezpečí rozpadu světa do chaosu, svět by se nám přestal ukazovat jako svět. Cesty ve světě, dráhy našeho života by přestaly vést, vedly by nikam.

Vposledu: přestali bychom vlastně *být*, tedy být-při-tom. To je zhlédnutelné v extrémní podobě u toho, kdo není schopen udržet sám sebe, kdo upadá do pouhé pasivity zvyků ve smyslu *návyků* a závislostí, kdo podléhá svým žádostem. Takovému člověku se rozpadá jednota světa, viditelnosti, vrůstá do kruhů a rytmtů, na něž se mu zužuje svět, a které ovládají jeho, namísto toho, aby byl schopen ovládat sám ‚sebe‘. A ony kruhy žádostivosti, do nichž takový člověk vrůstá, stojí ve svém zúžení v protikladu a nesouladu s celkem světa a s nárokem tohoto celku bytí-přítom. Co se tak specificky zamlžuje, je vposledu toto bytí-při-tom samo.

§ 12. Sofisté I – Prótagoras

Je třeba říci, že Thúkydídés sám byl již patrně školen *sofisty*. Má sice stále smysl pro daimónskou, božskou nutnost, ale mezi při-tomnost a budoucnost se mu vklínilo umění (řec. *techné*). *Logos* mu již není tím, co je nutné, jako je tomu u Hérakleita. Má podobu lidské řeči, jejíž závažnost se ukáže teprve v díle (řec. *ergon*), nikoliv v ní samé. Nárok při-tomnosti se sice zjevuje v *logu*, ale budoucnost sama, ono nutné a osudové se zjevuje teprve v *ergon*, neboť „zásahy osudu se vymykají logickému chápání“.²⁸ Thúkydídova *historia* zjevuje právě tuto souvislost řeči (řec. *logoi*) a činů (řec. *ergai*) v jejich nutnosti. Zároveň narážíme na problém vyprázdnění a nového oživení *etosu*. Sofisté kritizují starý *etos*, ale zároveň přicházejí s novou opravdovostí, která sama opět zakládá jistý typ *etosu*.

Sofisté jsou často líčeni jako ti, kdo zrazují vlastní vědění a ideu pravdy, kdo namísto hledání podstatného nabízejí pouhou sofistiku, pouhou slovní ekvilibristiku, která namísto vlastní řeči operuje s formami soudů a úsudků, které v řeči zneužívá v podobě chytristiky (řec. *sofisma*).²⁹ Tento pohled, vycházející především ze sókratovsko-platónské retrospektivy, je jistě oprávněný. A přesto zároveň je možno říci, že právě sókratovsko-platónské *filosofein* v sobě sofistiku obsahuje. Nikoliv ovšem v tom smyslu, že by snad byla sofistika skrytou částí platónské filosofie, ale v tom smyslu, že bez ztroskotání sofistického popírání možnosti pravdy by *zrod* filosofie nebyl možný. Co tím myslíme?

Vyjděme z Prótagorovy věty: „Měrou všech věcí je člověk, jsoucích, že jsou, a nejsoucích, že nejsou.“³⁰ Tento výrok bývá často interpretován ve smyslu subjektivismu a relativismu: každý má své (subjektivní) stanovisko a pravda není

²⁸ THÚKYDIDÉS. *Dějiny peloponnéské války*, s. 66 [I, 84].

²⁹ Srov. např. text Anny Hogenové, *Sofistika dříve a dnes*. In: HOGENOVÁ, Anna. *Kvalita života a tělesnost*. Praha, Karolinum, 2002, ss. 227-231. Dále RYBÁK, David. *Thrasymachova chytrost*. In: *Kontexty filozofie výchovy v novoveku a současnej perspektíve*. Trnava: Trnavská univerzita v Trnave, 2014, s. 184-191.

³⁰ SVOBODA, Karel. *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Praha: Československá akademie věd, 1962, s. 158.

něčím, co by nutně platilo pro všechny, ale je relativní. Taková interpretace je jednak anachronismem, neboť Prótagoras samozřejmě nedisponuje latinskými termíny a věcí, kterou označují. Ale především ten, kdo takto ve smyslu relativismu interpretuje, se sám staví na pozici absolutní, z níž je teprve viditelné relativní jako relativní. Tajemstvím relativismu je absolutismus. Takový postoj je ale Prótagorovi cizí, neuznává idealizované konstrukty, které by se neměnily. Jinak řečeno, neuznává protiklad absolutní a relativního.

Odkud tedy může Prótagoras vědět o tom, co říká? Neprotiřečí si? Vždyť svým tvrzením tvrdí něco, co se zdá nést nárok na platnost bez ohledu na člověka: má *platit*, že člověk je měrou všech věcí. Ale měrou této platnosti samotné není přece člověk, nebo ano? Rozpomeňme se na naši interpretaci Thúkydidova textu. Jsme to „my“, kdo v při-tomnosti buď odpovídá, nebo neodpovídá nároku budoucnosti. Ale tato při-tomnost není nějakou všeobecností, něčím, co by platilo „pořád“. Je situováním do onoho „při-čem“ jsme, v životních a žitých situacích, ve kterých se musíme osvědčit – žádné obecné poučky nám zde nepomohou, jen naše vlastní odvaha a um od-povědět na tento nárok. Naše „bytí-při-tom“ je právě *naše* bytí, a s ohledem na ně se rozhodujeme: s ohledem na ně „měříme“, při-čem to vlastně jsme. „Člověk“ zde vystupuje jako tato míra (řec. *metron*) sama. Protagorás objevuje „člověka“ jako tento nárok „být“, jako způsob, jak se děje bytí v podobě určování míry jsoucnosti a nejsoucnosti. Jak se mně, a právě mně jeví okolnosti v této situaci, je totožné s bytím. Já nemožu tuto svou životní situaci přeložit na nikoho jiného – nikdo jiný nemůže za mě žít můj život (ba i umřít musím sám za sebe), stejně jako nikdo jiný za mě nemůže myslet.

Jak se děje toto „měření“? Platí principiálně, že pro každou věc je možné udat důvod (řec. *logos*). A stejně principiálně platí, že proti tomuto důvodu je možné udat protidůvod: „Protagoras první říkal, že jsou o každé věci dva navzájem protivné výklady.“³¹

Vyzkoušejte si tuto souvislost na příkladech některých současných politických tvrzení. Pokuste se odlišit mezi věcí a důvodem. Odkud je srozumitelná *principiální* možnost udávat pro cokoli důvody a protidůvody?

Ale naposledy citovaný zlomek o Prótagorovi se musí vzít ve vší razantnosti: není zde pravda či nepravda obecně, jeden výklad není pravdivější než druhý, opačný. Je *boj těchto protiv*, těchto měření proti sobě, v němž se teprve zjevuje

³¹ Tamt.

síla, bytí obou. O to jde: „slabší důvod (*logos*) činit silnějším“.³² Tato protikladnost je tím, co Prótagoras vyslovuje. Tato protikladnost patří k jevení samotnému, k *fysis*. *Logos zde má ještě živou sílu nároku při-tomnosti. Logos zde ještě není logikou*, je událostí, v níž se zjevuje nutnost přítomně-budoucnostního. Žádné měření, které by v podobě obecného zákona (řec. *nomos*) chtělo zmíněnou protikladnost nahradit, nemůže uspět.

Nejde zde o nějaké sebestvrzení účinnosti (efektivity) jednání, které by se jednou provždy zajistilo v podobě systému. Neboť nové životní situace se zodpovídají novým měřením. V této naivitě je sofista Prótagoras pravdivější než veškeré kalkulující plánování systémů efektivy, do kterých je náš život vbudován, a které jsou pro nás tak samozřejmě, že si je uvědomujeme jedině v těch místech, kde nefungují hladce. Proto je také neoprávněné porovnávat Prótagoru s moderními sofisty prodávajícími „skills“ v podobě komunikačních, asertivních, manažerských atd. dovedností. Tito moderní se dnes prosazují též na univerzitní půdě tam, kde akademici sami zapomněli na podstatu vzdělání.

Je třeba si uvědomit, že popsané rozumění *logu* je možné a srozumitelné pouze ve specifickém prostoru řeckých *poleis*. Jean-Paul Vernant nás zpravuje o řecké *isonomiá* (řec. *isos* = stejný, *nomos* = zákon) – všichni občané *polis* stáli pod stejným zákonem.³³ Teprve v tomto prostoru, v němž mluvili spolu sobě rovní, mohlo ono udávání důvodů v politickém rozhodování mít smysl. Východní despotie nic takového neumožňovaly. Jenom z tohoto prostoru se zároveň mohli zrodit sofisté jako ti, kdo učili za odměnu dovednostem přesvědčování pomocí důvodů.

Musíme zároveň vzít v úvahu, jakým způsobem proměnilo vystoupení sofistů řecký *etos* samotný. To, proč něco děláš a proč se vůbec má něco dělat, není již legitimizováno samo sebou odkazem na minulé zvyky, tím, že to tak činili naši předkové. Musíš být schopen udat důvod. Ale důvod není něčím, co lze najít na ulici, člověk musí sám být schopen nalézt a předvést v řeči důvod, který přesvědčí též ostatní. V tomto smyslu má Hegel pravdu, říká-li, že „sofisté jsou učiteli Řecka a teprve díky sofistům se Řecko stalo vzdělaným Řeckem“.³⁴ Co tato schopnost, „učinit slabší důvod silnějším“ v podmínkách *isonomia* znamená? Co mi tato schopnost umožňuje? Prosadit se v politickém prostoru, v prostoru *polis*, ovládnout tento prostor. Můžeme již zde v sókratovské intenci dodat: bez ohledu na to, zda je to dobré či špatné, a to pro ostatní, stejně jako pro mě.

³² Tamt.

³³ VERNANT, Jean-Pierre. *Počátky řeckého myšlení*. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 43-4.

³⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Milan SOBOTKA. *Dějiny filosofie II*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965, s. 9.

§ 13. Sofisté II – Gorgiás

Dostáváme se nyní znovu k našemu tvrzení, že totiž sókratovsko-platónský objev filosofie v sobě obsahuje sofistické ztroskotání, bez něhož by nebyl možný. Podíváme-li se na výroky sofistů platónskými očima, objevili sofisté ve svém popírání pravdy v její možnosti závažné problémy. Víme již, že Prótagoras odmítá ideálně-všeobecné platnosti. Ani geometrické útvary nelze nikde v přírodě nalézt: „Ani vnímatelné čáry nejsou takové, o jakých mluví geometr. Vždyť z vnímatelných věcí není nic tak přímé ani okrouhlé (...)“³⁵

Pro sofisty je myšlené samo o sobě ničím, není bytím, jak tvrdili eleaté. To, že něco myslíme, vůbec nijak nepřispívá k sebeudržení při-tom-mnosti. Jevy je třeba prosadit jako silnější důvod a teprve tak jim dát bytí. Gorgiás předvádí aporie myšlení samotného, jeho nemožnost, totiž pokud myšlení a bytí by mělo být totéž. Myslet můžeme přece i to, co není: „neboť je myšlenka Skylla, Chimaira i mnoho jiného z nejsoucích věcí“.³⁶ Ze zpětného pohledu již vypracované logiky a gramatiky je Gorgiova argumentace zatížena mnohými dvojznačnostmi, ba přímo sofismaty. Ale z pohledu sofistů samotných, kterým jde o sebe-udržení v proměnlivosti jevů, jde o upřímné a konsekventní setrvání na stanovisku boje o při-tomnost. *Logos* je potom sofistům nástrojem, kterým je tento boj veden, nikoliv tím, co by řídilo jevy v jejich nutnosti.

Zároveň ale o tomto *logu* sofisté vynášejí *logos*. Říká-li sofista Gorgiás, že „je-li i něco, nemůže to člověk poznat“, není to, co touto větou říká něčím, co má samo platit jako poznané? A dodává-li: „lze-li to i poznat, nelze to přece s bližním sdělit a jemu to vyložit,“³⁷ nevykládá touto svou řečí přesně něco poznaného, co touto řečí také vykládá?

³⁵ SVOBODA, Karel. *Zlomky předsokratovských myslitelů*, s. 158.

³⁶ Tamt., s. 161.

³⁷ Tamt.

§ 14. Sókratés a Platón

V naší (ovšemže velice omezené pro naše účely) interpretaci sofistů jsme viděli, že pro ně není nic, co by bylo věcí *samou*, každá věc *jest* jenom v souvislosti měření našeho při-tom, žádná *samost* mimo naše měření nedává smysl. Ale zároveň vidíme, že toto tvrzení samo vypovídají sofisté v jeho samosti, a to i přesto, že možnost této samosti zároveň popírají. Řečené může být v rozporu se samotnými podmínkami řeči, může – jak to právě vidíme u sofistů – vypovídat proti možnosti vypovídání.

V řeči tedy můžeme rozlišit mezi *tím, co je řečeno* a *touto řečí samotnou*. Řeknu-li „dnes je středa“, to řečené může platit či neplatit podle toho, zda dnes opravdu je středa. Ale zároveň víme, co tímto řečeným míníme bez ohledu na svět. Napíši-li „tato kniha je zelená“, čtenář mi rozumí, i když neví, o jaké knize mluvím, či zda vůbec se někde ve světě nachází nějaká zelená kniha. A toto rozumění platí bez ohledu na to, zda fakticky je zelená kniha nebo středa. Tato platnost rozumění je platná stále, ne jenom ve středu. Podobně „být koněm“ něco znamená, i kdyby na světě nebyl žádný kůň.

O této řeči a platnosti samotné vím jenom negativně: „bytí koněm“ nikde ve světě nemohu potkat, tam potkám pouze jednotlivé koně a ti zase budou v rozporu s bytím koněm. Neboť toto „bytí koněm“ nemá ovšem ani kopyta, hnědou či jakoukoliv jinou barvu, není hned tady a hned tady, nemění se atd.

Sókratés objevuje nárok ‚bytí-sebou-samým‘, a to právě ve střetu se sofistickým střetáním. Je tu nárok věci samé (řec. *pragma auto*), kterému odporovat znamená odporovat sobě samému. *Theória* je místem, v němž a z něhož teprve je viditelné, proč jsou sofismata nepravdivá. Umožňuje zachytit rozdíl mezi řečeným a řečí samotnou. Ale zároveň v ní dochází k rozdělení: vzhled do nutnosti věci a výsledek tohoto vzhledu, *idea* a *mathéma*. Řecké sloveso *manthanein* znamená učit se. *Mathéma* je to učitelné. A učitelné je to, co platí stále, bez ohledu na místo a čas. Toto *mathématické* je pro Prótagoru „nepoznatelné“ a „nelibé“,³⁸ čili logos *mathématického* nemůže fungovat jako míra

³⁸ Srov. tamt., s. 158.

a není libým, takže neobrací druhé: je pouhým zdáním. Pomocí geometrie nikoho nepřesvědčíme v politickém zápasu (*agón*), resp. takové přesvědčení by nevedlo k žádnému politickému rozhodnutí.

Sókratés přichází s nárokem, který zůstává věren onomu řeckému sobě-rozumění z bytí-při-tom. Ale jménem pro tuto míru bytí mu není „člověk“. Věc je spíše opačně: toto bytí samo je skrze člověka mírou. Ale charakter ‚samosti‘, pokud jde o věc, kterou pojmenovává, nelze dost dobře vyslovit: víme, že koňovitost koně není žádným koněm, nemá kopyta atd. Je ‚sama‘, nelze ji potkat v žádném vztahu, a pokud i potkávání, zakoušení něčeho je samo jistým vztahem (zakoušejícího a zakoušeného), není možné ji zakoušet. A přece bez vědění o této koňovitosti bychom vůbec koně nemohli vůbec potkat, i kdybychom stáli uprostřed stáda. Jelikož koně potkáváme, víme již nějak o této koňovitosti, i když jsme ji nikdy nepotkali. Jak o ní víme? Tak, že o ní nevíme, že v nás funguje jako viditelnost koně, aniž o tom víme.

Vmyslete se do člověka, který nikdy neviděl koně a nezná toto zvíře. Kdybychom ho postavili před koně, viděl by koně jako koně? A jak je to s věcmi, které nepatří do oboru viditelného, s *mathématy*, nebo zase s jiným způsobem rozumění a jiným ohledem, který zaujímá jiný člověk, než jsem já sám? Jak je vůbec možné je poznat, naučit se jim rozumět?

Uvedenými příklady chceme čtenáře uvést do klíčového protikladu mezi tím, co je nahodilé a mezi tím, co je nutné. Důvody (*logoi*), kterými „šermují“ sofisté, jsou samy nahodilé. Je to výsledek střetu, v čem se zjevuje nutnost. Víme již, že pro každou věc je možné uvést důvod i protidůvod. Jak bychom se museli na věci dívat, aby se nám ukázala jejich nutnost? K tomu je třeba obrátit pohled od nahodilých věcí (koňů, stolů atd.). Ale kam? Neřekli jsme, že „svět“ je obor viditelného, tedy obor každého možného ‚kam‘ se mohu dívat a něco vidět?

Co vidíme, vidíme-li koně? A na co přesně se díváme, když se díváme na koně? Nejsou to části koně, je to celý kůň. Koně nepoznáváme z jeho částí, ale z koňovitého celku, který nevidíme tak, jako vidíme třeba kopyto, ale *skrze který* se nám ukazuje kůň jako kůň. Ale když tento celek není vidět tak, jako jsou vidět třeba kopyta, odkud o něm víme? Není to tak, že skládáme ve svém vidění koně z jeho částí, naopak, tento celek *bytí-koněm* je tím prvním viditelným. To, že vidím takového a takového koně, to je jistě nahodilé, můžeme říci relativní, pokud jde o relaci vidoucího a viděného. Kdyby tu toto vidění nebylo, z hlediska rozumu by v tom nevznikal žádný spor. Ale že k mému vidění tohoto koně patří

ty a ty podstatné rysy, to již samo nahodilé není. To je naopak podstatně nutné. Kdybych viděl koně s chobotem nebo kdybych slyšel jeho hnědou barvu, vznikl by tím spor, bylo by to protismyslné. Tomuto *vidu*, který dává vidět něco jako něco, říká Platón *eidos*.

Se sofisty a jejich zpochybňováním možnosti myšlení a poznání je objevena aporie výchovy. Vhled do věci, do nutnosti nějaké platnosti nelze předat, resp. v předávání vhledu je již vhled ztracen a transformován do podoby nauky, která si opět vyžaduje vhled, rozumění řečenému. Vhled předat nelze, ten musí provést každý *sám* za sebe, resp. v rozumění nutnosti stojím v *samosti*, v níž se kryje mé rozumění a věc sama, obě jsou jedním. *Do nutnosti podstaty, do toho, že a proč je nutně nějaké tvrzení pravdivé či nikoliv, musím vhlédnout já sám*. Nikdo nemůže porozumění provést za mne. Sofisté sami ale nevychovali k vědění samotnému, ale spíše k uplatnění vědění jako nástroje v pohybu sebe-udržení.

Jak je potom ale možná výchova a vzdělávání (řec. *paideia*)? Co znamená „vzdělávat a vychovávat“, když vědění a zdatnost nelze předat? ‚Samost‘ neznamená samotu jednotlivého člověka ve smyslu individualismu. Naopak, k ‚samosti‘ přicházíme pouze v dialogu, ať už s jinými nebo se sebou samými. A dialog je dialogem právě tehdy, pokud nám v něm, resp. skrze (řec. *dia*) něj jde o věc samu, ne o prosazení sebe, o výhru. Dialog je dialogem tehdy, když já tebe a ty mě jsi schopen se zeptat: „co míníš tím, co říkáš?“ Nejde přitom ani o prosazení mě nebo prosazení tebe, ale o věc, o které mluvíme. Dialog je *dialegeisthai*: skrze řečené usebírát řeč samu (připomeňme výše provedené rozlišení mezi řečeným a řečí). Dialektická metoda (řec. *dialektiké methodos*) je tím nejvyšším, k čemu směřuje platónská výchova (řec. *paideia*).

Abychom porozuměli, jak tento objev ‚samosti‘, ‚věci samé‘ jako úkolu proměňuje člověka, podívejme se na tuto pasáž z Platónovy *Ústavy*, kde se mluví o třech složkách duše, složce rozumové, žáдавé a vznětlivé:

„Vskutku, byla, jak se podobá, spravedlnost cosi takového, ale ne že by mínila vnější konání svého, nýbrž vnitřní [*entos*], v pravém smyslu slova ‚sebe‘ a ‚své‘, když člověk nedopustí, aby jednotlivý činitel v něm konal věci cizí a složky v jeho duši se mnohodělností navzájem přesahovaly, nýbrž když vskutku dobře zařídí a uspořádá svůj dům, uchopí se vlády sám nad sebou, stane se přítelem sám sobě [*filon eauto*] a sladí ty tři činitele právě tak jako tři tóny stupnice, nejvyšší, nejhlubší a prostřední, a jestliže jest něco jiného uprostřed; všechno to pevně spojí a ve všem se stane z několika jedním, rozumným a souladným; a v těchto zásadách potom jedná, kdykoli koná něco buď ve věcech majetkových

nebo v pěstování těla anebo také v činnosti veřejné nebo ve stycích soukromých, pokládaje i nazýváje ve všech těchto činnostech spravedlivých a krásným to jednání, které by tento stav udržovalo a spolu jej zjednávalo, moudrostí pak ono vědění, kterým jest toto jednání, které vždy tento stav ruší, nemoudrostí pak ono mínění, kterým jest řízeno zase toto jednání.“³⁹

Sókratovi nejde o sebe-udržení sebe-prosazením, ale o sebe-udržení s ohledem na dobro samo, udržení samosti v neodporování sobě samému (srov. dále § 17). Protismysl všeho „asertivního“ sebesprosazování spočívá v tom, že ten kdo prosazuje sebe do skutečnosti, přehlíží sám sebe. Totiž tak, že prosazuje svou bezohledně, tedy bez ohledu na to, zda je to dobré nejen pro ostatní, ale též pro něho samotného. Vtáhneme-li do této interpretace problematiku Platónova dialogu *Protagoras*, ten, kdo jedná špatně, kdo podléhá „sobě“, nevidí dostatečně daleko důsledky svého jednání, přehlíží míru, kterou měří, nevidí totiž tu nejbližší míru, bytí-sebou.

Platónská výchova není ničím jiným než podobou sebe-udržení v při-rozené při-tomnosti skrze poznání ‚sebe‘ a ‚svého‘, totiž toho, co je dobré. Co znamená být „přítelem sám sobě“? K podstatě přátelství patří, že přítele nezneužívám jako prostředek, že jsem s přítelem zároveň se ‚sebou‘. Každé angažování sebe v něčem, co vlastně není mé, co není dobré, je podobou takového zneužívání sebe sama, dělání ze sebe sama prostředku.

‚Své‘ neznamená v naposledy citovaném textu z Platónovy *Ústavy* to, co by odpovídalo tomu, co chci prosadit, ale týká se specifického souladu složek duše, z nichž ta nejnižší, žádavá, je podřízena vznětlivé a ta zase rozumové. V tom je obsažen úkol být ‚sebou‘, totiž nenechat se řídit ve svém jednání tím, co by bylo nerozumné. A v tomto úkolu zase je obsažena intence výchovy a vzdělávání, jak ji rozvíjí Platónova *Ústava*. Taktéž ‚vnitřní‘ označuje rys samosti v nás, nikoliv nějaký skutečný, například psychologický vnitřek.

Jakou podobu má tato výchova? Víme již, že tím nejvyšším je v ní dialektika, dovednost zřít ideje, které nejsou ničím viditelným ani *mathématem*, ale podstatnou nutností, která sice k ničemu nenutí, a přece, jak říkáme, je nutnější než veškerá skutečnost. Být vzdělaný znamená být schopen rozeznat mezi tím, co je podstatné a nepodstatné. Vidíme: etika (*éthiké*) a výchova (*paideia*) tu jsou jediným pohybem, směřujícím člověka k ‚samosti‘ idejí. Ještě jinak řečeno, teprve se ‚samostí‘ je objevena možnost výchovy a vzdělávání sama.

³⁹ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Oikúmené, 1996, s. 137-8.

Spravedlnost sama není pouhá lidská domluva, zákon (řec. *nomos*), jak to chápali sofisté a protikladli proti ní to, co je při-rozeně (řec. *fysei*) v při-tomnosti, co tedy podle nich vpravdě jest. Jistě, je možné, že mnohé lidské zákony jsou právě pouze lidské, jsou umělou (řec. *techné*) domluvou. Ale to neznamená, že nemůžeme tyto zákony posuzovat podle míry spravedlnosti samé, že nemůžeme rozeznat, zda je ten a ten zákon spravedlivý či nespravedlivý. Jinak řečeno, z toho, že zákony jsou tvořeny lidmi, neplyne, že jsou pouhou umělou konvencí. Stejně tak je třeba naučit se rozlišit mezi mnohostí lidských zvyklostí na jedné straně a podstatou spravedlnosti jako měřítkem, podle kterého lze rozeznat, zda daný mrav nebo zákon odpovídá tomuto měřítku či ne.

Žádná soustava zákonů nemůže zajistit spravedlnost. Ke spravedlnosti patří svoboda od-povídat v při-tomnosti, která patří k člověku. To je viditelné z toho, že jakkoliv rozsáhlý systém zákonů je možno překročit. A to nikoliv pouze v banálním smyslu uniknutí trestu, ale ve smyslu principiálním, totiž tak, že *každý systém zákonů umožňuje nalezení výjimky takové, že jednání bude nespravedlivé, a přitom nebude žádnému zákonu odporovat*. Spravedlivým se nestává člověk dodržováním norem, ani podpisem profesního kodexu. Platón velice dobře znal tuto apriorní souvislost: „A co, probůh, to obchodnické jednání o smlouvách, které jednotlivci mezi sebou uzavírají na tržišti, dále snad také jednání o smlouvách s řemeslníky, o nadávkách i násilnostech, o zadávání žalob a určování soudců, pak, je-li nutné nějaké vymáhání nebo placení cel buď na tržištích nebo v přístavech, nebo vůbec jakýsi tržní nebo policejní nebo přístavní řád a podobně – přemůžeme se, abychom o těchto věcech dávali nějaké zákony?“ – „Ne, nesluší dávatí takové předpisy mužům řádným; neboť většinu z toho, co by bylo třeba zákonem stanovit, naleznou asi snadno sami.“ – „Ano, přáteli, jen když jim bůh dá pevnost zákonů, které jsme již dříve prošli.“ – „Pakli však ne, stráví celý svůj život tím, že budou ustavičně ustanovovati mnoho takových věcí a zase opravovati, domnívajíce se, že tím dosáhnou vrcholu dokonalosti.“⁴⁰

Spravedlnost nelze redukovat na technologický proces rozhodování. Ke spravedlnosti patří hledisko celku, lidství jako takového. A k tomu opět patří otázka po tom, co je pro člověka jako člověka dobré. V této otázce žijeme, ta není jednou provždy zodpovězena, jakkoliv v normálním rytmu našeho života žijeme v nějaké vždy již předrozhodnutosti, stejně jako jsme zasazeni do normality nějaké souvislosti stanovených norem a zákonů.

⁴⁰ PLATÓN. *Ústava*. Praha: Oikúmené, 1996, s. 115.

Zvláště divoká privatizační léta u nás jsou zásobárnou takovýchto příkladů *legálního* překročení spravedlnosti. Ale pokuste se nalézt zpříkladnění předchozích tezí v naší přítomnosti.

Oproti logickému pojetí obecna sdílí Sókratés ve svém myšlení se sofisty vazbu na životní situace, na nárok při-tomnosti. Je třeba zdůraznit, že Sókrates není žádný vědec, jak bývá některými vědci líčen. Co předvádí jaksi na svém vlastním těle a za častého posměchu, a ještě více hněvu některých Athéňanů, je podoba *života v celku, proniknutého intencí k samosti*, k věčnosti věcí. Se sofisty sdílí společný nárok na při-rozenou při-tomnost v její nutnosti. Ale jeho rozumění této nutnosti je odlišné.

Ve stejnojmenném dialogu přijde *Kritón* k Sókratovi do vězení s tím, že podplatil strážce a zajistil tak Sókratovi možnost útěku. K jeho údivu ale Sókrates spolu s ním začne zkoumat, zda by útěk byl či nebyl v souladu s podstatou spravedlnosti. To na co se při své řeči Sókrates dívá, je idea, podstatná nutnost, která patří ke spravedlnosti jako spravedlnosti.

Prostudujte si Platónův dialog *Kritón* a pokuste se zodpovědět na následující otázky: Jak spolu souvisí zákony a spravedlnost? Jak by Sokrates odpověděl na námitku, že některé zákony mohou být špatné a že tedy neplatí, že zákony je nutno ctít? Proč o spravedlnosti nemůže rozhodovat většina? Čím je zdůvodněno, že bezpráví nemá být nikdy opláceno jiným bezprávím? Jak konečně souvisí zákony s oním Sókratovým nárokem „dobře žít“? V čem spočívá podstata spravedlnosti?

Jaktože to není život, co je dobrem samotným? Život (řec. *zoé*) je pro Řeky způsobem bytí v odlišnosti od způsobu bytí neživých jsoucen, a tento způsob bytí je mimo dobro a zlo. Nedává smysl chtít po včele nebo psovi, aby žili dobře. Tento horizont dobra není pro živoky mimo člověka vůbec smysluplný a člověk rozumí, že tomu tak je. Rozumí tedy, lidsky řečeno, rozdíl v jejich způsobu a smyslu bytí. Jejich „svět“ má podobu zanořenosti, které chybí otevřenost „sebe“. Schematicky bychom to mohli zachytit tak, že *rostlina se k „sobě“ vztahuje růstem, zvíře pohybem, kdežto člověk světem*. Ale to znamená, že člověk vždycky už svět překročil, že nejenom je ve světě, ale skrze „svět“ se k „sobě“ vztahuje na způsob při-tom-nosti, bytí-při-tom. A toto překročení opět znamená, že „svět“ není se „sebou“ totožný, nejsme vězni tohoto jednoho světa, máme možnost proměny „sebe“, ve kteréžto proměně se proměňuje svět samotný, to při-čem jsme. Proměna se neděje žádným pohybem uvnitř světa.

Člověk už vždycky vyšel z jeskyně a opět se do ní vrací, ať o tom ví, nebo ne.

Platónská *theória* vyzdvihla tento pohyb do zjevnosti a v tom objevila možnost o tento pohyb sebe-udržení v při-tomnosti samotný pečovat. Teprve tady je objevena výchova v pravém smyslu, a to jako specifická životní možnost péče o duši (řec. *epimeleia peri tés psychés*). Přitom „duše“ není zde žádným objektem psychologického výzkumu pomocí reflexivního zpředmětňování, ale je kruhovým „sebe“, které samo není potkáváno, ale skrze které potkáváme svět a sebe ve světě. Duše není žádný objekt nalézáný ve světě, je to půda setkávání já a světa, půda při-tomnosti. Způsobem jejího bytí je při-tomnost, k níž ale patří zároveň horizont minulosti a budoucnosti. Toto časové tkanivo, kterým prochází jednota při-tomnosti, jednota od-sebe-skrze-sebe-k-sobě-přicházení, je duše.

Člověk nežije takříkajíc krokově, nejde mu pouze o naplňování jednotlivých cílů, které má ve své situaci právě před sebou. Neboť skrze toto naplňování jednotlivého prochází horizont životního celku. Nejde jenom o částečné cíle, člověk touží *žít dobře*, touží mít dobrý život a jakoukoliv jeho činností prochází jako měřítko tato prazákladní touha (řec. *erós*). Tato touha po dobrém životě vede naše bytí, každé naše hnutí, ať o tom víme, nebo nevíme. Rozeznáváme dobrý život od horšího, a to nikoliv *ex post*, ale přímo v jeho žití. K tomu patří různé mody a komplikace zklámání či naopak naplnění, ale tyto mody jsou možné jenom díky původnějšímu erótickému směřování, které prochází skrze náš životní pohyb. Výchova a vzdělání jako idea je potom objevena tam, kde se Platón zeptal na měřítko samotné, podle kterého dobrý a špatný život rozeznáváme. Toto měřítko a způsob bytí, v němž se toto měřítko ztělesňuje, nazval *areté*, což pozdější římsko-křesťanská tradice většinou překládá jako ctnost (lat. *virtus*).

Používáme někdy k překladu řeckého slova *areté*, které nese významové konotace toho, kdo je nejlepší (srov. slovo „aristokrat“) umělé slovo „nejlepší“. Ale to je poněkud zavádějící, neboť to, co je stupňovatelné, umožňuje lepší nebo horší – každý případ lepšího umožňuje představit si ještě lepší. V „*areté*“ se ale zjevuje míra samotná, která sama není stupňovatelná. Někdy je v překladech použit termín „dokonalost“, který lépe vyjadřuje rys dokončenosti, míry, která sama nemůže již být poměřována. Zde je zase nebezpečí přeložení do horizontu vyrábění, jako by *areté* byla něčím zhotoveným a dokonaným, a ne pohybem. Latinské *virtus* nese význam mužnosti (lat. *vir* = muž), jenže to u Platóna odpovídá pouze jednomu momentu *areté*, statečnosti (řec. *andreia*; řec. *anér* = muž). Dobrý by snad byl pro řecké *areté* titul „dobrost“, neboť se zdá vyhýbat uvedeným negativům jiných překladových variant. Jenže tento titul se zdá být příliš umělý a nezvyklý. Zůstaneme tedy u českého termínu „ctnost“, i když je to spíše z nouze ctnost.

