

Cvičebnice k rozvoji filosofického myšlení pro střední školy

Tomáš Tlapa, Pavel Smetana a kol.

Publikace vznikla jako výstup z projektu *Cvičebnice k rozvoji filozofického myšlení pro střední školy*, č. 212218, řešeného v letech 2018–2019 na Katedře občanské výchovy a filozofie Pedagogické fakulty Univerzity Karlovy a financovaného Grantovou agenturou Univerzity Karlovy.

Recenzovali:

Prof. PhDr. Ilona Semrádová, CSc.

Mgr. Zbyněk Zicha, Ph.D.

Jednotlivé lekce a kapitoly zpracovali:

Mgr. Tomáš Tlapa (Úvod, lekce 1., 3.–4., 9.–11., 13.–14., 16.–17., 20.–22., 24.–27., 29.–31., 33.–40., 46.–48., 54.–55., 57.–59., Slovo na závěr)

Mgr. et Mgr. Pavel Smetana (lekce 2., 5.–8., 12., 15., 18.–19., 23., 32., 41.–45., 53., 56., Slovo na závěr)

Mgr. Daniela Richterová (lekce 28.)

Mgr. Jan Šůsa, Ph.D. (lekce 49.–52.)

Kontakt:

Mgr. Tomáš Tlapa – tlapa.t@seznam.cz

Mgr. et Mgr. Pavel Smetana – smetana.pavel@post.cz

ISBN 978-80-7603-093-0

Obsah

Úvod.....	7
-----------	---

I. CO JE FILOSOFIE?

1. Filozofové o filozofii a filozofech (Platón, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Gilles Deleuze, Friedrich Nietzsche, Karl Jaspers)	15
2. Počátek filozofie (Egon Bondy, Augustin).....	23
3. Filozofie a skepse (Gorgias, Józef Maria Bocheński, Miroslav Petříček) ...	27
4. Obrana Sókrata a Sókratův problém (Platón, Friedrich Nietzsche).....	31
5. Filozofie a věda I. (Petra Šebešová, Stanisław Lem).....	35
6. Filozofie a věda II. (Paul Feyerabend, Jay Ingram)	39
7. Filozofie a věda III. (Carl Gustav Jung, Medard Boss)	43
8. Filozofie a humor (Jakub Hron Metánovský, Vladimír Borecký, Edmund Husserl)	47
9. Filozofie a poezie (Gottfried Benn, Ludwig Wittgenstein, Miroslav Holub, Jan Skácel)	51

II. PROBLÉM INTERPRETACE

10. Interpretace a klišé (Ernest Hemingway, Milan Kundera)	57
11. Autor, text a čtenář (Roland Barthes, Umberto Eco)	67

III. ČLOVĚK NA CESTĚ K SOBĚ

12. Liší se člověk od zvířat? (Friedrich Nietzsche, Eugen Drewermann)	75
13. Kdo je člověk? (Aristotelés, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Abraham Joshua Heschel)	79
14. Já nejsem já (Václav Havel, Bohumil Hrabal).....	85
15. Lekce subjektivního idealismu (Ladislav Klíma)	91
16. Únava, lenost, nespavost (Emmanuel Lévinas).....	95
17. Má utrpení smysl? (Simone Weil).....	99
18. Filozofie a smrt I. (Platón, Monique Mabelly).....	103
19. Filozofie a smrt II. (Marcus Aurelius, Forrest Carter).....	107
20. Jak žít? (Marcus Aurelius, Arthur Schopenhauer).....	111
21. Svoboda a důstojnost člověka (Giovanni Pico della Mirandola, Jean-Paul Sartre).....	117
22. Člověk jako morální bytost (Immanuel Kant)	121
23. Otázka vztahu člověka k vlastnímu bytí (Martin Heidegger)	127

24. Každodennost (Martin Heidegger, Søren Kierkegaard)	131
25. Kýč (Milan Kundera)	137

IV. POZNÁVÁNÍ SKUTEČNOSTI

26. Podobenství o jeskyni a vzdělání (Platón, Konrad Paul Liessmann)	145
27. Slovo a pravda: Může být slovo pravdivé? (Friedrich Nietzsche, Platón).....	151
28. Informace v řece (Hérakleitos, Ludwig Wittgenstein)	159
29. Omyly a klamy myšlení (Francis Bacon, Wolfgang Röd)	163
30. Metoda a myšlení (René Descartes, Alexandre Koyré)	169
31. Pochybnost a jistota (René Descartes, Alexandre Koyré)	175
32. Úvahy o původu rozumu (René Descartes, Jan Amos Komenský)	181
33. Problém smyslového vnímání (John Locke, René Descartes, Maurice Merleau-Ponty)	185
34. Zvyk a rozum (David Hume)	191
35. Kopernikánský obrat (Immanuel Kant, Hans Joachim Störig)	195
36. Touha po moci a vůle k moci (Thomas Hobbes, Friedrich Nietzsche)....	201
37. Vědomí, tělo, svět a intencionalita (Jean-Paul Sartre, Robert Sokolowski, Maurice Merleau-Ponty)	207

V. DRUZÍ A SPOLEČNOST

38. Mezi samotou a splynutím (Platón, Jean-Paul Sartre)	215
39. Dítě jako téma filosofie (Roland Barthes, Maurice Merleau-Ponty, Vladimír Holan)	221
40. Náraz do jinakosti (Claude Lévi-Strauss)	227
41. Otázky vztahu bytí a vlastnění (Karl Marx, Jan Patočka, Erich Fromm)	233
42. Hledání Masaryka (Tomáš Garrigue Masaryk, Michael Hauser, Karel Čapek)	237
43. Nadčasové vhledy dvou z mnoha významných tváří československého disentu (Jan Patočka, Václav Havel).....	241
44. Moderní politická ideologie a její krajní polohy (Joseph Goebbels, Alexander Dugin)	245
45. Zvrhlost jako zrcadlo stavu společnosti (Markýz de Sade, Pierre Klossowski).....	249
46. Je škola vězení? (Michel Foucault)	253
47. Turismus (Michel Houellebecq, Guy Debord, Marc Augé).....	257
48. Symbolické násilí (Pierre Bourdieu, Ladislav Fuks)	261

49. Feminismus – první vlna (Mary Wollstonecraft, John Stuart Mill)	269
50. Feminismus – druhá vlna (Simone de Beauvoir, Kate Millett)	275
51. Feminismus – třetí vlna (Judith Butler)	279
52. Feminismus – čtvrtá vlna (Laboria Cuboniks)	283

VI. ČLOVĚK A TRANSCENDENCE

53. Svět zde a svět tam, úvahy o jejich provázanosti (Plótinos, Dorothee Sölle)	289
54. Věčnost a čas (Augustin, Jan Sokol)	293
55. Bůh a „důkaz“ jeho existence (Anselm z Canterbury, Immanuel Kant)	297
56. Šaman a jeho vidění světa versus svět jako systém (Egon Bondy, Jaroslav Vlček)	303
57. Úsměv se zavřenými ústy (Karel Kosík)	307
58. Cesta a domov (Jan Čep, Martin Heidegger)	311
59. Bytí, pravda, svět (Eugen Fink)	315

Slovo na závěr 319

Seznam literatury a použitých zdrojů..... 321

Úvod

Následující stránky chtějí přizvat čtenáře k filosofii a filosofickému myšlení. Domníváme se, že to lze učinit pouze tak, že se stane každý sám – alespoň trochu a na chvíli – (filosoficky) myslícím. Když pro nás věci a svět ztratí svou zdánlivou samozřejmost, začnou se vynořovat podstatné otázky. Texty vybrané do této publikace si takovéto otázky kladou, řeší je a nabízejí na ně odpovědi. Mohou nás tak oslovit nikoliv proto, že jejich autorem je ten či onen filosof, ale protože hledají odpovědi na otázky a problémy, které se nějak dotýkají i nás samotných.

Tato publikace není ani učebnicí filosofie, ani systematickým přehledem poznatků v oboru filosofie. *Cvičebnice k rozvoji filosofického myšlení pro střední školy* je souborem 59 lekcí, z nichž každá před čtenářem otevírá určitý (filosofický) problém. Každá lekce je členěna na *Úvodní komentář*, který ve stručnosti formuluje hlavní problém, případně krátce představí vybrané texty v dané lekci, uvede náměty a podněty k dalšímu přemýšlení, odkazy k širším souvislostem apod.; *Texty*, jež jsou složeny většinou z několika úryvků především z primární filosofické literatury (zařazeny jsou však i texty beletristické, sociologické aj., pokud souvisejí s tématem lekce); a *Otázky k textu*, které jsou zařazeny za jednotlivými úryvky a obsahují různé typy otázek (otázky směřují na porozumění textu, na práci s pojmy, argumentací, na kritické zhodnocení textu nebo je jejich cílem obecnější zamyšlení), smyslem těchto otázek není jejich otrocké zodpovídání, slouží spíše jako pomoc s porozuměním textu a pro inspiraci k vlastním úvahám. V názvu lekce jsou v závorce uvedena jména filosofů a autorů, s jejichž texty se v ní pracuje (pro lepší orientaci uvádíme v názvu někdy pouze jméno filosofa, kterému se věnuje úryvek ze sekundární literatury).

Výše nastíněná struktura publikace umožňuje její různorodé využití (ať již ve škole, nebo při samostudiu). S lekcemi lze pracovat jednotlivě a nechronologicky nebo sledovat uspořádání cvičebnice do jednotlivých oddílů, které spojují tematicky blízké lekce. První oddíl *Co je filosofie?* je spojen hledáním odpovědi na otázku, co to znamená ptát se filosofickým způsobem. Druhý oddíl *Problém interpretace* upozorňuje na úskalí spojená s výkladem textů a se snahou postihnout jejich význam a smysl. Třetí oddíl *Člověk na cestě k sobě* spojuje různé lekce, které všechny nakonec směřují k otázce, kdo je to vlastně člověk (jednotlivé lekce hledají například rozdíl mezi člověkem a zvířetem, význam smrti a utrpení v lidském životě, smysl života, řeší problém identity, svobody a morálky či možnost autentického způsobu života). Čtvrtý oddíl *Poznávání skutečnosti* řeší především problémy spjaté s lidským poznáním a s poznáváním reality (od Platónova podobenství o jeskyni přes novověk a Kanta, Nietzscheho

až k fenomenologii). Pátý oddíl *Druzí a společnost* vnáší do našeho tázání nový typ problémů, které jsou spjaty s naším vztahem k druhým lidem a k jinakosti obecně, otevírají se zde problémy vztahu společnosti a jedince, politických ideologií, institucí, feminizmu apod. Poslední oddíl nazvaný *Člověk a transcendence* spojuje lekce, které se vztahují k tomu, co člověka přesahuje (ať se to bude nazývat bytí, Bůh či svět).

Naše publikace klade důraz na práci s primárními filosofickými texty, je proto náročná a od svého čtenáře vyžaduje úsilí, trpělivost a odvahu. S filosofií se ale nelze seznámit, aniž bychom do ní vstoupili. Při vhodném vedení učitelem lze však s lekcemi, jak jsme si sami v praxi ověřili, s úspěchem pracovat na střední škole.¹ Jednotlivé lekce je mnohdy možné podle potřeby a konkrétní situace různě modifikovat (např. četbou jen některých zařazených textů, formulací jiných otázek k textu, přenecháním iniciativy studentům, aby kladli vlastní otázky k textu apod.), aniž by se ztratily ze zřetele hlavní problém a téma lekce. Publikace je tak pozváním do filosofie a didaktiky filosofie i pro samotné učitele a spoléhá na jejich tvořivost, kreativitu a touhu poznávat.

Jádro každé lekce tvoří problém, který nás vybízí k jeho promýšlení a ke kterému se pak následně vztahují i vybrané filosofické texty (ty se někdy navzájem rozvíjejí, jindy stojí spíše proti sobě, někdy druhý text slouží k lepšímu porozumění textu prvnímu apod.). Ve cvičebnici se čtenář seznámí s texty z nejrůznějších dob i z odlišných myšlenkových proudů a tradic, tato nejednotnost a rozmanitost je programová, texty jsou naopak sjednoceny právě kolem problémů a otázek, jež otevírají. Promýšlení problémů a otázek, které vyvstávají z jednotlivých lekcí, může být rovněž námětem a inspirací pro studentské eseje či úvahy.

Porozumění filosofickému textu a jeho interpretaci považujeme za podstatnou složku výuky filosofie (např. vedle diskuse, tvorby vlastních textů, výkladu) a cvičebnici jsme se snažili koncipovat tak, aby u studentů přispěla k jejich rozvoji. K otázkám didaktiky filosofie doporučujeme učitelům filosofie na středních školách online antologii textů z německé didaktiky filosofie *Proč a jak učit filosofii na středních školách?* (Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, 2017), kterou sestavila Petra Šebešová, a rovněž kolektivní monografii *Kapitoly*

¹ Shrnutí našich didaktických východisek i některých našich zkušeností s využitím lekcí ve výuce na gymnáziu je zachyceno v článku Tlapa, T., Smetana, P. Návrhy a reflexe lekcí k výuce filosofie na střední škole. *Paideia*, 2018, roč. 15, č. 3, s. 1–13. ISSN 1214-8725. Dostupné z WWW: <<https://ojs.cuni.cz/paideia/article/view/1361/946>> [cit. 11. 10. 2019]. Odkazujeme rovněž na naše texty „Jak vyučovat filosofii na střední škole?“ (T. Tlapa) a „Fenomenologická didaktika úvodu do filosofie“ (P. Smetana) v kolektivní monografii KÜTHAN, Robert, PELCOVÁ, Naděžda, ZICHA, Zbyněk (eds.). *Kapitoly z didaktiky filosofie, etiky a společenských věd*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2018. ISBN 978-80-7290-983-4.

z didaktiky filosofie, etiky a společenských věd editorů Roberta Kuthana, Naděždy Pelcové a Zbyňka Zichy (Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2018). Pokud jde o samotné učebnice a příručky určené k výuce filosofie na středních školách, lze doporučit knihu *O myšlení* (Olomouc: Votobia, 1994) od Konrada Liessmanna, kniha obsahuje i část s primárními filosofickými texty z jednotlivých oblastí filosofie. Za další inspirativní publikace lze považovat například učebnici Marie Fürst *Filozofie* (Praha: Fortuna, 1994) či Lindy Smith et al. *Úvod do světa idejí* (Praha: Vyšehrad, 1994), která za každou kapitolou obsahuje náměty pro další přemýšlení. K obecné orientaci ve filosofických pojmech poslouží *Slovník filosofických pojmů současnosti* Jiřího Olšovského (Praha: Vyšehrad, 2018).

V básni Miroslava Holuba ze sbírky *Jdi a otevři dveře* se za dveřmi, které je třeba otevřít, skrývá magické město. Věříme, že je to filosofie, která ty dveře může pootevřít.

DVEŘE

Jdi a otevři dveře.
Třeba je tam venku
strom, nebo les,
nebo zahrada,
nebo magické město.

Jdi a otevři dveře.
Třeba tam pes škrábe.
Třeba je tam tvář,
nebo oko,
nebo obraz
obrazu.

Jdi a otevři dveře.
Když je tam mlha,
spadne.

Jdi a otevři dveře.
I kdyby tam byla jen
tíkající tma,
i kdyby tam bylo jen
duté vanutí, i kdyby tam
nic

nebylo,

jdi a otevři dveře.

Aspoň
průvan
bude.

I. CO JE FILOSOFIE?

1. FILOSOFOVÉ O FILOSOFII A FILOSOFECH (Platón, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Gilles Deleuze, Friedrich Nietzsche, Karl Jaspers)

Úvodní komentář

Otázka, co je filosofie a jaký je její smysl, je sama o sobě filosofická. A každý filosof na ni po svém odpovídá právě tím, jak a o čem filosofuje. Otázka ale může znít i takto: Může nám dnes filosofie pomoci porozumět sobě samým i naší době? Neustále se totiž vrací poznámky o neužitečnosti, nepraktičnosti a zbytečnosti filosofie. V dialogu s vybranými filozofy započneme naše hledání odpovědí na nastíněné otázky.

Texty

1. PLATÓN. *Theaitétos*. Praha: OIKOYMENH, 2007, 174b–175e.

Sókr. (...) Tháles, Theodóre, zkoumaje hvězdy a hledě vzhůru, spadl do studně; tu se mu jedna thrácká služka, chytrá a vtipná, prý posmívala, že se snaží znát věci na nebi, ale co je před ním a u jeho nohou, že mu zůstává neznámo. Tento posměch se hodí na všechny, kdo se zabývají filosofií. Neboť vskutku takový neví o tom, kdo je vedle něho, a neví o sousedu, nejenom co dělá, nýbrž bezmála ani to, je-li to člověk, či některý jiný tvor; avšak co je člověk a co takovému tvorů náleží různě od ostatních tvorů činiti nebo trpěti, po tom pátrá a tomu zkoumání věnuje svou námahu. Rozumíš snad, Theodóre; či ne?

Theod. Zajisté; a máš pravdu.

Sókr. Proto tedy, příteli, jak jsem na počátku řekl, takový člověk se dělá směšným i v soukromých stycích s jednotlivými lidmi i na veřejnosti, kdykoliv je nucen na soudě nebo někde jinde rozprávěti o věcech, které jsou před nohama a na očích; dělá se směšným nejen před Thráčkami, nýbrž i před ostatním davem, když pro nezkušenost padá do studní a do všeliké nesnáze, a strašná jest jeho neobratnost, způsobující mu pověst hlupství. Neboť když jde o tupení, nemůže nikoho tupiti ničím zvláštním, protože neví o nikom nic špatného, ježto se o to nestaral; tu tedy si neví rady a ukazuje se směšným; a při chválení a při vzosných řečech jiných je ho vidět, jak se ne nucene, nýbrž doopravdy směje, a proto se zdá, že je blázen. (...) Kdykoli uslyší, že někdo má úžasné množství majetku, když má deset tisíc jiter země nebo snad ještě více, zdá se mu, že slyší mluvit o maličkosti, protože je zvyklý hledět na veškerou zemi. A když pějí hymny na

rody, jak je někdo urozený, když může ukázati na sedm bohatých předků, myslí si, že tak mohou chválit jen lidé mdlého a krátkého zraku, kteří pro nevzdělanost nejsou schopni hleděti vždy na celek (...). (...) Za všech těchto příležitostí se lidé takovému to posmívají, tu že si počíná, jak se jim zdá, hrdě, tu že nezná věci před sebou a že si v jednotlivých případech neví rady.

Theod. Docela se to tak stává, jak mluvíš, Sókrate.

Sókr. Avšak, příteli, kdykoliv sám někoho vytáhne vzhůru a někdo mu projeví ochotu vystoupiti z otázky „V čem já křivdím tobě nebo ty mně?“ ke zkoumání spravedlnosti a nespravedlnosti samotné, co jest jedno i druhé a v čem se liší od všeho nebo od sebe vespolek, nebo z otázky „Zdali je šťasten veliký perský král, když má hodně peněz?“ ke zkoumání o kralování a o lidském štěstí i neštěstí vůbec, jaké to jsou asi stavy a jakým způsobem lidské přirozenosti náleží toho z nich nabýti a tomu uniknouti, kdykoliv zase má onen člověk malé duše, chytrý a sudičský, mluvit i o všech těchto věcech, tu zase jeho stav odpovídá onomu stavu filosofovu: vznášeje se ve výši a seshora se dívaje v nadvzdušném prostoru pro nezvyklost dostává závrať, je zaražen, neví si rady, koktá, a tím se činí směšným, ale ne před Thráčkami ani před někým jiným nevzdělaným, neboť ti to nepozorují, nýbrž přede všemi těmi, kdo vyrostli jinak nežli otroci.

Tento je tedy, Theodóre, způsob jednoho a druhého, způsob člověka vyrostlého vskutku ve svobodě a volném čase, jehož nazýváš filosofem, jenž si z toho nic nedělá, že se zdá přihlouplým a k ničemu, kdykoliv se dostane do otrockých úkonů, jako například když nedovede sbalit postelní věci ani připravit chutné jídlo nebo lichotivé řeči; druhý je způsob člověka, který dovede všechny tyto služby vykonávati obratně a rychle, ale sám sebe neumí řádně ustrojiti, jak sluší člověku svobodnému, ani neumí vytvořit harmonii slov a zapěti pravou píseň o pravdivém životě bohů i blažených mužů.

Theod. Kdybys mohl, Sókrate, všechny lidi přesvědčiti o pravdě své řeči tak jako mne, více míru a méně zla by bylo na světě.