Platónské ctnosti nejsou žádné části dobra, ale jejich osou je míření duše na samost „sebe“, neodporování sobě, vnitřní nerozlomenost, jejíž nárok zakoušíme tam, kde nám je bráněno v tom být sami sebou. *Statečnost* (řec. *andreia*) je odvahou k sobě, k tomuto ‚být sebou‘ přes všechny překážky, které to s sebou nese.⁴¹ Nevzdat se ve svém předem-sebe-nasměrování předem, ať si nepřátelé žvaní, co chtějí. Neboť to nejtěžší často je: nerozhodnout se prohrát. *Uměřenost* (řec. *sóphrosyné*) je přesnost v míření a měření podle měřítka samosti. *Rozumnost* (řec. *frónésis*) je udržení sebe s ohledem na své místo v celku a umění žít z hlediska tohoto celku. Konečně *spravedlnost* (řec. *dikaíosyné*) je neodporování ‚sobě‘ a tak sebe-udržování v celku. Tato určení ať čtenář, prosím pěkně, nechápe jako definice, které se má naučit, ale jako poukazy k vazbě *areté* a duše!

Oproti sofistům se v ohledu na samost ideje proměňuje smysl sebe-udržení v při-tomnosti, resp. při-tomnost sama je ve své čistotě vyložena ze samosti: nejde primárně o to obstát v při-tomnosti ve smyslu vítězství v zápasu (řec. *agón*), ale udržet se v při-tomnosti tak, že neodporuji sobě samému. Tak Sókratovi nejde primárně o udržení života, ale o to, zůstat v samosti věren sobě samému. V tom je dokonce i osud nade mnou bezmocný. Ne samozřejmě v tom smyslu, že bych byl pánem svého osudu, ale tak, že *toto bytí-přítom ve smyslu samosti ve mně nemůže ani osud zrušit*. V tomto smyslu tím největším a nejbližším přítelem i nepřitelem sobě samému jsem já sám. Zradit sebe a být věrný sobě, to jsou nejzazší možnosti v horizontu *étos*.

Osoba, to kdo vpravdě jsem, se zjevuje jakožto charakter rytý stylem mého bytí-přítom, vedeným věrností sobě. To zakoušíme a hledáme u druhého jako to v samosti nejbližší. Skrze to se nám druhý ukazuje ve svém osobním rytmu a teplotě, který opět nás v setkání tváří v tvář jedinečně nasměrovává vůči němu. Personalita opět není ničím reálným, a přece je tím, co nás oslovuje a čeho se jako prvního dotýkáme na druhém. *Étos* vystupuje ve smyslu charakteru (jako když říkáme: „to je ale charakter!“). Rys lakoty u druhého například nezakoušíme primárně (tj. ve vnímání, ne v intelektuálních úsudcích) jako něco, co nás omezuje (nedal mi to a to), ale ve vztahu k němu samotnému jako specifický modus jeho uzavřenosti sobě samému. Naopak rys štědrosti zakoušíme jako otevřenost druhého nám i sobě samému. Člověk, který by ublížil dítěti, nás zhrozí svým činem, ale zároveň rozumíme, že je chudákem ve své samosti, že on sám je nějak poškozen.

⁴¹ K tomu v souvislosti výchovy srov. PELCOVÁ, Naděžda. *Výchova k odvaze a odvaha vychovávat*. Paideia 2011, 8(1). ISSN 1214-8725. Dostupné online z: <http://paideia.pedf.cuni.cz/index.php?sid=3&lng=cs&lsn=1&jid=24&jcid=191>.

Prostudujte (k motivu studia viz § 21) si pečlivě dialog *Gorgiás*, v němž nalezneme základní aporie etiky. Jak by bylo možné charakterizovat rozdíl mezi tím, co je libé a tím, co je dobré, je-li jaký? Proč vpravdě řečníci a vládci nemají žádnou moc, i když mohou zaříditi cokoli? U klíčové Sókratovy teze, že totiž je lépe bezpráví trpět, než činit – dokážete provést alespoň pár kroků pro její odůvodnění? Bez nahlédnutí souvislostí předvedených v tomto dialogu bychom se zastavili jenom u moralizování a přepočítávání základních pojmů etiky, aniž bychom porozuměli tomu, co je jejich podstatou a jaké problémy skrývají.

Běžně dnes používáme pojmy jako „dobré“, „spravedlivé“, „lidské“. Víme ale co znamenají? V čem spočívají? A co je podstatou, samostí těchto slov? Anebo naše myšlení u těchto slov bezmyšlenkovitě končí, takže tato slova všechno takzvaně etické zdůvodňují a osvětlují, ale sama osvětlena nejsou? Jsou tato slova jenom slovy, jenom umělými, technickými konstrukty, která se životem samým a bojem o život vlastně nemají nic společného? Ve fenoménu *vyprazdňování smyslu našich slov jeho zapomináním*, v tom, že slova nám již nejmenují to samotné „odkud“ je něco „vy-slovitelné“, odkud se to ukazuje a je spatřitelné, ale staly se nám z nich nálepky na objektech (ať už prostoročasných nebo obecných), máme závažný poukaz k otevření možnosti porozumění způsobu, jak jsme ve svém „kde a kdy“. Námitka, že jde o pouhé etymologizování, by obstála jenom tehdy, kdyby i naše vlastní rozumění v sobě stále nepodržovalo podstatnou minulost tradice. Zde je důležité rozumění klíčovými texty naší tradice v prohloubeném smyslu jako péče o rozumění něčemu vůbec, sobě, druhým, situacím, do nichž vcházíme coby lidstvo v jejich nutnosti a možnosti.

Jak zmíněný fenomén vyprazdňování smyslu slov souvisí s *etosem*? Dokážete nalézt příklady takových slov a věcí, jejichž smysl se časem vyprázdnil či převrátil?

Všechna klíčová slova, která běžně používáme, patří k celkovému živému a žitému kontextu, který nám předem rozvrhuje možnosti vidění a řešení problémů. Ale vzdělaný člověk by měl být schopen rozumět a tak rozumět jejich nesamozřejmosti, a v tom schopen otevřít si *možnost vidět jiným způsobem, než uvnitř této zděděné samozřejmosti*. Teprve Sókrates přichází s oním paradoxním ohledem ‚samosti‘, kterým proměňuje ‚sebe sama‘.

Co vlastně znamená slovo vícekrát námi již užité, totiž paradox? Paradox je to, co je *para tén doxan*, „proti zdání“, a v tomto „proti“ se tak uvnitř zdání samotného poukazuje k podstatě. Korelátém paradoxu je to, co známe jako Sókratovu ironii. Ta spočívá v tom, že v souvislosti dialogu sestoupíme na rovinu

mínění se zřetelem k podstatě, tj. se zřetelem k tomu, v čem mínění samo sobě odporuje. Neboť k podstatě mínění patří, že se pohybuje ve sféře nahodilosti, a nikoliv podstatné nutnosti.

Jaký podstatný pedagogický význam v sobě nese Sókratova ironie? Dokážete ji v Platónových dialozích lokalizovat a určit, do jakého příslušného problému zapadá?

Ale řekli jsme, že Sókratovi nejde o vědu či nějaký systém vědění. Jde mu o bytí a nebytí, o sebe-udržení. A v tomto nároku se též proměňuje člověk samotný. Jako tato možnost proměny sebe sama, proměny svého vztahu ke světu a sobě ve světě, je objevena *výchova*. Jde o při-tomnost samu s ohledem na podstatnou nutnost samosti, o to, co je stále při-tomné bez ohledu na jednotlivé věci ve světě v jejich proměnlivosti.

Jednotlivé podoby výuky, od *músiky* a *gymnastiky* až po *geometrii* a *dialektiku*, které rozvrhuje Platón v *Ústavě*, nepatří do školy proto, že by patřily k výbavě efektivní pracovní síly, ale proto, že jimi jednotně prochází pohyb duše k bytí, k samosti, že jde o pohyby péče o duši. Výchova zde není nějakou zvláštní činností vedle jiných. Je péčí o duši v jejím bytí-při-tom v samosti.

Řekli jsme již, že tato samost není ničím viditelným – nemůžeme ji potkat nikde ve světě, ona je spíše tím, co svět osvětluje, tak jako když jsem se naučil, co je to bytí-koněm, tedy co nutně patří k tomu, aby se něco ukazovalo jako kůň, jsem schopen osvětlit si jisté jevy jako koně s celým kontextem který ke koni patří, artikulovaným v příslušných znalostech. Přístup k této samosti nazývá Platón *theória* – zření, které je, použijeme-li Platónův obraz, světlem samotným, které samo sice není vidět, ale díky němuž je nám vůbec něco viditelné.⁴² Platónská *theória* není žádnou „jenom“ teorií, v jakou dnes zdegenerovala spolu s idejemi (k tomu viz § 37). *Theória* je zřením podstatné nutnosti, toho, co jest, ideje. Tato nutnost platí, i když se nijak neprosazuje a nepůsobí. Vzdělaný člověk je ten, kdo je schopen vyslyšet nárok této podstatné nutnosti idejí, i když ho k tomu nic nenutí.

Proti sofistům zdůrazňuje Platónův Sókrates, že theóretická samost je platná i když jí neodpovídá žádný účinek (řec. *ergon*): „čin vystihuje pravdu méně než slovo“.⁴³ To můžeme interpretovat tak, že *logos*, který odpovídá (řec. *homolo-*

gein) nutnosti, vystihuje pravdu bez ohledu na to, zda se prosadila do podoby činu či nikoliv.

Theória umožňuje ustavit nový typ vztahu též k *etos*. Není to tak, že by *etos* byl v *theória* zrušen v podobě jakési ideální skutečnosti. Vyložení Platóna jako „idealisty“ je retrospektivním klamem, v němž se potvrzuje naše naivita, a nikoliv Platónova. Neboť ideální předpokládá jako svůj protiklad reálné. A tento protiklad opět předpokládá motiv substance, z něhož je bytí idejí zpětně vyloženo v horizontu skutečnosti a světa jako předem daného, světa-*univerza* (srov. § 17). Nic z toho ale nepatří k předsudkům Platónovým, daleko spíše k předpokladům našeho vlastního myšlení.

Theóretický vztah k *etosu* má podobu výchovy, péče o *etos*, a tato péče je vedena ohledem na dobro, na nejvyšší ideu, která dává bytí, ale je sama mimo jsoucnost (*epekeina tés úsias*). Kdyby totiž měla bytí, byla by závislá na něčem, co jí toto bytí dává. Většinou rozumíme „dobrému“ jako nějaké vlastnosti předmětů nebo jednání. Proti tomu Platón myslí dobro jako samost. Dobro se nedá vymyslet nebo zkonstruovat, stejně tak jako při-tomnost. Naopak jakékoliv myšlení je myšlením, pokud jím prochází nevymyslitelná jednota, kterou dává dobro. Dobro vládne též nad tím, co nelze ovládat lidsky, totiž nad *etosem*.

Kritiky, které vykládají Platóna jako původce projektu totalitární společnosti, jejíž pravzor je představen v *Ústavě* a *Zákonech*, přehlížejí, že Platón představuje ve svých dialozích cestu k podstatné nutnosti, k ideji, spolu s jejími peripetiemi, a ne ideu samu. Ale především přehlížejí, že idea není ničím, co by bylo možno pojmout v horizontu realizace. Ještě silněji: Platón vůbec nemá pojem reality či skutečnosti v našem moderním smyslu. Platónská utopie není něčím, co se má, ať už násilně či pokojně, reformou či revolucí, realizovat:

„Domníváš se tedy, že to naše myšlení jest o něco méně dobré proto, jestliže nedovedeme ukázati, že jest možno takovým způsobem obec zaříditi, jak bylo vyloženo?“ – „Nikoli.“⁴⁴

Tvrzení o tom, že dobro nepatří do horizontu realizace, opět neznamená nějakou oddělenost teorie a praxe. Pokud cokoliv, s čím se setkáváme, jest, proniká *theóriá* veškeré naše bytí-přítom, tedy i naše konání, tvoření, umění atd.

Platónovy dialogy jsou architektonicky rozvrženy, takže při čtení jednotlivých částí se ukazují jednotlivé aporie, ale při průhledu skrze jednotlivé části lze zároveň nalézt stopy a cesty k vhledu do podstaty.

⁴² Husserl ve své fenomenologii znovu oživuje tento Platónův objev ve svém metodickém postupu zření podstaty, *Wesensschau*.

⁴³ PLATÓN. *Ústava*, s. 170.

⁴⁴ Tamt., s. 169.

Pokuste se nalézt momenty, které v těchto charakteristikách sledujeme, a to v dialogu první knihy Platónovy *Ústavy*. S ohledem na co Sókratés vede svou řeč o spravedlnosti? Na co se přitom dívá? Které pasáže lze vzájemně synopticky propojit a získat tak plastičtější vědění?

Platónova idea výchovy a lidského společenství jakožto lidského proměnila cele lidství, způsob, jak člověk vykládá sám sebe ve svém ‚sebe‘. Přesněji: ohled na lidské společenství *jako ideu* proměnil cele lidství. Zde jsme u kořenů lidství evropského. Právě zde objevuje Platón jako žák Sókratův novou možnost, z níž se zrodí to, čemu říkáme Evropa. „Evropou“ nemíníme pouze geografický prostor na mapě, ale specifický zdroj smyslu a způsobu bytí, specifický způsob a rozumění životu a sobě. Evropu neustavuje její konkurenceschopnost, jak se domnívají politici a ekonomové. Kdyby tomu tam bylo, mohl by být Evropanem každý Marťan, pokud by byl konkurenceschopný.

Evropan jako Evropan je tím, kdo má odemčenu možnost normovat svůj život z hledu, komu je spolu se vším věděním otevřena možnost dotazovat platnost tohoto věděního: „odkud vím, že to co vím, vím (je věděním, a ne pouhým domníváním se)?“. To znamená, že Evropan jako takový má v tradičním předávání smyslu světa a „sebe“ odemčenu možnost nebýt zataven do světa a životních situací, v nichž se nalézá, a pouze na ně reagovat, ale je schopen vystoupit nad každou životní situaci právě otázkou po tom, „co je v této situaci vpravdě dobré?“

Viděli jsme již, že objevu samosti idejí se objevuje nový časový charakter, který paradoxně není vztažným určením něčeho v čase. Podstata neplatí jenom ve čtvrtku, platí stále. I když řeknu, že něco platí jenom ve čtvrtku, platí toto „platit jenom ve čtvrtku“ také stále. V tom je objevena úplně nová časová dimenze lidského života. Je možné usilovat o poznání, které přesahuje čas nám vyměřený. Na rozdíl například od našich chutí, tužeb, vášní, které patří jenom tomuto jednotlivému člověku, a které nelze dost dobře sdílet, na platnosti patřící k idejím je možné mít podíl, je možno ji sdílet. Ne ovšem jako pojem, ve smyslu společného, ale ve smyslu dialogu, skrze který míříme na samost ideje.

Je otevřena dimenze samosti, která překračuje náš život, a zároveň do něho v podobě *theória* a *filosofia* patří. Škola, *schólé*, tedy prázdná, ve kterém jsme uvolnění ke svému ‚sebe‘ je časová podoba žití v této samosti. To si neuvědomují všichni ti, kdo chtějí nahradit školu tzv. „praxí“. Ve škole jsme uvolnění k samosti, k možnosti zřít věci v jejich podstatných a celkových souvislostech. Proti tomu v činnosti se setkáváme vždy pouze s jednotlivostmi, s Aristotelem

vyjádřeno, setkáváme věci jenom v jejich „že jsou“, ale ne „proč jsou“. ⁴⁵ *Škola je nenahraditelným místem* teorie, na němž si mohu osvojovat souvislosti věcí v celkových souvislostech, zatímco *zkušenost v životním provozu se podstatně týká pouze jednotlivého*. Tomu, kdo žije jenom ve „vědění, že“, v mínění, je snadné sugerovat jakékoliv ‚proč‘ a ovládat ho tak.

Pokuste se nalézt ve vlastní zkušenosti zpříkladnění takového ovládání.

⁴⁵ ARISTOTELÉS. *Metafysika*. Praha: Jan Laichter, 1946, s. 35 [1981a].

§ 15. Aristotelés

Není možné zde provést soustavnou interpretaci Aristotelovy etiky. Provedeme čtenáře jenom několika klíčovými motivy. Začneme hned začátkem Aristotelovy *Etiky Nikomachovy* (Nikomachos bylo jméno Aristotelova otce i jeho syna): „Každé umění [*techné*] a každá věda [*methodos*], podobně i praktické jednání [*praxis*] a záměr [*proairesis*] směřuje, jak se zdá, k nějakému dobru; proto bylo správně vyjádřeno, že dobro jest to, k čemu všechno směřuje.“⁴⁶

Je zde dobře viditelné, že řecké myšlení ještě nebylo zatíženo moralizujícím pojetím dobra a zla, jak je to samozřejmé pro nás. Dobro zde není morální kategorií, kterou teprve přisuzujeme nějakému jednání. Ale k jednání samotnému patří *podstatně* ono směřování k dobru. Bez tohoto směřování by jednání nebylo jednáním, bylo by slepé. Každé, tedy i špatné jednání atd. směřuje k dobru. Jde-li kupříkladu Raskolnikov zabít lichvářku, směřuje tímto jednáním k dobru, čili sleduje cíl, který pokládá za dobrý. Jeho jednání je, abychom tak řekli, oživeno a osmysleno příslušným cílem (řec. *telos*). Charakter ‚dobra‘ patří *podstatně* (tak jako například patří k trojúhelníku tři úhly) k jakémukoli z pohybů, které Aristoteles v citovaném textu jmenuje.

Tento cíl není objektivně konstatovatelný v žádném z jednotlivých hnutí. Vařím-li si kafe, není v žádném z pohybů, které přitom provádím, vidět kafe. A přece skrze každý jednotlivý a dílčí pohyb prochází jednotná intence, která všechny mé pohyby spojuje do jednoduché jednoty, totiž „vařím kafe“. A opačně, samy tyto pohyby jsou dobré natolik, nakolik se skrze ně opravdu dosahuje příslušného cíle. ‚Dobro‘ zde není nic skutečného, neboť uvařené kafe samo je zhotoveným dílem (řec. *ergon*), ne dobrem samotným. Uvařené kafe, které nechci, se mi neukazuje jako dobré. Pohyb zde ustává, je dokonán, žádné ‚dobro‘ již nepohybujeme.

⁴⁶ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Praha: Petr Rezek, 2013, s. 23.

Pokuste se, kolegové, promyslet právě vyznačený rozdíl. Dokážete uvést příklady záměny zhotovené věci a dobra v oboru současného vzdělávání?

Pokračujme dále v Aristotelově textu: „Zdá se však, že jest jakýsi rozdíl v účelech; neboť účelem jsou jednak činnosti samy, jednak vedle nich nějaká díla [erga]. Kde pak jsou nějaké účely vedle jednání, tam jsou přirozeně díla lepší než činnosti.“⁴⁷

Zde nalézáme důležité rozlišení pro celou další evropskou tradici: rozdíl v činnosti, která je *dobrem sama pro sebe* a činnosti, která je *dobrem pro něco jiného*, jenom, pokud z ní vzniká nějaké zhotovené dílo. První typ činnosti s jejím charakterem ‚samosti‘ jsme již dříve poznali: nedává smysl ptát se, proč mě miluješ, proč jsi mým přítelem, proč jsi zdrav, proč se vzděláváš, proč žiješ, pokud by toto ‚proč‘ mělo identifikovat nějaké vyšší dobro, kvůli kterému se to děje.

„Jestliže tedy jest nějaký cíl našich úkonů, jež chceme pro něj sám a ostatní věci pro něj, a ne všeho si žádáme pro něco jiného – neboť tak bychom postupovali do nekonečna a každé žádání by bylo prázdné a marné –, jest zjevno, že toto bude dobro a nejvyšší dobro.“⁴⁸

Musí nutně být nejvyšší dobro, dobro samo. Kdyby tomu tak nebylo, byla by dílčí dobra, ke kterým v našem jednání směřujeme, slepá, neboť by jim v posledu chybělo vyšší ‚proč‘ něco děláme. Kdybych sel obilí, sklízel ho, a skončil u jeho mlácení, předchozí činnosti by byly zbytečné, ba nesmyslné. Všechno naše jednání je zasazeno do hierarchické sítě vztahů propletených cílů, k nimž jednáním směřujeme. Ale musí zde být poslední cíl, který již nebude podřízen nějakému jinému cíli, bude *cílem a dobrem samotným*, ne ve vztahu k něčemu jinému.

Sebe-nasměrování k dobru jako k dobru není něčím, co provádíme vědomě, naopak, jde o něco, co činíme, pokud vůbec něco činíme. Vždycky už jsme se nějak sebe-nasměrovali v celku svého života (řec. *bios*) a z toho je srozumitelné všechno naše jednotlivé konání a vůbec žití našeho života. Aristotelés tedy nevyšetřuje nějaké doposud nevynalezené možnosti, ale dívá se na celek života samotného, v jeho počátku (řec. *arché*) ve smyslu této předem-rozhodnutosti, která život toho kterého jednotlivce řídí tak, jak je viditelná z jeho jednání. Dívá se tedy na „že“ (řec. *hoti*) tohoto vždycky-už-rozhodnutí-o-tom-co-je-promě-tím-nejvyšším.

⁴⁷ Tamt.

⁴⁸ Tamt.

Přitom nalézají tři „nejvíce vynikající způsoby života“, což interpretujeme jako způsoby života, v nichž se zjevuje rozhodnutí a sebe-nasměrování o tom, co je nejvyšším dobrem:⁴⁹ život požívačný (řec. *bios apolaustikos*), život politický (řec. *bios politikos*) a život teoretický (řec. *bios theoretikos*). První typ života je charakterizován tím, že jeho počátkem i koncem je slast (řec. *hédoné*). Takové sebe-nasměrování nalézají Aristotelés u množství (řec. *poloi*) a u těch, kdo jsou nuceni nést břímě života bez možnosti zakusit svobodu a odstup od každodenního provozu (řec. *fortikos*): „Obecné množství se tudíž jeví docela otrockým, poněvadž volí život dobytčat.“⁵⁰ Ti, kdo jsou naopak ušlechtilí a kdo mají možnost svobody praktického života, vidí to nejvyšší ve cti (řec. *timé*).

Kromě těchto tří způsobů života Aristotelés zmiňuje ještě život výdělečný (řec. *bios chrématistés*), o němž říká, že „jest jaksi násilný“. Nejvyšší dobro, které mu patří, je bohatství. Bohatství je ovšem dobrem, ale pro něco jiného, ne samo pro sebe. Mám-li peníze, jsou ony samy k ničemu, ale pokud si za ně mohu něco koupit, jsou dobré. To můžeme interpretovat tak, že v tomto typu života dochází k převrácení (lat. *perversio*) mezi prostředkem a účelem. Z Aristotelových (ale i Platónových) textů, zejména z jeho *Politiky* je citelná obava před tím, že by se obchodníci stali těmi, kdo by vládli obci a vnucovali tak všem takový život, jako by bohatství bylo nejvyšším dobrem.

K teoretickému životu se Aristotelés vrací až v 10. knize *Etiky Nikomachovy*, a jsou to podle věci nejkrásnější pasáže celého spisu. V *theória* je člověk nejvíce člověkem, neboť v ní je nejvíce u sebe, u toho, co je v něm nejušlechtilejší a co je mu nejvlastnější, kde je nejvíce doma (řec. *oikeion*) ve svém bytí-přítom (řec. *aristú*). *Theória* je nejvyšším typem *praxis*: „praktický význam v mnohém větší míře mají rozjímání [theória] a myšlenky [dianoia], které mají účel samy v sobě [autoteleis] a jsou samy pro sebe. Neboť blaho jest účelem, tedy i jakousi činností; také *nejvíce činnými nazýváme ty, kteří svým myšlením vedou a řídí i zevnější činnosti*.“⁵¹

Teoretický život zároveň nejvíce vykazuje soběstačnost (řec. *autarkeia*). Aristotelés by odpověděl lakonicky na otázku, kolik potřebuje člověk věcí nutných k životu: právě jenom tolik, kolik nutně potřebuje.⁵²

Aristotelés ukazuje, že typ praktického vědění, o který jde v etice a politice, nelze mít bez názorného vyplnění, bez vlastní vykonané zkušenosti: „O jed-

⁴⁹ Tamt., s. 25-6.

⁵⁰ Tamt., s. 27.

⁵¹ ARISTOTELÉS. *Politika*. Praha: Jan Laichter, 1939, s. 225 [1325b].

⁵² Srov. ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, s. 242.

notlivé věci tedy nejlépe soudí vzdělaný odborník, obecně pak nejlépe soudí ten, kdo jest vzdělán ve všem. Proto se mladík nehodí za posluchače o nauce politické; nemá totiž ještě zkušenosti v životních činnostech; avšak úvahy od nich vycházejí a jich se týkají. Kromě toho, podléháje ještě dojmům, bude poslouchati nadarmo a bez prospěchu, ježto účelem není pouhé vědění, nýbrž činnost.⁵³ Je odtud též nepřímou viditelné, že *Etiku Nikomachovu* již píše zralý Aristotelés.

Mladý člověk ještě nevrostl do drah polis, jeho úkolem právě je tento vrůst do „našeho“ a do „sebe“, jak se říká, nalézt své místo na slunci. Životní rytmus a naň vázaný *etos* jsou něčím, od čeho zatím nemá odstup, neboť instituce polis, rodina, příp. škola, do kterých ponejprv vrůstá, a činnosti, které v nich vykonává, nejsou jeho vlastní, jsou předpřipraveny a dítě je v nich nesamostatné, nevynašlo je aktivně, spíše je do nich vřazeno. Nemá odstup od smyslu těchto situací, do nichž je posazeno.

Pokusme se dále předvést, jakou aporii pro Aristotela obsahuje fenomén výchovy a jak do této souvislosti patří *etos*. Jak se stane člověk dobrým? Aristotelés sleduje tři možnosti: buď jde o vrozenou vloh, o zvyk nebo o naučení. Přirozená vloh ale „není v naší moci“ a „řeč a poučení však nijak nemá na všechny dostatečného vlivu“.⁵⁴ Můžeme dodat, vyslyšení řeči přece již předpokládá *dobrého člověka*, tedy člověka, který *nejedná dobře ze strachu před trestem, ale protože je to tak dobře, pro věc samu*: „člověk dobrý a pro krásno žijící uposlechne prý na slovo, kdežto člověk špatný, který touží jenom po rozkoši, dá se zkrotiti pouze bolestí jako tažné dobytče“.⁵⁵ Mladý člověk není ještě vrostlý do polis a řídí se podle Aristotela převážně dojmy a z nich pocházejícími vášněmi. Ale „vášeň neustoupí poučení, nýbrž jen donucení“.⁵⁶

Problémem výchovy je tento paradox: jak *donutit* člověka, aby byl *svobodný*? Aby tedy tím, co ho vede, nebyly jeho vášně, ale *nutnost věcí samé*? Odpověď na tento paradox je právě *etos*: „jejich *výchova a zaměstnání* musí býti uspořádány zákony; potom jim to nebude nepříjemné, poněvadž se to stane zvykem“.⁵⁷ *Etos* a *nomos*, zvyk a zákon je tím, co přemostuje propast mezi při-rozeností a donucováním. Do těchto jednacích drah musí mladý člověk vrůst a skrze ně do „sebe“ sama. Zároveň tyto dráhy fungují jako samozřejmost, které nemohou být napadány jako jednotlivci: „lidé nenávidí těch, kteří se, byť i správně, pro-

tiví jejich choutkám; zákon však, ježto přikazuje to, co jest po právu, nenávidí vydán není.“⁵⁸

Zdá se, že ve společenství, v němž panují špatné zákony a špatné zvyklosti, stojí učitel na ztracené vartě. Pokuste se promyslet, jaké instituce a mocnosti mají v naší přítomnosti největší výchovnou moc a zda směřují k dobrému, nebo k jakému cíli vůbec.

Aristotelés se obrací proti Platónově myšlence ideje dobra, neboť ta podle něho není „něčím společným, všeobecným a jedním“.⁵⁹ Vždyť o dobru můžeme mluvit mnohými způsoby, v mnohých významech, a ne jenom v jednom.⁶⁰ Jako by Aristotelés v této své kritice zapomněl, že idea dobra právě neplatí o celku jako obecně, které by pod sebou subsumovalo jednotlivé rody, druhy a případy. Neboť k tomu by musela *být*, ale my víme, že idea dobra je mimo jsoucnost (srov. § 14). Tak se zdá, že v tom se nakonec Aristotelés i Platón shodují: dobro není žádné obecně na způsob pojmu či *eidos*, naopak, každý pojem i každá idea již ideu dobra předpokládají.

Při-tom-nost je „pokaždé“ jiná, není obecným pojmem tak jako jím je třeba „pes“. Neboť tento pes spadá pod obecný pojem psa. Ale „tato“ při-tom-nost nemá nad sebou obecný pojem přítomnosti, přestože řeč nás zde klame, neboť nemá jiný způsob, jak tento paradoxní „vztah“ vyjádřit. Nemůžeme mít více přítomností najednou pod jednou obecnou přítomností. Když je jedna přítomnost, nemůže tu být nějaká jiná, která by měla podíl na témže obecně.

V *Etice Nikomachově* Aristotelovi nejde, jak říká, o hledání podstaty ctnosti (*areté*), ale o to, jak je možné se stát ctnostným: „toto pojednání nemá účel teoretický, jak bývá u ostatního zkoumání – neboť neuvažujeme, abychom věděli, co ctnost jest, nýbrž abychom se dobrými stali, sice by to nemělo žádné ceny“.⁶¹ Tak se v další tradici, vycházející z Aristotela, filosofie rozpadá na *teoretickou* a *praktickou*. To ale neznamená, že by i praktická filosofie nebyla teoretickou, vždyť i ona postupuje podle podstatné nutnosti.

Charakter „praktická“ neoznačuje postup, metodický přístup filosofie, ale pole, které *teoreticky* zkoumá. Toto pole se oproti akademickému nazírání idejí u Aristotela změnilo. Viděli jsme, že Platón je objevitelem idejí, a v tom možnosti *theória*, dotazování a zření věcí samých mimo nahodilost světa. Aristoteles je

⁵³ Tamt., s. 25.

⁵⁴ Tamt., s. 243.

⁵⁵ Tamt., s. 244.

⁵⁶ Tamt.

⁵⁷ Tamt., s. 244.

⁵⁸ Tamt., s. 245.

⁵⁹ Tamt., s. 28.

⁶⁰ Tamt., s. 28-9.

⁶¹ Tamt., s. 47.

platonikem, který obrací tuto optiku samosti na svět samotný. Nebo spíše „svět“ samotný ve své metafyzické, jsoucnostní stavbě je nyní obrácením této optiky na jsoucna jako jsoucna. Po návratu do jeskyně se proměnil svět samotný.

Nežijeme v říši idejí, ale zde na světě. A podle Aristotela je svět v této naší podměsíčné (sublunární) rovině oborem nahodilého a jednotlivého. Pohyby, které tu nastávají, nejsou pravidelné a stálé, není možné je počítat a vyznat se v nich tak, že zachycujeme to celkové spolu s počátky toho, jako je tomu u *moudrosti* (řec. *sofia*). O co jde v tomto oboru nahodilého, je *rozumnost* (řec. *frónesis*), a ta je „pomocí pravdivého úsudku prakticky činným stavem [*hexis*] ve věcech, které jsou pro člověka dobré a zlé“.⁶² Jde tedy v etice o lidské dobro zde na tomto světě a v tomto životě, ne o dobro samo.

Aristotelovu vnitřní intenci můžeme vyjádřit jako požadavek, aby se samost projevila v životě samotném, ne pouze v odděleném světě idejí. Ideje nejsou samostí mimo jsoucna, ale jsou tvary (řec. *morfai*), vnitřními konstituenty jsoucího jakožto jsoucího. *Energeia* (řec. *en* = v, *ergon* = dílo, čin) je tím, co je při-činu tak, že jsoucí je jsoucí. Je to samost tvaru, ukazování se v přítomnosti, skrze co nám je přítomna jsoucnost věcí. Tento stůl je stolem, pokud v něm působí tvar stolu a tak se ukazuje tato scelina (řec. *synolon*) látky a tvaru právě jako stůl.

Podobně je ve ctnosti při-činu duše tak, že člověk jest a udržuje svou přítomnost: „za výkon člověka klademe jakýsi život, a to skutečnou činnost duše a jednání ve shodě s rozumem [*psychés energeian kai praxeis meta logú*]“.⁶³ Problémem etiky je potom nalezení vnitřních podstatných struktur, které patří k duši v její jsoucnosti, pokud totiž k této jsoucnosti patří též *jednání a volba z hlediska rozlišení mezi dobrým a zlým*. Odtud můžeme rozumět tomu, že *etika není nějakou zvláštní disciplínou, ale filosofií samotnou*, pokud si totiž klade otázku po měřítku dobrého života jakožto dobrého, a nikoliv pouze zdánlivě dobrého a pokud tato otázka je propletena s otázkou bytí a nebytí žijícího. Ale směřování k dobru nelze provádět přímo. Neboť co to znamená, když řeknu: „buď dobře“? Odtud se nám v *ascholii* a *atheorii* běžného života ctnosti a život podle ctností zdají být neužitečné, takže spíše „nespravedlnost prospívá, spravedlnost však nikoli“,⁶⁴ jak to vyjádří sofista Thrasymachos.

Aristotelés zkoumá tedy totéž co Platón, ctnost (*areté*) duše, která patří k tomu „být dobře“. K jakému cíli máme směřovat, abychom byli dobře? Aby naším

⁶² Tamt., s. 140.

⁶³ Tamt., s. 32.

⁶⁴ PLATÓN. *Ústava*, s. 28.