Otázky k textu

1. Platónův Sókratés zde připomíná legendu, podle níž Thalés z Milétu (dle tradice první filosof) padá do studní a nevyzná se v praktických záležitostech. Jak zde Platón tuto příhodu zobecňuje?
2. Proč se filosof z hlediska praktických záležitostí každodennosti jeví směšným? Znáte někoho takového?
3. Jaké druhy otázek si filosof – na rozdíl od ostatních lidí – klade a proč? Proč tím u lidí vzbuzuje posměch či pohoršení?
4. Kdo je podle tohoto úryvku filosof a co je to filosofie?

2. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a SOBOTKA, Milan, ed. *Dějiny filosofie I.* Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1961, s. 169.

„Když se díval na hvězdy a pozoroval je, upadl do jámy a lidé se mu vysmívali, jak může poznávat nebeské věci, nevidí-li, co má pod nohama.“ Lidé se takovým posmívají a mají tu výhodu, že jim to filosofové nemohou vrátit; lidé ale nechápou, že filosofové se smějí jim, protože oni nemohou spadnout do jámy jen proto, že v ní jednou provždy leží, protože se nedívají na to, co je nad nimi.

Otázky k textu

1. Jak by měl člověk reagovat na to, když se mu druzí vysmívají?
2. Nahlédněte do současných českých filosofických časopisů a zjistěte, kteří antičtí filosofové jsou v článkách zmiňováni. Zaměřte se rovněž na kontext, ve kterém se o nich hovoří.

3. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche a filosofie.* Praha: Herrmann & synové, 2004, s. 183–184.

Když se někdo zeptá, k čemu je filosofie, odpověď musí být agresivní, protože tato otázka chce být ironická a kousavá. Filosofie neslouží státu ani církvi, které mají jiné starosti. Neslouží žádné vládnoucí moci. Filosofie slouží k zarmocování. Filosofie, která nikoho nečiní smutným a nikomu neodporuje, není žádná filosofie. Slouží k tomu, aby škodila hlouposti, činí z hlouposti něco zahanbujícího. Její užití spočívá jen v tomhle: kritizovat nízkost myšlení ve všech jeho podobách. Existuje snad kromě filosofie disciplína, která si jako úkol stanovuje kritiku všech mystifikací, ať je jejich zdroj jakýkoli?

Otázka k textu

1. Uveďte příklad nějaké mystifikace ze současnosti, na kterou by bylo vhodné aplikovat filosofii.

4. NIETZSCHE, Friedrich. *Nečasové úvahy.* Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 218–222.

Jen nechte filosofy růst divoce, upřete jim jakoukoli vyhlídku na místo a na začlenění mezi občanská povolání, nelákejte je už služným, ba ještě více: pronásledujte je, shlížejte na ně nemilostivě – a zažijete podivuhodné věci! Rozprchnou se a vyhledají si střechu jinde, ty ubohé stíny; tady se otevře fara, tam

se naskytne kantořina, ten zase zaleze do redakce novin, jiný se dá na psaní učebnic pro vyšší dívčí, nejrozumnější z nich se chopí pluhu, nejmarnivější se stane dvořanem. Rázem je všechno prázdné, hnízdo je opuštěno: neboť není nic snazšího než zbavit se špatných filosofů, stačí odejmout jim jejich výhody. A to je rozhodně třeba doporučit víc než nějakou filosofii, ať je jakákoli, veřejně, z moci státu podporovat.

(...) Není-li teď filosofie ve velké vážnosti, je třeba se ptát, proč se k ní dnes nehlásí žádný velký vojevůdce a státník – jen proto, že v době, kdy ji hledal, vyšel mu pod jménem filosofie vstříc pouze slabošský fantóm, ona učenecká katedrová moudrost a katedrová opatrnost, krátce proto, že se pro něho filosofie už dávno stala směšnou věcí. Měla by pro něho však býti věcí hroživou; a lidé, kteří jsou povoláni, aby hledali moc, by měli vědět, jakým je pramenem heroismu. Necht jim řekne Američan, co znamená velký myslitel, který se objeví na této zemi, jako nové ohnisko nezměrných sil. „Mějte se na pozoru,“ praví Emerson, „když velký bůh pošle na naši planetu myslitele. Vše je rázem v nebezpečí. Je to, jako když ve velkém městě vypukne požár: nikdo neví, co je vlastně ještě v bezpečí a kde to skončí. Ve vědě není nic, co by nemohlo být zítra zvráceno, neplatí už žádné literární uznání, ani takzvané věčné veličiny (...).“ Jestliže jsou tedy takoví myslitelé nebezpeční, je ovšem patrné, proč naši akademičtí myslitelé nebezpeční nejsou; neboť jejich myšlenky rostou v tradici tak pokojně, jak jen kdy nějaký strom nesl svá jablka: nevyrážejí dech, neotřásají základy; a o celém jejich snažení by se dalo říci totéž, co namítl Diogenés, kdy mu vychvalovali nějakého filosofa: „Co velkého může ukázat ten, kdo tak dlouho filosofuje a ještě nikoho nezarmoutil?“ Ano, to by mělo stát na náhrobním kameni universitní filosofie: „nikoho nezarmoutila“. To je ovšem spíš pochvala pro starou ženu než pro bohyni pravdy a není divu, když ti, kteří onu bohyni znají pouze jako starou ženu, jsou sami velice málo muži, a proto se na ně muži moci přirozeně vůbec neohlížejí.

Mají-li se věci v naší době takto, je důstojnost filosofie pošlapána: zdá se, že se ona sama stala něčím směšným a lhotejným: takže všichni její praví přátelé jsou povinni svědčit proti této záměně a přinejmenším ukázat, že směšní a lhotejní nejsou než oni falešní služebníci a nehodní hodnostáři filosofie. A ještě lépe, když sami svým činem dokáží, že láska k pravdě je čímsi hroživým a mocným.

Obojí dokázal Schopenhauer – a bude to dokazovat den ode dne víc.

Otázky k textu

1. Už vámi někdy nějaká myšlenka otrásla či vám vyrazila dech nebo vás pohoršila?
2. Koho považuje Nietzsche za filosofa?

3. Proč by podle Nietzscheho měli filosofové „růst divoce“? Jak tomu rozumíte?
4. Měl by stát podporovat filosofii?

5. NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Praha: OIKOYMENH, 2017, s. 7.

V jakémisi odlehlém koutě kosmu, třpytivě rozlitého v bezpočet slunečních systémů, byla jednou jedna hvězda, na níž chytrá zvířata vynalezla poznávání. Byla to nejhrdější a nejprohlanější minuta „dějin světa“: ale ne víc než pouhá minuta. Po několika nadechnutích přírody hvězda vyhasla, a ona chytrá zvířata musela zemřít. – A i kdyby si takovou bajku někdo vymyslel, přece by dostatečně nevystihla, jak uboze, jak stínovitě a prchavě, jak neúčelně a libovolně se vyjímá lidský intelekt v přírodě; existovaly celé věčnosti, kdy nebyl; až opět vezme za své, nic se nestane. Neboť tento intelekt nemá žádné další poslání, které by přesahovalo život lidí. Jest totiž jenom lidský, a pouze jeho majitel a tvůrce jej bere tak pateticky, jako by se v něm otáčely veřeje světa. Kdybychom se však mohli dorozumět s komárem, zjistili bychom, že i on se vzduchem vznáší s tímto patosem a cítí se jako létající střed tohoto světa. Není v přírodě nic tak zavrhnutíhodného a malého, aby se to nepatrným závanem oné síly poznávání nenafouklo okamžitě jako měch; a stejně jako chce mít svého obdivovatele každý nosič, tak se domnívá i nejhrdější člověk, filosof, že na jeho konání a myšlení se ze všech stran teleskopicky upírají zraky kosmu.

Otázky k textu

1. Porovnejte tento Nietzscheho text s předchozími úryvky. Jak se v nich proměňuje odpověď na otázku, kdo je filosof?
2. V čem podle vás spočívají limity filosofie?
3. Pokuste se formulovat, jak by na Nietzscheho kritiku filosofů odpověděl Sókratés z prvního úryvku.

6. JASPERS, Karl. *Úvod do filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 9–11.

Co je filosofie a jakou má hodnotu je předmětem sporů. Lidé od ní očekávají mimořádná poučení, nebo ji lhotejně ponechávají stranou jako bezpředmětné myšlení. Hledí se na ni buď s ostychem jako na důležité úsilí neobyčejných lidí, nebo jí pohrdají jako zbytečným hloubáním snilků. Považují ji za věc, která se týká každého, a proto musí být v základě jednoduchá a srozumitelná, anebo za tak obtížnou, že je beznadějně se jí zabývat. To, co vystupuje pod jménem filosofie, vskutku umožňuje tak protikladné soudy.

Pro člověka věřícího ve vědu je na filosofii nejhorší, že vůbec nepředkládá žádné obecně platné výsledky, tedy něco, co je možné vědět, a tedy vlastnit. Zatímco vědecké disciplíny získaly ve svých oborech nepopíratelně jisté a obecně uznávané poznatky, filosofie toho přes tisícileté úsilí nedosáhla. Nelze popřít, že ve filosofii neexistuje jednomyslnost definitivně poznávaného. To, co je každým uznáváno na základě nepopíratelných důvodů, se stává vědeckým poznáním a není již filosofii – vztahuje se to k zvláštní oblasti poznatelného.

Filosofické myšlení, na rozdíl od vědy, nemá ani charakter vzestupného procesu. Jsme jistě mnohem dále než řecký lékař Hippokratés, ale sotva můžeme říci, že jsme dále než Platón. Pouze v materiálu vědeckých poznatků, které Platón používal, jsme dále. V samotném filosofování jsme však sotva k němu dospěli.

To, že každá podoba filosofie, na rozdíl od vědy, postrádá jednomyslné uznání všemi, spočívá přímo v její povaze. Způsob, kterým ve filosofii nabýváme jistoty, není vědecký, totiž stejný pro každé myšlení, nýbrž je to jakési ujištění, na jehož zdaru je účastna celá lidská bytost. Zatímco vědecké poznatky se týkají jednotlivých předmětů, o nichž nemusí vůbec nikdo nic vědět, jde ve filosofii o celek bytí, který se týká člověka jakožto člověka, o pravdu, která tam, kde zazáří, uchopuje člověka podstatněji než jakékoli vědecké poznání. (...)

Tato *filosofie bez vědy* vykazuje jisté pozoruhodné jevy:

Za prvé: Ve filosofických záležitostech se skoro každý považuje za kompetentního. Zatímco ve vědách se za podmínku porozumění považuje učení, vzdělání, metoda, ve filosofii si každý nárokuje mít na ní účast a moci do ní mluvit. Naše vlastní lidské bytí, náš osud a zkušenost jsou pryč dostatečným předpokladem k filosofování.

Je třeba uznat oprávněnost požadavku, aby filosofie byla přístupná každému. Nejpropracovanější cesty filosofie, po kterých krácejí odborníci ve filosofii, mají přece svůj smysl jen tehdy, ústí-li do lidského bytí, které je určeno tím, jak je si jisto bytím a sebou samým v něm.

Za druhé: Filosofické myšlení musí být vždy původní. Každý člověk je musí uskutečňovat sám.

Zvláštním rysem původního filosofování člověka jako takového jsou otázky dětí. Nezřídka slyšíme z dětských úst něco, co se svým smyslem dotýká hloubi filosofování. Uvedu příklady:

Dítě se diví: „Stále se pokouším myslet, že jsem někdo jiný, a přece jsem to pořád já.“ Tento chlapec, uvědomující si sebe sama, se dotýká původu vší jistoty, vědomí bytí. Žasne nad hádankou bytí Já, nad tím, co nelze pochopit z ničeho jiného. A tak stojí s otázkou před touto mezí.

Jiné dítě slyší příběh o stvoření: na počátku stvořil Bůh nebe a zemi..., a hned se ptá: „A copak bylo před tímto počátkem?“ Tento chlapec zakouší, že otázky

vyvstávají do nekonečna, že porozumění není možné zastavit, že pro ně není možná žádná poslední odpověď. (...)

Kdo by takové výroky sbíral, mohl by zpracovat bohatou dětskou filosofii. (...) Jako bychom s postupujícími lety vstupovali do vězení konvencí a mínění, přetvářek a předsudků, kde ztrácíme dětskou upřímnost. Dítě je ještě vnímavé k obnovujícímu se životu, cítí a vidí a ptá se na to, co mu pak brzy zmizí. (...)

Za třetí: Původní filosofování se projevuje jak u dětí, tak u duševně nemocných. Zdá se, jako by se někdy – zřídka – uvolnila pouta všeobecných zastření a promluvila dějící se pravda. Na počátku některých duševních nemocí nastávají otřesná metafyzická zjevení, která sice vesměs formou a jazykem nejsou taková, aby jejich sdělení získalo objektivní význam, ale jsou i opačné případy, jako básník Hölderlin nebo malíř van Gogh. Kdo je tomu však přítomen, nemůže se ubránit dojmu, jako by se tu trhal příkrov, pod nímž obvykle vedeme svůj život. Mnoha zdravým lidem je při probuzení ze spánku známa také zkušenost neobvykle hlubokých významů, které se však při plném vědomí opět ztrácejí a nám tak zůstává jen pocit něčeho neproniknutelného. Řčení, že děti a blázní říkají pravdu, má hluboký smysl. Ale tvůrčí původnost, již vděčíme za veliké filosofické myšlenky, se netýká těchto případů, nýbrž jednotlivců, kteří se ve své nezaumatosti a nezávislosti vyskytnou jako velcí duchové během tisíciletí jen v malém počtu.

Za čtvrté: Protože pro člověka je filosofie nezbytná, je přítomna vždy a všude na veřejnosti, v tradičních příslovích, v běžných filosofických obratech, v převládajících přesvědčeních, jako např. v řeči osvícené vzdělanosti, v politických přesvědčeních, především však je tu od počátku dějiny v mýtech. Filosofii nelze uniknout. Lze se jen ptát, zda je to filosofie dobrá nebo špatná, zmatená nebo jasná. Kdo filosofii odmítá, již filosofuje, aniž by si to uvědomoval.

Otázky k textu

1. V čem jsou hlavní rozdíly mezi filosofií a vědou?
2. Jak souvisejí dětské otázky s filosofií? Proč si je již jako dospělí neklademe? Vymyslete nějakou.
3. Jak rozumíte myšlence, že „kdo filosofii odmítá, již filosofuje“?

2. POČÁTEK FILOSOFIE (Egon Bondy, Augustin)

Úvodní komentář

Jak se to přihodí, že se člověk začne zabývat filosofií? Proč to někdo vlastně dělá a jaký to pro něho má smysl? To jsou základní otázky, kterými se zabývají následující texty.

Slovníček vybraných pojmů

eschatologie – nauka o posledních věcech (především filosofická či teologická tematizace smrti)

sub specie aeternitatis – pod zorným úhlem věčnosti, v největší možné šíři

sub specie ontologiae – pod zorným úhlem filosofické nauky o bytí

Texty

1. BONDY, Egon. *Filosofické dílo. Sv. IV, Postpříběh, příležitostné eseje a rekapitulace*. Praha: DharmaGaia, 2013, s. 200, 202.

1)

Představa smrti se mi vždycky spojovala s představou života prožitého beze smyslu, byla jaksi jeho korunou. Pěkný život, pěkná koruna! Leč pro zdrcující většinu mých bližních to tak je! To byla pro mne hrůza, která byla ale vlastně motorem mého filosofování – a do jisté míry i básnění – a v sublimované podobě je jím vlastně dosud – jak jinak bych se dostal až k psaní esejí o *eschatologii*? Vlastně celá má filosofie je rukavicí hozenou smrti – jsi-li jen nesmyslným závěrem nesmyslného života, tedy si to řekněme konečně jednou na rovinu a do všech důsledků; nejsi-li taková, pak odhalujme vši silou, čím vlastně jsi. A byla to smrt, která mne oslovovala, nikoli problémy postmortality a podoby nějakého života věčného. S tím jsem si většinou nedělal žádné vážné starosti. Přijmout, že smrtí život individua definitivně končí, mi nečinilo obtíže a neměl jsem z toho strach, ba většinou ani smutek ne. Pokládám definitivní konec života smrtí za zasloužený odpočinek po smysluplném, prací naplněném životě, víc si nežádám, víc nepotřebuji, víc nehledám, po něčem víc v podstatě ani netoužím. Věčný život mi často připadá jako nezasloužená klopota – kdyby byl (a nirvána je zbytečný nesmysl). Tragédií, nevysvětlitelnou, neoddiskutovatelnou, nenapravitelnou a neospravedlnitelnou tragédií je smrt jedině tehdy, jestliže náš život není smysluplný.

2)

To, co jsem vlastně nejprve chtěl vyjádřit, byl hrozný životní pocit těch lidí, co za tmy vstávají do práce, za tmy se vracejí z práce, nažerou se, pohledí na televizi a usnou, aby se ráno vysrali a opakovali totéž ad absurdum a do konce života. Celé mládí mne to děsilo – a cítil jsem se být jedním z nich. K čemu to vegetování? V čem lze hledat jeho ospravedlnění? Co mu dá smysl? Jsou nějaké podmínky, za nichž by mohlo mít smysl, a tudíž by bylo možno je akceptovat? Neboť holé a pusté „existování pro existování“ není možno akceptovat! Stále upozorňuji na to, že jsem se i já cítil jedním z nich, ačkoli jsem celé mládí nic nedělal, že jsem celou tu otázku generalizoval a učinil platnou pro každého, by byl umělcem či filosofem a měl „činného sebeuplatnění“ zdánlivě habaděj. *Sub specie aeternitatis* či lépe *sub specie ontologiae* jsme si věru všichni v tom vegetování rovni – tak jsem to tenkrát cítil a to byl osten, který mne bodal a dohnal až k Útěše² (resp. její první části). A přitom chceme žít, hledáme smysluplnost, toužíme po ní, a když ji nenalzáme, protože jí není, tak si ji aspoň tím usilovněji a blběji namlouváme až k fanatismu.

Otázky k textu

1. V prvním úryvku autor naznačuje spřízněnost svého filosofování se smrtí. Jak chápete jeho „oslovování smrtí“? Co tím podle vás myslí?
2. Autor též v prvním úryvku píše o své filosofii jako o „rukavici hozené smrtí“. Jak této formulaci rozumíte?
3. Působí na vás Bondyho vztah ke smrti spíše neutrálně, záporně, či kladně? Proč?
4. Autor v druhém úryvku popisuje koloběh pracovního života běžného člověka jako potenciálně nesmyslný. Přemýšleli jste někdy nad smysluplností práce? Jaká práce má podle vás smysl? A proč myslíte, že autor kritizuje „lopotu“?
5. Zkuste vlastními slovy popsat význam slovního spojení „existování pro existování“ (druhý Bondyho úryvek) s přihlédnutím k tomu, jak je užito v textu.
6. Jak v úvahách obou textů souvisí smrt se smyslem a prací? (Zkuste vlastními slovy popsat jakoukoliv jejich souvislost.)
7. Co podle vás vede Bondyho k tomu, že filosofuje? (Doplňte příklady z textu.)

² *Útěcha z ontologie* je název Bondyho knihy. (Pozn. autora lekce.)

2. AUGUSTIN. *Vyznání*. Praha: Ladislav Kuncíř, 1926, s. 14–15.

Kdo mně dá spočinouti v Tobě? Kdo mně dá, abys zavítal do mého srdce a opojil je tak, abych svých hříchů zapomněl a objal jenom Tebe, své jediné dobro? Čím jsi mně Ty? O, slituj se, abych to mohl vysloviti! Čím jsem Tobě já, že mně velíš, abych Tě miloval, a hrozíš mně svým hněvem a strašlivou bídou, neučiním-li toho? Zda to již není svrchovaná bída, nemilují-li Tebe? Běda mně! O zjev mně přece pro své smilování, Pane Bože můj, čím jsi mně? Rci duši mé: „Spása tvá jsem já“ (Žalm 34, 3)! Řekni to tak, abych slyšel! Hle ucho srdce mého poslouchá! Otevři je, Pane, a rci duši mé: „Spása tvá jsem já!“ Poběžím za tímto tvým hlasem a tak Tebe dostihnu. Neskrývej přede mnou tváře své: Chci zemřít abych věčně žil a Tebe viděl tváří v tvář!