životem procházela dobrá nutnost, aby se ukazoval jako dobrý osud? *Ctnost* je Aristotelovi počátkem toho, že člověk v při-tomnosti volí to správné (řec. *orthos*). Proti tomu *rozumnost* je počátkem toho, že volíme správné prostředky.⁶⁵

Mířit přímo na dobro není možné. A to proto, že dobro není ničím ve světě, ale patří k samotnému míření na něco, k sebenasměrování v celku světa a života. K této souvislosti patří, že dobru se nelze naučit, ale je možné naň mířit jaksi podélně. Výchova a vzdělání jsou u Platóna objeveny jako nepřímá cesta, která v sobě obsahuje negativitu samosti, která není žádným jsoucnem, a přece teprve díky ní se veškeré jsoucí ukazuje právě jako ono samo. Tato nepřímá cesta nesměruje k žádnému cíli uvnitř světa, k žádné jednotlivé činnosti, ale míří na míření samo, na pohyb, který se odehrává v naší duši, přesněji, kterým je naše duše.

Dobro není žádnou věcí ve světě, a přece bez jeho samosti by se cokoliv ve světě přestalo ukazovat. Přímé dáno je nám dobro jen ve své negativitě, jen tehdy, pokud nám chybí. Zároveň toto „dobře-být“ není v naší moci, dokonalost nevytváříme my jako jednající subjekty. K tomu patří též štěstí, nahodilost, kterou my nedisponujeme, stejně jako nedisponujeme *etickým* samotným.

Z jiné stránky se negativita dobra ukazuje tam, kde si Aristoteles všímá toho, že čest (řec. *timé*) „jest více v lidech poctívajících než v člověku poctěném“.⁶⁶ Ten kdo jedná čestně, tak nejedná, alespoň ne primárně, s ohledem na čest, ale s ohledem na dobro věci samé, kterou je třeba vykonat. Čestnost je tu sekundární, předpokládá obrácení pohledu na sebe. Tento rozdíl primárního a sekundárního známe též z vlastní zkušenosti: je rozdíl mezi oním výjimečným časem od-povězení na prosbu někoho jiného a mezi následným pocitem z toho, že jsme se zachovali dobře – tím dobrým není tento pocit, ale ono odpovězení, pomoc, kterou jsme dali. Z toho, že jsme v tomto případě jednali dobře ještě nelze usuzovat, že jsme dobří pro celý život.

Problémem *Etiky Nikomachovy* je, jak je možné žít dobře, jak je možné v celku svého život udržet sám sebe v sebenasměrování k dobru pokud je vpravdě dobrem, a nikoliv pouze zdánlivým dobrem. Tento pohyb sebenasměrování a pohybu k dobru, v němž *jsme* u dobra, označuje u Aristotela termín *eudaimonia*. Máme zde opět potíž jak přeložit a vyložit toto slovo. Překlad *eudaimonia* jako „bláženosti“ vychází ovšem z latinského *beatitudo*. Ale to se nám zdá blížit se spíše (rajskému) stavu, než činnosti. *Eudaimonia*, „není stavem“,⁶⁷

⁶⁵ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, s. 149.

⁶⁶ Tamt., s. 27.

⁶⁷ Tamt., s. 235.

není něčím, co bychom měli (řec. *hexis*, lat. *habitus*). K podstatě stavu a jmění patří časový začátek a konec, netýká se celku, a není tedy tím nejvlastnějším v nás. V tom nemůžeme hledat to nejvyšší. Pokud je dobro něčím, co se ukazuje v chybění, bude nám vždycky mezi věcmi, které můžeme mít, něco chybět. Dobro můžeme hledat jedině v našem „být“. Jenom v tom jsme sebou a u sebe: *eudaimonia* musíme „klásti v nějakou skutečnou činnost“, a to „mezi ty, které jsou žádoucí samy o sobě a nikoli pro něco jiného“. ⁶⁸ Ale víme již, že toto „být“ neznamená prostě se nacházet jako předmět ve světě. Je to výkon, který má za cíl a smysl sám sebe. Nedává smysl ptát se „kvůli čemu jsi“. A čistou podobu této činnosti „být“ (řec. *energeia*) vidí Aristoteles v *theória*, ta je tou nejvyšší, božskou činností, kterou provádíme kvůli ní samé, v posledu: kvůli sobě samým, neboť *theória* je čisté „být-sebou“, „skrze-sebe“ a „u sebe (doma)“.

Rozum (řec. *nús*) je v nás tím, co je nejlepší a nestálější, tím, co je ve svém výkonu (řec. *energeia*), v rozumění (řec. *noein*) tím, co je božské. ⁶⁹ Časem čisté *eudaimonia* je škola, prázdeň (řec. *scholé*), v níž nejsme v kvalitě (řec. *ascholia*) jednotlivých životních situací, ale jsme u „sebe“ v čisté přítomnosti toho, co je nutné. Viděli jsme ale již, že podle Aristotela dobro vykazuje významovou disparátnost. Nemůžeme žít celý život v *theória*, ale v této činnosti se uskutečňuje naše bytí jako bytí-přítom, co je božské a v čem překračujeme naši smrtelnost k „sobě samým“. Lidské „sebe“ tu tak nabývá podoby „sebe“-překračování k „sobě“, ke svému bytí. Pokud dobře interpretujeme Aristotela, nejde o to, abychom se všichni stali theoretiky, ale spíše o to, *upustit theoretický ohled do celku svého života a v tom tento celek radikálně proměnit*.

„Vědění“ tu neznamená činnost, kterou někdy (nedej bože) provozujeme, ale náš lidský způsob bytí: „Všichni lidé od přirozenosti touží po vědění [*eidenai*]“. ⁷⁰ Lidskost je tu vyložena a v tomto sebevyložení objevena jako napnutost, sebe-překračování k božskému a nesmrtelnému, činění se nesmrtelným (řec. *athanatidzein*). ⁷¹ „Žít to, co je nutné“ (řec. *eidenai*) a tak být-při božském je skutečností této touhy, která konstituuje člověka jako člověka. Platónská výchova je pohyb této lidskosti, resp. lidskost ve svém uskutečňování.

⁶⁸ Tamt., s. 235.

⁶⁹ Tamt., s. 237. Srov. také ARISTOTELÉS. *Metafysika*. Praha: Jan Laichter, 1946, s. 38-9.

⁷⁰ ARISTOTELÉS. *Metafysika*, s. 33.

⁷¹ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, s. 239.

§ 16. Filosofie a *etos*

Jak se mění *etos* tam, kde se rodí etika? A pokud *etos* patří k bytí specifického lidství, které vlastním způsobem, totiž řecky odpovídá na otázku otázek, na to, *že jsme*, jak se v tom mění toto lidství samo? A proč vůbec tato změna?

Vzniká ve filosofii samé pozoruhodná průrva: její založení samo u Platóna znamená zároveň založení specifického *etos*, ze kterého všichni další filosofové již vycházejí (to se přece ví samo sebou, co to znamená, filosofovat!), aniž by ho dotazovali. I kritika Platóna a jeho idejí se již děje na půdě filosofie a na základě objevů Platónových. Na druhou stranu patří k objevu filosofie jakožto objevu objevování ⁷² nová možnost, v každé přítomnosti proniknout k samosti a ptát se po nutnosti, která tuto přítomnost řídí. Tato možnost, neustále dotazovat a skrze dotazování obrozovat sebe sama patří k životu Evropy samotné. Ale v tom je obsažena též možnost nedostát tomuto úkolu, odumírat jako Evropa ve svém „sebe“ a zapomínat na „sebe“; stejně tak jako nová renesance, znovuzrození v *anamnésis* na sebe. To s sebou nese specifickou časovost Evropy s její amplitudou renesancí a dekadencí.

Samost není možné udržovat vzpomínáním – na podstatu nelze vzpomínat. Ale v tom je obsažen paradox evropské tradice: *rozumění a myšlení jako možnosti, z nichž tato tradice pramení, se staly tradicí se specifickým etosem*. Platónská *theória* s jejím nárokem samosti jaksi za svými zády proměnila „svět“. V generacích po Platónovi a Aristotelovi dochází v tomto smyslu k závažné změně. Tato změna spočívá v tom, *že výsledky a samotný prostor filosofického myšlení jsou pochopeny jako samozřejmá východiska*. Co to znamená? Že tyto výtěžky filosofického tázání jsou pochopeny jako *skutečnost* tohoto světa, jako *odpověď* na to, jak tento svět *jest*, jak *jest* jakožto skutečný. Tak *theória* proměnila svět samotný, tam, kde se jaksi za svými zády proměnila na *etos*,

⁷² Při používání slova „objev“ pracuji s výkladem profesora Petra Vopěnky objevu jako obehitím jevů nalézt zdroj těchto jevů, umožňující jevy samotné vyložit v jejich nutnosti: „Objevit princip, to neznamená osvětlit další část světa, ale objevit zdroj světla.“ VOPĚNKA, Petr. *Rozprawy s geometrií*. Praha: Panorama, 1989, s. 439.

kde výsledky *theoretického* hledání se stávají předsudky vyššího řádu. Teprve uvnitř takto skrze *theoria* proměněného světa je připravena cesta k proměně v „pouhou“ teorii.

Máme tu pozoruhodné zdvojení: etika jako *theoria* proměňuje lidství, a zároveň s sebou nese novou pasivitu, nový typ samozřejmosti, tedy nový etos, který sám není v etice myšlen, a pokud není myšlen, stojí v protikladu vůči ní. Je to pasivita, která se děje za zády lidí vrozených do evropské tradice, a přece patří k nim samotným.

Také výchova jako pohyb k samosti idejí, objevený Platónem, prochází v načrtnutém pohybu tradicionalizace proměnou a v tom se proměňuje člověk samotný. Neboť ve *scholé* jak víme, vystupujeme nad běžný, každodenní provoz a kvalt, a usilujeme o něco, co nepatří nám jenom jako těmto jednotlivým lidem, ale co v samosti zakládá společenství rozumění v pravém slova smyslu. Nemohu například dost dobře porozumět tomu, jak ti chutná tento koláč, nebo jak tě bolí toto zranění. Ale můžeme společně usilovat o rozumění tomu, co nutně patří k chuti jako takové nebo k člověku jako takovému nebo ke spravedlnosti, ke vzdělávání atd.

Tak se rodí lidství, které nežije „již“ (totiž v této platónsko-aristotelské retrospektivě) pouze v kruhu úživy, ale má podíl na věcech, které přesahují naši smrtelnost a čas našeho života jako jednotlivého. Neboť platnost a způsob bytí objevený v idejích není omezen pouze proměnlivými situacemi s jejich situační pravdou, ale platí v nutnosti, vždy a všude. Příkladem situační pravdy je to, že teď už nestihnu autobus. Příkladem pravdy ideje je to, že k barevnosti nutně patří též rozlehlost.

Pokuste se provést toto rozlišení pro libovolně vybranou věc, např. pro vzdělávání: co pro ně platí nahodile, a co naopak nutně, s ohledem na jeho ideu?

Ve vědě mám *telos*, k němuž mohu celý svůj život směřovat, a přece vím, že ho nikdy cele nedosáhnu. A nejen to. Rozumím zároveň tomu, že to, k čemu přitom směřuji, přesahuje můj konečný život, a přece v tomto směřování se zároveň podílím na této přesažnosti samotné. V úsilí o věděni přesahuji sám sebe ve své konečnosti. Zároveň v onom společenství rozumění rozumím tomu, že to, o co usiluji já, může sdílet se mnou ty, stejně tak jako člověk, který bude žít třeba za tisíc let. Tak získává lidství specifický smysl a životní možnost časování a v tom úkolů, které nejsou omezeny na pouhou přítomnost.

Mohlo by se namítnout, že popisovaná proměna se týká jenom několika divných filosofů, ale většina o ní nic nemůže vědět. Tak tomu ale není: objev

možnosti věděni jako věděni proměňuje *rozumění* světu a *seberozumění* člověka ve světě a vchází skrze řeč do *etos* lidství jako takového a vnitřně ho proměňuje. Ale touto proměnou se také proměňuje též filosofie sama jaksi za svými zády: jak jsme již řekli, „svět“ proměněný filosofickým nárokem samosti se stává novým typem samozřejmosti, *samozřejmosti vyššího řádu*. Tuto samozřejmost je možno vždycky znovu zpochybňovat, ale to samo se děje již ve světě filosofii proměněném.

Jakmile se v tradici filosofie stane tradicí, naukou (řec. *mathesis*, lat. *disciplina*), prochází vnitřní proměnou filosofie samotná. Není již, jako ještě u Aristotela, hledanou vědou (řec. *epizétúmené epistémé*),⁷³ tj. věděním, které se nám ukazuje jedinečně v hledání, v otevírání problémového pole, v němž se rodí klíčová-odemykající slova a v podstatném tázání mluví řeč sama v krytí s věcí samou. V podobě *disciplíny* se tázání stabilizuje v souvislost odpovědi, řeč se zpevňuje ve fixovaných termínech. Problémové pohyby a problémová pole, se stávají samozřejmými, dostávají podobu disciplín: logika, etika, fyzika. Výchova a vzdělávání se tak uvnitř evropské tradice stávají specifickým před-sudkem, předsudkem vyššího řádu, do kterého zapadá i korelace (lat. *co-* = spolu, dohromady; *relatio* = vztah; korelace je „souvztah“, ve kterém oba termíny vztahu se nutně vyžadují: například hora a údolí, nebo otec a syn) člověka a světa, resp. ze kterého tato korelace teprve povstává.

To, co zde popisujeme, ale nesmí být pochopeno jako nějaký imanentní vývoj filosofie samotné, jako by filosofie byla subjektem a všechny ostatní jevy jejími momenty. K takové absoluci světového rozumu se zde neodvažujeme. Filosofie nic nekoná, ale proměňuje vztah člověka ke světu a k sobě, a tedy proměňuje samotnou půdu konání a toho, kdo koná. To, co sledujeme, spočívá spíše v tom, že v proměně výsledků filosofie na východiska se vytváří nový *etos*, který sám filosofii myšlen není, a který takto zevnitř přetváří filosofii samu. Filosofie sama patří k při-tomnosti, z níž vždy znovu počíná k samosti, nepřináší spásu jednou provždy.

⁷³ Srov. ARISTOTELÉS. *Metafyzika*, s. 36.39.72.

II. ŘÍMSKO-KŘESŤANSKÉ *UNIVERZUM*

§ 17. Svět jako *univerzum*

Helénistický svět je světem, v němž se stvrzuje právě sledovaná proměna lidství. Tuto intenci, proměnit svět jako oblast viditelnosti v jednotnou skutečnost logu, žije a zakouší Aristotelův žák, Alexandr Makedonský. Ale teprve v *Imperium Romanum* nabývá svět smyslu a tvaru „*univerza*“, světa, který neplatí pouze pro „nás“, ale nese v sobě nárok na univerzální platnost pro jakoukoliv rozumnou bytost. Opačně vyjádřeno, každá rozumná bytost musí přitakat *skutečnosti světa* formovaného ve svém smyslu univerzálním nárokem skutečnosti a vědění o této skutečnosti. *Svět a vědění o něm se stává východiskem, ne něčím, co se zjevuje v úsilí o vědění.* Korelativně filosofie se stává naukou.

Proměna světa v *univerzum* nese s sebou též specifickou politickou intenci, totiž svět jako *univerzum uskutečnit*, uskutečnit univerzální panství nad světem, vnutit světu řád (lat. *ordo*), přesněji řečeno naordinovat, *v-řadit svět do řádu*. Ale smyslem tohoto řádu není potom nutnost usebírání samosti ve smyslu *legein*, ale *preparování* (lat. *prae* = předem, *parare* = připravovat), připravení světa jako *instruuující moci*, jako instrumentu (lat. *instrumentum* = nástroj) jeho instruováním (lat. *in* = v, do; *struo* = stavím, buduji), v-budováním do struktur řádu připravenosti. Univerzalita univerza spočívá v této preparaci světa pro instrukci a rozkazování (lat. *commendare*). Instrukce je samo: „Buď skutečný!“

Sebe-udržení v při-tomnosti v souvislosti instruování do *univerza* proměňuje svůj smysl. Je to v posledu tato souvislost struktur, skrze niž udržujeme sami sebe. Udržovat sám sebe zde znamená: udržovat se jako skutečný v souvislosti skutečnosti světa-*univerza*, a to skrze struktury řádu tohoto *univerza*. Kdo ale je tento „sebe“, který se zde udržuje? Při-tomnost uvnitř světa-*univerza* nabývá podoby *actualitas*, při-činnosti. Je to potom substance, duše, která ve svém bytí usiluje o sebeudržení, sebeuhlídání ve svém bytí-*skutečným*. Přesněji: toto usilování (lat. *appetitus*) o sebeuchování (lat. *conservatio*) ve svém bytí je bytím substance samotné, jejím *být* (lat. *esse*).

Připomeňme, že u Platóna se objevuje motiv příčiny (řec. *aitia*), ale ne ve smyslu účinné příčiny, příčiny v horizontu účinnosti a při-činnosti, nýbrž ve

smyslu sdílení, podílení se (řec. *methexis*) na ideji. Idea je tím, díky čemu se ukazuje příčinnost v rozumovém výkladu.⁷⁴ Být-při, ‚zde‘, tj. ve světě-*univerzu* nemá povahu jevení (řec. *fainesthai*) *fysis*, ale *apparentia*, parátnosti aparátu, struktur připravenosti v horizontu příčinnosti-skutečnosti. Také křesťansko-latinská teologie překládá „zjevení“ (řec. *epifaneia*) jako *apparitio*.

Vidíme opět, v čem je nepatrná změna, zasazující nás do totálně odlišného světa: to, co bylo pro Sókrata a Platóna problémem a úkolem člověka, totiž nebýt v rozporu se sebou samým, artikulováno dále v *areté*, je v křesťanské teologii pojato jako esenciální struktura bytí člověka, realizovaná aktem božského stvoření. Sebeuchování (lat. *conservatio sui*) se děje uvnitř *ordo* v horizontu sebeuskutečňování. Proti tomu Sókratés *usiluje o samost, o apodiktickou nutnost a o neodporování sobě ve své samosti*. Nejde mu o sebeuchování ve smyslu skutečnosti, ale o neodporování sobě samému ve smyslu samosti, podstatné nutnosti. A toto neodporování nemusí koincidovat, a ve své podstatě nekoinciduje, s úsilím udržet se jako skutečný.

Samost ideje je v námi sledované proměně ve svém smyslu *přeznačena jako univerzalita*, obecnost struktur, do nichž je svět a vše ve světě instruováno do řádu, *ordo*. Aristotelsko-platónský ohled celku (řec. *kata tón holon*) byl přeznačen na to obecné (řec. *katholiké*). Tato intence přeznačení je korelátem světa, jinak řečeno, v ní se ukazuje svět jako svět-*univerzum*. To můžeme vyjádřit tak, že *Evropa neumí provádět politiku jinak než univerzálně* (srov. § 43). Opačně řečeno, smysl politiky je v evropské tradici vždy již předem vyložen jako uskutečnění expanze, jako zmocnění se světa ve smyslu *ordo*. Politická, mocenská idea, pretence ovládnout svět jako celek mohla vzniknout teprve a právě tam, kde svět je jako celek pochopen ve smyslu *univerzum*, a kde se zároveň vytváří před-sudek světa jako skutečného, faktického celku.

V našem předvedení proměny světa na *univerzum* nechceme tvrdit, že filosofie stojí za touto ideou. Spíše pretence ovládnout svět, realizovat ho jako *univerzum* nemůže se nezrodit tam, kde filosofická intence se stane předsudkem, samozřejmostí vyššího řádu a kde se přerouží nový *etos*. Jinak řečeno, kde intence filosofického *erótu*, tážení a usilování po vědění je pochopena jako pravda o skutečnosti tohoto světa. Odtud makedonská intence dobýt svět, vytvořit celkový, mocensky ovládaný, jednotný svět-*univerzum*. V této intenci pokračují Římané, *Imperium Romanum*, mocenský kolos, který ve svém *telos* tenduje k mocenskému ovládnutí a udržení světa.

Stojí za to též upozornit na klam retrospektivní i prospektivní povahy, který

vzniká tím, že své vlastní rozumění světu a sobě ve světě introjikuje do druhého. To vede k tomu, že ho vždy již mineme v jeho samosti. Tento klam je rozšířen též v některých, především politických interpretacích filosofie, které tím, že považují intenci *univerza* za univerzální, již předem cizí svět a vztah ke světu včlenili do svého. Namísto filosofie se potom prosazuje protismyslná (neboť podstatná nutnost, jak víme, není věcí uskutečnění) filosofie prosazování. Vztahy, ať se týkají osob nebo společenství, nemohou být *dobré*, pokud nenecháme druhého být sebou samým a vbudováváme ho předem do svých plánů.

⁷⁴ PLATÓN. *Euthydemos. Menón*. Praha: OIKOYMENH, 2000, s. 111[98a].

§ 18. *Colere a apoikidzein*

Všechny jednotlivé, zvláštní světy se v helénistickém kotli proměňují a vřazují do stroje-*ordo*, řízeného z jednoho centra, z římského senátu. V *univerzu* se smazává rozlišení mezi jednotlivými tradicemi, resp. zvláštní světy a jim korelativní „naše“ se teprve nyní, z pohledu univerzality jeví jako zvláštní tradice, podléhající jednomu, univerzálnímu času a prostoru.

Když dva dělají totéž, není to totéž. Slovesem „*kolonizovat*“ se často překládá řecké *apoikidzein*, ale přesto je řecký horizont jiný. Sice k němu též patří přičinění, ale řídícím významem se zde zdá být pohyb odstěhování z domova (řec. *oikos*) a nové zabydlování, nové zdomácnování. Ale toto odstěhování a nové zabydlování nejsou činnosti, které aktivně děláme, tak jako například obděláváme půdu (to v řeckém vidění umí přece každý otrok), ale týkají se našeho *etos*, ustavení nové zvyklosti, obeznámenosti, nové rytmiky a sžívání se s novým místem. Toto zdomácnování se nedá provádět „na povel“, spíše se jako všechno etické děje „podle určení času“. V římském horizontu světa-*univerza* slovo „kolonie“ souvisí se slovesem *colere*, které v sobě nese zemědělský význam vzdělávání či obdělávání půdy a pěstování, kultivování, ale také uctívání, kultu, neboť to obdělané je tím pravým posvátným. *Kolonizování* můžeme interpretovat ve významu rozšiřování našeho světa v jeho známosti, a toto rozšiřování se děje naším přičiněním. Toto přeznačení můžeme též vidět ve stoickém (srov. § 23) slově *oikeiósisis*, zdomácnování ve světě, který je v latině přeložen a vyložen jako *appropriatio*, přivlastnění vřazením do struktur *ordo*.

Mluvili jsme již o proměně lidství v onom pohybu proměny vědění na tradici. V tom se proměňuje lidství samotné ve smyslu vztahu k „sobě“. Svět pochopený jako *univerzum* není nyní něčím, co teprve dotazujeme a co se nám ukazuje teprve v erótickém napětí tázání, ale něčím, čemu je třeba přitakat. A tato kompetence, přitakat či odmítnout, a v tomto přitakání či odmítnutí připravit a vpravit svět a sebe do řádu, je *vůle* (lat. *voluntas*). V tomto smyslu jádrem člověka, totiž vůdčí intencí vztahu k sobě, se stává vůle. Toto jádro bytí-člověkem se může konstituovat teprve v horizontu *univerza*, tj. v horizontu skutečnosti,

který je jeho korelátem. *Negativita platónské ideje se stala absolutní pozitivitou vůle a jí korelativní skutečnosti.*

§ 19. Proměna smyslu etiky

Jak se ve sledované proměně proměňuje rozumění tomu, co to znamená etika a co to znamená dobro a zlo? Jak jsme viděli, v horizontu světa jakožto *univerza* nejde primárně o bytí-při skrze sebe, ale o vřazení do struktur *ordo*, kteréžto vřazení má podobu disciplinace a instruování v podobě instrumentu. *Areté* jako bytí-při, sebeudržení obstáním v při-rozenosti přítomnosti se proměňuje na *virtus*, vepsání sebe, svého charakteru (lat. *mores*) do zvyklosti (lat. *mos*), do zvyku ve smyslu struktur řádu vůle (*ordo voluntatis*). Vůli nemám, nedisponuji jí, jak ukazuje důležitá podstatná souvislost, že totiž nemůžeme chtít chtít. Vůli *jsem*, a to tak, že jsem ve svém ‚sebe‘ vbudován (lat. *instruere*) do stavby (lat. *structura*) řádu (lat. *ordo*). Vzniká zde paradox: svobodné rozhodování vůle (lat. *liberum arbitrium voluntatis*) je možné až teprve tam, kde sebe instruujeme do řádu vůle, resp., v křesťansko-římském smyslu, řádu lásky (lat. *ordo amoris*).

‚Tam, kde‘ – tj. ‚kde‘ a ‚kdy‘ ve smyslu významově obsažně (materiálně-eideticky) vyplněného bytí-při – je filosofie pochopena jako pravdivá výpověď o *skutečnosti* tohoto světa, centrem člověka, bytím-při-tom se nemůže nestát vůle. Vůle je tou instancí, která se ve světě-*univerzu* stává tím, v čem a jako co se realizuje lidskost člověka. Nestojím již v napětí světa jako problému, ale jde o to realizovat to, jak svět má být. Totiž jako svět-*univerzum*, jako jednotná mocenská souvislost. A opačně vyjádřeno, korelátem toho, jak se vztahují k tomu, čeho se zmocňuji, je vůle.

Už předem je rozhodnuto o tom, co je dobro. Odkud? Z tradice a z *ordo* je to předem jasné, z tradice víme o tom, jak je to se skutečností světa. Abychom mohli pochopit lidský život z protikladu hříšnosti a dobra, to předpokládá, že máme předem jasno o tom, co je dobro, a to ještě dříve, než jsme se na to zeptali. Původním východiskem zde není *fysis*, ale *ordo*. A tomu odpovídá, že původním východiskem soběrozumění není *doxa*, sebedpřekračující se v erótickém sebedotazování platónské dialektiky, ale *dogma*, článek víry vytyčující a ustavující základní pilíře toho, jak je svět, tj. jak je skutečný.

Shrňme: *etika se ‚tady‘, tj. v římsko-křesťanském světě moralizuje. Řeckým*

slovům *etos* a *étos* „odpovídá“ v latině rozlišení singuláru *mos* (zvyk, mrav) a plurálu *mores* (charakter). Poměr je tu povšechně řečeno takový, že *mores* je třeba podrobit římskému *mos*, tedy charakter jednotlivého člověka římským zvykům. Ale moralizace etiky spočívá v tradici v hlubším pohybu, který je jen jinou stránkou toho, co jsme sledovali jako vnitřní přeměnu smyslu vědění na předsudek vyššího řádu, na *východisko* dalšího myšlení. Křesťansko-římský svět „ví“, co je dobré a zlé, jde nyní o to, aktualizovat, uskutečnit souvislost řádu bytí a dobra. Ale to znamená: nejde již primárně o to ‚být-dobry‘, ale o tuto aktualizaci samotnou, která je s dobrem ztotožněna.

Abychom terminologicky zachytili rozdíl mezi statutem etiky ve světě-*kosmu* a světě-*univerzu*, rozlišíme *etiku* a *morálku*. Potom říkáme, že pokud dobro pochopíme jako pojem uvnitř etiky jako disciplíny, stává se z etiky *morálka* ve smyslu systému norem správného jednání a instruování uvnitř *ordo*. Potom už není důležité dobro samo přístupné jediné v erótickém vztahu, v dotázání dobra, ale jen správnost (lat. *rectitudo*) dodržování stanovených norem a pojmů.⁷⁵ Předem se „ví“, co je špatné a dobré, resp. správné a špatné, a jde jen o to, správně manažovat toto dodržování. Nejde již o dobro a zlo, ale o uskutečnění, zařízení správného jednání ve strukturách řádu. Připomeňme, že pro Aristotela ještě bylo dobro hledaným dobrem (*to zétúmenon agathon*),⁷⁶ hledala se jeho podstata, nikoliv jeho uskutečnění ve smyslu prosazení vůle.

Podívejme se ještě jednou na zmatení, která pocházejí z námi právě sledované proměny horizontu světa na *univerzum*, na *ordo* se smyslem uskutečňování a prosazování vůle. Tam, kde je dobro vepsáno do (dobrého) řádu, uskutečňovaného vůlí, proměňuje se smysl *problému* etiky. Nyní se „ví“ předem, co je dobro. Totiž dobrý řád, uskutečňovaný bohem jako stvoření, které samo je korelátem boží vůle. To ale znamená: problém etiky jako problém podstaty dobra a dobrého života se nyní transformuje v problém *uskutečňování* dobra jako dobrého řádu. Jinak řečeno, nejde již o dobro samo, ale o prosazení vůle, o „zařízení“ dobra uskutečněním řádu.

Sledovali jsme již tu souvislost, že dobro není žádným cílem uvnitř světa (sr. § 15), ale týká se půdy vyrůstání a srůstání já a světa. Tam, kde dochází k přeměně horizontu světa ve smyslu světa-*univerza*, a kde se korelativně stává centrem vztahu k bytí vůle, porušuje se vnitřní struktura jednání ve

smyslu zacílení k dobru. Ne samozřejmě v tom smyslu, že by se zrušila podstata jednání, ale v tom smyslu, že člověk ve světě-*univerzu* jedná jenom skrze předpřipravenost *ordo* a uvnitř něho. Ale protože dobro není možné *uskutečnit*, dosahování uvnitř *ordo* nemá povahu jednání, ale uskutečňování instrukce uvnitř struktury řádu.

Proměnou cíle jako vnitřního charakteru jednání jako jednání na moment uskutečňování vůle se dosahuje v dějinné souvislosti pozoruhodné proměny. Ta spočívá v tom, že cesta k cíli skrze jednání je v podobě instrukce nahrazena předem připravenými strukturami řádu, v nichž je každý možný cíl již předem dán, jde pouze o správné uskutečnění příslušných instrukcí, které opisují předpřipravené dráhy uvnitř řádu.

Stojí konečně za to podívat se na babylón slov, záměnu intencí, když se mluví o „praxi“ a „teorii“. V *theória*, jak již víme (srov. § 14), se odehrává setkání s věcí samou, skrze které se pečuje o duši samu. Jenomže v tradici nám „teorie“, podstatné setkání s věcí samou a skrze to proměna sebe sama podstatou, splynula s „naukou“. A v tomto ztotožnění, které je spletením, dvou různých věcí dohromady, je zároveň zapomenuto na věc samu. Takže nejdůležitější objev Platónův byl a je dodnes zakalen. Jde v *theória* o setkání se s věcí samou, které je proměnou duše setkáním se sebou samou, se samostí. Ale v této sebestproměně v setkání se s věcí samou, s podstatou, spočívá podstata výchovy.

Ale podobnou proměnou smyslu prošla také *praxis*. „Praxe“ získala v horizontu světa-*univerza*, tj. v horizontu uskutečňování metafyzické kouzlo a význam *uskutečňování* samého. Tím se zároveň v *praxis* ztrácí onen podstatný charakter, který jsme viděli u Aristotela, totiž směřování k dobru, a je nahrazen smyslem uskutečňování, prosazování vůle, můžeme doplnit: bez ohledu na *podstatu* dobra. Otázka etiky se proměňuje v Odpověď nauky paralelně proměně smyslu, kterou jsme sledovali též v oblasti vědění.

⁷⁵ K ontologické problematice správnosti srov. HOGENOVÁ, Anna. Jak se prosazovala „Ortotes“?. E-logos. 2001, 1(1). ISSN 1121-0442.

⁷⁶ Srov. ARISTOTELÉS. *Etika Níkomachova*, s. 20.

§ 20. Nešťastné vědomí a scholarizace

Víme již, co se stalo s člověkem v jeho při-rozené při-tomnosti: byl vbudován do *ordo*, do struktur řádu jako jeho instrument. Člověk sám sobě rozumí jako případu, pouhé nesamostatné jednotlivosti, která je závislá na obecném, jímž ale nedisponuje, které naopak disponuje jí právě jako instrumentem. Hegel pregnantně vystihl žitou zkušenost uvnitř proměněného světa, když mluví o bolesti světa nad vlastní přítomností.⁷⁷ A rozvíjí dále tuto myšlenku, když mluví o vytržení člověka z *fysis*: „Nešťastnost římského světa byla založena v abstrahování od toho, v čem člověk dosud nacházel své uspokojení.“⁷⁸

V soudové formě skutečnosti se rozlišuje věčnost (lat. *aeternitas*) proti pomíjivé časnosti (lat. *sempiternitas*), denaturované o jakoukoliv stálost, svět tento, pozemský a onen svět nadzemský a věčný u boha, s jeho nadčasovou formou voluntárního „budiž“ (lat. *fiat*). Tím, že platónský objev samosti byl interpretován jako skutečná příčina, resp. příčina skutečnosti, ztrácí svou erótickou, negativní stránku a získává smysl velké Odpovědi, z níž jsou všechny otázky odvozeny. Nutnost samosti je zde zaměněna za skutečnost obecnosti.

Popisované proměně odpovídá na rovině vzdělání pohyb, který nazvu termínem *scholarizace*. Tento termín mi zde bude znamenat podobu převrácení smyslu školy, *scholé*. Ta přestává být prázdňem, volným časem, v němž můžeme přicházet k sobě samým, a stává se jednou ze struktur *ordo*. *Mathesis* se proměňuje na *disciplina* (lat. *discere* = učit se; *discipulus* = žák), resp. na *doctrina* (lat. *docere* = učit). Škola tedy v sobě obsahuje dvojí stránku, která je dvojitým paradoxem: první paradox *předávání vědění*, které jsme zdědili z tradice; druhý paradox *otevírání k rozumění tomuto vědění*, kteréžto rozumění nelze předat, ale musí ho vykonat každý žák sám za sebe.

⁷⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Milan SOBOTKA. *Dějiny filosofie* III. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1974, s. 14.

⁷⁸ Srov. tamtéž.

Jednu z podob této proměny v souvislosti se vzděláním nalézáme u Aurelia Augustina. Ten v klíčovém dialogu *O učiteli* (*De magistro*), který je římsko-křesťanskou retraktací paradoxů a aporií Platónova *Menónu*, ukazuje, že učitel vpravdě neučí, neboť rozumění nelze předat pomocí slov, která jsou pouhými znaky. Odtud upozornění, které by si měl v dnešní době rakovinového bujení znaků každý učitel vepsat hluboko do duše: „označujeme, abychom učili, a neučíme, abychom označovali“.⁷⁹

Zároveň ale v Augustinově dialogu vědění ztrácí charakter erótického napětí, jaký mělo u Platóna, či orektického a zétetického bytí. Je dáno a prožíváno jako světlo milosti (lat. *gratia*) Boží, osvěcující jako pravda naši duši: „ti, kdo se nazývají žáky, uvažují u sebe samých, zda byla řečena pravda; hledí totiž podle svých sil na onu vnitřní Pravdu“.⁸⁰ Dochází k přeznačení a ztrátě napětí samosti rozumění, kterou nelze předat, neboť není žádnou pozitivní znalostí. Je možno pouze ji sdílet v oně *methexis* idejí. Toto přeznačení znamená zároveň ztrátu rysu nutnosti, apodikticity, která podstatně patří k pohybu vzdělávání a výchovy a bez níž tento pohyb samotný ztrácí to, co je mu nejvlastnější. Tak se v přeznačení uvnitř tradice ze školy ztrácí to nejpodstatnější, *erós* (řec. *eran* = toužit, *erein* = ptát se). Učení se tak vždycky znovu hrozí propadnout v pouhé hospodaření s pojmy.

⁷⁹ AUGUSTIN. *O pořádku. O učiteli*. Praha: ČAVaU, 1942, s. 116.

⁸⁰ Tamt., s. 126.

§ 21. *Erós a sexus*

Je důležité zdůraznit, že *erós* není pouhé oddělení pohlaví ve smyslu *sexus*. *Sexus* je jedním z příkladů, jak se přeznačují slova v naší tradici – myslí se tím faktická stavovost našeho *animal*. Toto přeznačení je viditelné též v tzv. sexuální výchově, která je ve svém smyslu redukována na techniku a technologii, v posledu na jednu z technologií kontroly. To nekonstatujeme, abychom moralizovali, ale abychom ukázali jednu z podob technologizace a denaturování smyslu původní erótičnosti. Platón v motivu *erótu* pojmenovává způsob bytí člověka. Že totiž není jenom zvířetem v rozličných stavech, ale je někým, kdo má odemčenu otázku po tom, kým vlastně je, a tato otázka patří k jeho způsobu bytí. Člověk stojí v otázce. *Erós* pojmenovává toto paradoxní zaklínění „mezi“, které má u Sókrata strukturu vědění-o-nevědění. Nejsme ani trojúhelníkem ani dřevěným stolem. Člověku je odemčeno jako problém jeho ‚sebe‘: kým jsem? Jsme tak, že v každém okamžiku od-povídáme na otázku, kým vlastně jsme. Ale v tomto odpovídání zároveň spoluodpovídáme na otázku po tom, co je pro tohoto „kdo“ vlastně dobré. Dobro zde není predikátem, ale spíše vždy již tím orientujícím nás v souvislosti sebe-udržení v přítomnosti.

Právě tento *erós* a *zétésis*, napětí, které provládá mé bytí a můj život, v němž usiluji o porozumění světu a sobě ve světě, je podstatou *studia* (lat. *studium* = nedočkavost, úsilí, píle). Studenty se stáváme úředním rozhodnutím o přijetí do studia stejně tak málo, jako se stáváme vzdělanými zakoupením akademického titulu.

Pokuste se za hávem faktického provozu školy odhalit podstatu toho, být studentem. Co nutně patří k podstatě studenta, bez ohledu na vnější rámec, do něhož je studium zasazeno?

Dobrý učitel není dobrý tím, že dokáže saturovat poznávací a další potřeby žáků ve funkci testovacího aparátu, v němž byla zprivatizována škola a vytunelován smysl vzdělání. Naopak, *dobrým učitelem je ten, kdo dokáže v žácích vytvořit*

erótické napětí a vědomí chybění vědění a kdo je tak dokáže pozvednout ke svobodě ,být kvůli sobě samému', nebýt pouze otrokem nějakého ,kvůli něčemu jinému'. Jak to vyjádří stoik Seneca „učíme se pro školu, ne pro život“, tedy pro svobodu k sobě samým (*scholé*), ne pro otročení uvnitř kruhu produkce-konzumpce.

§ 22. Svobodná a služebná umění

V římsko-křesťanském *ordo* získává Platónem v *Ústavě* provedená výchovná souvislost vnitřního přivádění duše k idejím podobu sedmi svobodných umění (lat. *artes liberales*), tj. umění, která jsou provozována kvůli nim samotným svobodnými lidmi. Ta se skládají z „trojcestí“ (lat. *trivium*), tvořené uměními řeči (lat. *artes sermocinales*): gramatika, rétorika, dialektika, resp. logika a čtyřcestí (lat. *quadrivium*), tvořené uměními věcnými (lat. *artes reales*): aritmetika, geometrie, astronomie, musica. Proti svobodným uměním stojí umění služebná či mechanická (lat. *artes serviles, mechanicae*). To jsou řemesla, vykonávaná lidmi nesvobodnými, ekonomicky závislými, kteří jsou za jejich vykonávání placeni.

Podívejme se nyní na různé podoby sebe-udržení, jak je provádějí helénistické filosofické školy. Přitom si všimněme: filosofie se zde nevyčerpává v pouhé nauce, v „teorii“, a stejně tak není pouhým nástrojem k něčemu jinému, ale *chce být životem samotným*, způsobem vedení dobrého života jakožto dobrého.⁸¹

⁸¹ K tomu viz knížku: HADOT, Pierre. *Co je antická filosofie?*. Praha: Vyšehrad, 2017.

§ 23. Stoicismus

Jednou z prvních podob proměny „světa“ v helénismu je stoická filosofie. Jak referuje Diogenes Laertios, byl zakladatelem stoické školy Zénón z Kitia (kolem r. 300), žák kynika Kratéta.⁸²

Udělejme tedy krátkou odbočku ke *kynikům*. Zakladatelem kynické školy byl Sókratův žák Antisthenés. Kynikové sami vycházeli z myšlenky soběstačnosti (řec. *autonomia*). *Eudaimonia* spočívá podle nich ve ctnosti, v odvaze k sobě, přičemž toto „k sobě“ znamená žít podle přirozenosti, podle toho, kým jsme a co nám nemůže být vzato, takže náš osud závisí jenom na nás. Jak čteme o kyniku Diogenovi (asi 412-323): „Tvrdil též, že proti osudu staví odvahu, proti zákonu přírodu, proti vášni rozum.“⁸³ To interpretujeme tak, že odvaha je odvahou k tomu nejvážnějšímu, a tím jsme my sami ve své přirozenosti. Zatímco ve vášni přestáváme být sebou, být-při sobě, tedy naše jednota se sebou trpí, je to rozum, který nás drží v jednotě se sebou samými. Všechny tyto momenty jsou využity také ve stoické filosofii, k níž se nyní vraťme.

Jako v celé této stručné cestě nám nejde o celkové předvedení stoické filosofie – budeme sledovat peripetie *etos* a v tom lidství, a to *ve snaze porozumět lépe sobě samým, to znamená o vyzdvížení souvislosti rozumění sobě samým, které neseme z podstatné minulosti jako vztah ke světu a k sobě ve světě*, o to nám jde primárně. Jak zůstat sebou v situaci, kdy se sama přítomnost „našeho“ světa hroutí? Kdy náš svět je vyklouben a vbudován a skrze to my sami jsme vbudování do struktur řádu, jenž námi disponuje? Interpretujeme základní stoickou odpověď tak, že tento otřes při-tomnosti je vyřešen ztotožněním se s řádem samotným. Stoikové jsou světoobčané, kosmopolité: ve světě jakožto *univerzu* jsme všude doma, pokud totiž se zabydlíme v běhu světa a v jeho řádu, neodporujeme marně osudu tohoto běhu. Hérakleitovský *logos* je zde

⁸² LAERTIOS, Diogenés. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1964, s. 271.

⁸³ Tamt., s. 246.

interpretován jako božská prozřetelnost a nutnost, proti níž se bránit je marné a nerozumné a již je třeba přitakat vůlí. To zachycuje Senecovo: „*Volentem fata ducunt, nolentem trahunt.*“ („Chtějícího osud vede, nechťejícího táhne.“).

§ 24. Stoik Marcus Aurelius — filosof na trůně

Jak se proměňuje být-při v souvislosti helénistického světa, tedy světa žitého uvnitř tradice v horizontu skutečnosti po stránce vůle? Při-tomnost je při-souzení, afirmace (lat. *affirmare* = stvrzovat, přitakávat) řádu, ztotožnění sebe se skutečností („ŽE“) a korelativně se soudem a tak dání sebe do dispozice tomuto řádu. Skrze tuto afirmaci získáváme pevnost (lat. *firmitas*) a stálost (lat. *stabilitas*). Vůle (lat. *voluntas*) jako schopnost soudově při-suzovat a odmítat (lat. *negare*) je touto při-tomností samou. Lépe řečeno, při-tomnost je zde rozpuštěna ve strukturách skutečnosti *ordo*. Při-tomnost je udržena tak, že je ztracena ve strukturách *ordo*, které mají nadčasový charakter věčnosti. Tu nemůžeme ztratit.

Pozdní stoik, císař Marcus Aurelius to ve svých řecky psaných *Hovorech k sobě* vyjadřuje takto: „I kdybys měl být živ tři tisíce let a třebas i desetkrát tolik, bud přesto pamětliv toho, že nikdo neztrácí jiný život než ten, který právě žije, a že jiný život nežije než ten, který ztrácí. Vyjde tedy nejdelší život najedno s nejkratším; neboť přítomnost je všem stejná a ztracená nám nenáleží, a tak se jeví to, co ztrácíme, jenom jako okamžik. Vždyť nikdo přece nemůže pozbyt ani minulosti, ani budoucnosti, neboť jak by ho kdo mohl připravit o to, co nemá?“⁸⁴

Odkud meditující císař vidí to, co vidí? Je to právě při-tomnost ve smyslu při-souzení jakožto vůle. Hegel dobře postihl abstraktnost stoického postoje, když nechává v dialektice panství a rabství obecnost podstaty, která se rozdvíjí v úsudkové formě na horní premisu vztahu k sobě a dolní vztahu k předmětu, ve stoickém vědomí obnovit v ryzí abstrakci, totiž ve ztotožnění se se skutečností.⁸⁵ Tak je u stoika vlastně k nerozeznání, jestli je pánem, nebo rabem, protiklad je tu usmířen v podobě čirého bezobsažného sebeztotožnění s vůlí-osudem.

⁸⁴ MARCUS AURELIUS, Antoninus. *Hovory k sobě*. Praha: Svoboda, 1969, s. 37.

⁸⁵ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologie ducha*. Praha: NČSAV, 1960, s. 162n.

Stoický postoj redukuje uměle okruh zájmu na to, co je ovladatelné. Víme ale již, že věci, které jsou dobré, které nejsou již prostředkem k něčemu dalšímu, nelze ovládat, a přece jsou důležité. Nemohu si dost dobře vybrat, koho chci milovat a zda vůbec. Stejně tak nemohu ovládat myšlení ve smyslu vzhledu do podstatné nutnosti.

Čas a vše časové stojí proti této při-tomnosti vůle: „Vesmír – přeměna; život – představa.“⁸⁶ Viděli jsme u sofistů zrod „člověka“ jako měřítka, a ještě u Aristotela je problémem etiky lidské dobro, nakolik k člověku patří to, že je smrtelníkem (řec. *thnéton*). Proti tomu v námi sledované transformaci *logu* na *voluntas* je lidství člověka podřízeno soudu: „Po jedné stránce je člověk bytost nám nejpříbuznější: pokud totiž máme dobře činit lidem a snášet je; ale pokud mi někdo z nich v mých vlastních úkonech překáží, člověk se mi stává jednou z věcí ‚mravně lhostejných‘, zrovna jako slunce, vítr nebo zvíře.“⁸⁷ To, kým vpravdě, ve svém ‚sebe‘, v nejniternější při-tomnosti jsme, není lidství, ale vůle: „Dobro a zlo rozumné a společenské bytosti nezáleží v tom, co právě prožívá, nýbrž v tom, co činí, právě jako ani její ctnost a špatnost nezáleží v tom, co prožívá, nýbrž v tom, co činí.“⁸⁸ Co zde ale znamená činnost? Je to *apatheia*, nepodléhání vášním (řec. *pathé*, lat. *passio*), ztotožnění se s rozumem samotným: „Věci kolem nás stojí za branou našich smyslů, samy o sobě; ani o sobě nic nevědí, ani se nevyslovují. Kdo se tedy o nich vyslovuje? Rozum.“⁸⁹ Rozum je jméno pro instanci, která při-suzováním rozhoduje o bytí a nebytí věcí, dává souhlas (lat. *assensus*) či nesouhlas a tak teprve spoluustavuje skutečnost nečeho.

⁸⁶ MARCUS AURELIUS, Antoninus. *Hovory k sobě*, s. 50.

⁸⁷ Tamt., s. 68.

⁸⁸ Tamt., s. 120-1.

⁸⁹ Tamt.

§ 25. Epikurejci

Tak jako stoikové navazovali ve svém učení na Hérakleita a kyniky, Epikúros z Athén (341–271) navázal na Démokritův atomismus a kyrenaiky. Zakladatelem kyrénské školy byl Aristippos z Kyrény v Africe, žák Sókratův. Kyrenaikové vidí *eudaimonia* v rozkoši (řec. *hédoné*; řec. *hédys* = sladký, lahodný), ovšem na rozdíl od Epikúra podle nich tato rozkoš spočívá v pohybu duše (řec. *kinesis*). Proti tomu Epikúros hledá klidový (*katastematický*) stav duše (řec. *ataraxia*) v nepřítomnosti bolesti (řec. *aponia*): „Klid duše a bezbolestnost těla jsou slasti spočívající v trvalém stavu, kdežto radost a veselost se uskutečňují, jak patrně, pohybem.“⁹⁰

Neotřesitelnost (řec. *ataraxia*), byla též Démokritovým cílem. Ale Démokritos odpovídá na eleatský objev myšlení a bytí: neotřesitelnost duše spočívá v tom, že za veškerými jevy vzniklými spojováním a rozpojováním atomů (řec. *a-* = ne; *temnein* = řezat, štípat), prohlédáme bytí samo, tedy tyto atomy a v tom nutnost danou pohybem těchto atomů v prázdnu. Proti tomu pro Epikúra je svoboda ontologicky založena v odchylce (řec. *parenklisis*): atomy se ve svém pohybu neřídí jenom nutností (řec. *ananké*), ale též nahodilostí (řec. *týché*). Pokud tato nahodilost je něčím, co patří k pohybu atomů, jsou též jevy jako shluky atomů něčím, co má svou ontologickou samostatnost.

Neotřesitelnost je zbavením se strachu a dosažení utišení (řec. *galéné*) duše. K tomu mají epikurejci tzv. čtyřlék (řec. *tetrafarmakon*). Strach z bohů není nutný, neboť bohové jsou blažení a autonomní, a k tomu patří, že nežijí v tomto světě, ale v mezisvětích a o lidi se nestarají, neboť starost by rušila jejich blaženost. Stejně tak strach ze smrti je absurdní: „Nuže nejobávanější zlo, smrt, se nás netýká, protože, pokud jsme tu my, není tu smrt, a když přijde smrt, pak tu nejsme my. Tedy ani živých se smrt netýká, ani mrtvých, ježto na ony se smrt nevztahuje a tito sami už nejsou.“⁹¹ Konečně dobro je možné

⁹⁰ LAERTIOS, Diogenés. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, s. 439.

⁹¹ LAERTIOS, Diogenes. *Život a učení filosofa Epikura*. Praha: Rovnost, 1952, s. 62.

dosáhnout a zlu je možné se vyhnout tím, že se vyhýbáme přílišné bolesti i přílišné slasti.

Podobně jako si představovali blažené bohy, žijící v mezisvětích, snaží se epikurejci vytvořit si takové umělé niky, zahrady, stahují se ze světa do skrytosti, v níž je možné nalézt svobodu. Epikúrovo „Prožij svůj život v skrytu!“⁹² (řec. *lathe biosas*) odpovídá na ztrátu svobody polis jinak než stoickým kosmopolitismem. Vytvoření nápodoby božského mezisvětí uvnitř světa a v něm dosažení stavu bezbolestnosti (řec. *aponia*) osvobozuje nás k tomu, co je ve skrytosti, v latenci, a to je naše duše.

⁹² Tamt., s. 84.

§ 26. Pyrrhónská skepse

Pyrrhón z Elidy (asi 360–270) je zakladatelem skeptické školy. Život jakožto pozorování, ohledávání (řec. *skepsis*) jevů, aniž bychom o nich vynášeli soudy, tedy zdržení se soudu (řec. *epoché*) pojímá jako výkon svobody. Zároveň je ale ve skeptické *epoché* již obsažen protiklad mezi jevy a rozumem, který o nich vynáší soudy. Čili i skeptické zdržení souhlasu, se již pohybuje na půdě univerza a předpokladu rozumu jako skutečnosti.

Nicméně, zdržení se (řec. *epéchein*) souhlasu s tím, co je nám sugerováno druhými či námi samotnými (a ovšem, sami sobě jsme nejlepšimi lháři) je důležitou součástí vzdělání. V každém nároku na naše odpovídání je obsaženo předem rozhodnutí o tom, v jakých možnostech můžeme odpovídat. Zamlčena je přitom většinou možnost, dotázat tento nárok samotný s jeho „ano“ nebo „ne“, jinak řečeno možnost zeptat se, zda alternativy, které jsou v něm obsaženy, jsou vpravdě vlastními možnostmi, adekvátními příslušné věci, nebo jsou to možnosti manipulující. Jde zároveň o schopnost rozlišit podstatné od nepodstatného, věc samu od pouhého zdání věci, kterému odpovídá sugesce našich i cizích domněnek. Zdá se, že tato schopnost je stále důležitější v epoše, která je založena na marketingově předpřipravené svobodě možností „lajkovat“ a „hejtovat“.

Jakkoliv Platónův dialog *Kritón* (srov. § 14) může být na něčí vkus příliš školsky stylizovaný, podává nám zpříkladnění této svobody odstupu od naší vlastní zkušenosti. Kritón přichází nejprve se sugestivní možností záchrany Sókrata a též s vyličením alternativ, které jsou touto možností otevřeny. Sókratés si ale drží svobodu tím, že odmítá samotné položení alternativ a snaží se rozhodnout s ohledem na věc samu, tedy s ohledem na podstatu spravedlnosti posoudit svou vlastní situaci.

Tuto schopnost zdržet soudu se tam, kde vpravdě nevíme a pouze se domníváme, byste si měli, kolegové, osvojit. Dokážete uvést zpříkladnění jednání, v nichž se ukazuje, že neschopnost *epoché*, a vůbec neschopnost rozlišit mezi tím, co se jenom domníváme a co

opravdu víme, vede ke škodě? Dokážete dále nalézt vnitřní souvislost mezi skeptickou *epoché* a platónskou *theóriá*? Co je vlastně základem svobody, myšlené v *epoché*?

§ 27. Židovské společenství

Proti našemu tvrzení o tom, že etika je ryze evropský a řecký fenomén, by bylo možno namítnout, že například židovský starozákonní svět a text Tóry, v němž se tento svět vždy znovu rodí, je jednou velkou texturou mravních příkazů v souvislosti smlouvy s Hospodinem. Co Desatero přikázání? Není to etika? Jistě, můžeme přikázání na formální rovině chápat jako normy. A přece jsme v Davidově království naprosto v jiném světě a v jiné obsažně vyplněné při-tomnosti. Přikázání jsou vztahem Smlouvy s Hospodinem, jsou vyjádřením *osobního vztahu k božímu Ty*, a tento vztah je ‚zde‘, tedy v židovském světě, tou původní spolu-při-tomností, z níž se časuje život člověka ve světě. Přikázání jsou zbožnému Židovi tím, co časuje, rytmitizuje veškerý jeho život ve vztahu k Hospodinu. Nemají smysl sama o sobě, ale jenom jako artikulace této spolu-při-tomnosti.

Tato spolu-při-tomnost s Hospodinem, která prochází celým životem, otvírá specificky též čas života židovského společenství. Žádná minulost není ztracena v kruhu vzniku a zániku, čas židovského společenství je spolu-bytím s Hospodinem, je rozvíjením osobního vztahu ve všech jeho peripetiích. Je to tento vztah, co doceluje svět a čas. A zároveň je to směřování do budoucnosti jako zaslíbení, resp. samo ‚mít budoucnost‘ je tímto zaslíbením. Tak prochází životem židovského společenství souvislost osobní sou-při-tomnosti boha a jeho lidu.

Uchovávání minulého a putování do zaslíbené země vytváří opět specifickou časovou orientaci a dává židovskému společenství jeho *dějinnost*. Zároveň *Tóra* není v tomto smyslu pouhým textem, ale je tím, co uchovává a tak udržuje židovské „my“ oproti jiným, většinou nepoměrně větším společenstvím starověku.

§ 28. Křesťanství

Načrtněme pro naše účely hrubou a samozřejmě nedostačnou interpretaci Ježíšova hlásání Božího království. Ježíšova blahoslavenství z jeho kázání na hoře (Mt 5-7) podržují právě sledovanou spolu-při-tomnostní strukturu. Blaženost spočívá v přítomné sebe-proměně skrze budoucí zaslíbení. Spolu-při-tomnost je vnitřně proměněna ve víře ve smyslu důvěry v budoucí. Ale toto budoucí je skrze proměnu již tady, osmysluje a oživuje naši přítomnost jako spolu-přítomnost v důvěře v Hospodina.

Zároveň ale Ježíš je Židem již uvnitř *Imperium Romanum*, navíc z periferního Nazaretu (srov. J 1,46). Židovský svět sám prochází ve styku s řeckým a římským světem vnitřní proměnou: Jak je možné zůstat Židem, udržet sebe sama, pokud ona souvislost putování do zaslíbené země se stala nemožnou v situaci nového zajetí uvnitř římského kolosu a v zabudování do aparátu provincií? Výše načrtnutá proměna sou-při-tomnosti již zapadá do kontextu světa-*univerza*. Láska, kterou Ježíš požaduje, není v moci jednotlivého člověka, je možná jediné jako sebe-proměna v afirmování boží vůle: „Staň se vůle (řec. *theléma*, lat. *voluntas*) tvá jako v nebi, tak i na zemi.“ (Mt 6, 10) Postavu Ježíše v tomto smyslu interpretujeme jako člověka, který usiluje o něco nadlidského: o to, zůstat člověkem, být lidsky, sám sebou v situaci vbudování do *ordo*.

Láska zde přestává mít povahu *filia*, která byla tak důležitá pro Řeky. *Filia* je bytí-přítelem, přátelské pobývání, spolu-bytí, v němž je ve vztahu k příteli žito a sdíleno bytí pro ně samé, ona původní svoboda k ‚sobě‘, která nachází svůj čas ve *schólé*. Platónovo *filosofoin*, je vždy *symfilosofoin*, spolu-sdílení v nestranné stranickosti věcí samých, v soubytí (řec. *synúsia*) a soužití (řec. *sydzén*) u věci samé (řec. *pragma auto*): „to nijak nelze povědět jako jiné nauky, nýbrž z hojného soubytí a soužití oddaného té věci najednou, jako plamen vznícený od vylétlé jiskry, vznikne to v duši a pak se již samo živí“.⁹³ Proti tomu v křesťanské lásce (řec. *agapé*), je již obsaženo *univerzální* překročení „našeho“

⁹³ PLATÓN. *Listy*. Praha: Jan Laichter, 1945, s. 58.

zvláštního světa, zde teprve vystupuje vůči „nám“ jiný ve své jinakosti jako ten, kdo nepatří k nám, k našemu společenství a světu, a přece patří spolu s námi do struktury *ordo*. Pokud druhý *jest*, spadá spolu s námi do univerzálního řádu, v němž a skrze nějž jsme my všichni. Zkratkou vyjádřeno, přítel se proměňuje na bližního.

Shrnuto v hrubých rysech: co je centrem člověka uvnitř křesťansko-římského horizontu? Jako člověk jsem stvořen a stvořenost je mým způsobem bytí. Jde o vztah k bohu-stvořiteli. Ale jakou povahu tento vztah má? Jádrem křesťanského člověka je láska. Láska je tím, co mne specificky nasměrovává k bohu. A to tak, že v lásce se odehrává správné sebenasměrování k původnímu vztahu k bohu. A to od stavu hříšnosti, ve kterém usilujeme namísto boha o věci, které za to nestojí, které jsou níže než my a které nás odvádějí od nás samotných. Co je jádrem, ve kterém sebe obracím k bohu, správným směrem? Rozumění a samost zde již nestačí, hříšník ví, že jedná špatně, a stejně tak jedná. Nebo snad ještě silněji, on jedná *právě proto*, že je to špatné, je veden zvrácenou láskou ke špatnosti. Jsou to víra, naděje a láska, ve kterých se vracím k pravému bytí. Zároveň v oné trojici víra-naděje-láska, která se později v křesťanské teologii dostane do seznamu tzv. *teologických ctností*, nalézáme specifickou podobu spolu-při-tomnosti v oné sebe-proměně při-tomnosti skrze budoucnost, a to v kontextu římského univerza, jehož centrem je vůle.

§ 29. Augustin z Hippa

Augustin zkoušel ve svém hledání různé odpovědi na otázku života, od stoicismu přes manicheismus proroka Máního, vycházejícího z perského zoroastrovského dualismu dobra a zla, až po novoplatonismus. Proti manicheismu Augustin namítal, že v dualismu by dobro ani zlo nemohlo být tím nejvyšším. Neboť pokud dobro i zlo *jsou*, jsou oba tyto póly závislé jednak na sobě navzájem, jednak na bytí, díky němuž jsou, a toto bytí musí tím pádem být výše než dobro a zlo.

Augustin ztotožňuje dobro a bytí s bohem (lat. *deus*). Způsob, jak je námi zakoušeno toto bytí-dobro, je láska (lat. *caritas*, řec. *agapé*). Láska není pouhý vztah k bohu, ale samotné společenství podílení se na bytí-dobru, které umožňuje bůh svou milostí. Skutky lásky potom nejsou naše, nýbrž je to právě láska sama, kdo jedná. Odtud Augustinovo: „Miluj a dělej co chceš.“ Paradoxem lásky je, že čím více milujeme, čím více ji dáváme, tím více jí máme, tj. tím více *jsme*. Proti tomu pouhý chtíč (lat. *cupiditas*) je bezmocný (lat. *impotens*) a nemá sílu nijak proměnit naše bytí: „Co dělá ošklivý člověk s pokřiveným obličejem, miluje-li krasavici? Nebo co dělá ošklivá, hrbatá, zle vyhlížející žena, miluje-li krasavce? Bude hezčí tím, že jej miluje?“⁹⁴ Blaženost (lat. *beatitudo*) spočívá v přivrácení se k bohu v bytném vztahu lásky. Toužíme-li po něčem pomíjivém, můžeme snad, pokud toto pomíjivé trvá a pokud ho máme, být šťastni, ale toto štěstí je předem odsouzeno k zániku spolu s pomíjivým. Proti tomu bůh-bytí je věčný, tedy i blaženost.

Bůh člověka obdařil svobodnou vůlí rozhodovat se (lat. *liberum arbitrium voluntatis*). Zároveň je člověk ve své přirozenosti (lat. *natura*), tedy ve svém bytí-člověkem, po prvotním hříchu (lat. *peccatum originale*) Adama a Evy ve stavu porušení (lat. *corruptio*), takže „nepřirozeně“ tíhne ke zlu. Proto je člověk naprosto závislý na boží milosti, která přichází skrze Ježíše Krista, jehož misí na tomto světě bylo, aby jakožto bůh i člověk znovu napravil a obrátil k bohu lidskou přirozenost.

⁹⁴ NOVÁK, Josef. *Patristická čítanka*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1988, s. 88.

Jak je to ale se zlou vůlí? Odkud se bere? Zlá vůle *jakožto vůle pořád jest*, pokud má bytí od boha, ale obrací se proti bohu a *eo ipso* proti svému bytí, proti sobě samé. Pokud vůle = být tak, že chtít bytí-dobro, potom převrácená vůle = být tak, že chtít nebytí-zlo. *Zlo tedy nemá bytí, je nedostatkem dobra (privatio boni)*. Ale kde se tento nedostatek dobra bere v řádu bytí?

Jak říká Augustin, nelze nalézt působící příčinu (lat. *causa efficiens*) zlé vůle, která spočívá v tom, že se v řádu bytí, v řádu božího stvoření, vůle *obrací od* toho, co je více (lat. *superior*) k tomu, co je méně (lat. *inferior*), co má méně bytí než chtějící sám. Pokud ale chápat něco znamená znát příčinu toho, potom zlo a zlou vůli nelze vůbec poznat, neboť se jeví jako neúčinná, nemající bytí (lat. *deficiens*). Špatné není to, k čemu se vůle obrací, to přece patří do řádu božího stvoření, má poslední příčinu v bohu, a nemůže tedy být špatné. Špatné, převrácené (lat. *perversum*) je toto obrácení vůle samo, resp. špatné je právě proto, že je převrácené, že převrací řád božího stvoření: „Když totiž vůle opustí hodnoty vyšší [*superiora*] a obrací se k nižším [*inferiora*], stává se zlou, ne proto, že by bylo zlé to, k čemu se obrací, ale protože to obrácení je zvrácené. Proto nezpůsobila nižší věc zlou vůli, naopak vůle se přiklonila k nižší věci špatně a nezřízeně, protože sama se takovou stala.“⁹⁵ Přivracením k nižšímu je vůle zároveň trestána na svém bytí, neboť v řádu bytí se stává nižší, má méně bytí. Naopak přivracením se k bohu-bytí-dobru se vůle stává vyšší.

Odkud musí být pochopena lidskost člověka, aby byla pochopena z morálního protikladu hříšnosti a lásky?

⁹⁵ AUGUSTIN. *O Boží Obci I*. Praha: Karolinum, 2007, s. 395.

§ 30. Apoštol pohanů a nebezpečí univerzality

Řekli jsme, že ve sledované proměně světa na univerzum je založena evropská tradice. Svět je pochopen v horizontu skutečnosti, jako stvoření a všechna jsoucna včetně lidí mají ve své jsoucnosti charakter stvořenosti. To je základní smysl toho, jak se „v“ římsko-křesťanském světě člověk situuje. A tato situace vykládá jeho samotného, co to znamená, že žiji, že jsem člověkem, že zemřu, jaké jsou moje možnosti v životě, co to znamená „mít dobrý život“ atd.

Pokuste se identifikovat základní struktury světa ve smyslu celku stvoření. Jak se tento svět alespoň v hrubých rysech odlišuje od světa našeho, a kde lze naopak spatřovat spatřovat strukturní podobnosti?

Je to především „třináctý“ apoštol Pavel, který prosazuje uvnitř židovské obce nárok na univerzalitu Ježíšovy oběti. Spása se netýká jen křesťanů ze Židů, ale *všech lidí*: „Jestliže Bůh chtěl ukázat svůj hněv a zjevit svou moc, a proto s velkou shovívavostí snášel ty, kdo propadli jeho hněvu a byli určeni k záhubě, stejně chtěl ukázat bohatství své slávy na těch, nad nimiž se smiloval a které připravil k slávě – na nás, které povolal nejen ze židů, ale i z pohanských národů.“ (Ř 9,22-24) Tak se uvnitř horizontu světa-*univerza* rodí univerzální člověk, pojetí člověka vůbec, který překračuje partikulární tradice a etnickou či rasovou příslušnost.

Tato univerzalita a nárok na všelidství nese s sebou nový typ nebezpečí. Teprve uvnitř horizontu univerzality se mohou zrodit různé podoby rasismu a nacismu v silném slova smyslu. Ze zpětného pohledu se nám musí starověká společenství jevit jako rasistická. Neboť „naše“ „my“ jednotlivých starověkých společenství zde vždy stojí proti „cizím“ „jim“ bez univerzálního zprostředkování. Přitom existují rozmanité podoby soužití a spolu-přítomnosti těchto společenství od přátelského prokazování pomoci v nouzi až po brutální a cílené vyvražďování. Ale zároveň zde chybí intence uskutečnění univerzality, která se

rodí ve světě-*univerzu*. Ten, kdo se vzpírá této univerzalitě, buď musí být násilím donucen, nebo zničen jako ne- či alespoň pod-člověk. Teprve uvnitř univerza a intence univerzality je možné to, co známe jako rasismus a nacismus, tedy *univerzální* vylučování nikoliv jenom od „nás“ ve smyslu trestu vyhnání, ale *zničení skutečnosti* druhého.