Příliš těsný jest příbytek mé duše! Rozšiř jej, aby se stal i Tvým příbytkem! Je na spadnutí, oprav jej! Vím a vyznávám, že jest na něm nejedna poskvrna, jež uráží Tvé oči! Ale kdo jej očistí? Nebo ke komu jinému, ne-li k Tobě, smím zvolati: „Od těch, jichž nejsem si vědom, mě očisť! Také zpupných ušetři sluhu svého! Důvěru mám v Boha a proto mluvím, o Pane, Ty to víš. Vyznal jsem se Ti ze svého provinění, nepravost svou jsem Ti nezakrýval a Ty 's mi odpustil bezbožnost hříchů mého.“ (Žalm 18, 13 ; 31, 5) Nechci se hájiti před Tvým soudem, neboť budeš-li, Pane, hříchů míti na vědomí, Hospodine, kdož obstojí (Žalm 129, 3)?

Ale dovol mně přece mluvit k Tvému milosrdenství, ač jsem prach a popel. Dovol mně přece mluvit; vždyť mluvím k Tvému milosrdenství a ne ke člověku, který se mně vysmívá.

Otázky k textu

1. Jakou emoci ve vás text vyvolává? Porovnejte to s textem od Bondyho.
2. Jak si představujete Augustinovu osobnost? A jak tu Bondyho?
3. Jak chápete Augustinovy prosby o slitování?
4. Zkuste formulovat a porovnat předpoklady, z nichž vychází Bondyho a Augustinovy úvahy.
5. Jsou si podle vás texty obou autorů v něčem podobné?
6. Jak chápete význam pojmu „spása“ v textu? Co myslíte, že pro autora znamená „být spasen“?
7. Připadá vám tento text v nějakém ohledu aktuální? Vysvětlete.

3. FILOSOFIE A SKEPSE (Gorgias, Józef Maria Bocheński, Miroslav Petříček)

Úvodní komentář

Filosofie prolamuje každodenní životní postoj, v němž je vše samozřejmé a jasné; je odstupem od této samozřejmosti a činí z ní otázku, problém. Filosofie je tedy spjata se skepsí, s pochybováním o všem zdánlivě „samozřejmém“. Když se na to ale podíváme z druhé strany, můžeme se zeptat, zda by neměla mít skepse nějaké hranice, zda bychom neměli být skeptičtí i ke skepsi samotné.

Texty

1. BOCHENSKI, Józef Maria. *Cesty k filosofickému myšlení: úvod do základních pojmů*. Praha: Svoboda, 1994, s. 30.

Koncem pátého století před Kristem žil na Sicílii řecký filosof jménem Gorgias z Leontin. Ten prý měl především vyslovit a obratně obhajovat tři věty; za prvé: Nic není; za druhé: I kdyby něco bylo, nemohli bychom to poznat; za třetí: I kdybychom připustili, že něco je a že je to poznatelné, nemohli bychom to druhým sdělit. Není ani jisté, zda Gorgias sám bral tato tvrzení vážně – možná, jak říkají někteří učenci, že to u něho byl pouhý žert. V každém případě se tyto tři věty tradují od něho a od té doby – po čtyřiaadvacet století – stojí před každým z nás jako výzva k zamyšlení. Osobně jsem přesvědčen, že bychom tuto výzvu měli brát vážně, jakkoli hrozná a podivná se nám ty tři věty mohou zdát. A půjdu ještě dále: Zdá se mi, že se těžko najde člověk, který by si alespoň jednou v životě tyto otázky nějakým způsobem nepoložil. Není-li tomu tak u vás, pravděpodobně k tomu ještě dojdete. Gorgiovy věty jsou proto zcela nepochybně věty důležité.

Bylo by sice možné brát takové skeptické pochybnosti jen jako hříčky bez jakéhokoli reálného významu pro život. Tak tomu však není. Kdyby totiž někdo ty věty přijal, nutně by pro něho musela zmizet všechna životní opravdovost, všechno by se mu stalo zdáním a klamem. A pak by se mu ztratil veškerý smysl života, jakýkoli rozdíl mezi tím, co je pravé a co je falešné, mezi správným a pochybným, zanikl by rozdíl mezi dobrem a zlem. Je to vážná věc. Tím spíše, že nechybějí důvody mluvící pro Gorgiu a proti naší obvyklé jistotě, že na světě věci existují a že jsou poznatelné. Bude tedy lépe, když si konečně otázku týkající se oněch tří vět jasné položíme a pokusíme se na ni najít odpověď.

Otázky k textu

1. Jaký postoj máte ke Gorgiovu skeptickému stanovisku? Je na jeho výročích něco pravdivého?
2. Pokuste se vyvrátit Gorgiovy věty. Jakými způsoby by to bylo možné?
3. Srovnajte své řešení druhé otázky s odpověďmi, které nabízí pokračování textu (viz Bocheňski, Joseph Maria, *Cesty k filozofickému myšlení*, s. 30–37).
4. Kdy jsou skepse a pochybování užitečné?

2. BOCHEŇSKI, Józef Maria. *Slovník filozofických pověr*. Praha: Academia, 2000, s. 112–113.

SKEPTICISMUS / Pověra, jež spočívá v pochybování o všem. Podle *skepticismu* pravdivé výroky neexistují, nebo v nejlepším případě o žádném z výroků nevíme, je-li pravdivý. V méně radikální verzi skepticismus tvrdí, že nikdy nemůžeme vědět s naprostou jistotou, je-li nějaký výrok pravdivý. (...)

Skepticismus můžeme považovat za svého druhu direktivu, program nebo strategii v poznání, resp. v teorii, která se zabývá možností lidského poznání. V obou případech se lze lehce přesvědčit, že skepticismus znamená strašné nedorozumění a pověru. Považuje-li ho někdo za direktivu nebo strategii, je na místě otázka, k čemu může být taková strategie dobrá. Je skutečně možné každému doporučovat, aby nepřijímal jakékoli tvrzení, s nímž se setká, jako bernou minci, aby zkoumal jeho odůvodněnost atd., když cílem toho všeho může být pouze zjištění, které tvrzení je pravdivé. Kdybychom měli donekonečna pochybovat, rozložila by se nakonec i naše vůle a to by byl i konec veškeré lidské činnosti. Začnu-li pochybovat o existenci dveří, jimiž bych mohl opustit pokoj, bude velice těžké mě přinutit, abych z něj skutečně vyšel. Mám-li pochybovat, nerozpadne-li se křeslo, na němž se zrovna míním usadit, potom si na ně nemohu sednout. *Skepticismus* jako direktiva je jedním slovem nejen zcela a naprosto nepoužitelný, ale je i škodlivý, a to dokonce katastrofálně. Máme všechny důvody ho odmítnout.

Budeme-li *skepticismus* považovat za teorii, nijak to jeho situaci nezlepší. Protože potom je na místě položit skeptikům otázku, proč považují ta nejprostší a zcela samozřejmá tvrzení za pochybná (například to, že právě v tomto okamžiku sedím nebo že dvě a dvě jsou čtyři) a zároveň velice sebejistě vyslovují soudy o velice složitých záležitostech, jako je například lidské poznání. A není-li skeptik o svých názorech přesvědčen, že jsou pravdivé, proč je vůbec zastává? *Skepticismus* je pověra.

Své zastánce a vyznavače nachází *skepticismus* v dobách společenského úpadku. Tehdy podléhají rozkladu nejen společenské vazby, ale i lidé vyobcovaní ze

společnosti ztrácejí duchovní půdu pod nohama a propadají zoufalství, což je vlastně *skepticismus*. Naopak v obdobích, kdy je společnost zdravá a tvořivá, se v ní se zastánci této pověry nesetkáváme.

Otázky k textu

1. Kdy a o čem je zbytečné pochybovat? Kdy je naopak pochybování přínosné?
2. Jak by potřebnost pochybování obhajoval například René Descartes?
3. Souhlasíte se závěry v posledním odstavci? Napadají vás nějaké příklady z historie?
4. Co je opakem skepticizmu?

3. PETŘÍČEK, Miroslav. *Myšlení obrazem: průvodce současným filosofickým myšlením pro středně nepokročilé*. Praha: Herrmann & synové, 2009, s. 41–43.

S filosofií se nelze seznamovat jako s nerostem a nelze do ní vstupovat tak, jako se vchází do muzea. Neboť o filosofii a filosofickém myšlení může něco podstatného vědět jenom ten, kdo s nimi udělal svou zkušenost, kdo je takřikajíc sám zakusil na svém těle. Podobně, jako onen návštěvník galerie před nesrozumitelnou věcí, která se ukázala jako obraz. A tedy o tom, že myslím, vím teprve tehdy, když si uvědomuji, že myšlení se mnou cosi udělalo, že jsem se stal jiným, než jsem byl, třeba jen nepatrně, že uvažuji, dokonce vidím jinak než dřív, jinak řečeno: člověka myslícího (filosofickým způsobem) by bylo možné nejlépe charakterizovat jako toho, kdo není, nýbrž stává se – stává se jiným. Jenže takoví jsme všichni, ať chceme či nikoli, pokud žijeme, a proto je třeba dodat: stává se jiným a ví o tom, zakouší to, jedná a myslí podle toho. V populárních dějinách filosofie, kterých je všude plno, bychom našli bezpočtu ilustrativních příkladů: od Sókratova „vím, že nic nevím“ přes různé formy skepse až k Descartovu absolutnímu pochybování, o kterém říká, že jednou se k němu ve svém životě musí odhodlat každý, anebo až k existencialistům, kteří jsou přesvědčeni o tom, že člověk není danost, nýbrž projektuje se, takže jest pouze tím, čím se učinil.

Ale kdybychom zůstali zde, mohli bychom marnit čas jen vykládáním různých více či méně zábavných historek, aniž bychom z toho měli jakýkoli užitek. Neboť, jak řečeno, filosofie je obtížná nejen svým jazykem, ale především tím, že ji nelze poznat, nestaneme-li se sami alespoň na okamžik filosoficky myslícími. Nelze ji pochopit zvnějšku, nýbrž jen tím, že se v ní sami na chvíli ztratíme, a když se zase najdeme a vrátíme k sobě, zjistíme, že se něco stalo, že jsme trochu jiní.

Filosofii lze definovat různými způsoby: historicky by bylo možné ukázat

její počátky a její postupný vývoj a věcně pokusit se vymezit okruh hlavních problémů, jimiž se různí filosofové zabývali a zabývají. Avšak žádný z těchto přístupů nezaručuje, že budeme opravdu vědět, co je filosofie, neboť oba pozorují pouze její výsledky. Máme-li ale pochopit, co filosofie vskutku je, je třeba naučit se pohybovat se ve filosofickém myšlení samém, myslet filosofické myšlenky, a nikoli je pouze nazírat jako neživé předměty, které můžeme vzít do ruky a prohlížet si je. Je třeba pochopit sám filosofický postoj ke světu a životu a snažit se jej zaujmout.

Možná by ale bylo přesnější říci: je třeba si tento postoj pouze uvědomit, neboť ať chceme či nikoli, ať o tom víme anebo ne, je nám tento postoj již vlastní, protože je součástí kultury, v níž žijeme. Vždyť je u počátků nejen filosofie samé, nýbrž právě tak lze v tomto postoji hledat i počátky matematiky, přírodovědy, historie a umění. V antice, v níž se poprvé objevilo slovo filosofie, totiž tyto obory nebyly tak přísně oddělené, jak je tomu dnes. Samo jméno filosof mělo zprvu význam mnohem širší; tak například pro řeckého historika Hérodota, který žil v 5. stol. před Kr., je to člověk, vyznačující se znalostí mnoha zemí a jejich zvyků, zatímco pro jiného starověkého historika Thúkydida je filosof prostě ten, kdo se stále snaží vzdělávat vlastního ducha.

To vše je důležité vědět, neboť právě proto nemůže být úvod do filosofie pouhým přehledem názorů, výčtem toho, nad čím vším se filosofie ve svých dlouhých dějinách zamýšlela. Především si totiž musíme ukázat, jakým způsobem se nad svými otázkami a problémy zamýšlí. Filosofii není možné definovat jejím obsahem, protože ten může být velmi různý a závisí rovněž na konkrétní situaci filosofie v určitém historickém období či v rámci určité kultury. Je třeba spíše pochopit, proč je i navzdory této obsahové různosti přesto možné mluvit o filosofii: její jednota spočívá právě ve filosofickém postoji a v myšlení, jež z tohoto postoje vychází.

Otázky k textu

1. V čem podle textu spočívá jednota filosofie?
2. Jak by mohl souviset filosofický postoj k životu se skepsí, s pochybováním?
Je možný život bez pochybování?

4. OBRANA SÓKRATA A SÓKRATŮV PROBLÉM (Platón, Friedrich Nietzsche)

Úvodní komentář

Obrana Sókrata nám Platónovým prostřednictvím představuje postavu Sókrata coby prototyp filosofa. Co je podstatou Sókratovy filosofické činnosti a jaký je její smysl? V čem spočívá Sókratova (filosofova) moudrost? A jsou východiska, která určují roli filosofa ve společnosti, aktuální i v dnešní době? Druhý úryvek je ze spisu Friedricha Nietzscheho *Soumrak model čili jak se filosofuje kladivem* (z kapitoly „Sokratův problém“) a přistupuje k postavě Sókrata kriticky.

Texty

1. PLATÓN. Obrana Sókrata. In: PLATÓN. *Euthyfrón; Obrana Sókrata; Kritón*. Praha: OIKOYMENH, 2005, 20e–23c.

Za svědka své moudrosti, je-li nějaká a jaká, si totiž pro vás povedu boha v Del-fách. Chairefóna jste bezpochyby znali. Ten byl od mládí mým druhem a také byl přívržencem vaší lidové strany, spolu odešel do toho vyhnanství a s vámi se vrátil domů. A víte, jaký byl Chairefón, jak prudký, do čehokoli se dal. A tak kdysi zašel i do Delf a osmělil se dáti bohu tuto otázku – a opakuji, nehlučte, občané –, otázal se tedy, zdali je někdo moudřejší než já. Tu Pythia odpověděla, že nikdo není moudřejší. A to vám dosvědčí tuhle jeho bratr, protože on sám již zemřel.

Nuže uvažte, proč to říkám. Chci vám totiž ukázat, odkud vznikly ty pomluvy proti mně. Když jsem totiž uslyšel ta slova, přemýšlel jsem takto: „Co tím asi bůh míní a co asi naznačuje? Vždyť já jsem si vědom, že nejsem ani dost málo moudrý; co tedy asi míní, když praví, že já jsem nejmoudřejší? Vždyť přece nemluví nepravdu, neboť to mu není možno.“ A dlouhý čas jsem byl v nejistotě, co asi míní; posléze s velikým přemáháním jsem se to jal hledat, a to asi tímto způsobem. Zašel jsem ke kterémusi z mužů podle zdání moudrých, abych buď tam anebo nikde usvědčil věštinu z nepravdy a ukázal její odpovědi: „Tento muž je nade mne moudřejší, a ty jsi tvrdila, že já jsem moudřejší.“ A tu, když jsem ho prozkoumával – nepotřebuji ho totiž uvádět jménem, ale byl to jeden z politiků, u kterého se mi něco takového stalo, občané athénští, když jsem ho zkoumal a rozmlouval s ním –, nabyl jsem mínění, že se tento muž zdá moudrým, jak mnoha jiným lidem, tak obzvláště sám sobě, ale že moudrý není; a potom jsem se pokoušel mu ukazovat, že se domnívá, že je moudrý, ale že není. Tu jsem si

tím zneprátelel i jeho i mnohé z přítomných; avšak odcházeje uvažoval jsem sám u sebe, že proti tomuto člověku jsem já opravdu moudřejší; bezpochyby totiž ani jeden ani druhý z nás neví nic dokonalého, ale tento se při svém nevědění domnívá, že něco ví, kdežto já ani nevím, ani se nedomnívám, že vím; podobá se tedy, že jsem nad něho moudřejší aspoň o něco málo, právě o to, že co nevím, ani se nedomnívám, že vím. Potom jsem šel k jinému z těch, o kterých se zdálo, že jsou ještě moudřejší než tam ten, a nabyl jsem právě téhož mínění; a tu jsem si zneprátelel i jeho i mnoho jiných.

Potom jsem tedy šel již po řadě dále; pozoroval jsem sice s lítostí a bázni, že si dělám nepřítele, přece však se zdálo nutným nade všechno stavěti věc boha; že tedy musím jíti ke všem, o kterých se zdá, že něco vědí, a zkoumat, co míní ta věštba. A při psu, občané athénští – musím vám totiž mluvit pravdu –, nabyl jsem asi takovéhoho dojmu. Jak jsem tak podle božího výroku hledal, zdálo se mi, že lidé nejvíce proslulí mají bezmála největší nedostatky, kdežto jiní, zdánlivě horší, jsou v moudrosti zdatnější. Musím pak vám vylíčiti své cesty a jak jsem podstupoval jakoby nějaké těžké práce, aby mi ta věštba nabyla nezvratné pravdivosti. Po politicích jsem šel k básníkům, jak tragédií, tak dithyrambů i k ostatním, abych se tam takřka při činu dopadl, že jsem méně znalý než oni. Probíraje tedy jejich básně, o kterých se mi zdálo, že jsou od nich nejlépe vypracovány, vyptával jsem se jich, co jimi myslí, abych se zároveň také něčemu od nich naučil. Tu se vám stydím povědět, občané, pravdu; avšak přece se to musí říci. Neboť, abych tak řekl, bezmála všichni, kteří při tom byli, dovedli o nich lépe mluvit než básníci sami o svých vlastních výtvorech. Poznal jsem tedy zanedlouho zase i o básnících, že netvoří svá díla moudrostí, nýbrž jakýmsi přirozeným nadáním a nadchnutí bohem, právě tak jako boží hadači a věštcí; neboť i tito mluví mnoho krásných věcí, ale nemají vědění o ničem z toho, co mluví. V takovém asi stavu jsou, jak se mi ukázalo, i básníci, a zároveň jsem u nich zpozoroval, že se domnívají, jako by byli pro své básnické tvoření i v ostatních věcech ze všech lidí nejmoudřejší, to však nebyli. Odcházel jsem tedy i odtamtud s míněním, že nad ně vynikám touž věcí, kterou i nad politiky.

Nakonec jsem tedy šel k řemeslníkům. O sobě jsem si byl totiž vědom, že neumím, abych tak řekl, nic, ale o těch jsem věděl, že u nich naleznu mnoho krásných znalostí. A v tom jsem se nezklamal, uměli, co jsem já neuměl, a po této stránce byli nade mne moudřejší. Ale, občané athénští, nabyl jsem mínění, že i ti dobří řemeslníci mají tutéž chybu jako básníci – pro dobré provádění svého umění si každý myslel, že je i v ostatních největších věcech nejmoudřejší – a že tato jejich zvrácenost zakrývá onu moudrost. Proto jsem se v zájmu věštby tázal sám sebe, zdali bych si raději zvolil být tak, jak jsem, totiž nebýt ani moudrý

jejich moudrostí ani neznalý jejich neznalostí, či máti obé, co oni mají. Tu jsem odpověděl sám sobě i věštbě, že mi prospívá býti tak, jak jsem.

Tedy z tohoto zkoumání, občané athénští, mi vznikla mnohá nepřátelství, a to velmi zlá a těžká, takže z nich vzešlo mnoho pomluv i že jsem nazýván tímto jménem „moudrý“; domnívají se totiž o mně lidé pokaždé přítomní, že jsem sám znalý těch věcí, v kterých jiného usvědčím z neznalosti. Avšak podle všeho, občané, vskutku moudrý je bůh a tímto výrokem věštby myslí to, že lidská moudrost má jen malou cenu, ba žádnou. A ukazuje se, že to mluví ne o Sókratovi samém, nýbrž že jen tak užívá mého jména, dávaje mě za příklad, jako kdyby řekl: „Ten z vás, lidé, je nejmoudřejší, kdo jako Sókratés poznal, že jeho moudrost nemá opravdu žádné ceny.“ Toto hledání a pátrání konám pak já podle božího výroku ještě i nyní, obcházeje mezi obyvateli města i cizinci, kdykoli si o někom myslím, že je moudrý; a když se mi zdá, že není, pomáhaje bohu, dokazuji, že není moudrý. A při tomto zaměstnání jsem pro nedostatek času nemohl vykonat něco, co by stálo za řeč, ani ve věcech obecních ani ve svých soukromých, nýbrž žiji pro to sloužení bohu v nesmírné chudobě.

Otázky k textu

1. Jak byste charakterizovali Sókratův vztah k druhým lidem a obci? Je Sókratovo jednání pro společnost prospěšné?
2. V čem je Sókratés podle svých slov moudřejší než politici, básníci a řemeslníci?
3. Měl by se podle vás filosof společensky angažovat? A v jakém smyslu?
4. Jaký je rozdíl mezi filosofem a básníkem? Liší se nějak jejich vztah k řeči a ke slovu (*logos*)?