§ 31. Islám jako dědic univerzality

Skrze křesťanský horizont se udržel onen smysl univerzality, kterému věnujeme mnoho pozornosti proto, že patří k našemu vlastnímu přítomnění. Zároveň se od 7. století se zrodem *islámu* rodí nová pozoruhodná aporie univerzality a partikularity, která proniká dějiny Evropy až k naší přítomnosti: jak mohou žít vedle sebe odlišná a v této odlišnosti partikulární společenství, která si ve svém „my“ rozumí ze světa jako *univerza*? Jak vtěsnat dvě univerza do jednoho světa? Je to možné, pokud pro každé z nich *univerzum* nese v sobě nárok „platit pro každou bytost a tuto platnost *uskutečnit* jako vůli boží“?

Islám sdílí s křesťansko-římským světem univerzální intenci, přejímá do sebe rys univerzality, a zároveň radikalizuje křesťansko-židovskou ideu stvoření. A to tak, že klade důraz právě na jedinnost boha jako stvořitele a stvrzení a dání se do dispozice jeho vůle. Není to láska a blahoslavená pokora s jejím budoucnostně-přítomnostním rozměrem naděje, ale bezčasovost vůle, stvrzení božího stvoření v každém okamžiku, co časuje život muslima. V každém okamžiku se zjevuje vůle boží. A zároveň tato vůle v každém okamžiku má právě smysl stvoření. Zatímco křesťanská teologie, především ve svém tématu spásy a dědičného hříchu stále pracuje s motivem přirozenosti (řec. *fysis*, lat. *natura*), byť v horizontu božího stvoření, islám zdědil již jako samozřejmost ono sebesituování do světa-*univerza* a radikálně akcentuje smysl bytí jako *stvoření*.

V paradoxu univerzality a partikularity je otevřena možnost *záměny*, která je fundována v rozdílu *mezi prosazováním a nárokem partikulárního „my“ jako univerzálního a univerzalitou nějakého nároku*.

Dokážete v dějinách Evropy identifikovat zpříkladnění této záměny? Tedy případy, kdy je nějaký partikulární zájem prosazován ve jménu nároku univerzality? Je možné tuto záměnu nalézt i v souvislosti vzdělávání?

§ 32. Středověké *univerzum*

Zdůraznili jsme rys stvořenosti, který patří ke smyslu sebe-situování uvnitř světa-*univerza*. Tento rys souvisí s již sledovaným přeznačením Aristotelovy metafyziky ve výsledné vědě, tj. ve východisko, z něhož si rozumíme. Přesněji vyjádřeno, teprve z tohoto přeznačení se rodí to, co formuje tradici v podobě aristotelské metafyziky, neboť jak známo, Aristoteles termín „metafyzika“ nezná. Mluví o první filosofii (řec. *hé próté filosofía*), která je první proto, že se zabývá tím, co je první z hlediska bytí, tj. bytí samým, jsoucností jsoucího, jsoucím jako jsoucím (řec. *ón hé ón*).

Středověké univerzum nese v sobě však novou proměnu smyslu. Platónsko-aristotelská *theória* se proměňuje na *contemplatio* esencí. Nejde primárně o erótickou proměnu sebe sama ve svém bytí v názoru samosti, ale o *sebeuskutečnění ve věčnosti*. Středověká teologie a metafyzika sice zná též dobro na tomto světě, které např. Tomáš Akvinský více či méně pojímá podle aristotelské etiky. Ale posledním cílem je dobro na onom světě, ve věčnosti u boha. A tato podoba sebeudržení ve věčnosti má povahu spásy, spočívající ve zření boží bytnosti pomocí rozumu (lat. *intellectus*). Jak to vyjádří Tomáš Akvinský: „Poslední a dokonalá blaženost může spočívat pouze ve vidění božské esence.“⁹⁶

⁹⁶ AKVINSKÝ, Tomáš. *O blaženosti v Teologické sumě*. Praha: Krystal OP, 2016, s. 87.

§ 33. Pierre Abélard

Ke zpříkladnění našich charakteristik horizontu středověkého světa-*univerza* jsme vybrali slavného dialektika, „Sókrata Galie“, Pierra Abélarda. Abélardova etika bývá interpretována jako intencionalistická:⁹⁷ je to záměr (*intentio*), co rozhoduje o tom, zda je naše jednání dobré či špatné, nikoliv čin, výsledek jednání samotný. Jakkoliv je tato interpretace oprávněná, přesto znamená podle našeho rozumění anachronické vytržení toho, co Abélard říká, z jeho světa-*univerza* do světa novověké subjektivity. Pokusíme se to v následujícím, ovšem omezeném výkladu předvést.

Mravy (lat. *mores*) nazývá Abélard slabiny nebo ctnosti (lat. *vitia vel virtutes*) individuální duše (lat. *anima*), díky nimž tíhneme k dobrým nebo špatným skutkům. Ale nejsou to skutky samy, co je podle Abélarda možné označit za dobré nebo špatné. Často jednáme špatně bez špatné vůle. Abélard udává příklad toužení po ženě, které samo o sobě nemůže být špatné, protože nastává i bez naší vůle. *Morálně špatné je teprve přitakání, souhlas* (lat. *consensus*) s touto touhou.⁹⁸ Morálně špatné jednání obsahuje tyto rozlišitelné momenty: osobní slabost (lat. *vitium*), vlastní morální přestupek (lat. *ipsum peccatum*), postavení se bohu (lat. *dei statuimus*) a konečně konání zlého (lat. *mali operationem*). Také špatné jednání z nevědomosti (lat. *ignorantia*) podle Abélarda není samo o sobě morálně špatné. Neboť tak nazýváme čin, ne špatný záměr. Mohu jednat špatně z nevědomosti, tedy aniž bych věděl, že je to špatné.⁹⁹

S odkazem na Aristotela určuje Abélard *rozumnost* (řec. *frónesis*, lat. *prudentia*) jako „rozlišování dobrého a zlého (lat. *boni malique discretio*)“.¹⁰⁰ Jejím úkolem je podle něho „dostát tomu, co je správné s ohledem na čas nebo místo a důstojnost (lat. *dignitas*) osoby“.¹⁰¹

⁹⁷ Srov. BLAŽKOVÁ, Miloslava. *Dějiny etických teorií*, s. 80.

⁹⁸ ABÉLARD, Pierre. *Scito te ipsum (Ethica)*. Hamburg: Felix Meiner, 2006, s. 16.

⁹⁹ Tamt., s. 78.

¹⁰⁰ Tamt., s. 160.

¹⁰¹ Tamt. (Překlad – D. R.)

Mohli bychom Abélardovi namítnout, že pokud je to souhlas se špatným, co činí jednání špatným, potom fenomény jako poškození někoho naší nedbalostí, které se děje bez našeho souhlasu, by nebyly ničím špatným. Ale všechna Abélardova dialektika je zasazena do rámce *ordo – voluntas*. Věří v boží *ordo* a v jeho správnost. I to, co je skryto (lat. *occultus*) pro naše chápání, je bohu viditelné. Přitakání, souhlas se zlem je sám vsazen do souvislosti teologie boží milosti. Není to záměr subjektu ve smyslu myslícího já, ale spíše celková slabost naší duše, z níž teprve povstává souhlas se zlem. A tato slabost opět není napravitelná naším souhlasem nebo nesouhlasem, resp. tento souhlas je umožněn teprve boží milostí. Tři věci jsou podle Abélarda důležité pro usmíření (lat. *reconciliatione*) hříšníka s bohem: lítost (lat. *penitentia*), vyznání (lat. *confessio*) a zadostiučinění (lat. *satisfactio*). Pravá lítost je ale působena boží láskou (lat. *caritas dei*). Ta teprve obrací vůli hříšníka a nepřipouští již vinu.¹⁰² Intence nějakého činu tedy sama zapadá do metafyziky boží vůle a lásky, a v tom do světa jakožto řádu této vůle, z něhož je teprve srozumitelná.

¹⁰² Tamt., s. 110.

§ 34. Jan Amos Komenský

Čím je veliký Komenský? Tím, že *na půdě světa-univerza znovuobjevuje platónský objev výchovy* jako univerzální odpověď na otázku, co to znamená žít lidsky. Aby vzdělání a výchova měly opravdu živý smysl, musíme se vrátit k jejich prameni, před okamžik, v němž byla tato živá síla ztracena. Proti jezuitskému voluntárnímu způsobu vzdělávání, založenému na disciplinaci a instruování bez vlastního vhledu do samosti věcí, koncipuje Komenský výchovu jako nenásilné, spontánní přicházení k idejím jako klíčům otevírajícím svět a život. Pokud neporozumí žák věci sám ze sebe (lat. *sponte sua*), je všechno vzdělání marné a zbytečné. Musí to být tato spontánnost, která od nemluvněcího stavu, ba doslova od početí vede člověka k jeho lidskosti a navyká ho na neviditelný řád světa. To je u Komenského možné proto, že lidská přirozenost jakožto lidská je sama obrácena k tomuto řádu a skrze tento řád k bohu. Tak je celý život lidský, ba celé dějiny cestou k bohu jako centru bytí.

Prostudujte si Komenského *Informatorium školy mateřské*.¹⁰³ V jakých podobách je zde od dětských let realizována výchova jako navykání a rozumění neviditelnému řádu, díky němuž je teprve vše ve své všecnosti viditelné a srozumitelné?

Příkladem předchozích charakteristik budiž Komenského *Brána jazyků otevřená*. Namísto jezuitského memorování celých latinských textů, podmíněného systémem trestů vychází Komenský z *přirozeného světa dítěte, z toho, co je dítěti samotnému srozumitelné a názorné*. Dítě si osvojuje latinský svět zároveň spolu s pohybem, v němž si osvojuje a objevuje svět vlastní. A tento pohyb vykonává dítě samo, ze své vlastní přirozenosti, není vbudováváno do světa násilím a tresty.

Tato spontaneita přirozenosti dítěte je tím, co je podle Komenského třeba

¹⁰³ KOMENSKÝ, Jan Amos. *Informatorium školy mateřské*. Praha: Academia, 2007.

rozvinout až k plné lidskosti. Podobně jako Platón, i Komenský koncipuje život člověka jako pohyb výchovy.¹⁰⁴ Kam? K bytí, resp. bohu, z něhož veškerá svoboda prýští. A opačnou stránkou této svobody je touha po bytí, bohu, láska k němu jako k hlubině bezpečnosti, kterou nemůže člověk ztratit ani v těch nejtěžších chvílích a kterou je naopak třeba rozvíjet. Výchova je vzděláním v tuto svobodu a lásku k bohu.

Komenskému se jeho koncept výchovy netýká jenom nějaké speciální oblasti lidské činnosti. Odpovídá jím na urgentní otázky své vlastní přítomnosti. Evropa se otřásá v základech, je živou otázkou, co je to vlastně Evropa. Podle Komenského je labyrintická struktura světa výsledkem zapomenutí na celek. Jednotliví lidé usilují jen a pouze o své zájmy, a tak si navzájem překážejí. Labyrint je opakem řádu a spontaneity, a je ve své neviditelnosti skutečnější než jakákoliv viditelná věc. Je strukturou jednání a vztahů mezi lidmi, kteří v zapomenutosti na řád a v tom na svou lidskost jednají každý proti sobě a tak si navzájem brání v dosažení cíle, o který usilují. Právě vševýchova (*pampaedia*) jako vedení k řádu svobody spontaneity lidské přirozenosti je Komenského odpovědí na jeho vlastní přítomnost, v níž se svět Evropy proměnil ve válečnou vřavu. Komenského výchovný koncept je univerzální, má doslova světové rozměry, sahající až do Nového světa k americkým indiánům. Zde etika a výchova splývají v jediný životní pohyb, který má zevnitř napravit lidství a svět jako celek. Výchova a etika jako uvádění a navykání na řád svobody a lásky rozvíjením lidské přirozenosti člověka z ní samé.

V odpověď na projekt novověkého světa přichází Komenský s ideou všenápravy (*panorthosie*): položme si otázku a pojďme se všichni společně, tedy jako lidé dohodnout o tom, co je nejvyšším dobrem a jak každý se na tomto dobru podílí v celku společenství lidského.

Jako predehru k dalšímu, kontrastujme Komenského pojetí pedagogiky s pedagogikou novověkou, vyrůstající z kartesiánského racionalismu. Ta přichází s jiným programem: poznat a ovládnout příčiny, které jsou při činu v psychických procesech člověka v horizontu předmětnosti, aby bylo možné tyto příčiny ovládat a usměrňovat. Ale usměrňovat k čemu, k jakému cíli? Co je dobrem tam, kde jsme svět uchopili jako univerzální souvislost kauzality a kauzálních procesů? Nietzsche přísně, tedy v jejich podstatných rysech, zachytil

tuto zkušenost: „Nevím kudy kam, jsem vším, co neví kudy kam‘ – vzdychá moderní člověk...“¹⁰⁵

¹⁰⁴ Pro vnitřní souvislost Komenského metafyziky s Platónem srov. KRÁMSKÝ, David. *Platonská a heideggerovská východiska Patočkovy interpretace Komenského světa*. In: PRÁZNÝ, Aleš a Věra SCHIFFEROVÁ. *Pojetí světa v díle Jana Amose Komenského*. Pardubice: Univerzita Pardubice, 2009, zejména s. 170-2.

¹⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist*. Bratislava: SandS, 1991, s. 7.

III. SUBJEKTIVITA

§ 35. Náš, neboli novověký svět I. – *causalitas*

Věčnost (lat. *aeternitas*) je křesťansko-římský koncept, který se zrodil teprve z proměny světa na *univerzum* (srov. § 20), tedy – jak jsme již sledovali – v horizontu světa jako skutečnosti. K tomu patří pojetí boha-stvořitele, který je nad tímto světem a jeho časem, je mu transcendentní. Co vlastně bůh „dělá“? Když svlékneme teologický háv z konceptu stvoření (lat. *creatio*), zbyde nám vztah příčinnosti: působit jako příčina (lat. *causa*), a tak dávat bytí. Moderní způsob rozumění sobě a světu se rodí právě tam, kde „světotvorný“ vztah stvoření je odbožštěn, odpojen od svého teologického smyslu. Přitom ale zároveň zůstává základní smysl světa-*univerza* v horizontu skutečnosti podržen. V tomto smyslu „my moderní“ jsme dědici křesťanského světa s jeho základní kostrou příčinnosti, skutečnosti a nekonečnosti, a to bez ohledu na to, zda jsme věřící či nikoliv.

Myslitelé, kteří stojí u kořenů novověkého světa, přicházejí s novým nárokem: nekontemplujeme pouze čisté esence, první příčiny stojící v základu řádu stvoření. Podívejme se na to, jak příčiny v tomto řádu působí. Pokusme se z knihy přírody vyčíst tyto příčiny jako klíče, které nám odemknou její skryté kvality.

Důležitou intencí, způsobem přístupu k věcem, který je zde objeven, je motiv stroje. Vše co je, je viděno a studováno jako fungující mechanismus, stroj (řec. *méchané*, lat. *machina*) a o co jde, je odhalit skrytý plán jeho fungování. Předpokladem této intence je ovšem metafyzika stvoření a úsilí odhalit vnitřní plán a fungování tohoto stvoření. Živé přestává být sledováno ve své esenci, ale jako (ná)stroj, struktura, jejíž konstrukční plán je potřeba odhalit. Živé je pojato jako typ mechanismu, jako organické (řec. *organon* = nástroj), proti němuž stojí neživé ve smyslu anorganického.

Tato intence nalézání klíčů ke světu a přírodě je přítomna i v Komenského *synkrisi* jako metodě odhalování analogických, podobnostních struktur světa, resp. světů, které fungují univerzálně, a které jsou v čisté podobě v mysli boží.

Ale u Komenského projekt všenápravy je vědomě zaměřen proti omezení světa na lidské záměry. Centrem je u něho bůh a o co jde, je nasměrování celého komplikovaného univerzálního stroje světa směrem ke spáse, k bohu.

Proti tomu Bacon, Galilei a Descartes, jakkoliv i u nich je hledisko spásy důležitým motivem, přispívají k proměně smyslu vědění v nástroj zmocňování se světa člověkem. U Bacona vědění přestává mít smysl dobra kvůli sobě samému, a nabývá smyslu instrumentu, nástroje přetvoření světa v království člověka. V descartovsko-galileovském konceptu vědění se setkáváme s novým typem matematické formalizace, v níž je věcnost věci rozpuštěna v matematizovatelných určeních. Můžeme tak rozlišit *theoretické rozumění* (řec. *noein*), které je samostí podstatné nutnosti a *přírodo-vědění* (lat. *scientia*), které konstruuje věci jejich instruováním do idealizovaného prostoru matematických koordinát. To poslední umožňuje ovladatelnost v podobě plánování sukcesivních stavů, ale zároveň se v postupu rozkladu (řec. *analysis*) na jednotlivé jasné a zřetelné dané části ztrácí věcnost věci samotné.

Uveďme jednoduchá zpříkladnění, na nichž snad bude zřetelnější, co máme na mysli. Rozložíme-li např. hrníček na jasné a zřetelné představy, tedy na počítky a vjemy, ztrácí se z něho jeho hrníčkovitost. Rozložíme-li například berušku na její organické části, málokdy se stane, že po opětném složení těchto částí znovu ožije. Rozložíme-li jednání, pokud k němu podstatně patří směřování k nějakému dobru, na procesy, zůstalo nám všechno zachováno, kromě tohoto dobra samotného. Rozložíme-li vzdělání na jednotlivé procesy a podprocesy, ztrácí se z něho jeho výchovná a vzdělávací erótičnost. Rozložíme-li člověka na jednotlivé procesy fyzikální, biochemické, psychické, sociální, ekonomické, máme sice *předmět* člověka, ale ztrácí se z něho jeho lidskost. Neboť lidskost právě není předmětem. A tuto lidskost není možné znovu získat tím, že všechny procesuální stránky slepíme dohromady. Tím nedostaneme člověka, ale Frankensteinovo monstrum, které nebude patřit do žádného živého kontextu, leda právě jako monstrum.¹⁰⁶

Vzdělaný člověk by měl být schopen identifikovat metodický přístup, v němž je věc proměněna na specifický předmět té které vědy. Neztotožňovat tento předmět a nálezy na něj navázané s věcí samou, ale dávat to, co patří vědě, vědě, a co patří člověku, člověku. Vědět o předpokladech moderní vědy, spočívajících ve specifické zpředměťující idealizaci, namísto abychom do nich byli zataveni, jakkoliv je to z hlediska vědění paradoxní.

Husserlovo dotázání předpokladů idealizace nám umožňuje porozumět tomu, že teorie, která zůstává v naivitě idealizovaých konstrukcí, neschopná provést epoché a dotázání smyslu světa, je odsouzena k tomu, být vždycky znovu konstrukcí nebe, tj. koncentračního tábora. Ať už jsou jeho zdi natřeny černě, modře nebo rudě, anebo jsou na nich firemní loga.

¹⁰⁶ SHELLEY, Mary Wollstonecraft. *Frankenstein, or, The Modern Prometheus*. Ware (GB): Wordsworth Editions, 1993.

§ 36. Hřích a chyba

Zmínili jsme, že hledisko spásy zůstává pro zmíněné myslitele stojící u zrodu našeho novověkého světa stále důležitým ohledem života. Stojí za to podívat se na proměnu, která je viditelná v Descartově čtvrté *Meditaci*. Descartes uvažuje uvnitř instrumentária zděděného křesťanskou tradicí: stvořený člověk je konečný a nedokonalý, ale disponuje svobodnou vůlí, díky níž se může svobodně rozhodovat o příklonu ke správnému nebo špatnému. Je to vůle, která buď přitakává nebo popírá to, co jí předkládá náš nedokonalý a konečný rozum. Hřích, tedy přitakání vůle ke zlému, není pro Descarta původní podobou odvratu od boha. Pro srovnání připomeňme: u Abélarda jsme viděli, že je to souhlas vůle se zlem, co vytváří podstatu hříchu, zatímco jednání z nevědomosti nebylo podle něho hříchem, pokud chyběl souhlas se špatným. U Descarta je tomu naopak: právě nevědomost, tedy přitakání představám, které rozum nemá dány jasně a zřetelně, s jistotou, je chybou (lat. *error*), ze které může povstat též špatné jednání: „Odkud tedy vznikají mé omyly? Zřejmě jen z toho, že vůle se rozprostírá dále než rozum, a proto ji nemohu udržet v stejných hranicích, ale rozšiřuji ji také na to, co nechápu, a když je vůči tomu lhostejná, snadno se odchýlí od pravdy a dobra, a tak se mýlím a hřeším.“¹⁰⁷ Na rozdíl od Augustinovy teologie ale u Descarta není klíčová závislost na boží milosti. A to v tom smyslu, že Descartes využívá skeptického motivu svobody ve smyslu zdržení se soudu (srov. § 26), která nás může od omylu uchránit: „Nepoznávám-li dost jasně a zřetelně, co je pravdivé, pak zdržím-li se soudu, je zřejmé, že jednám správně a nemýlím se.“¹⁰⁸

V čem zde tedy spočívá rozdíl oproti středověké teologii? Není to přitakání zlu, ale zneužití svobody vůle přitakáním představám, které nemáme dány jistě. Čím je umožněno to, že se mohu zdržet soudu? Pokusme se zde interpretačně rozvinout zasazením do širšího rámce Descartovy metafyziky. Subjektem onoho

¹⁰⁷ DESCARTES, René. *Úvahy o první filosofii*. Praha: Svoboda, 1970, s. 83.

¹⁰⁸ Tamt., s. 84.

zdržení se jsem já (lat. *ego*) sám. Potom je vůle u Descarta schopností, kterou může naše já pozdržovat, čili nesplývá s námi samotnými. Přitakání či odmítání ovšem provádí vůle. Ale její konkrétní provedení jsou v gesci subjektu, onoho „já myslím“. Subjekt, *ego cogito* je substancí, která je jako taková formální příčinou svých stavů, a to včetně volního „chci“.

Znamená popsání obrat moralizaci poznání, nebo naopak „noetizaci“ morálky? Dokážete odhalit další struktury morálního, a tedy teologického uvnitř novověké vědy?

§ 37. Náš, neboli novověký svět II – *realitas*

Pra-zkušenost, která založila smysl našeho novověkého světa, spočívá v revolučním otřesu. A tento revoluční otřes sám spočívá v proměně perspektivy, která má charakter otočení (lat. *revolutio*), kopernikánské revoluce světa. Proměna perspektivy ale není pouhou změnou místa, odkud se díváme. Je s ní spojena proměna smyslu světa samotného, totiž jeho proměna na „planetu“. Svět ztrácí svůj charakter středu, centra, které udává každé možné „odkud“ a „k čemu“. Jevy, které se ukazují na nebi, není možné naivně považovat za samozřejmé a ukazující pravdu. Je třeba vzít v úvahu též pohyb Země, to znamená *pohyb pozorovatele na Zemi*, a ten vepsat do toho, co se jeví na nebi. Jevy tak ztrácejí svůj charakter jevení podstaty, která se ukazuje rozumu v kontemplaci, mířící od jevů jako účinků k jejich příčinám.

Tato revoluce má závažný dosah pro rozumění světu a prostoru. Náš podměsíčný svět přestává být zakoušen jako domácí prostor, předpřipravený pro nás bohem-stvořitelem. Je daleko spíše prostorem, pro který platí stejné zákonitosti jako kdekoliv jinde ve *vesmíru*. A náš svět je planetou, vesmírným tělesem, které bloudí prostorem a je podřízeno stejným zákonitostem, jako kdekoliv jinde ve vesmíru.

Jak se přitom proměňuje *etos*? Starověkou i středověkou zkušenost ovládal výklad horizontu světa jako firmamentu, dokonale pevné klenby (srov. Gn 1, 6-10). A voda byla zakoušena právě jako ne-místo, živel, v němž se nic neukazuje, protože v něm nevystupují žádné pevné tvary. Vodstva se tak neukazovala jako nějaké možné „kam“. Proti tomu v právě sledované proměně domáckost, obeznámenost stvoření není prožívána jako něco darovaného předem, ale naopak jako to, co je potřeba teprve vlastním úsilím a násilím, vlastní činností vydobýt. Můžeme tuto souvislost vyjádřit tak, že pečující *colere* (srov. § 18) se zde proměňuje na *conquaerere*, které nese významy dobývání, lovení, zkoumání. Teprve zde je možné, že se objeví nějaký Kolumbus, který se odváží vyplout do neznáma, tedy do míst, která žádným místem ani tvarem nejsou. Je možné

namítnout, že Kolumbus samotný je veden eschatologickou a apokalyptickou vizí získání prostředků na dobytí Jeruzaléma.¹⁰⁹ Ale i tato vize zapadá sama do smyslu znovudobývání (lat. *reconquista*) prostoru světa, tj. do horizontu světa-univerza. V tomto znovudobývání je prostor světa předem pochopen z horizontu dobývání, tedy jako něco, co má být aktivním úsilím člověka explorováno a dobyt.

S popsaným obratem souvisí též to, že přístupem k jevům se stává optika jako věda o zákonitostech lomu světla. Podobně jako matematika kalkulu, zrodila se i optika ve světě, který plně převzal *technický* smysl univerza, ve světě arabském (srov. § 31). Věci se nejeví ve světle, ale světlo samo podléhá zákonitostem, které je třeba teprve vysvětlit. A stejně tak fungování oka a jeho čočky a převrácení obrazu na retině nelze vysvětlit metafyzickým zkoumáním bytí viděného, ale popisem technického aparátu zraku. *Stvoření jako souvislost příčin pro myslitele stojící u zrodu našeho novověkého světa přestalo koincidovat s jevením*. Opačně vyjádřeno: v jevech se již nezjevuje *ordo* božího stvoření. To je potřeba teprve vydobýt.

Pohled myslitelů na prahu novověku není veden nadpřirozeným světlem zjevení (tj. pravd, které máme dány od boha ve víře a které jsou vyjádřeny ve formě dogmat), které osmysluje jako pravda a řád celek univerza. *Je zaměřen do konstrukčního plánu věcí*, vřazených do souvislosti účinných příčin přírody, uplatňujících se jako *soustrojí*, jako stroj strojů, idealizovaných struktur, které jsou substruovány za *věci samy*.¹¹⁰ I náš zrak je, vřazen do struktur univerza v podobě *optiky*, takovým strojem. Vidění zde ztrácí svou nevinnost. A zároveň dochází k převrácení vztahu mezi myšlením a názorem. Neboť to, co mi ukazuje zvětšovací sklo, je názorný obraz, ale to zobrazované samo dáno nemám, na to usuzuji. Ale nakolik je též oko optickým aparátem, platí řečené *eo ipso* i pro vidění vůbec. Ve zkušenosti uvnitř světa již nepotkáváme věci v jejich bytnosti, ale objekty (lat. *obiicere* znamená doslova namítnout, např. v právní při), doslova překážky, které překážejí v odhalení pravého řádu příčin tak, že jsou představeny namísto nich. Objekt není věc sama, objekt je *věc jakožto představovaná*, jako zástupce věci v našem vědomí. Co je potřeba odhalit, jsou reálné příčiny, které za tímto jevem stojí.

¹⁰⁹ Ke Kolumbovi viz knížka Tzvetana Todorova, která je cenná položením problému druhého, zasazeného do konkrétního dějin: TODOROV, Tzvetan. *Dobytí Ameriky: problém druhého*. Praha: Mladá fronta, 1996.

¹¹⁰ K motivu substrukce viz HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, s. 110.

Pokuste se nalézt vyjasnění pro to, proč v kontinentální tradici mluvíme o „učebních předmětech“, zatímco v anglosaské tradici se naopak užívá proti tomu termínu „subject“? Jaká tradice a jaká metafyzika stojí za tímto terminologickým rozdílem?

To, co věc představuje ve vnímání, není žádná věcnost ve smyslu scholastické esence (např. stolovitost či lidskost), ale souvislost příčin, působících na naše smysly. Tuto souvislost je potřeba odhalit. A to nepůjde již kontemplaní, která naivně předpokládala bezprostřední zjevování božího řádu ve věcech, ale pomocí *experimentu*, v němž se buď potvrzuje, nebo popře zatím nepotvrzená teze (hypotéza) nějakého příčinného vztahu. Tak jako se proměnil základní vztah k prostoru Země, proměnil se i vztah vůči světu a věcem ve světě: *není to již kontemplaní božího řádu, ale činné, aktivní zasahování, explorování přírody, a to k jejich exploataci*. Tak se v této proměně proměňuje též smysl poznání. Vědění není *kontemplaní* či *theorii*, ale *konceptů* a *konstrukcí*: instruováním přírody do idealizovaného prostoru soustrojí koncipovaného naší myslí a rekonstruováním všeho v tomto prostoru.

Jak se převrací v této proměně kontemplaní na konstrukci vztah mezi teorií a praxí, ilustruje Marxova druhá teze o Feuerbachovi (1845): „Otázka, zda lidské myšlení se dobírá předmětné pravdivosti, není otázkou teorie, nýbrž otázkou praktickou. V praxi musí člověk dokázat pravdivost, tj. skutečnost a moc, pozemskost svého myšlení. Spor o skutečnost či neskutečnost myšlení, které se izoluje od praxe, je otázkou čistě scholastickou.“¹¹¹ Jaké jsou předpoklady této teze? Jak je zde rozuměno „praxi“ v protikladu k teorii? Jak se rozumění těmto pojmům liší od rozumění v platónsko-aristoteléské filosofii?

K porozumění souvislosti proměny kontemplaní na konstrukci je třeba vzít znovu v úvahu proměnu světa na *univerzum*. Na původní aporetickou souvislost, zůstavenou eleaty, jak by mohly jevy mít bytí, pokud k nim patří změna a změna v sobě obsahuje nebytí, je Aristotelem odpovídáno tak, že bytí je ohledem všech ohledů, poslední (resp. první) „hranicí“, vůči níž všechno je, nakolik to je. K souvislosti „bytí“ patří možnost jakožto možnost. Ale tam, kde tomuto „protikladu“ bytí a nebytí je rozuměno *v horizontu skutečnosti*, původní otázka a s ní smysl odpovědi jsou zapomenuty a sama odpověď je tak ve svém smyslu přeznačena. Sama možnost je pochopena jako *skutečná* možnost. Tam, kde rozumíme bytí *jako skutečnému* a korelativně nebytí *jako skutečnému* nic,

¹¹¹ MARX, Karl, Friedrich ENGELS. *Spisy*. Sv. 3. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958, s. 17.

jako prázdnou, v němž právě nic není, jako abstrakci, z níž je vytaženo každé konkrétní určení. Ale to právě není nebytí, to je bytí-skutečnost, z něhož jsme v představě odejmuli veškerý obsah.

„Nic“, ne-bytí nemá již smysl „horizontu“, na němž se v *theória* ukazuje bytí, ale je již předem rozuměno v horizontu skutečnosti jako *skutečné nic*, které je potom absurditou. To vyjadřuje Mikuláš Koperník, pravzor všech revolucionářů: „Namietajú však, že za nehom nie je ani teleso, ani miesto, ani prázdnota, iba celkom nič, takže nebo nemá kam vybočiť; potom však je iste čudné, že by nič mohlo obsahovať niečo.“¹¹²

Podobně uvažuje Descartes, když dochází ke své představě nekonečnosti vesmíru: „*Protiiv se mému myšlení, nebo, což je stejné, je protimluvem, aby byl svět konečný nebo omezený*, protože si nemohu představit [zvýraznil D. R.] *nějaký prostor za hranicemi světa, ať bych je stanovil kdekoli; nuže, takový prostor je podle mě opravdové těleso*.“¹¹³ „Opravdové těleso“ je samotná realita extenze, *res extensa*.

Tím, co nastoupilo na místo esence je věčnost (lat. *realitas*). Tato věčnost, je získána Descartem podle vodítka pravdy jako jistoty a jistota je určena jako danost jasné a zřetelné představy. A jasné a zřetelné je to, co je jednak dáno pro představování cele, jednak ve všech svých částech (opakem je nejasná a zmatená představa, v níž je spleteno více nerozlišených představ dohromady). Eminentním příkladem takové danosti je geometrické těleso. Metafyzika, která z toho Descartovi vzniká, má podobu dualismu substance tělesovosti (lat. *res extensa*) a substance myšlení (lat. *res cogitans*). *Res cogitans* není bytností, esencí, nýbrž tím, co je příčinou na způsob „aktuální neboli formální reality“.¹¹⁴

Převádění jevů na realitu toho, co je dáno jasné a zřetelně se stává základním způsobem výkladu jevů v novověku. A to nikoliv pouze ve vědeckých postupech. Tento základní metafyzický rámeček reality vstupuje do rozumního světa moderního člověka a proměňuje jeho *etos*. Lze snad bez velké nadsázky říci, že moderní lidstvo žije tak, *jako by tím jediným, co jest, byla realita*. To, co není představitelné, tedy soustružitelné pomocí struktury matematicko-fyzikální formy reality, buď není, nebo je nějakým umenšeným způsobem, který je třeba vysvětlit převedením na tuto formu.

¹¹² KOPERNÍK, Mikuláš. *Obehy nebeských sfér*. Bratislava: Veda, 1975, s. 71.

¹¹³ Citováno podle KOYRÉ, Alexandre. *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 100.

¹¹⁴ DESCARTES, René. *Úvahy o první filosofii, v nichž se dokazuje Boží existence a rozdíl mezi lidským duchem a tělem*. Praha: Svoboda, 1970, s. 64.

Jak se načrtnutý metafyzický rámeček projevuje v běžném rozumní jevů? Dokážete nalézt jeho meze? Jak například moderní člověk vykládá, jevy jako je láska, krása, vzdělání, vědění? Je možné si tyto věci samy představit jako jasné a zřetelné představy, nebo je ve výkladu v rámci reality nutné převést je na něco jiného? Jak příslušné vysvětlení proměňuje rozumní a prožívání zmíněných věcí?