2. NIETZSCHE, Friedrich. Soumrak model čili: Jak se filosofuje kladivem. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Friedrich Nietzsche*. Praha: Československý spisovatel, 2009, s. 18–19.

10.

Má-li kdo potřebí, aby učinil z *rozumu* tyрана, jako Sokrates učinil, pak je nebezpečí nemalé, že něco jiného bude tyranem. Rozumnost byla tenkrát uhodnuta jako *vysvoboditelka*; ni Sokrates, ni jeho „nemocní“ neměli na vůli, aby byli rozumnými, bylo to *de rigueur*, byl to jejich *poslední* prostředek. Fanatismus, s jakým se vrhá veškeré řecké přemýšlení na rozumnost, prozrazuje nesnáž: bylo nebezpečí, zbývala jediná volba: buď zahynouti, nebo býti *absurdně rozumným*... Moralismus řeckých filosofů počínaje Platonem je patologicky podmíněn: rov-

něž jejich cenění dialektiky. Rozum = ctnost = štěstí znamená pouze: je třeba napodobiti Sokrata a proti temným žádostem zavést permanentní *denní světlo* – denní světlo rozumu. Je třeba býti chytrý, přesný, jasný stůj co stůj: každý ústupek pudům, podvědomému vede *dolů*.

11.

Dal jsem na srozuměnou, čím Sokrates fascinoval: jevil se lékařem, spasitelem. Je třeba ještě ukázati blud, který tkvěl v jeho víře v „rozumnost stůj co stůj“? Je sebeklamem filosofů a moralistů, že tím již uniknou *dekadenci*, vedou-li proti ní válku. Uniknutí je mimo jejich sílu: co volí za prostředek, za záchranu, je samo opět jen výrazem *dekadence* – oni *mění* její výraz, ji však neodstraňují. Sokrates byl nedorozuměním, *veškerá polepšující morálka, též křesťanská, byla nedorozuměním...* Nejostřejší denní svit, rozumnost stůj co stůj, život jasný, chladný, opatrný, vědomý, bez pudu, v odporu k pudům byl sám pouze nemocí, jinou nemocí – a rozhodně nebyl návratem ke „ctnosti“, ke „zdraví“, k štěstí... *Musiti* potírat instinkty – toť formule pro *dekadenci*: pokud život stoupá, štěstí rovná se pudu.

Otázky k textu

1. Co Nietzsche na Sókratovi kritizuje?
2. Je rozum nejdůležitější lidskou vlastností? Kdy se rozum může stát tyranem?
3. Jak hodnotíte Nietzscheho závěr, že „pokud život stoupá, štěstí rovná se pudu“?

5. FILOSOFIE A VĚDA I. (Petra Šebešová, Stanislav Lem)

Úvodní komentář

Co je to filosofie a co věda? Existuje nějaká dělicí čára, která může tyto dvě oblasti oddělit? Co je to racionalita? A je předmětem vědy, nebo filosofie? Je racionalita vůbec výhradní doménou člověka? Následující texty takové otázky rozvíjejí coby úvahy po podstatě lidského poznávání a třídění získaného poznání.

Texty

1. ŠEBEŠOVÁ, Petra. *Proč a jak učit filosofii na středních školách?*. Praha: Univerzita Karlova, 2017, s. 14–15.

Navzdory dvoutisícileté historii filosofie nelze jednoznačně rozhodnout o tom, co je a co není platný filosofický poznatek. V průběhu dějin filosofie bylo položeno mnoho otázek a navrženo mnoho odpovědí, většinu z nich však nelze označit za definitivní. To, čím filosofie přispívá k lidskému poznání, nejsou poznatky v podobě empiricky ověřitelných faktů ani logické zákony či matematické principy. Jsou to především pojmová rozlišení, která umožňují uchopovat nové aspekty skutečnosti, myšlení či jazyka, jsou to odhalené a zformulované předpoklady dosavadního poznání či odpovědi nebo to jsou více nebo méně přesvědčivé argumenty pro určitou odpověď. Filosofie ze své vlastní podstaty nemůže dospět ke konečně platné odpovědi, neboť každá odpověď spočívá na nějakých předpokladech, jež je třeba odhalit a ověřit jejich platnost, k čemuž je třeba využít zase jiných předpokladů.

Specifikum filosofie se dobře ukazuje ve snahách o její klasifikaci v rámci systému věd a v jejím porovnání s přírodními vědami. Dle Colina McGinna je možné rozlišit dva nejběžnější přístupy ke klasifikaci filosofie: 1. Filosofie je „kontinuální s vědou“, rozdíl mezi empirickými přírodními vědami a filosofií je rozdíl stupně (v míře blízkosti k empirickým datům), ne druhu, neboť metodologicky si jsou podobné. 2. Filosofie se vůči empirické vědě naopak vymezuje jak po metodologické, tak po obsahové stránce: Filosofie je dle tohoto pohledu „apriorní disciplína, která nevyužívá pozorování a experimenty, (...) a je často považována za jednu z humanitních disciplín“. McGinn se ve svém článku snaží ukázat, že se tyto dva přístupy nevyklučují, tedy že filosofie „spočívá v apriorní pojmové analýze a zároveň ji lze oprávněně popsat jako empirickou experimentální přírodní vědu“. Ve své argumentaci nejprve poukazuje na to, že

pojem vědy se netýká jen zavedených přírodních experimentálních věd, nýbrž že vedle nich existují i vědy formální (např. matematika, logika). Stejně tak lze pod pojem vědy zahrnout také humanitní disciplíny, pokud ovšem splňují znaky vědeckosti. Vědu tedy nevymezují jen její předmět ani jedna vybraná specifická metodologie (např. pozorování a experiment), nýbrž „správná míra vnitřní přísnosti a systematického uspořádání“.

McGinn jde ještě dále a snaží se ukázat, že filosofie je experimentální (ověřuje hypotézy prostřednictvím myšlenkových experimentů), empirická (pokud je tedy vědomé poznání, vlastní filosofii, druhem zkušenosti, například v podobě „pojmové zkušenosti“ či intuice) a přírodní v tom smyslu, že 1. není „nadpřirozená“ a 2. na rozdíl od formálních věd se týká i věcí, které existují „v přirozeném, ne abstraktním světě“. McGinnovu argumentaci ve prospěch filosofie coby experimentální empirické přírodní vědy nepovažují za příliš přesvědčivou, zejména z důvodu svérázného pojetí příslušných pojmů, které tak dle mého ztrácejí rozlišující funkci.

Ladislav Benyovszky a kol. naproti tomu ukazují, že smysluplná je pouze otázka po vztahu filosofie a novověké (ve smyslu experimentální) vědy, otázku po vztahu filosofie a vědy obecně nejde pro její přílišnou obecnost ani „rozumně položit“. Zásadní rozdíl mezi filosofií, chápanou jako teoretický postoj, a experimentální vědou vidí autoři v práci s předpoklady. Novověká věda má strukturu hypotéza – experiment, přičemž tato struktura je už předem určena jistým přesvědčením o povaze univerza. Věda tak přijímá jisté předpoklady o světě a její výzkum probíhá vždy již v tomto předem vymezeném rámci. Filosofie oproti tomu má povahu „hledání předpokladů pozorovatelného jsoucího“. Dalším rozdílem je dle autorů šíře pole zkoumání: hypotéza u novověké vědy vymezuje i určitou předmětnou oblast zkoumání, věda je tak vždy speciální a nemůže poskytnout odpověď na zásadní životní otázky, což naopak dělá filosofie. Filosofie pak může dle autorů sama sebe ve vztahu k novověké vědě chápat dvěma zásadně odlišnými způsoby. Buď se vůči ní vymezuje a je potom „svébytnou sférou kultury, specifickým druhem lidské poznávací aktivity plnícím specifické funkce“, nebo se považuje za jednu z věd, potom však musí nově formulovat svůj předmět i metody poznávání. Filosofie v druhém pojetí je pak dle autorů „nesvébytná“, neboť je „řízena a udržována v chodu způsobem tematizace, který je vlastní moderní vědě“.

Otázky k textu

1. Proč na některé otázky nelze definitivně odpovědět? Čím je to způsobeno?
2. Jak je to vůbec možné, že existuje něco jako „zkušenost“? Zkuste vyjádřit, co vůbec zakládá naši možnost mít nějakou zkušenost.

3. Jak chápete pojem „apriorní disciplína“? Co je jeho opakem?
4. V čem se podle vás liší filosofie a matematika (tzv. formální věda)? Důvěřujete více prvnímu, či druhému? Proč?
5. Text se zabývá dvěma způsoby definování vztahu filosofie a vědy. Oba způsoby popište (zmiňte také jména jejich autorů) a vysvětlete, který přístup je vám bližší a proč.
6. Na čem se podle vás zakládá v textu naznačená „správná míra vnitřní přisnosti a systematického uspořádání“?
7. Co je to experiment? Jaké jsou předpoklady správně provedeného experimentu? Lze je dodržet i ve filosofii, v myšlenkovém experimentu?

2. LEM, Stanisław. *Summa Technologiae*. Praha: Magnet-Press, 1995, s. 94.

Zaprvé, něco jiného je regulovat systém *daný předem* a tedy např. požadovat takový regulátor, který bude udržovat homeostázi kapitalistické společnosti a něco jiného regulovat systém vyprojektovaný s příslušnými sociologickými znalostmi.

Zásadně je možné regulovat každý složitý systém. Avšak ani použité metody, ani jejich důsledky nemusí být regulovaným příznivě přijaty, jestliže je jím společnost. Je-li systém náchylný k samobudícím oscilacím nazývaných konjunkturami a krizemi, pak regulátor s cílem odstranění oscilací může uznat za potřebný takový postup, který vyvolá prudký odpor. Můžeme si snadno představit reakci vlastníků „ocelárny-homeostatu“ Stafforda Beera, kdyby její „mozek“ prohlásil, že pro další homeostázi je nezbytné zespolečenštění výrobních prostředků nebo třeba jen snížení zisků na polovinu. Jestliže je dán systém, jsou dány i zákony jeho chování v jistém rozmezí proměnných. Žádný regulátor nemůže zabránit působení těchto zákonů, protože by to bylo děláni zázraků. Regulátor může jen vybírat mezi stavy systému, které jsou schopny realizace. Biologický regulátor, evoluce může zvětšovat rozměry organismů nebo jejich pohyblivost. Nemožná je velryba s obratností blechy. Regulátor musí tedy hledat kompromisní řešení. Jsou-li jisté parametry „nedotknutelné“ – jako např. soukromé vlastnictví – výběr možných postupů se snižuje a může se stát, že jediným způsobem, jak udržet systém v „rovnováze“, je použití síly. Dal jsem rovnováhu do uvozovek, protože je to rovnováha řítcího se domu, sevřeného železnými kleštinami. Ten, kdo samobudící oscilace systému tlumí použitím síly, odvrhuje zásady homeostáze, protože samoorganizaci nahrazuje násilím. Tak vznikly historicky známé formy vlády: tyranie, absolutismus, fašismus atd.

Zadruhé, z hlediska regulátoru musí mít prvky systému jen takové znalosti, jaké jsou nezbytné pro jejich činnost. Tato zásada, nevyvolávající odpor ve stroji

nebo v živém organismu, je v rozporu s lidskými postuláty. My totiž, jako prvky společenského systému, toužíme vlastnit informace týkající se nejen toho, co máme dělat sami, ale vztahující se i k systému jako celku.

Poněvadž ke společnosti připojený „nelidský“ regulátor („černá skříňka“) směřuje k takovým nebo jiným projevům kryptokracie, je nežádoucí jakákoliv forma společenské homeostáze s použitím „řídícího stroje“. Nastane-li totiž druhý z uvedených úvodních příkladů – regulace systému projektovaného na základě sociologických znalostí – i pak chybí záruka, že stav získané rovnováhy nebude v budoucnosti ohrožen. Cíle, které si společnost klade, nejsou totiž ve všech dobách stejné. Homeostáze není „trváním sama o sobě“, ale teleologickým jevem. Zpočátku, během programování, budou splývat cíle regulátoru i jemu podřízené společnosti, ale později se mohou objevit protiklady. Společnost se nemůže zbavit přítěže rozhodování o svých osudech, uvolnit se od nich na účet kybernetického regulátoru.

Otázky k textu

1. Zkuste objevit nějakou spojitost tohoto textu se současnými populárně-vědeckými tématy.
2. Text hovoří o lidské společnosti jako o systému „předem daném“, spojuje ale tuto danost s určitou formou konstrukce společnosti (v tomto případě s kapitalistickou ekonomikou). Když si odmyslíme umělou regulaci takové společnosti pomocí „černé skříňky“, existují podle vás nějaké přirozené mechanismy, které takovou společnost regulují? Lze říci, že je společnost „dána předem“?
3. Co se zde vůbec myslí „černou skříňkou“? Lze říci, že regulace společnosti jejím prostřednictvím by byla racionální a vědecká?
4. Proč myslíte, že se autor domnívá, že by „černá skříňka“ měla sklon ke značně netradičním řešením společenských otázek? A proč by je tajila?
5. Jak chápete pojem kryptokracie a jeho použití v textu? Co je kryptokracií z vašeho pohledu, například v naší společenské realitě či v nějaké jiné historické epoše?
6. Ztotožňujete se s autorovým kritickým pohledem na umělé „nelidské“ řízení společnosti? Pokud nikoliv, zkuste jej argumentačně vyvrátit.
7. Představte si, že by v textu popsán způsob regulace společnosti skutečně fungoval a při jeho chodu by nevznikaly popsané hypotetické problémy. Co by to znamenalo pro lidi v takové společnosti?
8. Patří úvahy tohoto typu do filosofie, či do vědy?

6. FILOSOFIE A VĚDA II. (Paul Feyerabend, Jay Ingram)

Úvodní komentář

Abychom se ve filosofii či ve vědě mohli nějakým jevem zodpovědně zabývat, je důležité položit si otázky související jednak s vhodností našich metod poznání, ale také s pravdivostí našich vžitých předpokladů o zkoumaném. Je někdy nutné popřít systém oboru, jímž se zabývám, prostě proto, abych jej obohatil o nový poznatek? A může jablko spadlé na hlavu generovat nový, převratný objev? Jak je to s naší svobodnou vůlí, kterou obvykle vnímáme jako samozřejmost?

Texty

1. FEYERABEND, Paul. *Rozprava proti metodě*. Praha: Aurora, 2001, s. 37–38.

Otázka tudíž nezní, zda by se kontrainduktivní teorie měly ve vědě *připustit*, nýbrž spíše, zda se *existující* neshody mezi teorií a faktem mají zvyšovat, snižovat, nebo ještě něco jiného, co by se s nimi dalo dělat.

K odpovědi na tuto otázku stačí připomenout, že zprávy o pozorováních, experimentální výsledky, „faktová“ tvrzení, buďto *obsahují* teoretické předpoklady, nebo je *tvrdí* způsobem, jímž jsou použity. (...) Tudíž náš zvyk říkat „tento stůl je hnědý“, když jej vidíme za normálních okolností zdravými smysly, ale „tento stůl se zdá být hnědý“ za buďto špatného osvětlení nebo když si nejsme jisti svou pozorovací schopností, vyjadřuje přesvědčení, že existují běžné a známé okolnosti, za nichž naše smysly jsou s to vidět svět „jak skutečně je“ a jiné okolnosti, stejně běžné a známé, kdy nás smysly klamou. Vyjadřuje přesvědčení, že některé naše smyslové vjemy jsou pravdivé, a jiné nikoli. Za samozřejmé pokládáme také to, že materiální prostředí mezi předmětem a námi nevykazuje žádné zkreslení a že fyzikální entita, která ustavuje tento styk – světlo – přenáší pravdivý obraz. To vše jsou abstraktní a vysoce pochybné předpoklady, které utvářejí náš názor na svět, aniž by byly dostupné přímé kritice. Zpravidla si je ani neuvědomujeme a jejich následky rozpoznáme, teprve až se setkáme s nějakou naprosto odlišnou kosmologií: předsudky se nacházejí kontrastem, a nikoliv analýzou. Materiál, který má vědec k dispozici, jeho nehlubší teorie a jeho nejrafinovanější techniky, to vše je strukturováno přesně tímž způsobem. Opět to obsahuje principy, které nejsou známy a které, kdyby známy byly, by byly krajně obtížně testovatelné.

(Nějaký výsledek, nějaká teorie, může být v rozporu s daty nikoliv proto, že jsou nesprávná, nýbrž proto, že tato data jsou kontaminována.)

A nyní: jak bychom mohli zkoumat něco, co neustále používáme? Jak můžeme analyzovat ty termíny, jimiž zvykově vyjadřujeme svá nejjednodušší a nejpřímější pozorování, a odhalit jejich předpoklady? Jak můžeme odhalit ten druh světa, který předpokládáme, postupujeme-li tak, jak postupujeme?

Odpověď je jasná: nemůžeme to odhalit *zevnitř*. Potřebujeme nějaký *vnější* standard kritiky, potřebujeme sadu alternativních předpokladů, nebo – protože tyto předpoklady budou velmi obecné a budou konstituovat jakoby zcela alternativní svět *potřebujeme snový svět, abychom tak odhalili ty rysy reálného světa, o němž si myslíme, že jej obýváme* (a který ve skutečnosti může být prostě jiným snovým světem). Prvním krokem v naší kritice běžných pojmů a postupů, prvním pojmem v naší kritice „faktů“ musí tudíž být pokus prolomit tento kruh. Musíme vynalézt nový pojmový systém, který odstraní nejpečlivěji potvrzené výsledky pozorování (nebo se dostane s nimi do střetu) a který naruší nejpravděpodobnější teoretické principy a zavede percepce, jež nemohou být součástí existujícího vjemového světa.

Tento krok je opět kontrainduktivní. Kontraindukce je tudíž vždy rozumná a má vždy naději na úspěch.

Otázky k textu

1. Jak chápete tvrzení, že „stůl je hnědý“?
2. Čím se liší tentýž hnědý stůl v noci a ve dne?
3. Formulujte hlavní myšlenku textu. Souhlasíte s ní?
4. V textu se hovoří o setkání s jinou *kosmologií* jako o něčem, co zakládá poznání vlastních chybných předsudků. Napadá vás nějaký příklad takové situace?
5. Zkuste domyslet autorovo stanovisko do absurdního konce. Kam bychom v krajním případě dospěli, kdybychom trvali na nutnosti ověřovat každou samozřejmou věc?
6. Jak chápete pojem „kontraindukce“? A jak pojem „indukce“?
7. Jak nahlížíte na své sny; odkud se berou? Poukazují podle vás sny nějak na bdělou skutečnost?
8. Je tento text podle vás v rozporu s vědeckým principem falzifikace (snahy o soustavné vyvracení chybných předpokladů)? Vysvětlete svůj náhled.

2. INGRAM, Jay. *Divadlo myslí: pohled za oponu vědomí*. Praha: Dybbuk, 2010, s. 123–124.

(...) Ty důsledky Libetových pokusů, jež budí takové pohoršení, jsou nejlépe patrné z jeho druhé řady experimentů.

Ty převrátily celou záležitost vzhůru nohama. Nezabývaly se dějovou posloupností při pocítování vjemů, ale otázkou „Co se v našem mozku děje, když se rozhodujeme něco udělat?“ Tentokrát Libet nepotřeboval elektricky stimulovat žádné hluboko uložené oblasti mozku, takže pracoval s lidmi s elektrodami přilepenými k hlavě. Dostali za úkol dělat nepatrné pohyby prsty nebo zápěstím, a to *kdykoliv se jim zachce*.

Nebyli omezeni žádným časovým limitem ani jim Libet nezadal nějaký minimální počet pohybů, které během sezení musejí udělat. Jen kdykoliv se jim zdálo, že je to dobrý nápad, měli se pohnout. Věc obnášela ještě jednu povinnost: Museli udat, kdy přesně se rozhodli pohyb vykonat. Na stole před nimi stálo časoměrné zařízení s tečkou obíhající po obvodu kruhu podobně, jako kolem ciferníku obíhá vteřinová ručička. Tuto tečku měli sledovat a zapamatovat si její polohu ve chvíli, kdy učinili rozhodnutí.

Z pohledu účastníka vypadalo pořadí činností takto: učinit rozhodnutí, zkontrolovat časomíru, pohnout prstem nebo zápěstím. Jednoduchost sama. Nuže, jestli jste se neubránili dohadům, co asi mohly elektrody zaznamenávající mozkovou činnost naměřit, vsadím se, že jste se domýšleli, že v určitém okamžiku předcházejícím samotnému pohybu asi vykazaly nějakou elektrickou aktivitu signalizující rozhodnutí pokusné osoby onen pohyb vykonat (rozhodnutí pohnout se se konečkonců zrodilo kdesi v mozku), pak že možná následoval nějaký další vzruch ve chvíli, kdy mozek vysílá signál k aktivování svalů, a na konec, po provedení vlastního pohybu, by se měřené hodnoty měly vrátit do klidového stavu.

Jenomže takhle to nebylo. Ano, v mozku skutečně vznikl elektrický výboj, který by podle všeho mohl odpovídat rozhodnutí vykonat pohyb. Potíž tkvěla v tom, že nastal *ještě před* okamžikem, kdy pacient nahlásil, že toto rozhodnutí učinil. Takže typický příklad vypadal tak, že v mozku došlo k elektrickému vzruchu, o další asi tři desetiny vteřiny později pacient nahlásil, že se rozhodl, a po dalších přibližně dvou desetínách vteřiny skutečně pohnul prstem.

Lze se divit, že experti byli takovými výsledky zděšení, zmateni a mnozí z nich se k nim staví odmítavě? Tento experiment říká, že ve chvíli, kdy se rozhodujete něco udělat, již je vlastně pozdě: Skutečné rozhodnutí padlo už předtím. Když si říkáte „Teď pohnu prstem,“ byla aktivita potřebná k pohybu vašeho prstu už spuštěna – na jakési nevědomé úrovni.

(...) Je-li pravda, že vědomé rozhodnutí pohnout prstem přichází na scénu, až když je pozdě, pořád do samotného provedení akce zbývá trochu času, asi tak dvě desetiny vteřiny, tedy dost na to, abychom mohli toto rozhodnutí „vetovat“.

Otázky k textu

1. Jak podle vás vznikají volní rozhodnutí? Zkuste příkladem vyjádřit, jak si představujete svobodnou vůli. Popište, jak se projevuje při jednoduché činnosti, třeba při rozhodnutí, že půjdu otevřít dveře. Jak taková činnost chronologicky proběhne? Je vaše představa ve shodě s výsledkem výzkumu z textu?
2. Jak pohlížíte na výsledky výzkumu? Zkuste experiment nějak napadnout, objevit jakoukoliv možnou trhlinu či nepřesnost, která by při něm mohla vzniknout.
3. Připustíme-li, že některá (teoreticky však mnohá) naše rozhodnutí vznikají na nevědomé bázi, co to znamená pro vědomou složku naší osobnosti? Jak se v takové koncepci posouvá význam vědomí?
4. Měli jste sami někdy pocit, že vaše rozhodnutí nejsou tak úplně vaše, nebo vám je takový pohled docela cizí? Uveďte nějaký příklad (týkající se třeba i něhoho jiného).
5. Vnímáte své vlastní vědomí jako něco, co souvisí s vaším tělem (mozkem), nebo jej pocítujete jako autonomní věc?
6. Myslíte si, že by tento experiment mohl mít něco společného s „kontra-induktivním“ postupem z prvního textu? Co by to případně mohlo být?

7. FILOSOFIE A VĚDA III. (Carl Gustav Jung, Medard Boss)

Úvodní komentář

Aby mohl člověk vůbec něco zodpovědně zkoumat, je potřebné, aby se dobře vyznal sám v sobě. Je to nezbytný krok pro odlišení svého zaujetí pro výsledky výzkumu od výzkumu samotného. Setkali jste se někdy s něčím, co by se dalo popsat jako nevědomí či kolektivní vědomí? A pokud něco takového opravdu existuje, jaký to má vliv na naše rozhodnutí v reálném životě a jak to souvisí s výsledky naší práce? První text je analýzou „podprahových“ psychických jevů, přítomných dle autora v náboženském prožitku. Druhý text se snaží o teorii výkladu snů, aniž by jejich obsah vztahoval na domnělé psychické prostředí snícího (nic „podprahového“ nehledá); je tedy opačného názoru. Nechce v lidské psychice nic předpokládat a snaží se ji pozorovat s co možná největším odstupem. Který pohled se vám bude zdát bližší či pravdivější?

Texty

1. JUNG, Carl Gustav. *Symbol a libido*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004, s. 125–126.

Psychologicky je však bůh název komplexu představ, jenž se seskupuje kolem velmi silného citu; citový tón je to, co je na komplexu vlastně charakteristické a účinné: představuje emocionální napětí, které lze energeticky formulovat. Atributy světla a ohně popisují intenzitu citového tónu, a jsou tedy výrazem pro psychickou energii projevující se jako libido. Je-li uctíván bůh, slunce nebo oheň, je přímo uctívána intenzita nebo síla, tedy fenomén duševní energie, libida. Každá síla a vůbec každý fenomén je určitou formou energie. Forma je obraz a způsob projevu. Vyjadřuje dvě věci: za prvé energii, která v ní získává podobu, a za druhé médium, ve kterém se energie projevuje. Na jedné straně je možné tvrdit, že energie vytváří svůj vlastní obraz, na druhé straně, že charakter média nutí energii do určité formy. Někdo bude odvozovat ideu boha ze slunce, jiný naproti tomu bude toho názoru, že je to numinozita podmíněná citovým zdůrazněním, díky které je slunci přiznáván božský význam. Ten věří, podle svého zaměření a temperamentu, více na kauzální účinnost prostředí, onen více na spontánnost duševního prožitku. Obávám se, že zde jde o známou otázku, co bylo první, zda vejce, či slepice. Přesto zastávám stanovisko, že psychoenergetický

fenomén má v tomto případě nejen přednost, ale i mnohem více vysvětluje než hypotéza o příčinném prvenství prostředí.

Jsem proto toho názoru, že obecně vzato psychická energie, libido, vytváří obraz boha za použití archetypické předlohy, a že tedy člověk vzdává božskou poctu duševní síle působící v něm. Tím se dostáváme k pohoršlivému závěru, že – z psychologického hlediska – je obraz boha sice skutečný, ale především subjektivní fenomén. Jak říká Seneca: „Bůh je ti blízko, je u tebe, v tobě“; nebo jak říká *První list sv. Jana*: „Bůh je láska“, anebo „...jestliže se milujeme navzájem, Bůh v nás zůstává“.

Kdo rozumí pod pojmem libido jen onu psychickou energii, kterou disponuje vědomí, tomu by připadal takto definovaný náboženský poměr jako směšná hra se sebou samým. Jde však o tu energii, která je vlastní archetypu, respektive nevědomí, a nám proto není k dispozici. Tato zdánlivá „hra se sebou samým“ není proto vůbec směšná, ale nejvyšší měrou významná. Nosit v sobě boha, to může znamenat hodně: je to záruka štěstí, moci, ba dokonce všemoci, pokud tyto atributy náležejí bohu. Nosit v sobě boha znamená, jak se zdá, přece skoro tolik, jako být sám bohem.

Otázky k textu

1. Jak chápete v textu používaný pojem *libido*? Zkuste jej vyjádřit jiným výrazem.
2. Kdybychom z textu chtěli usuzovat, jaký je autorův názor na „existenci Boha“, domníváte se, že ji spíše popírá, či potvrzuje?
3. Myslíte, že se popisovaný psychický mechanismus (tzv. projekce) týká jen náboženského prožitku, či je aplikovatelný i na další oblast lidského prožívání?
4. V textu se vyskytuje pojem *archetyp*, který označuje určitou nevědomou předlohu, jež dovede člověka naplňovat psychickou energií. Dovedete zformulovat nějaký archetyp, který na vás působí?
5. Kdybychom přijali tento pohled, který lidský svět v jistém smyslu vykresluje jako jeviště slepých psychických sil, jakou roli v takovém světě hrají inteligence a věda?
6. Může být podle vás někomu vůbec příjemné, že „v něm je Bůh“? Co si pod tím představujete?

2. BOSS, Medard. *Včera v noci se mi zdálo*. Praha: Grada, 1994, s. 25.

Pes, ať už se s námi setkává v našem snění nebo bdění, se mezi všemi zvířaty vyznačuje tím, že je to zvíře obzvlášť vysoce domestikované, závislé na lidském

pánovi, kterému je poddané právě svérázným psím způsobem. Není to ani kočka, ani pták. Navíc se vyskytují nejrozmanitější psí plemena, z kterých se každé od ostatních liší svou podobou i chováním. Jednotlivý pes určité rasy má svůj vlastní, nezaměnitelný charakter. Pes je natolik mnohoznačný, že nás sám ze sebe oslovuje všemi těmito známkami a ještě mnohým dalším, i když se nesetkává s člověkem v bdění, ale ve snu. Např. utváření jeho čtyř nohou a jejich pohyb odkazuje k zemi, která ho nosí a zároveň vystavuje slunečnímu záření i noční temnotě; a také větrům a lijákům z mraků, které ho stíhají z výše nebes. Celá jeho životnost však zviditelňuje i božskost, která umožňuje zrod živých bytostí z lůna přírody. Jako každá věc, i každý jednotlivý pes – ať už se člověku ukazuje v bdění, či snění – v sobě takto zahrnuje připoutávající sílu země, svobodu člověka, otevřenost nebe a to, co je nad tím vším a co jako to božské dává povstat a vládne všemu, co *jest*. Tak rozmanité oslovení ze strany psa ovšem vyžaduje odpovídající možnost slyšení a vidění na straně snícího, toho, kdo se z takového snu probudí, i toho, kdo sen vykládá. Avšak pro nás, dnešní lidi, se stala nejobtížnější právě tato možnost prostého nahlížení a naslouchání, protože jsme do značné míry ztratili možnost porozumět tomu, co je nejvlastnější daností, které se nám ukazují. Ale opětné nalezení tohoto bytostného pohledu si vyžaduje dlouhé a trpělivé cvičení, což však je předpokladem každého fundovaného porozumění snu.

Ačkoliv bytí psa zde bylo načrtnuto jen velmi zhruba, tvoří tato jeho povaha i nejvlastnější charakteristiky všech snových psů. I snový pes je a zůstává v tomto smyslu psem, který se setkává s člověkem, a mimoto neznamená již nic jiného. Odkud by asi vykladač snů získal oprávnění tvrdit, že snovému psu k jeho snové vnímanému psímu bytí náleží navíc ještě další význam, který s ním nemá co dělat a jehož smyslem je představovat zvířecí charakteristické rysy snícího, nebo být jejich personifikací?

Otázky k textu

1. Považujete psa za nejdomeštkovanější zvíře? Proč se u psa asi předpokládá, že je nejdomeštkovanější?
2. Zkuste vyjádřit, co autor myslí „oslovením ze strany psa“?
3. Text naznačuje, že dnešní člověk je vůči něčemu „hluchý“. Zkuste vyjádřit to, vůči čemu je hluchý a proč je hluchý.
4. Rozlišuje autor nějak realitu snění od reality bdění? Proč?
5. Tento popis psa se jej snaží vyjádřit bez předsudků, zjednodušit jej takřikajíc na co nejobecnější rovinu. Jak byste psa jednoduše a výstižně popsali vy?
6. Autor definuje snového psa v souvislosti s koncepcí filosofa Martina Heideggera, která se týká tzv. Součtveří (das Geviert). Koncepce Součtveří (země – nebe a božské – smrtelné) ve zkratce říká, že každý člověk (i zvíře) je na světě

určován těmito čtyřmi rovinami přírodní skutečnosti. Zkuste v textu najít pasáž, která s touto koncepcí přímo pracuje.

8. FILOSOFIE A HUMOR (Jakub Hron Metánovský, Vladimír Borecký, Edmund Husserl)

Úvodní komentář

Je filosofie vážnou disciplínou bez emocí? Patří vůbec emoce do filosofie? A může být četba filosofického textu legrace? Existují filosofové, kteří poskytují na tyto otázky svou tvorbou svérázně odpovědi. Tato lekce je ochutnávkou humoru ve filosofii, v podání poněkud méně známého českého filosofa přelomu 19. a 20. století, Jakuba Hrona Metánovského. Tento autor později posloužil jako předloha pro literární postavu Járy Cimrmana, kterého však ve svém svérázném vnitřním světě i v leccems předčí. Jen na okraj nutno uvést, že to byl profesor na gymnáziu, absolvent několika vysokých škol; zabýval se obory od filosofie po matematiku, fyzikou, medicínou či právem, vymýšlel nespočetné novotvary v českém jazyce, které prosluly svou komikou (příklady z oblasti kulinářství: *jablečné svinstvo* = jablečný závin či *hovadina s omokem česenu* = hovězi na česneku). Byl to také vynálezce mnohých předmětů od různých židlí po lékařské pomůcky; jeho nejznámějším vynálezem je zřejmě kalamář, který bylo obtížné převrhnout či vylít (založený na fyzikálním principu spojených nádob), nazvaný *buňát nekotitelný*. Přes veškerou svoji snahu a invenci bývá tento myslitel přehlížen a zesměšňován, což nelze považovat za úplně správné, neboť svět jeho humoru, který proniká celým jeho dílem jako stříbrná nit, nastavuje filosofii i vědám podnětné kritické zrcadlo tím, že ukazuje jejich potenciálně komickou stránku, která však zhodnocuje jejich význam coby léčivé lidské tvorby zažívané s radostí a radost šířící.

Slovníček Metánovského novotvarů v oblasti filosofie

čujba – myšlení

háma – hmota

libomudravna – filosofie

myšlenát – idea

myslavna – logika

jacháda – metoda

Texty

1. Úryvky z časopiseckých textů Jakuba Hrona Metánovského. In: BORECKÝ, Vladimír. *Legenda o Hronu*. Praha: Gutenberg, 2007, s. 150.

1)

Jiné dobro je členitost zákonitá, jíž dána průhlednost soustavy a ohled buď ložiskatý, jímž ohledáno je místo přečpané, tedy vypuštěny budou nepotřebniny, anebo mezeratý, tu přibrati nutno, čeho přebrat od jinud... Psáno na silurském útvaru v Král. Vinohradech v dobách staveb rampy na pravém břehu Velotavy v rozměru délkovém od starodávného Vyšehrada až ku divadlu národnímu – L.P. 1907

2)

V této rozjařenotě čujatánské je neporušená mysl zúčastněna, souhlasíc čujatelstvem veškerým a jachá až přes hranici čujatelnosti ve krajinu čistých myšlenátů, bezhámitánů, ku vidinám, jimiž zdobena věčatenkost' (t. j. realitas) jak září Sluno; a tak je i hamitenstvo (t. j. materialismus); věčatenstvo (t. j. realismus) smyslené myslavansky obloženo vidinatentstvem (t. j. idealismus)... Sepsáno na Českomoravské krabatíně v Metánově v dobách války balkánsko-turecké v l. 1912–1913.

Otázky k textu

1. Vnímáte text jako soudržný a logicky uspořádaný? Pokud nikoliv, odůvodněte svůj pohled.
2. Zkuste uvést příklad nějaké *nepotřebniny* – podle toho, jak tento termín chápete z textu prvního úryvku.
3. Vyjádřete obsah úryvků vlastními slovy (převyprávějte jej).
4. Popište svými slovy vztah *hamitentstva* s *vidinatentstvem*. (Jak to podle vás autor zamýšlí?)
5. Myslíte si, že mohou úryvky vyjadřovat i něco hlubšího a vážnějšího, nebo jsou jen formou komiky?

2. BORECKÝ, Vladimír. *Legenda o Hronu*. Praha: Gutenberg, 2007, s. 104–105.

Zvláštním Hronovým objevem, na kterém si náležitě zakládá, je *čava čav* (zásada zásad, či princip principů). *Čava čavatá* je nadřazena čtyřem hlavním logickým zásadám, tj. *čavě totožnoty* (zásadě totožnosti), *čavě protirikatosti*, *čavě vyloučené-*

ho třetáka a čavě dostatečného důvodu. Klíčovým pojmem myslavny je *rozeznava* (někdy též *rozeznávava* či *zénava*) tj. akt rozlišování umožňující souzení. Právě *rozeznávava* je *čavou čavatou*: *Má-li odhadnuto býti, co značí čava totožnoty, tu musí nejdříve pojem A býti odlišen ode všech ostatních. Je-li pojem A ode všech ostatních odloučen, tedy rozeznán, pak teprve může býti tvořen poměr jedináta ku sobě samému, t. j. pojem A jest pojem A, čili pojem A jest myslen dvakráte. Čili každý pojem musí býti myslen jako něcát, kterým je sám. I je teda čava totožnoty závislou na čavě rozeznavy...* (ib.) a tak postupuje Hron i u dalších zásad.

Také *jacháda* (postup, metoda) *Souvětavny*, nauky o úsudku, se řídí tradicí. Pouze jsou s hronovským systematickým detailismem doplněny všechny eventuality, které byly dosud přehlíženy.

Otázky k textu

1. Text se zabývá dvěma způsoby, jak vymezit nějaký pojem. Zkuste tyto způsoby pojmenovat a popsat vlastními slovy.
2. Jaký je smysl těchto dvou způsobů vymezení pojmu, k čemu jsou potřebné? Jaký je mezi nimi vztah? Postupujte podle toho, co se píše v textu.
3. Uveďte nějaké synonymum *rozeznavy*, které vyplývá z textu nebo je v něm uvedeno.

3. HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1993, s. 56.

V nejširším smyslu označuje evidence všeobecný základní fenomén intencionálního života – oproti ostatním způsobům jak mít o něčem vědomí, jež mohou být *apriori prázdné*, míněním předjímající, nepřímé, nevlastní – zcela význačný způsob vědomí, zjevujícího věc samu v originále, podáváníí-se-samo, kladení-se-samo nějaké věci, objektivního vztahu, všeobecniny, hodnoty atd. v konečném modu „*je zde věc sama, bezprostředně názorná, daná originálně*“. Pro já to značí: nikoliv mířit na něco intencionálně zmateným, prázdným předjímajícím míněním, nýbrž být u něho samotného, nazírat, vidět, nahlížet je samo.

Otázky k textu

1. Tento text je úryvkem z knihy slavného filosofa, uznávaného odborníky v oboru a širokou filosofickou tradicí. Je to text, který je brán vážně. (Tedy na rozdíl od většiny díla Jakuba Hrona Metánovského.) Porovnejte jej s Hronovým stylem a popište, v čem se podle vás zejména liší. Který text vás více baví? Který vám přijde hlubší či zajímavější? Proč?
2. V čem se liší takto popisovaná *evidence* od Hronovy *rozeznavy* z předchozího textu? V čem se naopak podobají? Vycházejte z jejich definic v textech.

9. FILOSOFIE A POEZIE (Gottfried Benn, Ludwig Wittgenstein, Miroslav Holub, Jan Skácel)

Úvodní komentář

Mohou se pozice básníka a filosofa sbíhat až do takové míry, že nebudeme s to odlišit jednoho od druhého, nebo jsou naopak poezie a filosofie dvě oblasti, které by se neměly míchat dohromady, protože se liší svou podstatou, jak to naznačuje například Platón v *Obraně Sókrata* (22b–22c)? Následující fragmenty a básně nás vedou k tomuto druhu zamyšlení.

Texty

1. BENN, Gottfried, JÜNGER, Ernst. *Briefwechsel 1949–1956*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2006, s. 108. Úryvek přeložil Aleš Novák.

... jako kdyby chtěli dnešní filosofové v zásadě básnit. Cítí, že jsou v okamžiku s diskursivním systematickým myšlením na konci, že vědomí v okamžiku snese jen to, co je myšleno ve zlomcích, že pojednání o pravdě čítající 500 stran je, ačkoliv pár vět je trefných, vyváženo třístrofou básní – toto tiché zemětřesení filosofové cítí, avšak jejich vztah ke slovu je narušený anebo nebyl nikdy živý, a proto se stali filosofy, i když by v zásadě chtěli básnit – všechno by chtělo básnit.

Otázky k textu

1. Přečetli byste si raději pojednání o pravdě, nebo básně? Proč?
2. Jak rozumíte spojení „diskursivní systematické myšlení“? Jak se od něj liší poezie?
3. Jak se liší vztah poezie a filosofie ke slovu?

2. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Rozličné poznámky*. Praha: Mladá fronta, 1993, s. 42, 48.

Myslím, že jsem svůj postoj k filosofii shrnul tím, že jsem řekl: Filosofie by se vlastně měla jen básnit. Z toho, zdá se mi, vyplývá, jak dalece mé myšlení náleží přítomnosti, budoucnosti či minulosti. Neboť tím jsem se zároveň vyznal jako ten, kdo zcela neovládá to, co by si ovládat přál.

Když přemýšlím jen pro sebe, aniž chci napsat knihu, tak kolem tématu jen tak poskakují; a to je také jediný způsob myšlení, který je mi vlastní. Jsem-li nucen

uvažovat souvisle, je to pro mě utrpení. Mám se tedy o to vůbec pokoušet?? Nevýslovnou námahu promrhám na uspořádání myšlenek, které možná vůbec nemá cenu.