Tvary nejsou myšleny z bytí, z božského řádu stvoření, díky němuž teprve jsou, ale jsou *předem* vepsány do geometrické souvislosti koordinát (se kterou se seznamuje každý žák základní školy pod titulem „kartézské souřadnice“) jako formy představování toho, co je, *pokud to je*. Neboť to, co není *jasné a zřetelné představitelné*, co je tedy nejasné a nezřetelné, buď není, nebo je nějakým odvozeným způsobem. Soustruh reality bere věcem samým pra-jednotu samosti a jejich místo a nahrazuje ji univerzální „místností“, systémem předem stanovených míst, tedy mění každé přirozené místo a každý přirozený tvar v *instrukci místa* (určením koordinát x, y, z).

Jde tu o prostor nikoliv žitý, ale *prostor idealizovaný*, všemi směry stejný (isotropní) a stejnorodý (homogenní). Smysl *ordo* zde zůstává, ale je „po revoluci“ podržán *představujícím subjektu*, jakkoliv Descartes i tento subjekt v jeho bytí myslí jako stvořený, tj. akty, myšlenky (lat. *cogitationes*) v jejich bytí jsou samy stvoření (lat. *creationes*). Teprve další pokračovatelé z onoho spinozovského „bůh neboli příroda“ škrtnou první člen. Tak se postupně ve filosofii i vědě zastře a zapomene teologický smysl (smysl stvoření) půdy subjektivity.

Tam, kde je převzat tento základní karteziánský rámeček, pravda přestává být světlem, osvětlujícím jevy v jejich bytí a bytnosti, ale je konstrukcí, která soustruhuje tvary pomocí stroje, který tyto tvary vrýsovává do geometrických koordinát, do idealizovaného prostoru. Je to tento matematický stroj, který umožňuje soustružit umělé tvary a z tohoto soustružení se zrodí náš novověký svět: „nekonečná mnohost tvarů postačuje k vyjádření rozdílnosti všech smysly vnímatelných věcí“.¹¹⁵ V tom je mefistofelský rys novověké vědy: tím, že věcem vzala živé, podstatné tvary, získala možnost soustružit tvary podle své vlastní vůle. Zároveň se ale touto „transcendentální privatizací“, v níž je vzato samotné dávání, dar světa a korelativně věcí, ztratila věčnost věcí.

Co se tím mění s ohledem na etiku a vnitřní, tedy podstatná určení dobra? Věci živé i neživé se stávají procesy v idealizovaných koordinátách, určenými ne-věcným měřítkem kvantity. Podstatný vztah prostředku a dobra, záměru

¹¹⁵ DESCARTES, René. *Regulace ad directionem ingenii*. Praha: Oikoymenh, 2000, s. 99.

a účelu, jak jsme ho sledovali v Aristotelově analýze podstaty konání (srov. § 15), je zde rozpojen, a to tak, že v idealizujícím koncipování je příslušný pohyb uskutečňování *rozložen na působící příčiny a procesy působení*. Toto rozložení pohybu směřování k dobru na jednotlivé procesy dále umožňuje zvyšování účinnosti tohoto pohybu. Totiž tak, že *technicky, uměle koncipujeme a konstruujeme příslušný pohyb tak, aby byl co nejeфективnější využitím zdrojů účinků jejich instruováním do struktury stroje, vykonávající příslušný pohyb*.

Zde je, zdá se, zdroj toho, co v 19. století dostane jméno *nihilismus*. Ten nespočívá primárně v tom, že jsme ztratili „tradiční hodnoty“, ale naopak v tom, že se v tradici všechno stalo hodnotou v soustruží předmětnosti. Hodnota a předmět jsou koreláty. V této korelaci nic není dobré samo kvůli sobě, ale všechno má hodnotu pouze pokud je předmětem, tj. pokud cirkuluje v idealizovaných strukturách směny, které samy jsou strukturami vytěžování účinků. A jenom potud vůbec něco *jest*. Nejsem-li vytěžitelný jako zdroj, nejsem vlastně vůbec, přestávám být v tomto systému soustrojí viditelný.

Teprve tam, kde je příroda vestavěna do soustrojí procesů, může vzniknout ne-přirozené, umělé vyššího řádu, které známe například ve fenoménu umělé hmoty, která nemá jiný tvar než soustružený. A teprve v tomto soustrojí může být něco, co je naprosto ‚k ničemu‘ a co nezapadá do žádného smysluplného kontextu. To je ta stránka věci, která zbyde, když z ní vyčerpáme účinné příčiny, všechny vytěžitelné zdroje účinkování, tj. když ji nelze již vbudovat do žádného fungujícího procesu. ‚Být k ničemu‘ je to jediné, co zbylo z věci jako danosti, daru, z jejího bytí, když byla rozložena na souvislost procesů účinnosti. Soustrojí spočívá právě v převedení věčnosti na soustružitelnost jejím vyjmutím z původních živých ažitých kontextů.

Vidíme, že vztah dobra-prostředku a dobra-účelu, jak jsme jej sledovali u Aristotela, se proměnil. Žité směřování k dobru, procházející a oduševňující veškeré naše jednání ovšem známe i my novověci. Ale tento žitý smysl jednání je pro nás více či méně vědomě vbudován do cirkulující souvislosti technologických procesů, v níž jakékoliv ‚kvůli čemu‘ získává smysl procesu.

A nejen to, člověk sám sebe v poznání ve smyslu *concipere a construere* vbudovává do reality, do idealizovaných systémů efektivity. Svoboda člověka má podobu *svobody zpředměťňovat* v rámci předmětného rámce, kterému říkáme *realita*. Ale to samo je možné jen za tu cenu, že člověk sám sebe instruuje do tohoto jím samým koncipovaného a konstruovaného rámce zpředměťňování. Člověk sám se v této souvislosti stává lidským zdrojem či lidským kapitálem, tj. je vbudován do stroje zhodnocování hodnoty. Svoboda zpředměťňovat je v tomto smyslu jaksi *svobodou midasovskou*. Ovládnout přírodu jako systém

efektivity je možné jen za tu cenu, že člověk sám se tomuto systému efektivit podřídí.

Zamyslete se nad tím, jak popsaná souvislost zpředměťňování a proměny člověka na zdroj příčinu, tedy na zdroj účinků v řádu procesů, funguje v našem bezprostředním zakoušení druhých lidí. Jak je možné porozumět z této souvislosti účinnosti např. psychologickým koncepcím „intelligence“? V čem spočívají podstatné rozdíly mezi moderním konceptem intelligence a platónsko-aristotelským rysem moudrosti (*sofia*)? Jak tato souvislost funguje například v našem vztahu ke starým či nemocným, či obecně všem lidem, kteří nejsou efektivní podle norem? Jak tato souvislost funguje v řeči, která nasměrovává naši zkušenost, když uvažujeme o lidech v hierarchii „loser-winner“? Jak v této souvislosti funguje to, co jsme sledovali pod titulem „*univerzum*“?

Poznání nemá v novověkém světě smysl samo pro sebe, *není dobrem kvůli sobě samému*, jak jsme to viděli u *theória*, stává se naopak prostředkem. A to *prostředkem k ovládnutí přírody člověkem*. Toto ovládnutí má podobu sledu 1) odhalení příčin, působících v přírodě, 2) technologického nasměrování experimentálně odhalených příčin pro naše lidské účely. Z této proměny se rodí náš svět.

Pro jakékoliv mody myšlení (lat. *modi cogitandi*), jejichž *formální příčinou* je věc myslící (lat. *res cogitans*) užívá Descartes titul *idea*. Tím se proměňuje naprosto smysl tohoto titulu. Víme již, že *idea* v Platónově smyslu není představa. K podstatě představy patří, že je *skutečným* obsahem vědomí, rozuměným v horizontu příčinnosti, tj. právě skutečnosti. Proti tomu Platón ještě nemá vůbec koncept skutečnosti. *Idea* v platónském smyslu není ničím skutečným, je jednotící souvislostí, která proniká skrze jevy, nejen u prostoročasových jevů, ale také u jevů jako je člověk, trojúhelník, číslo, spravedlivé jednání atd.

Viděli jsme, že Platónův objev idejí byl objevem samosti, podstatné nutnosti, která platí bez ohledu na jakoukoliv skutečnost. Tam, kde jsou ideje vyloženy jako obsahy vědomí, představy, je tento klíčový rys ztracen a zapomenut. Tomu odpovídá další proměna v souvislosti vzdělání. Sledovali jsme již proměnu *mathesis* na *disciplina* či *doctrina*, která spočívá v zasazení vědění do řádu skutečnosti, tj. do řádu příčin stvoření, přičemž poslední (resp. první) příčinou je bůh-stvořitel. *Mathematické* nemá již podobu toho, co platí s podstatnou nutností. Je v další proměně vyloženo Descartem jako jasnost a zřetelnost představ, přičemž vodítkem pro tuto jasnost a zřetelnost jsou matematické předmětnosti. Schématicky vyjádřeno: *mathematické* bylo zúženo na *matematiku*. Vzdělání zároveň přestává mít smysl přivádění k samosti, k podstatné

nutnosti, která jediná otevírala možnost vnitřně, ve smyslu Platónova *entos* (srov. § 14), proměnit člověka jeho obratem k sobě a k samosti.

Základní horizont představování, tedy koncipování a konstruování sdílají všechny politické systémy idejí v novověku. Všechny chtějí zařídit, tj. koncipovat a konstruovat lidské soužití podle jisté hypotézy. Politické jednání stranických aparátů má tak povahu experimentu uvnitř soustrojí. Jejich smyslem ale potom není to, co je obsažně určuje na rovině reprezentace (tj. ve schematické podobě, jak se upevnila zhruba v 19. století: liberalismus, konzervatismus, socialismus), ale toto koncipování a konstruování. Samotný koncept „ideologie“ předpokládá karteziánskou ontologii reprezentace, která není v těchto ideologiích dotázána. Abychom mohli rozumět nějakému systému představ jako ideologii, museli jsme již předem přijmout ontologii subjektu reprezentací, tedy situovat sebe do světa jakožto reality. Co je v tomto horizontu a jako tento horizont, skryto, je samotný vztah subjekt-představa.

Pokuste se rozvinout předpoklady způsobu bytí moderního člověka, tedy to, jak musí lidé sami sebe instruovat, tj. žít, pracovat, vzdělávat se, aby popsané soustrojí fungovalo.

Vláda *soustrojí* se projevuje i v tom, co nazývám obsesí moderní filosofie. Filosofické tázání jde proti řeči, proti zatavení do drah samozřejmosti, ale zároveň se zpětně vbudovává do soustrojí a tak výsledkem je reprodukcující se *cirkulus*, v němž se stále navrácí v nových podobách koloniální expanze. Odtud snad povstává v 19. a 20. století jistá nedůvěra filosofů vůči filosofii a metafyzice, a zároveň vědomí osudového propletení obou uvnitř světa-*univerza*. Je otázka, zda odpovídání ve smyslu této nedůvěry není opět nějakou podobou kolonizace.

Pro stručnost spíše rapsodicky vybíráme myslitele, na nichž snad budou viditelné rysy, které jsme zvýraznili v charakterizaci novověkého světa. Připomeňme jen, že nás primárně zajímá půda primordiální teoretické jasnosti, z níž se vychází, ale která sama dotázána není; z této půdy jediná je možné nahlédnout nutnost příslušné zkušenosti myšlení. Jednotliví teoretikové jsou zpříkaldněním celkových charakteristik, provedených v předchozím.

Vyberte si k prostudování buď Spinozovu *Etiku*, předvedenou geometrickým způsobem,¹¹⁶

¹¹⁶ SPINOZA, Benedictus de. *Etika*. Praha: Dybbuk, 2004.

nebo Descartovy *Vášeň duše*,¹¹⁷ a porovnejte jejich provedení s Humovými analýzami (viz následující § 38). Kde nalézáte podstatné rozdíly, a kde je naopak identifikovatelná společná teoretická báze?

¹¹⁷ DESCARTES, René. *Vášeň duše*. Praha: Mladá fronta, 2002.

§ 38. David Hume

Jenom ve zkratce se zmíníme o Johnu Lockeovi. To je myslitel klíčový na jedné straně pro moderní psychologii, pokud ta stojí a padá s metodických rámcem subjektivity a objektivizace, na straně druhé pro moderní pojetí práva a politiky, pokud ty jsou situovány ve zmíněném metodickém rámci. John Locke je teoretikem, která využívá descartovsko-galileovskou metodu rozkladu pro zkoumání vědomí samotného. Rozvíjí tuto metodu do podoby reflexe jako zpředmětnění, v němž rozum samotný činíme objektem: „Rozum, právě tak jako oko, zatímco nám umožňuje vidět a vnímat všechny ostatní věci, nezaznamenává sám sebe; vyžaduje obratnost a úsilí poodsunout ho na jistou vzdálenost a učinit ho sobě samému objektem.“¹¹⁸ Ale tutéž metodu využívá Locke pro zkoumání, týkající se politiky a práva. Teorie společenské smlouvy je jedním z metodických provedení descartovsko-galileovské metody rozkladu na předmět politiky a práva. Srovnáme-li tento přístup s antickou *theória*, teoretickým východiskem zde není zkoumání podstaty společenství lidského v jeho celku, ale naopak jeho rozklad na jednotky a následná rekompozice celku z těchto jednotek pomocí kontrolovaných kroků. V objektivizujícím rámci se dostává do popředí motiv (sebe)produkce subjektu, který skrze reprezentace produkuje a reprodukuje sebe sama, „prodlužuje“ sebe sama ve své existenci. *Svět sám je rozpuštěn a přetaven do struktur sebeprodukce subjektivity*. To má u Locka tu podobu, že sleduje struktury, v nichž člověk udržuje sebe sama ve svém bytí. *Vlastnictví* není pro Locka samozřejmý a výchozí pojem, vycházející ze struktur božího *ordo*. Locke sestupuje ke zkoumání jeho původu. Základem vlastnictví je podle Locka *práce* (angl. *labour*), resp. vlastnictví je produktem práce, pomocí níž člověk bere z přírody to, co patří všem společně, a přivlastňuje si to.¹¹⁹ Vyzdvihli jsme již zkušenost převratu, revoluce, klíčovou pro ustavení novověkého světa.

¹¹⁸ LOCKE, John. *Esej o lidském rozumu*, s. 38.

¹¹⁹ Srov. LOCKE, John. Dvě pojednání o vládě. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965, s. 151-2.

I v Lockeově teorii vlastnictví je zakódována zmíněná *revolučnost*: obrácení vztahu já a světa-*ordo*. Je to nyní, v tomto převrácení, subjekt-substance já, která skrze svět udržuje samu sebe ve svém bytí.

Svět a jeho struktury se stávají pouhým momentem jáského úsilí o sebezachování, o sebeuskutečnění. Můžeme v tomto smyslu mluvit o *subjektivizaci etiky*. Východiskem i výsledkem je centrující subjektivita, jejíž pohyb je pohybem sebeuskutečňování. Nejde tedy již o *problém podstaty* dobra a dobrého života, ale naopak o *problém procesu sebeuskutečňování, který má povahu sebeudržování ve svém bytí*. Stavby slasti a bolesti jsou pojaty jako momenty tohoto sebeudržování jakožto zvyšování či snižování bytí.¹²⁰

Popsaný metafyzicko-teoretický rámec kruhového pohybu sebezachování můžeme sledovat v Lockeově teorii politiky. Neboť nestačí již legitimizace vlastnictví pomocí odkazu na boží řád, vlastník se musí vykázat svou vlastní (sebe)produktivitou.

Proč právě otázka vlastnictví se v popsaném teoretickém rámci stává klíčovou? Jak zapadá problém vlastnictví do bytí, které se uskutečňuje jako úsilí o sebezachování?

Zároveň Locke jako teoretik v situaci koloniální expanze, kdy se v koloniálním objevování otevíraly stále nové a nové prostory, pojímá přírodu jako nekonečný zdroj možných produktů. V rámci baconovské vize o proměně světa na „království člověka“ pojímá svět jako zásobárnu surovin. Neuvažuje o tom, že při konečnosti světa znamená vyjmutí nějakého zdroje z přírody též odejmutí tohoto zdroje všem ostatním. Co činí nějakou věc vlastnictvím, *mojí věcí*? To nelze nikde na předmětu samotném nalézt. Teprve ve způsobu, jak se já, a jak se všichni ostatní k příslušnému předmětu vztahují, je založen vlastnický vztah. Vlastnictví tedy nespočívá v předmětu, ale *ve vztazích*, které lidé vůči předmětům vlastnictví zaujímají. Tuto souvislost jako problém mocenských vztahů, skrytých ve vztazích k věcem, odhalí teprve Jean Jacques Rousseau.¹²¹

Edinburghský rodák David Hume domýšlí dále konsekvence pro pojetí člověka, které rozvíjí Locke na půdě subjektivity. Člověk není ve svém lidství zkoumán teoreticky co do své podstaty, ale jako *objekt*. Tomu odpovídá na straně meto-

dy rozložení smysluplného jednání (o němž byla řeč v předchozím paragrafu), s jeho podstatným charakterem směřování k dobru na impresi a ideje.

Lidská přirozenost je podle Huma složena ze dvou základních částí, afekcí (angl. *affections*) a rozumu (angl. *understanding*). Hume v rámci lockeovské objektivizující metody rozlišuje představy (angl. *perceptions*) myslí na impresi (angl. *impressions*) a ideje (angl. *ideas*). Imprese dále rozlišuje na originální smyslové vjemy (angl. *sensations*) a jejich sekundární reflexe, tedy vědomí těchto vjemů (angl. *reflections*). K originálním impresím počítá Hume všechny impresi smyslové a tělesné bolesti a slasti. Vášně (angl. *passions*) a emoce (angl. *emotions*) jsou sekundárními impresemi, v jejichž základu jsou, ať přímo či nepřímo, impresi originální.¹²² K odhalení principů, podle kterých se řídí naše vášně a emoce, je potřeba podle Huma reflexe lidské přirozenosti.¹²³ Mezi tyto principy patří asociace idejí, asociace impresí a konečně vzájemné prolétání těchto dvou typů asociace.¹²⁴ Zvyk (angl. *custom*) a opakování (angl. *repetition*) mají takový účinek, že zvyšují naši dovednost v příslušném jednání a zároveň náchylnost k němu.¹²⁵

Vůle (angl. *will*) je podle Huma „*vnitřní impresi, kterou cítíme a které jsme si vědomi, když vědomě začínáme nový pohyb našeho těla nebo nové představy naší myslí*“.¹²⁶ Zatímco pohyby vnějších těles jsou nutné, nenalézáme ve vědomí žádnou instanci, která by zapříčiňovala vůli, kromě ní samé. To podle Huma neznámá, že vůle je svobodná – vnější pozorovatel by mohl usuzovat na příčinu našich akcí z našich motivů a charakteru.

Hume polemizuje s názorem, že v etice jde o boj rozumu s vášněmi, tedy o sebeovládání. Rozum samotný nemůže být motivem pro jednání způsobené vůlí.¹²⁷ Neboť rozum soudí podle Huma buď na základě důkazu tam, kde zohledňuje abstraktní vztahy idejí, nebo na základě pravděpodobnosti tam, kde zohledňuje vztahy objektů.¹²⁸ Rozum nemůže produkovat (angl. *produce*) žádnou akci, a tím pádem nemůže oponovat či zastavit impuls vášně, to může jedině nějaká jiná vášně.¹²⁹ „Rozum je a může být jedině otrokem vášní“.¹³⁰

¹²⁰ Srov. již u Locka: „Pokud jde o mě, myslím si, že mi Bůh dal dostatečné ujištění o existenci věcí mimo mě; vždyť díky jejich rozmanitému působení mohu v sobě vyvolat jak slast, tak i strast, což je pro můj současný stav nejdůležitější.“ LOCKE, John. *Esej o lidském rozumu*, s. 344.

¹²¹ Srov. k tomu *Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi*. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1978.

¹²² K celému provedení rozlišení srov. HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. London: Penguin Books, 1985, s. 327.

¹²³ HUME, David. *A Treatise of Human Nature*, s. 334.

¹²⁴ Tamt., s. 335.

¹²⁵ Tamt., s. 469.

¹²⁶ Tamt., s. 447 (zde i v dalším překlad – D. R.).

¹²⁷ Tamt., s. 460.

¹²⁸ Tamt., s. 461.

¹²⁹ Tamt., s. 462.

¹³⁰ Tamt.

Vášeň nemá vztah k předmětu, jsou modifikací naší existence. Vášeň proměňuje způsob, jak jsme – Hume doslova říká, že při takové modifikaci jsme vášní posedlí (*possest with passion*).¹³¹ Zároveň to ale podle Huma nejsou vášně, co může být chybné či nepravdivé. Cítím-li bolest nebo radost, nedává smysl říci, že se mýlím. To, co se mýlí, je jedině soud, který se případně může vztahovat k objektu příslušné vášně, nikoli vášeň sama.¹³²

Rozum tedy není v základu morálky, je naopak ve věcech jednání bezmocný (angl. *impotent*).¹³³ Může na jednání působit jenom nepřímo, totiž tak, že vzbudí nějakou vášeň tím, že soudí o existenci něčeho. Ctnost (angl. *virtue*) potom nespočívá v souladu s rozumem. Hume udává příklad vraždy: pokud se díváme pouze na *fakta a objekty*, žádnou nectnost (angl. *vice*) či zločin nenalezneme. *Ctnost a nectnost nejsou kvality objektů, ale percepce mysli*.¹³⁴ Morálka není systémem toho, co ‚je‘ (angl. *is*), ale toho, co ‚má být‘ (angl. *ought*).¹³⁵ „Morálita je daleko spíše cítěna než souzena.“¹³⁶ Dobro příslušné představě je určeno slastí, kterou působí.¹³⁷ Ctnost je dána slastí a neřest bolestí. Každá věc, která působí v obecném ohledu znepokojení v lidském jednání, je nazvána nectností. Naopak to, co produkuje uspokojení, je nazváno ctností.¹³⁸ Kdybychom nebyli schopni vnímat bolest a slast a na nich fundované vášně, nebyli bychom vůbec schopni rozlišit mezi dobrým a zlým. *Etika je tu v oné metodické disociaci já a světa subjektivizována* – dobré a zlé nejsou charakteru věcí samých, ale jsou redukovány na (před)stavy subjektu. A to samo je konsekventním rozvinutím smyslu bytí jako ‚být představován‘.

Pokusme se Humovu analýzu zasadit do naší souvislosti sledování rysů našeho, novověkého světa. Hume, podobně jako Locke či Hobbes, využívá metodického postupu privace člověka v civilizovaném stavu na jeho „divoký, nekultivovaný stav“.¹³⁹ Opačně můžeme vyjádřit: divoký stav je výsledkem metodické abstrakce od všech kulturních a duchovních určení. Člověk je podle Huma na rozdíl od zvířat velice nedostatečně obdařen ve své přirozenosti k tomu, aby obstál ve

¹³¹ Tamt.

¹³² Tamt., s. 464.

¹³³ Tamt., s. 509.

¹³⁴ Tamt., s. 520.

¹³⁵ Tamt., s. 521.

¹³⁶ Tamt., s. 522.

¹³⁷ Tamt., s. 523.

¹³⁸ Tamt., s. 550-1.

¹³⁹ Tamt., s. 537.

svém úsilí o sebezachování.¹⁴⁰ Společnost dává tři opravné prostředky: spojení sil, dělbu zaměstnání a vzájemnou pomoc.¹⁴¹ Tak je pro lidi výhodné pomoci smlouvy (angl. *convention*) spojit jednotlivé zájmy v zájmu obecném.¹⁴² V takové smlouvě je obsaženo, že nezasahujeme do vlastnictví druhých. A z tohoto zdržení se zasahování do vlastnictví druhých povstávají podle Huma ideje spravedlnosti (angl. *justice*) a nespravedlnosti (angl. *injustice*). Vlastnictví tedy není přirozeným vztahem, ale vztahem morálním, založeným na ideji spravedlnosti.¹⁴³ Přirozené sobectví (angl. *selfishness*) jednotlivce a sympatie k druhým lidem (angl. *sympathy*) jsou spolu pozoruhodně vnitřně spojeny: „přirozeně *sympatizujeme* s druhými v těch citech, kterými jsme sympatičtí my jim“.¹⁴⁴

Sebeudržení nemá v novověké metafyzice subjektu podobu instruování do struktur božího *ordo*, ale je myšleno jako sebeprodukce subjektu čili, využijeme-li příbuznosti obou světů, sebeinstruování sebeprodukováním subjektu. A sebeprodukce má metafyzicky viděno podobu skrze negaci sebe sama udržování sebe sama ve své identitě. *Subjekt, nikoliv svět je v tomto teoretickém rámci půdou zjevování*. A subjekt je vztah k předmětu. V tom je obsaženo, že nejde o poznání ve smyslu podstatné nutnosti, resp. nutnosti podstaty, ale o ovládnutí procesů (sebe)produkce. Mravnost a lidství vůbec nejsou zkoumány ve své podstatě, ale jako náležející k objektivním procesům sebeprodukce. Člověk je zkoumán jako jakýkoliv jiný předmět, aniž by byl dotázán ten, kdo zkoumá.

¹⁴⁰ Tamt., s. 536-7.

¹⁴¹ Tamt., s. 537.

¹⁴² Tamt., s. 541.

¹⁴³ Tamt., s. 542.

¹⁴⁴ Tamt., s. 551.

§ 39. Immanuel Kant

Oproti Humovi a vůbec britskému empirismu, zaměřenému na *obsahy* zkušenosti vědomí, myslí Kant v kontinentální tradici z *formy* vědomí. To má u něho podobu zkoumání aparátu apriorní formy naší zkušenosti v její jednotě. *Apriorní* v tomto smyslu je to, co předchází (lat. *prior*, *prius* = to, co je dřívější) naší zkušenost v její obsažnosti, a to tak, že ji činí možnou. To, co jsme u Huma potkali jako vášně, které byly vedle rozumu druhou základní součástí lidské přirozenosti, není pro Kanta součástí apriorního aparátu, ale naopak patří k empirickým, nahodilým obsahům zkušenosti. Proti tomu Kant zkoumá *formu* afektivity, smyslovosti. A jestliže u Huma jsme viděli, že rozum je bezmocný, pokud jde o jednání, je to pro Kanta naopak rozum, který svou vlastní formou určuje sebe sama k jednání.

Svobodu určovat sebe sama k jednání není možné dokázat jako předmět nebo jako něco na předmětech naší zkušenosti, neboť sama není jevem. Vše, co se odehrává v empirické, jevové přírodě, má formu podléhající nutným zákonům, především kauzálním. Je ale možné ukázat *možnost* svobody v *apriorním vztahu k předmětům* naší zkušenosti, právě *jako k předmětům*. Abychom se totiž mohli vztahovat k něčemu *jako předmětu*, musíme předem rozumět tomu, že toto něco *stojí před* námi ve své *samostatnosti*. Musíme tedy být schopni vůči tomu stát samostatně. A v tomto ‚stát samostatně‘, tedy nezávisle na tom, proti čemu stojíme, se projevuje naše svoboda.

Svobodu podle Kanta sice nechápeme v její možnosti, ale *a priori* ji *víme*.¹⁴⁵ A to tak, že poznáváme apriorní zákon svobody. Vztah je zde paradoxní: není to tak, že rozumíme tomu, co je svoboda, a díky tomu jsme svobodní. Naopak, *jsme* svobodni a tento „fakt rozumu“ *poznáváme* v sobě ve formě *zákona*. Kdybychom nebyli svobodni, tedy kdybychom ve svém bytí nepřekračovali ‚to, co je‘ (něm. *Sein*) nemohli bychom vůbec rozumět nároku zákona, že totiž něco ‚má být‘ (něm. *Sollen*).

¹⁴⁵ KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*. Praha: Jan Laichter, 1944, s. 10.

Paradox: o tom, co je mravné, nerozhodují já; nerozhodují o tom, co je dobré a co je špatné. A přece to musím mít ‚v sobě‘, neboť je to *moje jednání*, které je dobré či špatné. Jinak vyjádřeno: jak by bylo možné, že jednání, jehož jsem v posledu já sám autorem (neboť i když jednám z něčího rozkazu nebo donucení, jsem to já, kdo sám sebe určil k tomu, příslušnému donucení se podřídít), pokud jde o subjektivní maximum, tj. *mé pravidlo*, které vyjadřuje řídící, nejvyšší (lat. *maxima*) premisu, že by tedy jednání jako jednání mohlo nést v sobě nutnost, která zavazuje nejenom mě, ale také jiné lidi, a principiálně všechny lidi? To je u Kanta vysvětlováno odkazem na apriorní podmínky možnosti jednání, nalézané v rozumu. Pokud totiž všichni lidé *obecně* jsou *rozumnými* bytostmi, sdílejí tyto apriorní podmínky možnosti jednání. Základní zákon čistého praktického rozumu, formulovaný v *Kritice praktického rozumu* zní: „Jednej tak, aby maxima tvé vůle kdykoliv zároveň mohla platiti za princip všeobecného zákonodárství.“¹⁴⁶ Tento zákon má formu *kategorického imperativu*.

Kategorický imperativ je *zákonem*, který působí jako čistá (tj. na empirických určeních nezávislá) forma určování, jejímž působením je určena čistá vůle. Jak to vyjadřuje Kant, zákon je *ratio cognoscendi*, tedy důvod poznání svobody. Svoboda sama je *ratio essendi*, důvod jsoucnosti mravního zákona.¹⁴⁷

Kategorický imperativ je *imperativem*, tedy má formu příkazu. To by nebylo možné pro bytost, která není svobodná, tedy není ve svém bytí schopna překročit to, co je k tomu, co má být. K člověku jako rozumné bytosti patří konstitutivně tento vztah k sobě, tedy vztah transcendentálního já k já empirickému-psychologickému. Transcendentální já nám není přístupné ve zkušenosti, ale právě jako souvislost podmínek možnosti naší zkušenosti. Poznáváme ho jenom nepřímou, a to tak, že dotazujeme tyto transcendentální (lat. *trans* = *přes*, *nad*, *za*; *cedere* = jít, postupovat), tj. naši zkušenost přesahující podmínky její možnosti.

Kategorický imperativ je *kategorický*, tedy jeho platnost není pouze podmíněná (hypotetická), ale nepodmíněná, tj. platí nutně a za všech okolností. I tato forma nepodmíněnosti by nebyla možná pro bytost, která by nebyla svobodná. Nesvobodná bytost by nemohla rozumět něčemu, co není něčím podmíněné, pokud k tomu ‚být svobodou‘ právě patří nebýt podmíněn něčím vnějším.

Vůle v proměněném horizontu novověkého světa, redukovaném na představovací struktury subjektivity proměňuje svůj status. Nemá již primárně charakter v bytném vztahu stvoření se odehrávajícího nasměrování člověka

k bohu. Je myšlena ze základního vztahu subjektu a objektu, a to jako *svoboda sebeurčování* vztahem k předmětu. Předpokladem přitom je ale rozumění světu ze souvislosti kauzality. Příroda je souvislostí jevů, určených přírodními zákony, a tyto zákony zase jsou samy určeny logickými funkcemi. Světu a věcem ve světě není rozuměno z nich samých, ale z horizontu logiky a korelativně metafyziky, jako předmětům určeným zpředměťující aktivitou rozumu.

Na rozdíl od kauzality přírodní, určené přírodními zákony je *čistá vůle* (něm. *reiner Wille*), tj. právě vůle neurčená žádným materiálním obsahem, myšlená jako vztah „svobodné kauzality“, formy naší žádostivosti. Ale žádostivost zde nemá smysl erótického bytí jako u Platóna, ale struktury (lidského) transcendentálního subjektu, pokud je ve své čisté formě určena rozumem.

S činnostním pojetím, které inauguruje Immanuel Kant, se uvnitř novověké filosofie přeznačuje smysl subjektivity subjektu. Vztah věci a jejích modů, *res* a *repraesentatio*, získává *tématicky* podobu (sebe)produkce. Neboť předmětné jednoty, které máme dány ve zkušenosti, nejsou námi pouze pasivně recipovány, ale naopak jako jednoty vznikají přičiněním našich transcendentálních rozumových funkcí. Zkušenost a poznávání není pouhým představováním, ale má povahu lidského jednatelství, v němž činný rozum produkuje a reprodukuje sebe sama. Důležitým teoretikem této podoby myšlení v horizontu produkce je:

¹⁴⁶ Tamt., s. 43.

¹⁴⁷ Tamt., s. 10.

§ 40. Karl Marx

Mladý Marx se dívá kolem sebe očima kantovského kategorického imperativu a nalézá ve své přítomnosti situaci, v níž v souvislosti skutečného života každý činí každého prostředkem ke svým vlastním účelům. Prostředkováním, které umožňuje tuto proměnu člověka na prostředek, jsou peníze.

Prostudujte si fragment *Peníze* z Marxových *Ekonomicko-filozofických rukopisů*.¹⁴⁸ Jakou roli v tomto textu hrají peníze ve vztahu k lidské podstatě?

Bytí člověka analyzuje Marx v podobě kruhového pohybu sebe-produkce a sebe-reprodukce, v němž skrze přírodu člověk produkuje sebe sama ve svém bytí. Bytí člověka má podobu cirkulace produkce a konzumpce. Přitom zůstává horizont světa jako *univerza* zachován – smyslem bytí není ovšem není již *creatio* či *cogitatio*, ale *productio*. Jak to vyjadřuje Marx: „Jestliže dříve bohové bydleli nad zemí, stali se teď jejím středem.“¹⁴⁹ Produkce je vztahem stvoření, přeneseným z vertikální roviny bůh-člověk do roviny vztahu, resp. cirkulu člověk-příroda-člověk.