Otázky k textu

1. Je souvislé a systematické myšlení lepší než myšlení nesouvislé a „poskakující“?
2. Jak poznat myšlenku, o které má smysl přemýšlet?

3. HOLUB, Miroslav. *Časoprostor*. Praha: Odeon, 2002, s. 35–36.

O BÁSNI

Je to
doutnák,
který podpálíte
někde v trávě,
nebo v jeskyni,
nebo v lokálu
třetí cenové skupiny.

Plamínek běží
mezi stébly,
mezi vyjevenými motýly,
mezi trnouchými kameny,
mezi usínajícími pulitry,
běží,

maličko roste nebo mizí
jako bolest v přespočetném prstu,
syčí, prská,
zastaví se
v mikroskopické závratí,
ale úplně nakonec
to vybuchne
rána jako z kanónu,

cucky slov letí vesmírem,
duní stěny dne

a i když
nepraskne skála,
aspoň někdo řekne –

Hergot, něco se stalo!

Otázky k textu

1. Jaký je smysl poezie? (A filosofie?)
2. Jak rozumíte vyznění Holubovy básně?

4. SKÁCEL, Jan. Hodina mezi psem a vlkem. In: SKÁCEL, Jan. *Básně I*. Brno: Blok, 1995, s. 152.

Křehký a ještě křehčí

Pro starou pověru a pro tak chytrá ouška,
pro radar letních nocí pod lipami,
pro škaredost své vlastní tváře přibíjeli
za stara lidé k vratům netopýra.

Hřebíkem protkli tenkou blanku křidel,
mrtvolka visela tam zamuchlaná v tichu
a stydká hrůza, hladká po hedvábí,
šustila dlouho na padáčcích zvonů.

Proč nosívám ten umučený obraz v sobě
a proč si dřívě, nežli požádám
o nocleh v novém domě, pátravě a dlouho
prohlížím fošny na domovních dveřích,

ve dřevě hledám díry po hřebech?

Jsem pouhý básník, radar pod lipami.
Není mi odpovídat. Ptám se.

Otázky k textu

1. Co spojuje „pouhého básníka“ s filosofem?
2. Jak rozumíte názvu básně?

II. PROBLÉM INTERPRETACE

10. INTERPRETACE A KLIŠÉ (Ernest Hemingway, Milan Kundera)

Úvodní komentář

Adorno říká, že filosofie je uvědomělý vzdor vůči všem klišé. Tímto poukazem se můžeme nechat vést i při snaze interpretovat (nejen filosofické) texty. Klišé je ustálený slovní obrat, stereotyp, který je bez přemýšlení připraven ihned k použití. Klišé ruší jedinečnost a originalitu a nahrazuje ji banalitou. Pokud nechceme, aby naše interpretace textu byly banální, musíme se naučit v textu vidět to, co tam skutečně vidíme, a nevkládat do něj něco, co v něm není; neredukovat ho na to nám již známé, neboť pak ztratíme to nejcennější – možnost zahlédnout třeba nějakou novou a podstatnou perspektivu.

Prvním textem je krátká povídka *Kopce jako bílí sloni* Ernesta Hemingwaye. Druhým textem jsou úryvky z knihy Milana Kundery *Můj Janáček*. Kundera zde tuto Hemingwayovu povídku interpretuje a zároveň polemizuje s interpretací Jeffreje Meyerse, která je podle Kundery příkladem kýčovitě interpretace využívající klišé.

Texty

1. HEMINGWAY, Ernest. *Kopce jako bílí sloni*. In: HEMINGWAY, Ernest. *Povídky*. Praha: Odeon, 1974, s. 240–244.

KOPCE JAKO BÍLÍ SLONI

Druhou stranu údolí Ebra tvořily bílé kopce. Na této straně nebylo kouska stínu, nebylo stroměčku a nádraží leželo ve slunečním žáru mezi dvěma kolejemi. U zdi nádraží byl jen horký stín budovy a závěs z růženců bambusových korálků, zavěšený přes vchod do výčepu, aby tam nelítaly mouchy. Ve stínu budovy seděl u stolu Američan s děvčetem, které jelo s ním. Bylo hrozně horko a expres z Barcelony měl přijet za čtyřicet minut. Stál na téhle křižovatce dvě minuty a pak jel dál do Madridu.

„Co si dáme?“ zeptala se dívka. Sundala si klobouk a položila ho na stůl.

„Je pořádné vedro,“ řekl muž.

„Dejme si pivo.“

„Dos cervezas,“³ řekl muž do závěsu.

³ (špaň.) – Dvě piva.

„Velký?“ zeptala se z chodby žena.

„Ano. Dvě velká.“

Žena přinesla dvě sklenice piva a dva plstěné tácky. Položila plstěné tácky a pivní sklenice na stůl a prohlédla si muže i děvče. Dívka se zatím dívala na řetěz kopců. Svítily bíle v sluneční záři nad rovinou vyprahlou do hněda.

„Vypadají jako bílí sloni,“ řekla.

„Takového jsem neviděl,“ napil se piva.

„Jasně že ne.“

„Mohl jsem,“ řekl muž. „Jen proto, že to ty říkáš, to ještě nic nedokazuje.“

Dívka se podívala na korálkový závěs. „Je na tom něco namalované,“ řekla.
„Co to znamená?“

„Anis del Toro. To je nápoj.“

„Že bychom ho okusili?“

Muž zavolal přes závěs: „Haló!“ Žena vyšla z výčepu.

„Čtyři realy.“

„Přineste nám dvakrát Anis del Toro.“

„S vodou?“

„Chceš to s vodou?“

„Nevím,“ řekla dívka. „Je to dobré s vodou?“

„Je to prima.“

„Přejete si to s vodou?“ zeptala se žena.

„Ano, s vodou.“

„Chutná to jako sladké dřevo,“ řekla dívka a odložila sklenici.

„Je to se vším tak.“

„Ano,“ řekla dívka. „Všechno chutná jako sladké dřevo. Především všechno to, na co se člověk dlouho těší, jako absint.“

„Hele, přestaň.“

„Tys začal,“ řekla dívka. „Zrovna jsem se dobře bavila. A bylo mi hezky.“

„Tak to zkusme, aby nám bylo hezky.“

„Správně. Zkoušela jsem to. Řekla jsem, že kopce vypadají jako bílí sloni. Nebylo to vtipné?“

„Bylo.“

„Chtěla jsem zkusit tohle nové pití. Neděláme přece nic jiného – koukáme se na věci a zkoušíme nové nápoje.“

„Asi tak.“

Dívka se podívala na kopce na druhé straně.

„Jsou to rozkošné vršky,“ řekla. „Nevypadají vlastně jako bílí sloni. Měla jsem na mysli jen jejich barvu prosvítající mezi stromy.“

„Nedáme si to ještě jednou?“

„Dobře.“

Horký závan větru odfoukl korálkový závěs, až k jejich stolu.

„To pivo je dobře chlazené,“ řekl muž.

„Je prima,“ řekla dívka.

„Je to skutečně hrozně jednoduchá operace, Jig,“ řekl muž. „Vlastně to ani není skutečná operace.“

Děvče koukalo na zem, na níž spočívaly nohy stolu.

„Vím, že ti to ani nepříjde, Jig. Vážně to není vůbec nic. Jen aby se tam dostal vzduch.“

Dívka neříkala nic.

„Půjdu s tebou a zůstanu s tebou celou tu dobu. Jen tam pustí vzduch a pak už to bude všechno docela přirozené.“

„A co budeme dělat potom?“

„Pak nám bude báječně, jako nám bylo předtím.“

„Proč myslíš?“

„Je to jediná věc, která nás trápí. Je to jediná věc, pro kterou nejsme šťastni.“

Dívka pohlédla na korálkovou záclonu, natáhla ruku a chytila si dvě šňůry korálků.

„A ty si myslíš, že pak bude všechno v pořádku a budeme šťastní?“

„Vím, že ano. Nemusíš se bát. Znam spousty lidí, co si to dali udělat.“

„Já taky,“ řekla dívka. „A potom byli všichni tolik šťastni.“

„Poslyš,“ řekl muž, „jestli nechceš, tak na to nemusíš jít. Nebudu tě nutit, jestli nechceš. Vím však, že je to docela jednoduché.“

„A ty vážně chceš?“

„Myslím si, že se nedá nic lepšího dělat. Ale nechci, abys na to šla, jestli doopravdy nechceš.“

„Ale jestli půjdu, budeš šťasten a všechno bude jako dřív a budeš mě mít rád?“

„Já tě mám rád i teď. Víš, že tě mám rád.“

„Vím. Ale když si to dám udělat, pak už zas bude rozkošné, když řeknu, že je něco jako bílí sloni, a tobě se to bude líbit?“

„Bude. Hrozně se mi to líbí i teď, ale prostě na to nemohu myslet. Víš, jaký jsem, když mám starosti.“

„A když si to dám udělat, tak nebudeš mít už nikdy starosti?“

„Nebudu mít s tím starosti, protože je to naprosto jednoduchá záležitost.“

„Pak si to dám udělat. Na sebe kašlu.“

„Co tím chceš říci?“

„Že na sebe kašlu.“

„No ale já na tebe nekašlu.“

„Ach ne. Ale já na sebe kašlu. A dám si to udělat a pak bude všechno prima.“

„Nerad bych, abys na to šla, když se k tomu takhle stavíš.“

Dívka vstala a šla na konec nástupiště. Na druhé straně byly lány s obilím a stromy po obou březích Ebra. Daleko za řekou byly hory. Stín mraku se pohyboval po obilí a mezi stromy spatřila řeku.

„A to všechno bychom mohli mít,“ řekla. „A mohli bychom vůbec všechno mít, a i to si den ze dne víc a víc znemožňujeme.“

„Cos to říkala?“

„Že bychom mohli mít všechno.“

„Můžeme mít všechno.“

„Nemůžeme.“

„Můžeme mít celý svět.“

„Nemůžeme.“

„Můžeme jet kamkoliv.“

„Nemůžeme. Už není náš.“

„Je náš.“

„Není náš. A jak nám ho jednou vzali, už ho nikdy nedostanem zpátky.“

„Ale vždyť nám ho nevzali.“

„Počkej a uvidíme.“

„Pojď sem zpátky do stínu,“ řekl. „Nesmíš to takhle brát.“

„Já to tak neberu,“ řekla dívka. „Já jen vím svoje.“

„Nic od tebe nechci, co bys ty sama ne –“

„Ani co by pro mě nebylo dobré,“ řekla, „vím. Mohli bychom ještě dostat pivo?“ „Jistě. Ale musíš si uvědomit –“

„Uvědomuju si,“ řekla dívka. „Nemohli bychom snad už přestat mluvit?“

Sedli si ke stolu a dívka se dívala na druhou stranu na kopce na suché straně údolí a muž se díval na ni a na stůl.

„Musíš si uvědomit,“ říkal, „že nechci, abys na to šla, jestli nechceš. Jsem naprosto ochoten to nechat plavat, bude-li to pro tebe něco znamenat.“

„A pro tebe to nic neznamená? Můžeme toho nechat.“

„Ale jasně že ano. Ale nechci nikoho jiného, jen tebe. Nechci jinou. A vím, že je to docela jednoduché.“

„Ano, ty víš, že je to docela jednoduché.“

„Můžeš si to tak říkat, ale já to vážně vím.“

„Mohl bys teď pro mě něco udělat?“

„Co budeš chtít.“

„Prosím prosím prosím prosím prosím prosím, mohl bys už přestat mluvit?“

Neřekl nic, ale podíval se na kufry u zdi nádraží. Byly polepeny nálepkami ze všech hotelů, kde přespali.

„Ale já nechci, abys na to šla,“ řekl. „Nezáleží mi na tom ani trochu.“
„Začnu ječet,“ řekla dívka.
Závěsem prošla žena s dvěma sklenicemi piva a postavila je na vlhké plstěné tácky. „Za pět minut je tu vlak.“
„Co říkala?“ zeptala se dívka.
„Že za pět minut přijede vlak.“
Děvče se na ženu mile usmálo místo poděkování.
„Raději přenesu kufry na druhou stranu nádraží,“ řekl muž. Usmála se na něj.
„Dobře. Pak se vrať a dopijeme pivo.“
Zvedl oba těžké kufry a vlek je kolem nádražní budovy k druhé koleji. Podíval se na trať, ale vlak ještě nebylo vidět. Při návratu prošel výčepem, kde pili lidé čekající na vlak. Vypil u pultu jeden Anis a prohlížel si lidi. Všichni tam rozumně čekali na vlak. Prošel korálkovým závěsem. Seděla u stolu a usmála se na něj.
„Je ti líp?“ zeptal se.
„Je mi prima,“ řekla. „Nic mi není. Je mi prima.“

Otázky k textu

1. O co v povídce jde? Jaké je její hlavní téma?
2. Jak byste charakterizovali postavu dívky a Američana a jejich vztah?
3. Je možné povídku interpretovat více způsoby, nebo je její vyznění spíše jednoznačné?

2. KUNDERA, Milan. *Můj Janáček*. Brno: Atlantis, 2014, s. 11–15, 35–40.

Zvláštní na té pětistránkové povídce je to, že si můžeme představovat za dialogem nespočetné množství příběhů: muž je ženatý a nutí svou milenku k potratu, aby šetřil svou ženu; muž je svobodný a přeje si potrat, aby si nekomplikoval sám svůj život; ale je také možné, že jedná zcela nesobecky obávaje se těžkostí, které by dítě mohlo přivodit dívce; možná, všechno je představitelné, že je vážně nemocen a nechce nechat dívku samu s dítětem; je si možno dokonce myslit, že je dívka těhotná s jiným mužem, kterého opustila, aby šla s Američanem, který jí sice radí potratit, ale je zároveň připraven, kdyby to odmítla, zastoupit otce. A dívka? Možná že souhlasila s potratem, aby vyhověla Američanovi; ale možná že se rozhodla k potratu z vlastní iniciativy, ale tak jak se operace blíží, ztrácí odvalu, cítí se provinilá a projevuje teď poslední zbytky slovního nesouhlasu, který je určen spíš jejímu svědomí než partnerovi. Můžeme donekonečna vymýšlet nejrůznější scénária, která se skrývají za dialogem.

Pokud jde o charakter postav, bohatost možností je stejně pestrá: muž může

být citlivý, milující, něžný; může být sobecký, lstivý, pokrytecký. Dívka může být přecitlivělá, jemná, hluboce morální; ale též kapriciózní, afektovaná, libující si v hysterických scénách.

Skutečná motivace jejich jednání je o to víc zastřena, že dialog není doprovázen žádnými údaji o způsobu, jakým jsou repliky pronášeny: rychle, pomalu, ironicky, něžně, zle, omrzele? Muž říká: „Ty víš, že tě mám rád.“ Dívka odpoví: „Vím.“ Ale co chce říci to „vím“? Je si opravdu jista láskou muže? Nebo to říká ironicky? A co ta ironie znamená? Že dívka nevěří v mužovu lásku? Anebo že ta láska pro ni už nemá žádný význam?

Kromě dialogu neobsahuje povídka nic než několik zcela nezbytných popisů; ani scénické poznámky divadelních her nejsou stručnější. Jediný motiv se vymyká pravidlu maximální úspornosti: motiv bílých kopců, které se rýsují na obzoru; ten motiv se vrací několikrát a je doprovázen metaforou, jedinou metaforou povídky. Hemingway neměl velkou zálibu v metaforách. Však také ta metafora není vyslovena vypravěčem a náleží jen dívce; to ona říká dívajíc se na kopce: „Vypadají jako bílí sloni.“

Muž odpoví polykaje doušek piva: „Žádného jsem nikdy neviděl.“

„Ne, ty bys ani nemohl.“

„Mohl bych,“ říká muž. „Že říkáš, že bych nemohl, nic nedokazuje.“

V těch čtyřech replikách charaktery odhalují svou různost: muž projevuje odstup od dívčiny poetické invence („žádného jsem nikdy neviděl“), ona odpoví ráz na ráz, jako by mu vyčítala jeho nedostatek smyslu pro poezii („ne, ty bys ani nemohl“), a muž, jako by tu vyčítku již znal a byl na ni alergický, se brání („mohl bych“).

Později, když ji muž ujišťuje láskou, dívka říká: „Ale když to udělám [to jest: když se podrobím potratu], bude to pořád pěkné, a když řeknu, že věci jsou jako bílí sloni, budeš mě mít rád?“

„Budu to mít rád. Mám to rád i teď, ale nemohu na to myslet.“

Je s to odlišit jejich charaktery přinejmenším tento rozdílný postoj k jedné metafoře? Dívka je jemná a poetická, muž je přizemní?

Proč ne, je možno si představit, že dívka je poetičtější než muž. Ale je též možno vidět v jejím metaforickém výmyslu manýrismus, precióznost, strojenost: chtějíc být obdivována jako originální a imaginativní, dívka předvádí svá malá poetická gesta. Je-li tomu tak, etičnost a patetičnost slov, jež pronesla o světě, který jim po potratu už nebude patřit, může být přičítán spíš jejímu sklonu k lyrické exhibici než autentické beznaději ženy zřikající se mateřství.

Ne, vůbec není jasné, co se skrývá za tímto tak jednoduchým, banálním dialogem. Každý muž na světě by mohl říci stejné věty jako Američan, každá žena stejné věty jako dívka. Ať už by muž miloval ženu či ne, ať by byl lhář nebo upřím-

ný, řekl by totéž. Jako by ten dialog tu čekal od počátku světa, aby byl prosloven bezpečnými páry milenců bez ohledu na jejich individuální psychologii.

Soudit morálně ty dvě postavy je nemožné, už proto, že nemají nic, co by mohly rozhodnout; ve chvíli, kdy jsou na nádraží, všechno je již definitivně rozhodnuto; už si všechno tisíckrát řekly; už tisíckrát probraly všechny argumenty; jejich starý spor (stará diskuse, staré drama) prosvítá nyní jen matně za rozhovorem, v němž už nic není ve hře a kde slova nejsou než slova.

(...)

Otevírám Hemingwayovu biografii napsanou v roce 1985 Jeffreyem Meyersem, profesorem literatury na nějaké americké univerzitě, a čtu pasáž týkající se povídky *Kopce jako bílí sloni*. První, co se dovídám: povídka „zdá se, popisuje Hemingwayovu reakci na druhé těhotenství Hadley“ (první Hemingwayova žena). Následuje komentář, který doprovodím v závorce svými poznámkami:

„Srovnání kopců s bílými slony, neskutečnými zvířaty, která představují něco neužitečného, jako je neužitečné nevídané dítě, je klíčové pro smysl příběhu. Stává se předmětem diskuse a probudí nesouhlas mezi ženou, která je imaginativní, dojatá krajinou, a přízemním mužem, který odmítá souhlasit s ženiným hlediskem. [...] Téma povídky se rozvíjí na základě série protikladů: přirozenost proti umělosti, instinktivnost proti racionálnosti, přemýšlivost proti žvanivosti, živoucnost proti morbidnosti (*intence profesora se stává zřejmá: učinit z ženy pozitivní, z muže negativní morální pól*). Muž, egocentrický (*nic neopravňuje kvalifikovat muže jako egocentrického*), totálně hluchý k ženiným citům (*nic neopravňuje to říci*), snaží se donutit ženu k potratu, aby zas mohli být, jako byli před tím. [...] Žena, pro niž je potrat naprosto proti přírodě, má strach zabít dítě (*nemůže zabít dítě, protože se žádné nenarodilo*) a ublížit sama sobě. Všechno, co říká muž, je falešné (*ne: všechno, co říká muž, jsou banální věty chlácholení, jediné možné v takové situaci*); všechno, co říká žena, je ironické (*je mnoho jiných možností, jak vysvětlit dívčiny věty*). Nutí ji, aby souhlasila s operací („*nechci, abys udělala něco, co nechceš*“, *říká muž podvakerát a nic nedokazuje, že by nebyl upřímný*) a získala tak znovu jeho lásku (*nic nedokazuje, ani že měla mužovu lásku, ani že ji ztratila*), ale fakt sám, že od ní mohl něco takového žádat, znamená, že už ho nikdy nebude moci milovat (*nic nedovoluje říci, co se stane po scéně na nádraží*). Žena přijímá tuto formu své autodestrukce (*destrukce fetu a destrukce ženy jsou dvě různé věci*) a dochází tak, podobně jako Dostojevského člověk z podzemí nebo jako Josef K., k rozdvojení své osobnosti, která už pouze odráží postoj manželův: „Dobře, tak to udělám, protože je mně to jedno.“ (*Odrážet postoje někoho jiného není rozdvojení osobnosti, jinak by všechny děti, které poslouchají rodiče, byly rozdvojené a podobaly se Josefu K.; a dále: muž v povídce není nikde označen jako*

manžel: ostatně nemůže ani manželem být, když ženská postava u Hemingwaye je všude *girl*, *dívka*; jestliže ji americký profesor nazývá systematicky „*woman*“, ten omyl je záměrný a má naznačit, že hrdiny povídky jsou Hemingway a jeho *mladá paní*.) Potom se od něho vzdálí a [...] najde útěchu v přírodě; v polích, ve stromech, v řece a v dalekých kopcích. Její smírná kontemplanace (*nevíme nic o citech, které v dívce vzbudí pohled na přírodu; v žádném případě však nejsou smírné, protože slova, jež pronese bezprostředně nato, jsou naplněna hořkostí*), když pozvedá oči ke kopcům, aby u nich hledala pomoc, připomene nám žalm 121 (*čím víc je Hemingwayův styl oprostěný, tím víc je styl jeho biografa nabubřelý*). Ale tento smír je rozvrácen mužem, který si umínil pokračovat v diskusi (*čtěme pozorně povídku: nikoliv muž, ale dívka začne po svém krátkém vzdálení mluvit první a pokračovat v diskusi; muž nevyhledává diskusi, chce jen chlácholit dívku*) a uvede ji na pokraj nervové krize. Žena mu tehdy vmete do tváře zuřivě: „Mohl bys něco pro mne udělat? [...] Tak mlč. Prosím tě!“, což připomene „Nikdy, nikdy, nikdy“ krále Leara (*odvolávka na Shakespeara je stejně prázdná jako předtím odvolávky na Dostojevského a Kafku*).

Shrňme profesorovo shrnutí:

1) interpretace amerického profesora proměnila povídku v morální lekci: postavy jsou souzeny podle svého vztahu k potratu, který je a priori považován za zlo: v tomto smyslu žena („imaginativní“, „dojatá krajinou“) představuje přirozenost, živoucnost, instinktivnost, přemýšlivost; muž („egocentrický“, „přízemní“) představuje umělost, racionálnost, žvanivost, morbidnost (poznámenejme na okraj, že pro dnešní konvenční morálku racionálnost se ocitla na straně zla a instinktivnost na straně dobra);

2) připomínka autorovy biografie (a záměrná proměna *girl* ve *woman*) má naznačit, že negativní a nemorální hrdina je sám Hemingway, který se v povídce zpovídá; v této perspektivě dialog ztrácí jakýkoli enigmatický ráz, postavy jsou bez tajemství a pro toho, kdo četl Hemingwayovu biografii, jsou dokonale určené a jasné;

3) originální estetický charakter povídky (její nepsychologičnost, záměrné zamlčení minulosti postav, nedramatický ráz, atd.) není vzat na vědomí; hůř, tento estetický charakter je *anulován*;

4) vycházejí ze základního údaje povídky (muž a žena odjíždějí k potratu), profesor vymyslel svou vlastní povídku: *egocentrický* muž nutí svou *manželku*, aby potratila; manželka *pohrdá* manželem, kterého už *nebude moci nikdy milovat*;

5) tato jiná povídka je zcela plytká a sestavená ze samých klišé; profesor ji srovnává postupně s Dostojevským, s Kafkou, s biblí a se Shakespearem (podařilo se mu vměstnat do jediného odstavce největší autority všech dob), aby jí

dal status velkého díla a ospravedlnil tak zájem, který pro ni chová navzdory vši morální bídě jejího autora.

Takto jsou umělecká díla usmrcována kýčovitou interpretací. Nějakých čtyřicet let předtím, než jí americký profesor vnutil tento moralizující smysl, byla povídka přeložena ve Francii pod názvem *Ztracený ráj*, což je titul, který Hemingway své povídce nikdy nedal (v žádném jazyce na světě povídka nenese tento název) a který jí podsunul stejný smysl jako profesor (ztracený ráj: nevinnost před potratem; slib mateřského štěstí, atd., atd.).

Jak vidět, kýčovitá interpretace není osobní zvrhlostí amerického profesora (...); je to svod přicházející z hlubin kolektivního podvědomí; výzva metafyzické náповědy; ustavičný společenský požadavek; síla. Ta síla se neobrací jen na umění, nýbrž především na skutečnost samu. Usiluje o pravý opak toho, o co se snažili Flaubert, Janáček, Joyce, Hemingway. Hází přes přítomný okamžik závoj upletený z klišé, aby za ním zmizela tvář skutečnosti.

Abyste nikdy nedověděli, co jsi žil.

Otázky k textu

1. Proč není podle Kundery možné postavu dívky a Američana interpretovat pomocí pojmů dobra a zla?
2. Přečtete dialog mezi dívkou a Američanem různými způsoby („rychle, pomalu, ironicky, něžně, zle, omrzele“). Jak se tím bude proměňovat význam textu?
3. Která klišé obsahuje Meyersova interpretace Hemingwayovy povídky?
4. Souhlasíte s Kunderovým tvrzením, že „vůbec není jasné, co se skrývá za tímto tak jednoduchým, banálním dialogem. Každý muž na světě by mohl říci stejné věty jako Američan, každá žena stejné věty jako dívka. Ať už by muž miloval ženu či ne, ať by byl lhář nebo upřímný, řekl by totéž“?
5. Jak byste definovali „kýčovitou interpretaci“? Napadá vás nějaký její konkrétní příklad?
6. Přečtete si libovolné umělecké dílo patřící do kánonu světové nebo české literatury a pokuste se jej samostatně interpretovat. Poté srovnajte svou interpretaci s interpretacemi již existujícími.

11. AUTOR, TEXT A ČTENÁŘ (Roland Barthes, Umberto Eco)

Úvodní komentář

Je autor vlastníkem smyslu díla, které stvořil? Je čtenář pouze pasivním příjemcem textu, v němž se snaží uhadovat jeho autorem předem stanovený význam a smysl? Rozhoduje o významu a vyznění textu více čtenář, nebo autor? Podobné otázky si začalo klást moderní a postmoderní myšlení o literatuře, jež zproblematizovalo pozitivistický přístup k literatuře, který hledá klíč k porozumění dílu v autorovi a jeho biografii. Roland Barthes (1915–1980) přichází v eseji „Smrt autora“ z roku 1968 s kritikou klasického konceptu autora a žádá jeho – metaforickou – smrt, pokud máme odpovídajícím způsobem přistupovat k textu. Umberto Eco (1932–2016) se zase v úryvku ze studie „Mezi autorem a textem“ zaměřuje na to, jak probíhá akt čtení. (Přehled moderních a postmoderních konceptů autora a čtenáře podává například kniha Tomáše Jacka *Autor a čtenář jako představy*.)

Texty

1. BARTHES, Roland. Smrt autora. In: *Aluze: časopis pro literaturu, filosofii a jiné*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2006, roč. 10, č. 3, s. 75–77.

Ve své novele *Sarrasine*, která pojednává o kastrátovi převlečeném za ženu, píše Balzac tuto větu: „Byla to žena s chvílemi náhlého strachu, bezdůvodných rozmárů, pudových zmatků, bezdůvodné smělosti, vzdorovitosti a líbezné citové jemnosti.“ Kdo takto mluví? Je to hrdina novely, který neví, že pod ženským zevnějškem se ve skutečnosti skrývá kastrát? Je to Balzac osobně, díky své vlastní zkušenosti znalý filozofie ženy? Je to autor Balzac hlásající „literární“ ideje ženství? Jedná se o univerzální moudrost? Romantickou psychologii? Dozvědět se to zůstane navždy nemožné z prostého důvodu: psaní je destrukcí každého hlasu (*voix*) i počátku (*origine*). Psaní je ono neutrální, smíšené a šikmé, kde mizí náš subjekt, ono černobílé, kde se ztrácí veškerá identita počínaje tou, jež náleží tělu, které píše.

(...) Autor je moderní postavou vytvořenou naší společností, která postupně od sklonku středověku, s anglickým empirismem, francouzským racionalismem a osobní vírou reformace objevila prestiž individua, nebo, jak se vznešeněji říká, „lidské bytosti“. Je tedy logické, že v oblasti literatury je to právě pozitivismus – ono shrnutí a završení kapitalistické ideologie –, který přikládal největší důležitost

„osobě“ autora. Autor stále ještě převládá v učebnicích dějin literatury, biografických spisovatelů, časopiseckých rozhovorech a v samotném vědomí literátů, usilujících propojit prostřednictvím vlastního intimního deníku svou osobnost a dílo. Obraz literatury, který můžeme najít v běžné kultuře, je tyransky zaměřen na autora, jeho osobnost, jeho historii, jeho záliby a vášně; kritice stále ještě záleží na tom, aby prohlásila, že Baudelairovo dílo je krachem Baudelaira člověka, že dílo Van Goghovo pochází z jeho šílenství a dílo Čajkovského z jeho neřesti. Výklad díla je vždy hledán u toho, kdo je vytvořil, jako by přes víceméně průhlednou alegorii fikce šlo o hlas jedné a téže osoby: autora, který se svěřuje.

(...) Ve Francii to byl určitě Mallarmé, kdo jako první viděl a předpověděl v celé její šíři nutnost nahradit řečí (*langage*) samou toho, kdo byl až dosud pokládán za jejího majitele. Pro něj, stejně jako pro nás, je to řeč, která mluví, ne autor. Psát znamená dosáhnout skrze předem danou neosobnost – kterou bychom nikdy neměli zaměňovat s oklešťující objektivitou realistického romanopisce – onoho bodu, ve kterém jedná, „performuje“ pouze řeč, a ne „já“: celá Mallarmého poetika sestává z vymazání autora ve prospěch psaní (což, jak uvidíme, znamená navrácení jeho místa čtenáři).

(...) Autor, věříme-li v něj, je vždy pokládán za minulost své vlastní knihy: kniha a autor se staví na stejnou linii, rozdělení na *před* a *po*. O Autorovi se předpokládá, že knihu „živí“, tedy že existuje ještě před ní, myslí, trpí a žije pro ni; je se svým dílem ve stejném vztahu antecedence jako otec ke svému potomkovi. S moderním skriptorem (*scripteur*) je tomu přesně naopak: rodí se ve stejné chvíli jako jeho text; není žádným způsobem opatřen bytím, které by předcházelo či přesahovalo jeho psaní, není nijak subjektem, jehož by byla kniha predikátem; existuje pouze čas výpovědi a celý text je navěky psán *tady* a *ted*.

(...) Teď již víme, že text není tvořen řadou slov vyjevujících jedinečný, svým způsobem teologický smysl (jenž by byl „zprávou“ Autora-Boha), ale je prostorem mnohých dimenzí, kde se snoubí a popírají různá psaní, z nichž žádné není originálem: text je tkanivem citací, pocházejících z tisíce kulturních zdrojů.

(...) Jakmile je Autor jednou odsunut, nárok „dešifrovat“ text se stává naprosto zbytečný. Dát textu Autora znamená vnutit mu pojistku, opatřit jej posledním označováním, uzavřít psaní. Tato koncepce se velmi dobře hodí kritice, která si chce dát za hlavní úkol objevit v díle Autora (či jeho hypostaze: společnost, historii, ducha, svobodu): jakmile se najde Autor, text je „vysvětlen“, kritika zvítězila. Není tedy nic překvapivého na tom, že vláda Autora byla historicky také vládou Kritika, ale ani na tom, že kritika (byť i nová) je dnes otřesena spolu s Autorem. V mnohosti psaní je vlastně vše k rozmotání a nic k *dešifrování*; struktura může být sledována, „párána“ (jak se říká o utíkajícím oku punčochy) ve všech svých obměnách a řadách, je však bezedná. Prostor psaní můžeme procházet, ale ne

odhalit; psaní skýtá bez přestání smysl, ale vždy jen proto, aby se hned rozplynul: psaní vykonává systematické osvobození se od smyslu. Přesně tak literatura (od nyníška by bylo lepší říkat psaní), odmítající přidělit textu (a světu jako textu) „tajemství“, tedy nějaký konečný smysl, uvolňuje aktivitu, kterou bychom mohli nazvat kontra-teologická a která je dočista revoluční, neboť odmítnout ustanovit smysl znamená konec konců odmítnout Boha a jeho hypostaze, rozum, vědu a zákon.

Vraťme se však k Balzacově větě. Nikdo (tedy žádná „osoba“) ji neříká: jejím zdrojem a hlasem nejsou skutečná místa psaní, nýbrž četba. Vysvětlit by to mohl jiný, velmi výstižný příklad: nedávné výzkumy (J.-P. Vernanta) osvětlily konstitutivně ambivalentní povahu řecké tragédie. Text je zde utkán z dvojznačných slov, kterou chápe každá z postav jednostranně (toto věčné nedorozumění je právě ono „tragično“); přesto je zde však někdo, kdo chápe každé slovo v jeho duplicitě a navíc ještě rozumí, dá-li se to tak říci, hluchotě postav, které mluví před ním: ten někdo je právě čtenář (nebo v tomto případě posluchač). Tak se odkrývá celé bytí psaní: text je utvořen z mnohých psaní, která pocházejí z různých kultur a která vzájemně vstupují do dialogu, parodie a rozepře; ale je zde přítomno místo, kde se tato mnohost shromažďuje, a tímto místem není autor, jak se až do dneška tvrdilo, ale čtenář. Čtenář je právě prostorem, do kterého se zapisují – aniž by se nějaká z nich ztratila – všechny citace, z nichž je psaní vytvořeno. Jednota textu není v jeho původu, ale v jeho určení, které však již nemůže být osobní: čtenář je člověkem bez historie, biografie a psychologie. Je pouze *někým*, kdo drží pohromadě v jednom prostoru všechny stopy, z nichž je psaný text vytvořen.

Otázky k textu

1. Pokuste se vysvětlit název eseje. Co je to „smrt autora“?
2. Je podle vás nutné znát život autora, abychom mohli interpretovat jeho literární dílo?
3. Jak Roland Barthes chápe čtenáře a jakou roli mu přisuzuje?
4. Může podle vás vzniknout zcela originální literární dílo? Jak by na tuto otázku asi odpověděl Roland Barthes?

2. ECO, Umberto. Mezi autorem a textem. In: ECO, Umberto a COLLINI, Stefan, ed. *Interpretácia a nadinterpretácia*. Bratislava: Archa, 1995, s. 69–71. (Ze slovenštiny do češtiny převedl Tomáš Tlapa.)

Když text vložím do láhve – a to platí nejen pro poezii nebo prózu, ale i pro *Kritiku čistého rozumu* – to znamená, když tvořím text nejen pro jednoho adresáta,

ale pro společenství čtenářů, vím, že čtenáři ho nebudou interpretovat v souladu s autorovými záměry, ale v souladu s komplexní strategií interakce, která zahrnuje i je samotné, spolu s jejich ovládním jazyka jako společenské pokladnice. Společenskou pokladnicí myslím nejen daný jazyk jako soubor gramatických pravidel, ale i celý souhrn poznatků, které realizovaly výkony tohoto jazyka, především kulturní konvence, které tento jazyk vytvořil, a samotné dějiny předchozích interpretací mnohých textů, včetně toho, který čtenář právě čte.

Akt čtení musí nepochybně brát ohled na všechny tyto prvky, i když je nepravděpodobné, že je jednotlivý čtenář bude všechny ovládat. Každý akt čtení je tedy složitou transakcí mezi kompetencí čtenáře (čtenářovými poznatky o světě) a charakterem kompetence, kterou postuluje daný text, aby byl čten úsporným způsobem. Hartman ve svém díle *Criticism in the Wilderness* pronikavě analyzoval Wordsworthovu báseň „I wander lonely as a cloud“ (Putuji osamělý jako oblak). Pamatuji si, že jsem v roce 1985 v diskusi na Northwestern Univerzity Hartmanovi řekl, že je „umírněným“ dekonstruktivistou, protože nečetl verš „A poet could not but be gay“ (básník může být jedině veselý; původní denotací slova „gay“ je „veselý“, „živý“, „pestrý“, „rozmarný“, nově získaný význam označuje „homosexuála“ – pozn. překl.) tak, jak by to učinil dnešní čtenář, kdyby našel tuto větu v časopise *Playboy*. Jinak řečeno, vnímavý a zodpovědný čtenář není povinen spekulovat, co se vlastně událo ve Wordsworthově mysli, když psal tento verš, ale má povinnost přihlédnout ke stavu lexikálního systému v básnickově době. V té době slovo „gay“ nemělo žádné sexuální konotace. Uznat tento fakt znamená interagovat s kulturní a společenskou pokladnicí.

Ve svém díle *The Role of the Reader* (Úloha čtenáře) jsem zdůraznil rozdíl mezi interpretováním a používáním textu. Jistě mohu Wordsworthův text použít jako parodii, abych ukázal, jak je možné jej číst ve vztahu k různým kulturním rámcům, anebo s čistě osobním záměrem (mohu text číst proto, abych získal inspiraci pro své vlastní myšlení). Pokud však chci Wordsworthův text *interpretovat*, musím respektovat jeho kulturní a jazykové pozadí.

Co by se stalo, kdybych našel Wordsworthův text v láhvi a nevěděl bych, kdo a kdy ho napsal? Po setkání se slovem „gay“ bych se měl podívat, zda další průběh textu podporuje sexuální interpretaci, která mě poté vede k domněnce, že „gay“ vyjadřuje i konotaci homosexuality. Pokud tomu tak je, mohu si dovolit hypotézu, že daný text nenapsal romantický básník, ale současný autor, který pravděpodobně styl romantického básníka pouze imitoval. Při takto složitě interakci mezi mým poznáním a poznáním, které připisuji neznámému autorovi, nespekuluji o záměrech autora, ale o záměrech textu, anebo záměrech tohoto modelového autora, kterého jsem schopen rozpoznat ve světle dané strategie textu.

Otázky k textu

1. Jak byste postupovali, kdybyste našli zcela neznámý text a měli určit jeho pravděpodobného autora a dobu vzniku textu?
2. Co je podle Umberta Eca klíčové pro správnou interpretaci textu, co musí zohlednit?

III. ČLOVĚK NA CESTĚ K SOBĚ

12. LIŠÍ SE ČLOVĚK OD ZVÍŘAT? (Friedrich Nietzsche, Eugen Drewermann)

Úvodní komentář

Je člověk jedním ze zvířat? Co je člověku „přirozené“? Pokud je člověk opravdu „pánem tvorstva“, které úkoly a povinnosti mu to přináší? A pokud pánem tvorstva není, co to znamená pro jeho vztah k celku, jehož je součástí? Tato lekce je zamyšlením nad těmito a dalšími otázkami, jež vyvstávají, když se filosoficky ptáme po povaze vztahu člověka k okolnímu světu.

Texty

1. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. Praha: Aurora, 2002, s. 74–75.

Aby mohla být nějaká svátost vztyčena, *musí být nějaká svátost rozbita*: to je zákon – ať mi někdo ukáže případ, kdy se nenaplnil!... My moderní lidé jsme dědici tisícileté vivisekce svědomí a zvířecího sebetřýznění: v tom máme nejdelší cvik, snad dokonce umění, rozhodně ale rafinovanost, zhýčkaný vkus. Člověk příliš dlouho shlížel na své přirozené sklony „zlým pohledem“, takže se v něm nakonec spojily se „špatným svědomím“. Opačný pokus by byl *o sobě možný* – ale kdo má k němu dost sil? – totiž pokus spojit se špatným svědomím sklony *nepřirozené*, všechno to tíhnutí k zásvětí, odpor vůči smyslům, pudovosti, přírodě, vůči zvířeti, zkrátka dosavadní ideály, které jsou všechny životu nepřátelské, které jsou ideály popíračů světa. Na koho se dnes obrátit s *takovými* nadějemi a nároky? ... Právě *dobří* lidé by se ihned postavili proti tomu; a spolu s nimi, rozumí se, lidé pohodlní, smíření, ješitní, blouzniví, znavení... Co urazí hlouběji, co vytvoří větší propast, než když dá člověk najevo něco z přisnosti a výše, s níž zachází sám se sebou? A opět – jak vstřícně, jak laskavě se k nám všichni mají, jakmile se začneme chovat jako všichni a jako všichni se „zapomeneme“!... Pro onen cíl by bylo zapotřebí *jiného* druhu duchů, než jací jsou právě v této době pravděpodobní: duchů zocelených válkami a vítězstvími, jimž se dobývání, dobrodružství, nebezpečí, ba i bolest staly potřebou; bylo by k tomu zapotřebí přivyknout ostrému vysokohorskému vzduchu, zimnímu putování, ledu a výšinám v každém smyslu, bylo by zapotřebí dokonce jisté sublimní zlovůle, poslední odvahy poznání, jež si je sebou zcela jista, jež patří k velkému zdraví, bylo by zapotřebí, zkrátka a dost zle, právě tohoto *velkého zdraví!*

Otázky k textu

1. Jak byste po přečtení úryvku pojmenovali onu svátost, která má být rozbita a o níž je řeč na začátku textu?
2. Najděte v textu místa, kde se píše o „přirozenosti“ či „přirozeném“, ať již přímo, či v přeneseném smyslu. Jak chápete Nietzscheho pohled na přirozenost?
3. Jaký je autorův názor na přirozenost člověka v jeho době?
4. Autor ironizuje to, čemu říká „dobří lidé“. Domnívá se, že tato skupina lidí by se čemusi postavila na odpor. Zkuste pojmenovat vlastními slovy to, co by podle textu popudilo „dobré lidi“.
5. Jak si představujete vztah ke světu u těch, které autor nazývá „jiný druh duchů“?