Marx stále myslí uvnitř souvislosti instruování člověka, nikoliv ovšem instruování do struktur řádu stvoření, ale do řádu sebe-produkce. Marx sám viděl osvobození člověka v plném zvládnutí strojovosti (něm. *Maschinerie*), tj. v její automatizaci. Zároveň Marx objevuje novou rovinu času, a to přímo uvnitř struktur produkce samotné: „Hospodaření s časem [*Ökonomie der Zeit*], na to se koneckonců redukuje veškerá ekonomie.“¹⁵⁰

Osvobození člověka potom spočívá ve vytvoření podmínek volného času (něm. *Freizeit*). Zůstává ale otázkou, k čemu osvobození, pokud být = produkovat

¹⁴⁸ MARX, Karl. *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. Praha: Svoboda, 1978, ss. 105-110.

¹⁴⁹ Marxův dopis otci, 10. listopadu 1837. Překl. Jiří Pešek. „Marxova cesta k revolučnímu materialismu a komunismu.“ In: MARX, Karl. *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. Praha: Svoboda, 1978, s. 140.

¹⁵⁰ Marx, Karel. *Rukopisy „Grundrisse“* 1. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1971, s. 129.

sebe. Je volný čas (srov. § 14) srozumitelný uvnitř horizontu skutečností? Není tomu daleko spíše tak, že pokud bytí = sebe-produkování, potom volný čas spočívá pouze v onom momentu konzumpce, uvnitř cirkulace sebe-produkce? Potom ale konzumovat (i produkovat) není něčím, v čem by mohla spočívat svoboda člověka, ale spíše nutností uvnitř tohoto kruhu.

Zároveň ve své kritice kapitalistické produkce Marx odhaluje vbudování člověka do strojového času jako problém, a tím otevírá možnost rozvinout rozdíl mezi tímto strojovým časem a časem lidským.

Pokuste se promyslet vztah člověka a nástroje a proti tomu vztah člověka a stroje. V čem se oba vztahy kryjí a v čem naopak spočívá podstatný rozdíl mezi obojím?

Prostudujte si Marxovu přednášku *Mzda, cena a zisk*.¹⁵¹ Co je to nadpráce (něm. *Mehrarbeit*, angl. *surplus labour*) a nadhodnota (něm. *Mehrwert*, angl. *surplus value*)? Jakým způsobem je ve vztahu námezdní práce skryt vztah podobný vztahu feudálního nevolnictví? V čem toto skrytí spočívá v normalitě kapitalistických vztahů? Jak se v tomto smyslu, vyjádřeno kantovsky, za jevem svobody, rovnosti a bratrství v naší kapitalistické normalitě skrývá v transcendentálních strukturách produkce nesvoboda, nerovnost a nelidskost?

¹⁵¹ MARX, Karl, Friedrich ENGELS. Spisy. Sv. 16. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1965, ss. 135-86. Dostupné online: <https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1865/061865.html#6>.

§ 41. Předmětnosti a stroje vyššího řádu

Marx odhalil jako problém pro kritické zkoumání vpletení člověka do cirkulu produkce-konzumpce. Zatímco ale Marx ještě centruje produkci v produkci reálného – odtud důležitost proletariátu, neboť ten je živým ztělesněním čistě elementární formy produkce čili sebeprodlužování¹⁵² přivlastňováním si sebe sama skrze přírodu, totiž plození (lat. *proles* = potomstvo, *proletarii* ve starém Římě tvoří vrstva těch, kdo nemají nic než své potomstvo a musejí pracovat) –, umožňuje Husserlova fenomenologie a formální ontologie porozumět tomu, že soustrojí idealizovaných struktur operuje s předmětnostmi všech řádů, ba že čím vyšší v řádu fundace je příslušná předmětnost, tím účinněji soustruží náš život.

Nakolik člověk sám je produkován, je zároveň konstituován jako konzument, jako idealizát, a to tak, že on sám, jeho život samotný je vpleten a vbudován do idealizovaných drah, předem stanovených a naplánovaných. Tato kolonizace subjektivity, resp. proměnění nás samotných v našem ‚sebe‘ do podoby subjektů, to znamená objektů psychologického typu, se nám vbudovává do těla jako specifické způsoby vidění, hodnocení, toužení, sebekontrolování a porovnávání se s jinými a s tzv. normálním. To je opět jistou podobou *etosu*, vbudování do pasivních drah našeho žitého života, které nás řídí bez ohledu na to, jestli o tom víme či nikoliv.

Tak se ve 20. století otevírá nové pole zkoumání, které překračuje tradiční ztotožnění bytí a bytí-skutečným. Neboť v naší situaci vbudování do strojů všech řádů, od reálných soustruhů po ireálné soustruhy právních nařízení, směrnic, ekonomických cirkulů jsme daleko více ovlivňováni neviditelnými procesy, nad nimiž nemá jednotlivec žádnou moc, a přesto určují s daleko větší

¹⁵² K širší metafyzické souvislosti motivu produkce jako (sebe)prodlužování mimo německou klasickou filosofii srov. SVOBODOVÁ, Zuzana. *Spravedlnost jako řád duše*. In: PELCOVÁ, Naděžda a Anna HOGENOVÁ. *Spravedlnost ve výchově, umění a sportu*. V Praze: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2016, zejm. s. 98-100.

razancí jeho život než jakákoliv tzv. reálná věc. Nejen reálné předměty, ale též předměty vyššího řádu, dokonce celé styly života v celku jsou prefabrikovány jako náhražka spásy.

V proměně světa na soustrojí v planetárních rozměrech se obchoduje s životně důležitými věcmi proměněnými na pouhé komodity v podobě abstraktních položek. Ekonomové, tito teologové trhu se stali těmi nejdůležitějšími ne proto, že by snad byli schopni tento trh řídit, ale právě proto, že trh je nejvýše v řádu fundace. Bombardování znamená pouhé stisknutí tlačítka, války a vraždění se staly na jedné straně automatizovaným průmyslem, na druhé straně marketingovým tahem, reklamou na technologie zbraní a zbraňových systémů. Fúze médií a marketingu vytvořila stroj na produkci subjektů-konzumentů s jejich prefabrikovanými potřebami. Namísto ideje, viditelnosti samé, máme prefabrikované způsoby vidění, mechanické vidění, v němž je každá událost proměněna na svůj vlastní obraz, a tento obraz funguje reálněji než veškerá žitá zkušenost. Naše přítomnost je epochou kolonizace obrácené do nitra, když vnější prostor planety již je bezezbytku ovládnut.

§ 42. Friedrich Nietzsche

Protože výklad Nietzscheho scvrknutý do jednoho paragrafu by byl špatným vtipem, vyjímáme zde pouze jednu pasáž z knihy *Mimo dobro a zlo*, v níž máme *in nuce* Nietzscheho genealogickou metodu provedenu právě pro zkoumání morálky.¹⁵³

„Po nejdelší dobu lidské historie – nazývá se dobou prehistorickou – byla hodnota či nehodnota nějakého jednání odvozována z jeho následků: jednání samo přitom přicházelo v úvahu právě tak málo jako jeho původ; bylo tomu přibližně tak, jako dodnes v Číně přesahuje nějaké vyznamenání nebo hanba z dítěte zpět na rodiče – tak vedla zpětně působící síla úspěchu nebo neúspěchu člověka k tomu, aby určité jednání považoval za dobré nebo za špatné. Nazvěme toto období *předmorálním* obdobím lidstva: imperativ ‚poznej sama sebe‘ nebyl tehdy ještě znám. V posledních deseti tisíciletích dospěl však člověk na několika rozsáhlých plochách Země krok za krokem tak daleko, že o hodnotě nějakého jednání nenechává rozhodovat následky, nýbrž jeho původ: to byla jako celek velká událost, výrazné vytříbení pohledu a měřítko, bezděký důsledek vlády aristokratických hodnot a víry v ‚původ‘, znak doby, již můžeme označit v užším smyslu za *morální*: je tak učiněn první pokus o sebepoznání. Místo následků původ: jaké obrácení perspektivy! A zajisté obrácení dosažené teprve po dlouhém zápolení a kolísání! Ovšem: vlády se tak zmocnila nová fatální pověra, zvláštní zúžení interpretace: původ jednání byl interpretován s naprostou určitostí jako původ z *úmyslu*; lidé byli zajedno ve víře, že hodnota jednání je doložena hodnotou jeho úmyslu. Úmysl jako celý původ a celá prehistorie nějakého jednání: ve jménu tohoto předsudku se takřka až do nejnovější doby na Zemi morálně chválilo, káralo, soudilo i filosofovalo. – Neměli bychom však dnes dojít k tomu, že je nutno se ještě jednou odhodlat k obratu a základnímu přesunu hodnot, díky opětovnému lidskému

¹⁵³ Pro celistvý a sevřený výklad Nietzscheho metafyziky doporučuji knihu Aleše Nováka: NOVÁK, Aleš. *Věčný návrat téhož*. Praha: Togga, 2015.

zamyšlení nad sebou a sebeprohloubení – nestojíme snad na prahu doby, kterou by bylo třeba označit zprvu, negativně, jako *mimomorální*: dnes, kdy se alespoň mezi námi imoralisty šíří podezření, že právě v tom, co na jednání *není úmyslné*, tkví jeho rozhodující hodnota, a že veškerá jeho úmyslnost, vše, co z něho lze vidět, vědět, uvědomit si, patří ještě k jeho povrchu a kůži – která, jako každá kůže, něco prozrazuje, ale mnohem více *skrývá*? Zkrátka věříme, že úmysl je jen znakem a symptomem, který teprve vyžaduje výklad, navíc znakem, který znamená příliš mnoho, a tudíž sám o sobě téměř nic – že morálka v dosavadním smyslu, tedy morálka úmyslů, byla předsudkem, zbrklostí, jakousi předběžností, asi tak na úrovni astrologie a alchymie, avšak rozhodně něčím, co musí být překonáno. Překonání morálky, v určitém smyslu dokonce sebepřekonání morálky: to budiž jménem pro onu dlouhou skrytou práci, jež zůstala vyhrazena těm nejjemnějším a nejpoctivějším, i těm nejzlomyslnějším svědomím dneška, jako živoucím prubířským kamenům duše. –¹⁵⁴

Interpretujeme: Nietzsche zde zaujímá specifický postoj, ve kterém nezkoumá obsahy morálních tezí jednotlivě či obecně, ale sleduje dění dějin, v němž se něco jako morálka ustavilo. Když se ve své „sondě“ vmyslí do předmorálního období, tedy když odkryje vrstvu smyslu, která je vázána na morálku, nalézá pod ní další vrstvu období jednajícího člověka, který soudí o dobrém a zlém na základě účinků jeho jednání. Morální vrstva smyslu, již Nietzsche spojuje s objevem řeckého imperativu „poznej sama sebe!“ se ustavuje tam, kde se perspektiva převrací, kde člověk soudí o dobrém a zlém nikoliv podle účinků příslušného jednání, ale podle úmyslu. V morálním výkladu jednání je potom podle Nietzscheho obsaženo zúžení, naivita, neboť vysvětlování na základě úmyslů nevidí, že samy vědomé úmysly jsou určeny něčím, co samo vědomo není. To lze dále domyslet: pokud tomu tak je, může se vědomé odvolávání na etiku stát pouhým nástrojem něčeho, co samo etické vůbec není. Ba teprve tam, kde se zrodí etika, jsou připraveny podmínky pro to, aby se dobro převrátilo v pouhý nástroj vůle k moci. Nietzschemu nejde o to, být nemorální (neboť tato možnost se pohybuje uvnitř morálky), ale o „sebepřekonání morálky“, tedy o to, porozumět tomu neúmyslnému, které se skrývá za odvoláváním se na morálku.

Nietzsche objevil metodu genealogie, která mu umožňuje nikoliv pouze vyprodukovat nějaký další systém etiky, ale *podívat se na etiku samotnou jako na rámeček, v němž je něco specificky viditelné, a tento rámeček překročit*. Ale

zároveň se toto (sebe)překročení nemůže nedít na půdě novověké subjektivity a pomocí pojmů, převzatých z křesťansko-římské tradice a ze světa-univerza. Ať tak či tak, 20. i 21. století potvrzuje Nietzscheho objev, neboť má podobu série legitimizování nejděsivějších zločinů pomocí odvolávání se na mravní úmysly a ideály. Zdá se, že morálka po Nietzschem může fungovat leda jako špatný marketing.

¹⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo. Předehra k filosofii budoucnosti*. Praha: Aurora, 1998, s. 37-8.

§ 43. Dvacáté a jednadvacaté století čili naše ‚tady a teď‘

Sledovali jsme proměnu světa-*kosmu* na svět-*univerzum* a další proměnu smyslu spočívající v novověké subjektivizaci univerzálních struktur. V intenci politiky univerzalizmu pokračuje evropská mocenská politika až do 20. a 21. století. Zdá se, že Evropa neumí provádět ve svém *telos* jinou politiku, než politiku univerzálního zmocňování se instruováním do *ordo*, politiku *divide et impera*, ve které je prostor světa totálně ovládnut. V tom je obsažen specifický vztah k prostoru a světu (a ovšem specifické časování).

Dovršením této politiky a realizace proměny světa na univerzum, jsou světové války. Aby tyto války byly možné, muselo být světu předem porozuměno jako prostoru (a času), o který je možné válčit, který je možné totálně ovládnout. Ve světových válkách se proměňuje smysl světa tak, že tyto války jsou *válkami o svět ve smyslu univerza*. Výsledkem je proměna světa na planetu, totálně kontrolovaný a ovládaný prostor. A to nikoliv již při zachování vazby na zemi jako půdy dávající každé možné místo, ale decentrováním Země a jejím vbudováním do aparátů kontroly a plánování. Země-planety ve smyslu astrofyzikálního tělesa (srov. § 37).¹⁵⁵

Podobným způsobem je ovládnut, kontrolován a zabudován do aparátů produkce předmětností všech řádů též člověk. Toto vbudování snad nejpronikavěji předvedl Franz Kafka. „Proces“ je univerzální způsob, jak jest člověk vbudovaný do soustrojí *univerza*. Josef K. se stává subjektem svého vlastního soudního procesu, je souzen a nakonec odsouzen k smrti a je mu zabodnut nůž do srdce. A to vše se děje s ním v modu pasivity nového typu, v pasivitě instruování (která překračuje protiklad pasivního zakoušení a aktivního souzení). Totiž tak, že je mu znemožněno samotné bytí při-tom, aniž by mohl být přítomen

¹⁵⁵ K souvislosti *mathésis* a proměny Země na planetu mimo zohlednění dějinnosti *theória* a *mathésis* srov. NOVÁK, Aleš. Zeměkoule jakožto označení pro celek jsoucího v epoše *Ge-Stell*. In: NOVÁK, Aleš. *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum*. Praha: Togga, 2011-, s. 95-100.

svému vlastnímu souzení a odsouzení. Dlouho jsem nemohl porozumět oné atmosféře polosnu a diskontinuity v příběhu Josefa K. A to dokud jsem já sám nezakusil situaci, kdy jsem musel na úřadě vyplnit jakési úřední formuláře, aniž bych rozuměl jejich smyslu a způsobu jejich vyplňování. V té chvíli jsem zakoušel tutéž diskontinuitu smyslu, v níž jsem přestával rozumět tomu, „kde a kdy“ vlastně jsem.

Kafka ve vší důraznosti ukázal způsob bytí člověka v situaci proměny světa na planetu. Jsme vbudováni do procesů soustrojí strojů všech řádů, které plánuje a řídí náš život, a v němž je bytí člověka zároveň prožíváno jako absurdita, rozpojení smyslu a činnosti oduševněné směřováním k dobru v procesualitě (srov. § 37). To zakládá aporii našeho novověkého bytí: vbudování do soustrojí idealizovaných procesů nás vytváří jako subjekty, a teprve skrze toto vbudování se odehrává naše sebe-udržení.

§ 44. Útěk a útok

Je možné z této paradoxní situace ovládaného ovladatele najít východisko? Jednoduchý luddismus a romantismus rozbíjení strojů zde neřeže dostatečně hluboko. Neboť „proces“ není něčím, co se děje vedle nás či mimo nás, ale stává se naopak *způsobem našeho bytí*, pokud k tomuto způsobu patří smysl skutečnosti v podobě instruování do struktur soustrojí. A víme již, že toto vbudování samo se děje jako sebe-lokalizace uvnitř tohoto univerza jako systému procesů. Čili toto vbudování je tím, skrze co sami sobě rozumíme: jako organické a anorganické souvislosti procesů, vytvářejících náš subjekt.

Podobně pojetí hledající spásu v technologii samé, pojetí, podle něhož je technologický park něčím neutrálním, stojícím vedle člověka, a jde potom o to, tento technologický park používat dobře, nevidí, že v procesech soustrojí jde o způsob bytí, ne o pouhý predikát, který se dá od moderního člověka odlepit a kterým člověk disponuje. Naopak, tento park si vynucuje specifický způsob bytí člověka, který jsme nazvali instruováním. Každé odstraňování všeho manažování a plánování se pohybuje již horizontu smyslu manažování a plánování.

§ 45. Sebeinstruování

Specifickou pasivitu instruování do struktur soustrojí ukazuje z jiné stránky Hannah Arendtová ve své reportáži ze soudního líčení s nacistickým zločincem Adolfem Eichmannem. Eichmann se jí nejevil jako osoba, která by měla „specificky zlé motivy“, ¹⁵⁶ naopak vystupoval jako úředník, který se odvolával na to, že nikdy nepřekročil žádný říšský zákon. Eichmann připouštěl, že je snad vinen před bohem, nikoliv ale před zákonem.

Důležité je, že tento případ nelze jednoduše odbýt speciálně-vědním výkladem, například poukazem na Eichmannovu psychopatologii apod., jak se dnes odvysvětlovávají případy masového vraždění či terorismu, aniž by jim bylo porozuměno ze způsobu bytí novověkého člověka. Jde o způsob bytí, o onu vbudovanost do soustrojí, v níž je daleko snazší jít s procesem než jít proti němu, neboť každé „jít proti“ znamená porušit nějakou v technologickém horizontu procesuálního fungování stanovenou směrnicí či normu. Sledovali jsme již ten paradox univerzality, že totiž v sobě zahrnuje zároveň možnost univerzálního zničení (srov. § 30), instruování typu člověka, který je ne-člověkem, který nepatří do *univerza* a má být jako takový destruován. Zpříkladnění nalézáme stejně tak u společenství, která byla vyhlazena v pohybu christianizace Evropy (předpokladem přitom je *univerzalita*: být člověkem = být křesťanem) a dobytí obou Amerik až po novodobé koncentrační tábory od britských pracovních táborů po nacistické a sovětské.

V těchto táborech nalézáme vrcholnou podobu vbudování člověka do souvislosti soustrojí, v níž je člověk sám redukován na pouhou funkci, na podproces strojových procesů. Tato podoba instruování se dále rozvíjí v poválečné rekonstrukci světa-planety. V plánech plánovačů, v procesech nastavovaných manažery, v konstrukcích systémových inženýrů a kybernetiků se realizuje tento svět-planeta jako *procesor*, v němž vše jsoucí je jenom potud, pokud je realizací *instrukce*. Vše je tak přístupné okamžitě, jak říkáme „na kliknutí“, tj.

¹⁵⁶ ARENTOVÁ, Hannah. *Život ducha. I. díl. Myšlení*. Praha: Aurora, 2001, s. 16.

na příkaz, který se okamžitě stává instrukcí, touto protézou božského ‚budiž!‘ (lat. *fiat*), a spouští příslušný proces, na jehož konci je výstup. Jednací struktura prostředek-účel a s ní horizont dobra se zde rozpouští v jediném procesu (srov. § 37).

Tato všeobecná přístupnost všeho je paradoxně příčinou neobyčejné chudoby moderního člověka. Totiž v tom smyslu, že erotický vztah k dobrému se zde proměňuje na proces produkce a konzumpce. Zmínili jsme již onen midasovský charakter jednání, které je proměněno jako proces. V něm nejde již o dosahování dobra, ale o pouhé produkování. Chybí zde chybění samo. V kruhu produkce-konzumpce má člověk jenom zvýšením účinnosti daného zboží nebo účinnosti zážitku, stavu, který je při konzumpci způsoben. Intence, která je v základu, je kalkulací, která řídí dokonce naše pojetí štěstí. Štěstí zde spočívá v onom „více“ efektivitě. Tato kalkulace je v základu utilitaristické etiky. Horizontem není dobro samo, ale manažování stavů lidského jsoucna v horizontu soustrojí.

Jaký *etos* se v nás konstituuje v našem ‚teď a tady‘, tj. v oné vbudovanosti do aparátů, do soustrojí strojů všech řádů? Je to vůbec ještě *etos*, nebo pasivita jiného typu, typu vbudovanosti a fungování proměnné uvnitř strojových procesů?

Všimli jsme si již dříve oné souvislosti mravů a sebe-udržení v při-tomnosti (srov. §§ 10, 13). Zvyky se ustavují ve specifické opakovací souvislosti a této souvislosti odpovídají na straně světa časové dráhy, do nichž jsme vnořeni, které žijí jaksí v nás a za nás v podobě automaticnosti, volnoběhu života. Když ráno vstanu, nepotřebuji přemýšlet nad tím, co mám dělat, vím to přece předem. Odkud? Právě z oné automaticnosti zvykových drah, které mě ještě před jakoukoli mou aktivní rozhodnutostí nasměrovávají a jednají jaksí za mě jako úchopy a gesta, do nichž jsem vrostlý tak, jako do svého těla. Právě tato vrostlost a jedinečný způsob časování a rytmizace vytváří onen specifický styl, v němž se ukazuje osobní já druhému. Ustavuje se kolem našeho já (našich já?) ulita ztuhlých časovacích drah, která na jednu stranu chrání nás samotné od tíže být-ze-sebe, neboť já je skrze ni sebe-identifikováno jako ‚já‘ a jako ‚my‘ (vzpomeňme na Korintany a jejich řeč o „otcích“ – § 10). Na druhou stranu je já vrostlé do zkamenělých možností, z nichž se jen těžko vymaňuje do svěžesti rození nového, která, jak již víme, patří k při-tomnosti.

To, čeho si všimneme nejdříve u druhého, je právě časující se jinakost jeho vlastního stylu, jeho mravů v jeho chování (srov. § 9). Ale v tom se zároveň ukazuje, že jsme vždy již nějak sami nastraženi, nikoliv lhotejní, ale vždy již

nějak dotčeni a osloveni typikou druhého v jádře naší vlastní bytosti. Tato rytmizace, znění v typice pohybů druhého ‚ty‘ rozeznává naší vlastní melodii a rytmus, budí vždy specifickou chuť a teplotu a to nás specificky otevírá nebo uzavírá vůči druhému. A tak nám někdo z hloubi duše, totiž z časové hloubky pod hladinou naší aktivní reflexe, může být sympatický, nebo naopak nesympatický v nekonečné paletě personálních možností, rozehrávat v nás jáské intence, které by tu jinak vůbec nebyly.

Vraťme se ale ke zmíněné souvislosti sebe-udržení v při-tomnosti. Opakovací dráhy, v nichž se ustavují zvyky, se v běhu dní (přičemž časová určení a periody samy jsou jistými zděděnými opakovacími drahami) obsažně konkretizují. Hodinami starověkého člověka bylo nebe. K tomu přistupovaly přírodní rytmy, v nichž se osoba, ‚my‘ lidského společenství, založená v jednotlivých osobách, se-tkávala s časovou krajinou ‚našeho‘ osvětí. Ve svátcích příslušné společenství vzpomíná, rozpomíná se na podstatné ‚my‘, na klíčové, ‚naše‘ ‚my‘ ustavující události, které nás opětně ve slavení ustavují a potvrzují (a v tomto obnovení zároveň proměňují vzpomínanou událost samu a tím ‚nás‘). Ve svátcích roku má společenství sebe sama, svou podstatnou minulost promítnutu do letokruhu. V těchto časových rytmech se zároveň vytváří pra-základní časový prostor, časová mapa, v níž a z níž orientujeme osvětlenost našeho života ještě původněji než jakékoliv prostorové určení.

Podíváme-li se na svátky nějakého národa, je možné poučit se o mnohých základních rysech jeho ‚my‘. A zároveň můžeme vidět, že to není věc jednoduchého konsensu, ale že po povrchu této časové osobnosti příslušného společenství se odehrává napětí, boj, o ‚naši‘ vlastní identitu. Dokážete v tomto smyslu porovnat například svátky nynější a svátky slavené v éře tzv. reálného socialismu? Nebo svátky společné a naopak odlišné u různých národů Evropy?

Nám zde ale nejde o zkoumání svátků a zvyků, tuto souvislost sledujeme jenom velice nedostatečně a abstraktivně. Jde nyní o jiný problém. Zvyky samy se udržují (a proměňují), protože se udržuje (a proměňuje) společenství či jednotlivec, který je jejich subjektem, resp. konkrétně subjektivitě, k níž patří též tkáň zvyků. Jak se ale promění tato zvyková souvislost tam, kde se promění též sama souvislost sebe-udržování v při-tomnosti do podoby sebe-instruování? Co řídí moderního člověka v rytmizaci jeho života? Není to ve věku umělého osvětlení, strojové časomíry, centrálního topení a vůbec všech moderních vymožeností primárně nebe a přírodní cykly. Pro to vše jsme téměř ztratili smysl, tak jako třeba pro rozumění počasí. Zdá se, že jsou to hodiny, co řídí

naši časovou orientaci. Přesněji: hodinový *stroj*, a tedy strojový čas, který patří k idealizovaným (sub)strukturám, řídícím a periodizujícím náš život, časově nás in-struujičím. My novověci jsme vynalezli ten luxus, že neustále nemáme na nic čas. Neboť v onom strojovém ovládnutí času jsme zároveň, jako časové bytosti, ovládli sami sebe.

Ale zde vzniká nový paradox: na mechanizovaný čas není možné napojit smysluplné rození smyslu. Jednoduše vyjádřeno: mechanizovaný, strojově počítaný čas není možné prožívat. A to proto, že sám vzniká idealizací, která je v realitě stroje zpětně přeložena a vřazena do našeho žitého světa. A přece tento čas tím, že ve své podobě příkazu („buď tady přesně v tu a tu dobu!“) proměňuje rytmizaci našeho života, vytváří specifickou podobu mechanizovaného etosu. To má různé podoby, které zde nemůžeme sledovat vyčerpávajícím způsobem. Jde teď pouze o poukaz k hluboké proměně, ke které dochází v naší při-tomnosti. V sebe-instruování do mechanizovaných časových drah se proměňuje též způsob ustavování našich zvyků. Lépe řečeno, časovou a rytmizovanou vrstvu nás samotných prorůstá též vrstva rytmů, vyrůstajících ze souvislosti sebe-instruování.

Jedním z příkladů mechanicky produkováných souvislostí, které se včasovávají do podoby našich zvyků, je produkce nás jako konzumentů. Spolu s produkcí příslušného zboží je produkován v opakovacích drahách neustálého vrývání příslušné značky a povědomí o příslušném produktu zvyk v podobě „tohle znám, to nějak patří ke mně“. Tyto asociativní spoje vytvářejí souvislost zvyků a návyků, která vytváří nový typ normality, téměř odpoutaný od přirozených rytmů a zvyků. Ale zároveň též souvislost sebe-udržení proměňuje svůj smysl, totiž do podoby sebe-instruování do kola produkce.

Jak se vlada značek a skrytého násilí produkce obtiskává v našem etosu? A pokud držíme onu vnitřní souvislost etosu a výchovy, jak se mechanizovaný čas ve svých různých podobách projevuje na půdě výchovy?

§ 46. Pro-svítání světa

Bylo by možné položit následující metodickou námitku, která by se netýkala pouze provedených charakteristik novověkého světa, ale i všech našich předchozích charakterizací: odkud jsou viditelné struktury světa, které popisujeme? To asi nebude z těchto struktur samotných. Vždyť v těch právě jsou jisté způsoby viditelnosti předem předzjednány. *Odkud tedy víš o tom, co popisuješ?* Svět *prosvítá* skrze svět-univerzum i skrze soustružené tvary druhé přírody (tj. přírody vysoustružené člověkem), a to v podobě žité otevřenosti našeho prožívání, která je původnější než jakýkoliv systém představ a než jakýkoliv vztah subjektu a objektu v horizontu skutečnosti. Možnost sestupu k této otevřenosti „znovu“ objevil ve 20. století Edmund Husserl pod titulem analýz žitého světa (něm. *Lebenswelt*).¹⁵⁷

Člověka nelze redukovat na objekt ve světě. Nelze ho také zbavit nároku podstatné nutnosti, dokonce ani v jeho vřazení do řádu a soustrojí. A to nikoliv proto, že by jako myslící realita byl na způsob formální příčiny svobodný od stavů svých i světa (srov. § 36) – to by právě znamenalo zmíněnou podobu redukce. Ale proto, že jeho bytí se odehrává jako při-tomnost, jako bytí-při (a nikoliv „před“). Tedy nikoliv jako uzavření všeho, co jest, do formy příčinnosti-skutečnosti, ale naopak otevření sebe v při-tomnosti. Tuto při-tomnost nelze plánovat a způsobovat a ona sama nic nezpůsobuje, ale je možné o ni pečovat, neboť je to moje vnitřní (rozuměj: podstatně nutné) „sebe“, které je tímto být-přítom. Právě to, že bytí-při není nic jiného než dění našeho „sebe“, nám umožňuje zdržení se tezí (řec. *epoché* – srov. § 26), které jsou implikovány ve strukturách světa. *Transcendentální epoché* není odhalením struktur parátosti, ale struktur otevřenosti, podstatné nutnosti. A tato otevřenost prosvítá i v uzavřenosti do světa-*planety*.

Přítom prosvítání světa nepodává nic reálného – otevírá člověka v jeho rozumnění, ale nedává nic efektivního. Nereálnost, nepředmětnost dobra je

¹⁵⁷ HUSSERL, Edmund. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, §§ 33nn.

tím, co nelze ovládnout a co uniká v každém zhodnocování a zpředměťování. Při-tomnost je „k ničemu“. Dobro se neprojevuje jako účinek, a bylo by omylem ho s účinky zaměnit. Pro toto prosvítání musíme získat opět smysl. Jak to vyjadřuje moje učitelka, profesorka Anna Hogenová, musíme se naučit vidět bytí ve spadlém listu. Ale to znamená získat smysl pro podstatnou nutnost, která nás otevírá světu, a přece není „smart“ ani „efficient“. Nereálnost, neskutecnost dobra je tím, co nelze ovládnout a co uniká v každém zhodnocování a zpředměťování.

Nedovedeme zde dát žádný návod, neboť, jak by mělo být jasno, návod na dobro neexistuje. Na dobro můžeme mířit jenom tak, že míříme na sebe, že jsme schopni ve svém rozumění, ve své při-tomnosti vzít do úvahy předpoklady našeho vlastního bytí-při, aniž bychom do nich byli uzavřeni tak, že bychom přestali být sebou.

§ 47. Planeta: prostor bez místa

Filosof Jiří Němec přesně vystihl paradoxní charakter prostoru ve smyslu planety, v němž je v proměně míst na koordináty (srov. §§ 35, 37) vzato každé dávání místa, a z něhož zároveň není možno emigrovat: „je rozsah krize dnešní evropské civilizace právě tak planetární jako ona sama. Z toho ovšem také vyplývá, že reálný útěk z ní vlastně není možný. Emigrací se spíše jen mění důraz kladený na jednotlivé aspekty krizové situace; jádro krize zůstává totéž.“¹⁵⁸ Dovolíme si dále rozvinout tuto myšlenku. Pokud *planetárním procesem se stalo samotné umístění člověka* ve smyslu instruování (srov. §§ 17, 35, 37), pokud prostor, který obýváme, je proměněn na proměnnou ekonomických, výrobních, sociálních atd. procesů, znamená to paradoxní situaci proměny člověka na uprchlíka, který ale nemá kam uprchnout.

Tímto vzetím místa ve světě proměněném na planetu jsme dnes ovládnuti: uprchlictví je opravdu metafyzický fenomén. Verze verzí, aktualizace aktualizací, inovace inovací, reformy reforem, které mají v zastupitelské demokracii odpovědnost omezenou čtyřletým volebním obdobím, to všechno jsou způsoby, jak je zablokována samotná možnost myslet a jak je život člověka vbudován do soustrojí všech řádů.

Proti tomu stojí již zmíněný fenomén spadlého listu, který známe od profesorky Hogenové: není v něm význačné právě to, že se v něm *ještě* jeví místo jako místo, že není vbudován do systémů funkcí? Může ještě někdy člověk *být* tak jako spadlý list? Může být *škola* (srov. § 14) takovým místem, kde by člověk nebyl předem vbudován do planetárního stroje, ale mohl by být sebou? Škola ve své podstatě nemůže stát na inovacích inovací, ale jediné na možnosti vždycky znovu v dějinné situaci položit otázku po podstatě vzdělání.

¹⁵⁸ NĚMEC, Jiří. *Únos Európy: mýtus – divertimento k filozofii dějin*. Praha: Dauphin, 1994, s. 133.

§ 48. Jinakost a světy

Právě sledovaná ztráta místa souvisí vnitřně s charakterem *revolucionizování*, který jsme sledovali jako podstatný pro určení novověkého subjektu-světa (srov. §§ 37, 38). Metafyzický rámec procesu sebeuskutečnění subjektu v podobě sebezachování, sebeudržení ve svém bytí převrací vztah mezi světem-řádem, resp. struktury světa jsou samy pouhým momentem sebeuskutečnění subjektu. Bytí subjektu se děje jako cirkulus sebeprodukce. Ale co tam, kde je tento cirkulus *uskutečněn*?

Viděli jsme, že raně novověcí vizionáři měli na mysli proměnu světa v království člověka, zmocnění se přírody jejím přetvořením v systém předmětnosti bezzbytku sloužící člověku. Tato základní vize je řídicí intencí, která osmysluje většinu našeho jednání uvnitř novověkého světa v podobě realizace idealizovaných struktur subjektu. Tato vize, na niž navazuje osvícenský projekt proměny společenského celku světlem rozumu v totálně racionální systém, je v dalších století vždy znovu reprízována ve změněných kostýmech. Ukázalo se ale, a vždy znovu se ukazuje v novověkých dějinách, že toto úsilí a s ním spojený koncept racionality končí vždy znovu ve svém opaku. A to nikoliv v důsledku nějakých zábran, nedokonalého uskutečnění, ale právě *v důsledku svého uskutečnění*. Silněji vyjádřeno, v důsledku sebezasazení do horizontu skutečnosti a uskutečňování, který patří k subjektivitě v jejím bytí.

Jinak vyjádřeno, ukazuje se dějinami novověkého projektu, že k subjektivitě patří to, co bychom mohli nazvat její „odvrácenou stranou“, a co se zjevuje v dějinách právě v uskutečnění světa jeho vbudováním do kruhu produkce a reprodukce. To, co je všemu myšlení ze subjektu jakožto uskutečňování neviditelné, je právě podstata této skutečnosti samotné; to, že způsob bytí, který patří uskutečněnému, již sám nezapadá do uskutečňování. *Dějiny* subjektivity zjevují to, co je *nereprezentovatelné, nepředstavitelné*. A to svobodu původnější, než je svoboda sebeprodukování sebezpředstavováním, než je svoboda přivlastňování zpředměťňováním. Proti představování, proti přírodo-vědné proměně přírody na systém funkcí, říditelných procesů se staví jeho uskutečnění, v němž

je svoboda člověka ztracena. Proti snaze o totální plánovatelnost a kontrolovatelnost se staví *nezamýšlené důsledky* jako odvrácená strana plánování a kontrolování, to, co již v plánování a kontrolování nemůže být viděno a za co zároveň nikdo nenese uvnitř procesuality soustrojí odpovědnost. Vždyť v základu plánování a kontrolování je operace idealizace, k níž patří vyprázdňení žitých významových obsahů. Ale člověk není idealizátem, vyprázdňenou proměnnou, je bytostí živoucí a patřící do živého světa. Každá snaha o totální ovládání bytí, o proměnu bytí na ovladatelné-bytí naráží na bytí samo, které se idealizovat nedá. Ale stejně tak svoboda vzhledu do nutnosti bytí, rozumění se nedá idealizovat, převést na strojové operace kalkulování.

Ve fenoménu převrácení *revolutio* se odehrává zároveň *vzetí místa*. Člověk není konzument či producent, věc je převrácená: lidství člověka se uskutečňuje jeho vbudováním do soustrojí kruhu produkce a konzumpce. Ale v tomto vbudování právě zůstává člověk sám, kterého vbudovat nelze. Víme již proč: živého člověka nelze ztotožnit s výsledkem operací idealizace a formalizace. Člověk se stává uprchlíkem ve svých vlastních kruzích subjektivity: svět je centrován v subjektu jako předmět, zabudován do kruhu produkce-konzumpce. Není již zabudován do božího řádu jako tomu bylo ve světě-*univerzu*, ale řád sám je řádem představ představujícího, sebe-produkujícího subjektu.

Co vlastně tedy „přehlíží“ novověká metafyzika subjektu jakožto procesu produkce skrze zpředměťování? Právě to, že bytí není totéž co bytí-předmětem, opačně vyjádřeno, že v bytí-předmětem je zničena samost a převedena na identitu, na relaci mezi subjektem a objektem. Násilí svobody zpředměťování se nutně proměňuje ve svobodu násilí. Novověké *racio*, které vidí pouze jednostranně optikou této svobody, se domnívá svým plánováním uskutečňovat ráj na zemi, a přece vždycky znovu uskutečňuje peklo v podobě absurdity totálně plánované svobody.

Tak se právě v rámci metafyziky vědomí stává klíčovým problémem *jinakost*, tato odvrácená strana subjektivity, v níž se odhaluje bytí, neredukovatelné na formu představitelnosti. Celou souvislostí se tu nemůžeme zabývat podrobně, udáme pouze několik příkladů a necháme na čtenáři, aby se šel sám podívat. Hegel ještě dokáže tuto jinakost „zkrotit“ v dialektickém procesu myšlení samého tím, že ji ztotožní s nastáváním (něm. *Werden*): identita bytí a myšlení je formou „skrze negativitu sebe sama udržování sebe v identitě sebe sama“. Marx již odhaluje, že v jevové, představové rovině je skryto původnější dění, které reprezentováno není. Nerepresentovatelná nadhodnota je zakryta jevovou podobou mzdy za práci. Měřitelný a směřitelný čas v podobě výsledku práce skrývá v sobě neměřitelný a neakumulovatelný čas lidského života. Ale

Marx stále toto nerepresentovatelné myslí uvnitř horizontu uskutečňování, na půdě metafyziky subjektivity jako kruhový pohyb produkce-konzumpce. Nietzsche odhaluje pod jevovou podobou představujícího rozumu opět původnější dění vůle – tak myslí bytí novověkého subjektu právě *jako uskutečněné*. V Husserlově fenomenologii je intencionalita myšlena jako transcendence smyslu, tedy jako otevřenost jinému – samotná časová souvislost imprese a retence a protence je tím nerepresentovatelným, tím, co uniká chapadlům subjektu. Emmanuel Lévinas revolucionizuje Husserlovu ideu intencionality a otevřenost nalézá jako vepsanost nerepresentovatelného jiného do struktury subjektivity samotné.

Univerzální či imperiální svět problém rozumění nahrazuje ovládnutím, případně zničením jiného, proměnou jiné na jiné sebe sama tím, že ho vbuduje do řádu své vlastní produkce a reprodukce. A při této strategii se právě v pohybu, který jsme sledovali pod titulem proměny světa na „planetu“ (srov. §§ 37, 43) imanentně v univerzálním systému prosazuje jinakost. Právě v situaci totiž, kdy je celek světa pohlcen a planetarizován, se zevnitř zpětně hlásí jinakost ke svému právu. Neboť pod planetárním deštěm realizované univerzality rozdíly nezmizely, a zároveň je již není možné řešit tím samým pohybem planetarizace. Tak se stává problém rozumění jinému stále závažnějším a urgentnějším.

V dotyku s jinakostí jiného jsme posazeni do zvláštní situace, v níž nejsme ani sami sebou, zanořeni do naší identity a jejích drah, ale ani nejsme tím jiným. Jsme uvězněni v jakémsi „mezi“, které nezapadá nijak do normality naší identity, ale nezapadá ani do identity jiného. Jiný mě uvěžňuje v rozdílu od sebe, ale též ode mě, neboť s ním již nemohu vstupovat do situací, které patří k mé identitě, resp. tyto situace se samy změnily. Nemohu tak být sebou, a zároveň nemohu být jím, přizpůsobit se jednoduše jeho jinakosti, neboť té právě nerozumím.

V tomto „mezi“ jakési čekárny či tábora, místa, v němž nejsme v žádné situaci, která by zapadala do běžných životních situací, zakoušíme pohyb identity v diferencii, vysazenost nás samých z naší vlastní identity. Dodejme ještě, že situace čekárny se paradoxně sama stává stále samozřejmější v situaci planetárního světa. Ať je to již sledovaná situace uprchlíka (srov. předchozí §) v uprchlickém táboře. Ať je to situace krizí na různých úrovních našeho života (ekonomické, politické, sociální, humanitární, klimatické, kulturní atd.), v nichž se projevuje nemožnost onoho projektu totální kontrolovatelnosti systému. Ať je to bytí před obrazovkou či displayem, které je též jakousi podobou čekárny, kdy jsme vysazení z konkrétního žitého místa a času na světě. Ať jsou to rozmanité podoby likvidace *jiných* v blázcích, koncentračních a jiných

táborech. Všude se ukazuje ten paradox, že výsledkem racionálních projektů totální kontrolovatelnosti je iracionalita a nekontrolovatelnost. Jistota moderního subjektu, která měla na jedné straně zajišťovat pravdu a na druhé straně zakládat ve zpětném přeložení idealizovaného do reálného zajištěné struktury soustrojí, se zde ukazuje nedostatečnou. Je přitom třeba zdůraznit i druhou část právě zmíněného paradoxu, že totiž emancipující struktury jinakosti se samy *uskutečněním* emancipace stávají součástí soustrojí, součástí struktur zajištěnosti.

Problém rozumění nelze redukovat na problém technologického zbudování struktur uvnitř soustrojí, neboť ty jsou právě tím, co generuje imanentní krize. Jinakost je tak problémem, a to živým problémem na všech úrovních našeho života, nikoliv pouze tzv. „teoretickým“. Jde zde o *pohyb rozumění*, ne o předkládání nějakého rozumění. Ale pokud též filosofii nejde o předkládání nějakého předem daného rozhodnutí, ale o tento pohyb rozumění, je velkým úkolem filosofie v naší přítomnosti toto rozumění jinakosti rozvinout a vypracovat řeč, která by umožnila vyjít z oné redukce všeho na stejnost.

§ 49. Antaios a planeta

Naši cestu zakončíme tam, kde jsme ji začali, totiž u nás samotných a v situaci, v níž se nalézáme. „Kde a kdy“ tedy *jsme*? To se nemůžeme dívat na žádné školské, teoretické konstrukce, musíme se podívat a být schopni se podívat na náš život samotný a na nutnost, která v něm panuje, která nás řídí bez ohledu na to, co si myslíme. Jak jsme, pokud jsme odpověděli, o co jde ve vzdělání? Co je tím nejvyšším uvnitř světa-*planety*? Je to samotné soustrojí, jehož součástí je trh, jako jeden ze strojů vyššího řádu. Z toho plyne též požadavek „konkurenčeschopnosti“, který slouží jako zaříkavadlo též v souvislosti vzdělávání. Toto instruování v nás rozhoduje ještě předtím, než se začlo vůbec přemýšlet.

Snažili jsme se již v úvodu poukázat na zlom uvnitř evropské tradice, spočívající v tom, že evropské lidství vbudovává samo sebe do technologického soustrojí, v němž se člověk stává pouhou živou proměnnou, která je uvnitř struktur tohoto soustrojí počítána. Ještě Hegel poukazoval na to, že Evropa ke svému sebe-udržení potřebuje být schopna vždy znovu se obnovit návratem k počátkům sebe samé: „Jako Antaios obnovoval své síly při dotyku s mateřskou zemí, pozvedl se do zjevu také každý nový vzmach a posílení vědy a vzdělání z obratu k antice.“¹⁵⁹

Zlom, k němuž patří ztráta klasického vzdělání ve prospěch technologického vědění, se nestává problémem. A to proto, že sama tato ztráta není problémem technologickým, není tedy viditelná pro technology „vzdělávacích procesů“. To je viditelné například z onoho opakujícího se protestování studentů proti maturitním testům („proč bych měl vědět něco o Homérovi“), v němž se ukazuje, že *smysl vzdělání přestává být jasný nejen studentům, ale především učitelům*: proč vzdělávat k něčemu, co nemá efekt na trhu práce, co je tedy neefektivní? Proměna člověka na údržbáře systémů a strojů všech řádů zároveň zamezuje

¹⁵⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Nürnberg und Heidelberger Schriften: 1808-1817*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, s. 314-15. (Překlad D. R.)

vidět ztrátu při-tomnosti, neboť tato ztráta není technologickým problémem. Slovy básníka J. H. Krchovského: „Když už být slepý, tak pak v tmě.“ Ty největší zločiny zůstávají neviděny...

Ukazuje se, že tradice přestává být živou součástí nás samých, stala se těžkým balastem, který nás nijak vnitřně neoslovuje a neproměňuje. Jak z této aporie? To, že tento problém nevidíme, neznamená, že jím *nejíme*. Tato aporie se znovu a znovu zjevuje v různých podobách, v nichž člověk skrze soustrojí jedná nelidsky a protilidsky.

§ 50. Proces a věc sama

Jedním z hlavních cílů tohoto textu bylo *ukázat na rovinu, která není reálná a efektivní, a přesto je smysluplná a bytná pro náš život*. Etiku a výchovu nelze v jím vlastním smyslu chápat z roviny kauzality a reality. A pokud tato kauzální rovina je rovinou, z níž moderní člověk, „odkojený“ moderní přírodovědou rozumí světu a sobě, musí se mu nutně etika jevit jako něco, o čem se snad dá mluvit květnatými slovy, ale co vlastně nemá a nemůže mít žádnou *skutečnou* závaznost, leda jako umělá konstrukce nad přírodně-kauzálními procesy či konstrukce srozumitelná teprve převedením na tyto procesy.

Řekli jsme, že k tomu abychom porozuměli závaznosti a v tom smysluplnosti nároku, který je obsažen v etice a výchově, musíme sestoupit na rovinu, která sice není reálná, a přece je závaznější než všechna realita. Co je to ale za rovinu a jak by byla přístupná? Není „realita“ titulem označujícím všechno, co je reálné, tedy všechno, co vůbec nějak je? Ale pravdu zřejmě nelze pochopit z roviny reálných procesů lokalizovatelných v prostoru a v čase. Například pravdu, že „ $2 + 2 = 4$ “ jsme s to s jistým vypětím v příslušných rozumových aktech (nikoliv v pouhém operování se symboly čísel, jak se ho učíme od první třídy), v nichž provádíme příslušné operace sčítání spolu s jasností těchto operací, potvrdit v její nutnosti, tedy *vidět v naší mysli*, že příslušný součet opravdu dává 4. Při tomto potvrzení jistě probíhají nějaké procesy v našem mozku, ale nejsou to tyto procesy, které jsou měřítkem pravdy. Měřítkem je samo námi vykonávané myšlení v jeho aktech. Podobně kritériem toho, zda je něco vzděláváním či nikoliv, nemůže být faktický proces tohoto vzdělávání, ale to, zda příslušný vzdělávací pohyb nese v sobě podstatu vzdělávání samotného.

Pokuste se promyslet podstatu a kritérium rozdílu mezi procesem vzdělávání a vzděláváním samotným v jeho podstatě. V čem tento rozdíl spočívá? Konečně, jak se tento rozdíl projevuje v dnešním vzdělávání a školství?

Ukazovali jsme již, že jednou z důležitých úloh vzdělání je přivést k potřebě

podstatné nutnosti, která k ničemu nenutí, nic nepůsobí, a přece je to tato nutnost, která nám umožňuje vyjít z bloudění a omylů. Chybí dnes, tj. v naší při-tomnosti vědomí chybění podstatného. Vidíme často a v planetární škále, jak spory jsou zabetonovány ve stranickosti, v níž každá strana již předem „ví“, co je pravda a své protivníky již předem moralizuje jako zlo. Tak se za morálním skrývá prostá bezmyšlenkovitost, která není ničím jiným než rezignací na při-tomnost. Právě tato bezmyšlenkovitost, „duchovní únava“, jak to nazýval Husserl, je nebezpečím. Ale viděli jsme již, že rezignace na při-tomnost je rezignací na nárok, který se jmenuje v evropské tradici „etika“ (srov. § 10).

§ 51. Závěr

V období otřesů, kdy lidé bojují o sebe-zachování, se stává tématem samotná při-tomnost. Krize, *krisis* (řec. *krinein* = soudit, posuzovat) je zkušeností otřesu srozumitelnosti, otřesu samozřejmých měřítek, kritérií, která nás za normálních podmínek našeho života vedla ve všech našich směřováních, aniž bychom nad nimi museli tématicky uvažovat.¹⁶⁰ Krize není nějakým objektivním procesem, jakým je třeba padání kamene nebo fyziologický proces trávení. Neboť k ní patří podstatně myšlenkové ohledávání měřítka pravdivosti, a toto ohledávání samo nelze na objektivní proces redukovat.

Naše „tady a teď“ je určeno tím, že, jak kdesi říká Václav Bělohradský, *i sama krize se ocitla v krizi*. Nestojíme jako Evropané již pouze před úkoly „v“ horizontu evropanství, ale tématem se nám, a to v samotném přirozeném žití a provozu našeho života, stává stále více *tento horizont samotný, který přestává fungovat*, resp. jevy s jejich typikou, „s“ nimiž se setkáváme, jsou v tomto horizontu stále méně srozumitelné a jejich typus je stále méně zřetelný (filosofové a sociologové mluví o „tekutosti“). Takže se stále více setkáváme s problémy, které nám unikají, které nedokážeme ani potkat jako „nějaké něco“. Tak je v krizi i naše schopnost vidět, mít oči k vidění pro to, jak je likvidována *quidditas* univerzity a školy vůbec jako ona půda, na níž a „v“ níž žilo skrze naši evropskou tradici právě evropanství samotné, tedy ono „kdo“ jsme. Stejně tak je v krizi naše schopnost odlišit samo vědění ve smyslu *epistémé* a vědění, jak něco zařídit (*know-how*), jakožto technologické vědění expertů.

Co se tedy musí stát důležitou intencí vzdělávání, a to nikoliv v horizontu „mělo by“ a jako hodnota, ale *pokud vůbec má být vzdělávání vzděláváním*, je péče o schopnost reaktivovat původní problémy a otázky, z nichž my sami vyrůstáme, možnost porozumět sobě samým v našem „tady a teď“, a to skrze

¹⁶⁰ K motivu krize srov. PELCOVÁ, Naděžda. O krizi pojmu humanismus. *Paideia* 2004, 1(1). ISSN 1214-8725. Dostupné online z: <http://paideia.pedf.cuni.cz/index.php?sid=3&lng=cs&lsn=1&jiid=1&jcid=5>.

radikální dotazování smyslu, „v“ němž a „z“ něhož žijeme. Co nám totiž v tradici zbylo, jsou odpovědi, přitom jsme ale zapomněli na původní otázky, na něž tyto odpovědi odpovídaly.

Vztah k „sobě“ a „světu“ není něčím, co by se samo odehrávalo ve světě jako nějaký psychologický proces – a stejně tak nelze péči o tento vztah zajistit pomocí organizace nějakých procesů. Člověk nemá sám „sebe“ předem dán (jako jsoucno či proces jsoucna), ale je takovým způsobem, že v každém okamžiku od-povídá na tuto otázku po svém „sebe“. Etika potom, resp. „dobro“ jako její základní problém není něco, co by se dalo realizovat, resp. co by bylo srozumitelné z horizontu realizace – netýká se faktů ve světě, ale našeho vlastního vztahu ke světu a k „sobě“. V samotném metafyzickém oddělení reálného a ideálního, faktického a podstatového je ustaven stroj univerzalisace a spolu s ním horizont realizování. Je potřeba rozumět, že problémem není relativizace a destrukce dosavadních hodnot, ale samotný *vztah ke všemu jako k hodnotě*, to, že se všechno proměnilo v hodnotu. „Hodnota“ není něco objektivního ani subjektivního, ale je to sám způsob, jak dnes rozumíme tomu, co je, pokud to je. A tak toto rozumění věcem ve světě jako hodnotám je součástí krize, v níž stojíme.

„My“, pokud *jsme* uvnitř naší tradice, *nevíme*, co je etika, ani nevíme, že to nevíme, v tom je založena neschopnost vůbec položit otázku po tom, co něco jako „dobro“ znamená – vždyť to víme už předem právě v onom předem ustaveném horizontu morálního. Ale porozumět základnímu problému a nároku etiky znamená v jeho alespoň základním položení: *být schopen vykazovat, proč a v jakém smyslu je dobré být spravedlivý*, ale toto vykazování není právě věcí obecných zákonů a pravidel, ale je srozumitelné jedině z onoho erótického způsobu jak člověk jest. Problémem nám nemůže být, co je dobré v horizontu etiky, ale tento horizont samotný, který je v tradici založen, ale jehož založení již považujeme za samozřejmé. Velice omezeně a nedostatečně jsme se v tomto textu pokusili právě na tento problém poukázat.

Jenom ta bytost, jejíž „jest“ je ustaveno možností vztahovat se ke svému „sebe“ a dotazovat „své“ možnosti, může rozumět něčemu *jako dobrému nebo zlému*. Tento vztah k „sobě“ je u Platóna pojmenován slovem *erós* a toto slovo neoznačuje žádnou psychologickou či biologickou vlastnost ani proces, ale právě samotný způsob bytí člověka *jako člověka*. „Dobro“ není žádná vlastnost, predikát na jsoucnu, a jakmile je takto v horizontu metafyziky pochopeno, stává se věcí zařizování, jak je toho nejviditelnějším řeč o hodnotách jako o tom, co „má být“ realizováno (tj. v horizontu „být“ = „být reálný“). Tam, kde se odvoláváme na etiku jako takovou, skrze ni chceme ospravedlnit něco faktického,

kde *ex cathedra* posuzujeme, co „má být“ děláme z „dobra“ věc, důvod, nástroj k realizaci něčeho, „činíme slabší důvod silnějším“, řečeno s Gorgiou. Pokud bychom totiž „dobro“ snížili na důvod (*kdyby to samo nebylo něčím protismyslným*), bylo by tím nejslabším, nejnepatrnějším důvodem. A pokud by měla být etika redukována na dobré důvody a jejich manažování, potom doufám, milý čtenáři, že budeš po přečtení této knížky zase o něco více zlý.

Citovaná literatura

- ABÉLARD, Pierre. *Scito te ipsum (Ethica)*. Hamburg: Felix Meiner, 2006. 178 s. ISBN 3-7873-1776-7.
- AKVINSKÝ, Tomáš. *O blaženosti v Teologické sumě*. Praha: Krystal OP, [2016]. 127 s. ISBN 978-80-87183-94-6.
- ARENDT, Hannah. *Život ducha*. 1. díl, Myšlení. Praha: Aurora, 2001. 274 s. ISBN 80-7299-041-1.
- ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Praha: Laichter, 1937. 305 s.
- ARISTOTELÉS. *Metafysika*. 2. vyd. Praha: Laichter, 1946. 498 s.
- ARISTOTELÉS. *Politika*. Praha: Laichter, 1939. 338 s.
- AUGUSTIN. *O boží obci knih XXII*. (1). Praha: Karolinum, 2007. 447 s. ISBN 978-80-246-1284-3.
- AUGUSTIN. *Svatý Augustin: o pořádku : o učitelích*. v Praze: Česká akademie věd a umění, 1942. 127 s.
- BLAŽKOVÁ, Miloslava. *Dějiny etických teorií I: (od antiky po konec 18. století)*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2004. 175 s. ISBN 80-7290-164-8.
- DESCARTES, René. *Regulace ad directionem ingenii*. Praha: Oikoymenth, 2000. 314 s. ISBN 80-7298-000-9.
- DESCARTES, René. *Úvahy o první filosofii, v nichž se dokazuje Boží existence a rozdíl mezi lidským duchem a tělem*. Vydání I. Praha: Svoboda, 1970. 145 s.
- DESCARTES, René. *Vášeň duše*. Praha: Mladá fronta, 2002. 182 s. ISBN 80-204-0963-7.
- FEUERBACH, Ludwig. *Podstata křesťanství*. Praha: SNPL, 1954. 470 s.
- HADOT, Pierre. *Co je antická filosofie?*. Praha: Vyšehrad, 2017. 319 s. ISBN 978-80-7429-680-2.
- HAUSER, Michael. *Kapitalismus jako zombie, neboli, Proč žijeme ve světě přízraků*. V Praze: Rybka, 2012. 362 s. ISBN 978-80-87067-62-8.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Milan SOBOTKA. *Dějiny filosofie II*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965. 403 s.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Milan SOBOTKA. *Dějiny filosofie III*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1974. 532 s.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a Jan PATOČKA. *Fenomenologie ducha*. Praha: Československá akademie věd, 1960. 521 s.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Nürnberg und Heidelberger Schriften: 1808-1817*. 2. vyd. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. 622 s. ISBN 3-518-28204-2.

HOGENOVÁ, Anna. Jak se prosazovala „Ortotes“?. *E-logos*. 2001, 1(1). ISSN 1121-0442.

HOGENOVÁ, Anna. *Kvalita života a tělesnost*. Praha: Karolinum, 2002. 304 s. ISBN 80-246-0457-4.

HUME, David. *A treatise of human nature*. 8th print. London: Penguin Books, 1985. 677 s. ISBN 0-14-043244-2.

HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha, 2004. 339 s. ISBN 80-7298-085-8.

HUSSERL, Edmund. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filosofie*. Vydání 2., reprint 1. vydání, Academia 1972. Praha: Academia, 1996. 568 s. ISBN 80-200-0561-7.

KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*. V Praze: Jan Laichter, 1944. 237 s.

CHOTAŠ, Jiří, Aleš PRÁZNÝ a Tomáš HEJDUK. *Moderní univerzita: ideál a realita*. Praha: Filosofia, 2015. 456 s. ISBN 978-80-7007-419-0.

KOMENSKÝ, Jan Amos. *Informatorium školy mateřské*. Vyd. v nakl. Academia 2. Praha: Academia, 2007. 132 s. ISBN 978-80-200-1451-1.

KOMENSKÝ, Jan Amos. *Jak dovedně užívat knih, hlavního nástroje vzdělávání: Řeč pronesená na počátku prací ve větší síni potocké školy 28. listopadu 1650*. Zlín: Emdé, 1991. 25 s.

KOPERNÍK, Mikuláš. *Obehy nebeských sfér*. Bratislava: Veda, 1975. 528 s.

KOYRÉ, Alexandre. *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*. Praha: Vyšehrad, 2004. 261 s. ISBN 80-7021-586-0.

KRÁMSKÝ, David. *Platonská a heideggerovská východiska Patočkovy interpretace Komenského světa*. In: PRÁZNÝ, Aleš a Věra SCHIFFEROVÁ. *Pojetí světa v díle Jana Amose Komenského*. Pardubice: Univerzita Pardubice, 2009, s. 169-180.

KRÁMSKÝ, David. *Transcendentální emoční vědomí – nástin mezioborového výzkumu*. In: PELCOVÁ, Naděžda a Anna HOGENOVÁ. *Logos ve výchově, umění a sportu*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2018, s. 115-123.

KUTHAN, Robert, PELCOVÁ, Naděžda, ZIČHA, Zbyněk. *Kapitoly z didaktiky filosofie, etiky a společenských věd*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2018. ISBN 978-80-7290-981-0.

LAERTIOS, Diogenés. *Život a učení filosofa Epikura*. Praha: Rovnost, 1952. 117 s.

LAERTIOS, Diogenés. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1964. 492 s.

LOCKE, John. *Dvě pojednání o vládě*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965. 278 s.

LOCKE, John. *Esej o lidském rozumu*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1984. 407 s.

MARCUS AURELIUS, Antoninus. *Hovory k sobě*. Praha: Svoboda, 1969. 191 s.

MARX, Karl. *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. Praha: Svoboda, 1978. 195 s.

MARX, Karl. *Rukopisy „Grundrisse“: (ekonomické rukopisy z let 1857-1859)*. I. Vydání I. Praha: Svoboda, 1971. 432 s.

MARX, Karl, Friedrich ENGELS, Mojmír HRBEK a Oldřich VYHNALÍK. *Spisy*. Sv. 3. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958. 664 s.

MARX, Karl, Friedrich ENGELS. *Spisy*. Sv. 16. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1965. 886 s.

NĚMEC, Jiří. *Únos Európy: mýtus - divertimento k filozofii dějin*. Praha: Dauphin, 1994. 136 s. ISBN 80-901842-0-0.

NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: [pokus o kritiku křesťanství]*. Přetisk vydání z roku 1905, jazykově upraveno. Bratislava: SandS, 1991. 86 s. ISBN 80-900431-9-4.

NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti*. 2. vyd. Praha: Aurora, 1998. 210 s. ISBN 80-85974-54-1.

NIETZSCHE, Friedrich. *Nečasové úvahy*. Vyd. 1. (v Oikoymenh). Praha: OIKOYMENH, 2005. 295 s. ISBN 80-7298-134-X.

NOVÁK, Aleš. „Zeměkoule jakožto označení pro celek jsoucího v epoše *Ge-Stell*.“ In: NOVÁK, Aleš. *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum*. Praha: Togga, 2011-, s. 95-100.

NOVÁK, Aleš. *Věčný návrat téhož*. Praha: Togga, 2015. 388 s. ISBN 978-80-7476-085-3.

NOVÁK, Josef. *Patristická čítanka*. 2. vyd. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1988. 105 s.

PALOUŠ, Radim a PRÁZNÝ, Aleš. *Odpovědnost*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2012. 123 s. ISBN 978-80-246-2083-1.

PALOUŠ, Radim a SVOBODOVÁ, Zuzana. *Homo educandus: filosofické základy teorie výchovy*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2011. 166 s. ISBN 978-80-246-1901-9.

PATOČKA, Jan. *Sebrané spisy. Svazek 1. Péče o duši I. Stati z let 1929-1952*. 1. vyd. Praha: Oikúmené, 1996. 505 s. ISBN 80-86005-24-0.

PELCOVÁ, Naděžda a Ilona SEMRÁDOVÁ. *Fenomén výchovy a učitelská etika povolání*. Praha: Karolinum, 2014. 220 s. ISBN 978-80-246-2636-9.

PELCOVÁ, Naděžda. O krizi pojmu humanismus. *Paideia* 2004, 1(1). ISSN 1214-8725. Dostupné online z: <http://paideia.pedf.cuni.cz/index.php?sid=3&lng=cs&lsn=1&jiid=1&jcid=5>.

PELCOVÁ, Naděžda. *Vzorce lidství: filosofické základy pedagogické antropologie*. Praha: Portál, 2010. 261 s. ISBN 978-80-7367-756-5.

PEŠKOVÁ, Jaroslava. *Vybrané spisy Jaroslavy Peškové*. Praha: Pro Univerzitu Karlovu v Praze, Pedagogickou fakultu vyrobilo vydavatelství a nakl. Kreace, 2010. 184 s. ISBN 978-80-902125-6-5.

PLATÓN. *Gorgias*. 4., opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 2000. 129 s. ISBN 80-7298-005-X.

PLATÓN. *Listy*. Vydání 2. Praha: Jan Laichter, 1945. 113 s.

PLATÓN. *Ústava*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1996. 359 s. ISBN 80-86005-28-3.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rozpravy*. Vydání I. Praha: Svoboda, 1978. 282 s.

SEMRÁDOVÁ, Ilona. *Etika: [přehled etických teorií]*. Vyd. 4., upr. Hradec Králové: Gaudeamus, 2009. 101 s. ISBN 978-80-7041-575-7.

SEMRÁDOVÁ, Ilona. *Etika: výběr textů k interpretaci*. Hradec Králové: Gaudeamus, 2010. 180 s. ISBN 978-80-7435-061-0.

SEMRÁDOVÁ, Ilona. *Inspirativní etické koncepce*. Hradec Králové: WAMAK CZ s.r.o. pro nakladatelství Miloše Vognara M&V, 2012. 111 s. ISBN 978-80-86771-49-6.

SHELLEY, Mary Wollstonecraft. *Frankenstein, or, The Modern Prometheus*. Ware (GB): Wordsworth Editions, 1993. 242 s. ISBN 1-85326-023-1.

SPINOZA, Benedictus de. *Etika*. Praha: Dybbuk, 2004. 286 s. ISBN 80-86862-02-X.

SVOBODA, Karel. *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Praha: Československá akademie věd, 1962. 200 s.

SVOBODOVÁ, Zuzana. *Spravedlnost jako řád duše*. In: PELCOVÁ, Naděžda a Anna HOGENOVÁ. *Spravedlnost ve výchově, umění a sportu*. V Praze: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2016, ss. 99-108.

THÚKYDIDÉS. *Dějiny peloponnéské války*. 2. vyd., 1. v Odeonu. Praha: Odeon, 1977. 595 s.

TODOROV, Tzvetan. *Dobytí Ameriky: problém druhého*. Praha: Mladá fronta, 1996. 317 s. ISBN 80-204-0582-8.

VERNANT, Jean-Pierre. *Počátky řeckého myšlení*. 2., oprav. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1995. 87 s. ISBN 80-85241-45-5.

VOPĚNKA, Petr. *Rozpravy s geometrií*. 1. vyd. Praha: Panorama, 1989. 519 s. ISBN 80-7038-031-4.

Další doporučená literatura

BENYOVSZKY, Ladislav. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2007. 557 s. ISBN 978-80-7380-040-6.

HOGENOVÁ, Anna. *Současnost, dějiny, fenomenologie*. Brno: Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy, 2017. 189. ISBN 978-80-87127-88-9.

PEŠKOVÁ, Jaroslava a Ladislava SCHÜCKOVÁ. *Já, člověk: jak dělat vědu o člověku dnes a zítra*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. 270 s. ISBN 80-04-21766-4.

Abstract

This book deals with the issue of *ethos* in its various historical forms. Using Edmund Husserl's method of phenomenological reduction, the sense of *ethos* is researched within the horizon of its historicity. The individual epochs and the world arising from them are described in their essential characteristics. According to this plan, the book is divided into three main sections: 1. The Greek World, 2. The Roman-Christian World and 3. The Subjectivity. The essential connection between ethics and education will be shown. These worlds provide the primordial level of openness and clarity, which as such was not contemplated in particular philosophies in history, but which at the same time makes possible to understand each respective philosophy in its necessity. So the aim is to acquire deeper understanding of philosophy and ethics in its different shapes through the analysis at its primordial stage.

Étos a světy dějin

David Rybák

Design a sazba: Denisa Kokošková

Fotografie na obálce: Diana Šafaříková

Univerzita Karlova – Pedagogická fakulta

Rok vydání: 2019

Počet stran: 196

Formát: A5

Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum.

Text neprošel jazykovou korekturou vydavatele.

ISBN: 978-80-7603-015-2