2. DREWERMANN, Eugen. *O nesmrtelnosti zvířat*. Košice: Knížná dielňa Timotej, 1998, s. 46–47.

Jedno je jisté: Aristotelovi navzdory nejsou přinejmenším vyšší živočichové v žádném případě představiteli druhů, jež by nebyly vybaveny žádným subjektem. Téměř nikdo z dnešních písčích teologů nebere na vědomí, že naši nejbližší příbuzní, gorily a šimpanzi, disponují stejnými vrozenými výrazovými gesty jako lidé: smějí se a pláčou, projevují radost i strach, umí být něžní i vztekli a ve spánku se jim zdají sny. Kde jsme vlastně vzali tu troufalost, že jsme těmto živým bytostem, jejichž inteligence a citový repertoár odpovídá přibližně stavu našich vlastních předků před zhruba dvěma miliony let, brutálně zničili jejich životní prostor a nakonec odsoudili několik málo přeživších exemplářů k věčnému zajetí?

Kolik času nás dělí od okamžiku, kdy se vývojová linie dnešních kočkodanů oddělila od linie hominidů? Jak „lidský“ však působí o třicet milionů let později objevy, které udělal dr. M. Kawai na podzim roku 1953 na malém japonském ostrůvku Košima, kde pozoroval sociální rozšíření jednoho skutečně individuálního vynálezu: byl svědkem toho, jak jedenapůlletá samička makaka, kterou pojmenoval Imo, poprvé ponořila do vody pískem pokrytou sladkou bramboru a písek z ní omyla rukama. „O měsíc později si začal mýt brambory i jeden z Iminých druhů, a čtyři měsíce poté dělala totéž i Imina matka... V roce 1957 si tak počínalo již 15 opic.“ „Takový přenos osobních zkušeností jednotlivce na jeho společníky považují badatelé v oblasti kulturní antropologie a paleohistorie za důležitý předpoklad pro vznik kultury nebo dokonce za její počátek.“ Dnes, po více než tisíciletém ideologickém boji křesťanské teologie o absolutně výlučný status člověka, již není možno (mj. i díky objevům, jež přinesla psychoanalýza

spolu s výzkumem lidského chování) donekonečna popírat, že to, co umožnilo vznik člověka a nese jej dále, je jeden jediný proud života.

Otázky k textu

1. Jak text rozlišuje lidský a zvířecí subjekt?
2. Pokuste se formulovat hlavní myšlenku textu. Jaký je autorův záměr?
3. Jaká je příroda či přirozenost, nahlíží-li se prismatem tohoto textu?
4. Vůči čemu se text vymezuje? Co „téměř nikdo z dnešních píšících teologů“ (viz první odstavec) nebere na vědomí a proč?
5. Jak by na nastíněný problém mohl hledět „jiný druh duchů“ z předchozího textu? Byl by takový typ lidí blíže přírodě, či nikoliv? Odůvodněte svůj pohled.

13. KDO JE ČLOVĚK? (Aristotelés, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Abraham Joshua Heschel)

Úvodní komentář

Ve filosofii nakonec všechny cesty vedou k člověku a filosofii lze chápat jako pokus o odpověď na otázku, kým člověk vlastně je. Aristotelés vymezuje člověka jako rozumného živočicha, který se od všech ostatních živočichů liší právě tím, že má rozum a řeč (*logos*). Spolu s textem Friedricha Nietzscheho se ale můžeme zeptat, zda člověk zvířatům nakonec nezávidí jejich štěstí. Texty M. Heideggera a A. J. Heschela se zamýšlejí nad tím, zda je vhodné vymezovat podstatu člověka určování jeho specifik v rámci živočišné říše, a hledají, jak bychom měli otázku po člověku vhodně položit.

Texty

1. ARISTOTELÉS. *Politika*. Praha: Rezek, 1998, I. 1253a.

Jest zjevno, proč člověk jest bytostí určenou pro pospolitý život více než každá včela a každý stádový živočich. Neboť příroda, jak říkáme, nečiní nic bezúčelně. Ze živočichů jenom člověk má řeč; hlas jest známkou pocitu nelibého a libého, proto jej mají také ostatní živočichové – neboť až k tomu dospěla jejich přirozenost, že mají pocit bolesti a libosti a navzájem si je dávají najevo –, řeč však jest určena k tomu, aby naznačovala, co jest prospěšné a škodlivé, a tudíž také, co jest spravedlivé a nespravedlivé; to jest zajisté vlastní člověku před ostatními živočichy, že jediný má smysl pro dobro a zlo, pro právo a bezpráví a pro podobné věci; společenství těchto věcí pak vytváří domácnost i obec.

Otázky k textu

1. Čím se podle Aristotela člověk liší od ostatních živočichů?
2. Jak spolu u člověka souvisí smysl pro dobro a řeč?
3. Pokud svojí řečí člověk jen poukazuje na svoji libost a nelibost, je to ještě člověk, nebo již zvíře?
4. Člověk je podle Aristotela určen pro pospolitý život. Souhlasíte s ním? Může být člověk šťastný i zcela mimo společnost?

2. ARISTOTELÉS. O duši. In: ARISTOTELÉS. *Člověk a příroda*. Praha: Svoboda, 1984, 414b.

3. KAPITOLA

[Pořadí částí duše]

Jedny bytosti, jak jsme řekli, mají všechny uvedené mohutnosti duše, druhé mají jen některé, ale některé mají jen jednu. Těmi mohutnostmi jsme jmenovali vyživování, žádostivost, vnímavost, schopnost měnit místo, myšlení. Rostliny mají jen mohutnost vyživovací, jiné bytosti mají tuto a ještě vnímavost. Mají-li však vnímavost, tedy i žádostivost; neboť žádostivost je žádost, vznětlivost a vůle. Živočichové pak mají vesměs aspoň jeden smysl, totiž hmat. Bytost však, která vnímá, má také libost a nelibost, cit pro to, co je příjemné a co je nepříjemné; tam pak, kde je tento, je i žádost, neboť ta je snahou o to, co je příjemné. Mimoto mají ještě smysl pro potravu; hmat je totiž schopnost vnímat potravu; neboť všichni živočichové se živí tím, co je suché a vlhké, teplé a chladné, a to se vnímá hmatem. Předměty ostatních smyslů jsou tu vedlejší; vždyť k výživě nijak nepřispívá zvuk, ani barva, ani zápach. Chuť jako vlastnost je však druh toho, co je hmatné. Hlad a žízeň jsou způsoby žádosti, a sice hlad je žádostí toho, co je suché a teplé, žízeň toho, co je chladné a vlhké; chuť pak je jakoby kořením těchto vlastností. Později to vysvětlíme důkladněji; zatím buď podotčeno jen tolik, že živočichové, kteří mají hmat, mají také žádostivost. Otázka o obrazivosti není ještě vysvětlena, prozkoumat ji bude nutno později. Některé bytosti kromě toho mají ještě schopnost měnit místo, jiné mají také myšlení a rozum, například lidé a snad ještě jiné bytosti téhož druhu nebo vyššího.

Otázky k textu

1. Které „části duše“ Aristotelés rozlišuje? A které z nich s člověkem sdílí i živočichové a rostliny?
2. Disponuje rozumem a myšlením ještě někdo jiný než člověk?

3. NIETZSCHE, Friedrich. *Nečasové úvahy*. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 78–79.

Pozoruj stádo, jež se pase kolem: neví, co je včera, co je dnes, poskakuje, žere, odpočívá, tráví, znovu skáče, a tak od rána do noci a den za dnem, pevně přivázáno svou libostí a nelibostí na kolík okamžiku, a proto ani těžkomyslné ani omrzelé. Pozorovat to je člověku krušno, protože se svým lidstvím před zvířetem vypíná, a přece na jeho štěstí patří žárlivě, neboť chce právě to: tak jako zvíře

nežít ani omrzele ani v bolestech – a přece to chce marně, protože to nechce jako zvíře. Člověk se zvířete ptá: proč mi o svém štěstí nemluvíš a jenom na mne hledíš? A zvíře chce dokonce odpovědět a říci: to je tím, že vždycky hned zapomenou, co jsem chtělo říci – vtom však již zapomnělo i tuto odpověď a mlčelo: a člověk se tomu divil.

Diví se však také sobě samému, že se nedovede naučit zapomínat a stále visí na minulém: nechť běží sebedál, seberycheji, řetěz běží s ním. Je to div: okamžik, vmžiku tu, vmžiku pryč, předtím nejsem ničím, potom také ničím, se přece jako strašidlo vrací zpět a ruší klid okamžiku pozdějšího. Ustavičně uvolňuje se list svitku času, vypadne, ulétá v dál – a pojednou přilétne zase zpět, člověku do klína. Pak člověk řekne „vzpomínám si“ a závidí zvířeti, které ihned zapomíná a každý okamžik vidí skutečně zemřít, zapadnout v mlhu a noc a navždy zhasnout. Tak žije zvíře nehistoricky: neboť uplývá s přítomností, tak jako když u čísla nezbu- de žádný podivný zlomek, nedovede se přetvařovat, ničeho neskrývá a jeví se v každém okamžiku cele a naprosto tím, čím jest, nemůže tedy ani být jiné než poctivé. Naproti tomu člověk nese velké a stále větší břímě minulosti; to jej tiskne k zemi a ohýbá stranou, ztěžuje jeho chůzi jako neviditelná a temná tíha, kterou může naoko zapřít a kterou ve styku se sobě rovnými zapírá a až příliš rád: aby vzbudil jejich závist. Proto jej dojíká jako vzpomínka na ztracený ráj, vidí-li pasoucí se stádo nebo v důvěrné blízkosti dítě, které ještě nemá nic minulého, co by zapřelo, a hraje si mezi ploty minulosti a budoucnosti v přeblahé slepotě. A přece jeho hra musí skončit: až příliš záhy je vytrženo ze zapomenutí. Pak se naučí rozumět slovu „bylo“, onomu heslu, jímž se člověku ohlašují strasti, boj a omrzelost, aby připomněly, co jeho bytí v podstatě jest – nikdy nedokonatelné imperfektum. Přinese-li konečně smrt kýžené zapomenutí, zruší tím zároveň přítomnost a bytí, a zpečetí tak ono poznání, že bytí je jenom nepřetržitou bývalostí, věc, která žije z toho, že sama sebe popírá a stravuje, sobě samé odporuje.

Otázky k textu

1. Proč podle Nietzscheho člověk závidí zvířeti?
2. Souhlasíte s tím, že zvíře žije šťastně, protože žije nehistoricky?
3. Jak by vypadal život člověka, kdyby neměl paměť? Byl by člověk šťastnější?

3. HEIDEGGER, Martin. *O humanismu*. Praha: Ježek, 2000, s. 15–16.

Zůstává konečně otázkou, zda vůbec bytnost člověka leží – a to prvotně a tak, že předem již vše rozhoduje – v dimenzi animalitas. Jsme vůbec na správné cestě k bytnosti člověka, jestliže a dokud jej vymezujeme jako živou bytnost mezi jinými vůči rostlině, zvířeti či bohu? Můžeme tak postupovat. Člověka můžeme tímto

způsobem uvnitř jsoucího určit jako jsoucno mezi jinými jsoucný. Budeme tak o něm moci vypovídat vždy cosi správného. Musí být ovšem jasné, že člověk tak zůstává uzavřen s konečnou platností v bytostném okruhu animalitas i tehdy, když není srovnáván se zvířetem, nýbrž je mu naopak přisuzován specifický rozdíl. (...) Málo se tak ovšem dbá bytnosti člověka a nepromýšlí se ve svém původu, jenž jakožto bytostný původ zůstává vždy bytostnou budoucností dějinného lidství. Metafyzika myslí člověka z animalitas a k jeho humanitas jej nedomyšlí.

Metafyzika se uzavírá jednoduché bytostné skutečnosti, že člověk bytuje ve své bytnosti pouze tehdy, když je oslovován bytím. Pouze z tohoto nároku „se“ člověk dopátral, v čem bydlí jeho bytnost. Pouze z tohoto bydlení „má“ člověk „řeč“ za svoje přístřeší (...).

Otázky k textu

1. Heidegger v textu kritizuje Aristotelovo pojetí člověka jako rozumného živočicha (*animal rationale*). V čem může být problematické určovat podstatu člověka tak, že ji vymezujeme vůči ostatním živočichům?
2. Jak byste odpověděli na otázku: Kdo je člověk?

5. HESCHEL, Abraham Joshua. *Kdo je člověk?*. Praha: OIKOYMENH, 2017, s. 14–15, 25, 30.

Člověk se nemůže sám rozhodnout, zda chce, či nechce nabyt vědění o sobě. Nutně a za všech okolností už má jistý stupeň takového vědění, předsudky a normy sebeinterpretace. Paradox je, že člověk je pro sebe sama záhadný text. Ví, že to, co dělá, něco znamená, ale má-li vyložit své vlastní bytí, tápe. Nestačí číst slabiky textu napsaného v jazyce, jemuž nerozumíme, pozorovat a popisovat vnější chování člověka, jakkoli důležité a nutné takové konání může být. Člověk je také musí vykládat způsobem, jenž přesahuje jeho vnitřní život.

(...)

Lidská přirozenost ve svém původním, nedotčeném stavu nám není dána. Člověk, jak se s ním setkáváme, už nese pečeť obrazu, artefaktu. Člověk, na rozdíl od všech ostatních bytostí, je nadán vědomím svého vlastního bytí, nejen uvědoměním si přítomnosti jiných bytostí. Toto vědomí zahrnuje, že si uvědomujeme svou zvláštní pozici vůči jiným bytostem. Každá představa o tom, co budu se sebou dělat, už předpokládá, že mám představu sebe sama.

(...)

Od Aristotela se člověk běžně definoval jako jednotka v říši zvířat. Aristotelés definoval člověka jako „živočicha svou přirozeností krotkého“ a jako „živočicha schopného vědění“, jako dvounohého živočicha, politického živočicha, jenž má

schopnost volby, živočicha s největší schopností napodobovat. Scholastická filosofie přijala definici člověka jako *animal rationale* a Benjamin Franklin ho definoval jako *homo faber*, člověka řemeslného, vytvářejícího nástroje.

Tato tendence – v antropologickém uvažování tak rozšířená – chápat člověka srovnáváním se zvířetem, z hlediska toho, co víme o zvířeti, musí nevyhnutelně nabídnout odpovědi, které se míjejí s naší otázkou. Jistě, anatomie a fyziologie ukazují na nespočetné podobnosti mezi člověkem a zvířetem. Nicméně přes všechny podobnosti ve stavbě a funkcích jsou kontrasty ještě nápadnější. Když se ptáme na člověka, naším problémem není nepopiratelný fakt jeho živočišnosti, ale hádanka, co se svou živočišností dělá, co dělá kvůli ní a jí navzdory. Otázku ohledně člověka nevyvolává to, co máme společného s živočišnou říší, ani to není funkce odvozená z toho, jaké zvíře je v člověku.

Když vytvářím definici člověka, definuji sebe. Jejím prvním ověřením je, zda je přijatelná pro mne. Poznávám se v některé z těchto definic? Chci se vidět jako živočich se specifickým adjektivem?

(...)

Dokonce i forma otázky, kterou se ptáme na člověka, je ovlivněna naším pojetím člověka jako věci. Ptáme se: Co je člověk? Správná otázka by však měla znít: Kdo je člověk? Jako věc je člověk vysvětlitelný; jako osoba je tajemstvím a nečekanost. Jako věc je konečný; jako osoba je nevyčerpatelný.

Otázky k textu

1. Nabídněte nějakou definici člověka, v níž se poznáváte.
2. V čem spočívá obtížnost otázky po povaze člověka?

14. JÁ NEJSEM JÁ (Václav Havel, Bohumil Hrabal)

Úvodní komentář

Hry Václava Havla a existenciální motivy v prózách Bohumila Hrabala před námi otevírají téma lidské identity, nebo řečeno jinak – otázku, jak se člověk může stát sám sebou. Hra *Zahradní slavnost* na tuto otázku odpovídá negativní cestou; tím, že ukazuje, co lidskou identitu narušuje a co z člověka činí odlišnou a zmechanizovanou bytost: zrušení smysluplné řeči frázemi a floskullemi, ovládnutí člověka odosobněnými byrokratickými mechanismy, kariérismus apod. Román Bohumila Hrabala *Obsluhoval jsem anglického krále* nabízí pozitivní odpověď. V knize sledujeme vývoj hlavní postavy Jana Dítěte, který touží po úspěšné kariéře a zbohatnutí, a tak svůj život neustále podřizuje tomu, co od něj žádá jeho okolí. Postupně tak ale začne pocítovat sebe samého jako cizího člověka, tuší, že není sám sebou. Až samota, ticho a vědomí smrtelnosti jej vedou zpátky k sobě.

Texty

1. HAVEL, Václav. Zahradní slavnost. In: HAVEL, Václav. *Hry*. Praha: Torst, 1999, s. 97–98.

PLUDEK (*k Hugovi*) Poslyšte, a kdo vy vlastně jste?
HUGO Já? Kdo jsem já? No tak podívejte, já nemám rád tak jednostranně stavěné otázky, vážně ne! Copak se lze takto zjednodušujícím způsobem tázat? Ať na takovéhle otázky odpovíme jakkoli, nikdy nemůžeme postihnout celou pravdu, vždycky jen nějakou její omezenou část: člověk – to je něco tak bohatého, složitého, proměnlivého a mnohotvárného, že neexistuje slovo, věta, kniha, nic, co by ho mohlo v celém rozsahu popsat a obsáhnout. V člověku není nic trvalého, věčného, absolutního, člověk je neustálá změna, hrdě znějící změna, ovšem! A dnes už není doba statických a neměnných kategorií, kdy A bylo jen A a B vždycky jen B; dnes dobře víme, že A může být často zároveň B a B zároveň A; že B může být B, ale i A a C; stejně jako C může být nejen C, ale i A, B a D; a že za jistých okolností může dokonce F být nejen O, Q, Y, ale třeba i Ř! Sami jistě cítíte, že to, co cítíte dnes, jste necítili včera, a to, co jste cítili včera, necítíte dnes, ale budete to cítit zase třeba zítra; zatímco to, co ucítíte pozítří, jste možná ještě vůbec nikdy nepocítili! Cítíte to? A není těžké pochopit, že ti, kteří dnes chápou jen dnes, jsou jen jiným vydáním těch, kteří včera chápali jen včera, zatímco, jak víme, je nutno dnes chápati tak nějak to, co bylo včera, protože nikdo neví,

jestli to náhodou nepřijde zase zítra! Pravda je stejně složitá a mnohotvárná jako všechno na světě – magnet, telefon, Branislavovy verše, magnet – a všichni jsme tak trochu to, co jsme byli včera, a trochu to, co jsme dnes; trochu to i nejsme; všichni vůbec pořád tak trochu jsme a pořád tak trochu nejsme; někdo víc jsme a někdo víc nejsme; někdo jenom jsme, někdo jsme jenom a někdo jenom nejsme; takže žádný z nás úplně není a každý zároveň není úplně; a jde jen o to, kdy je lépe víc být a míň nebýt a kdy je naopak lépe míň být a víc nebýt; ostatně ten, kdo příliš je, může brzy vůbec nebýt, a ten, kdo za určité situace umí do jisté míry nebýt, může zas o to lépe za jiné situace být. Nevím, jestli vy chcete víc být nebo víc nebýt, a kdy chcete být a kdy nebýt, ale já chci být pořád, a proto musím pořád tak trochu nebýt – člověka totiž, když občas tak trochu není, vůbec nebude! A jestli v tomto okamžiku poměrně dost nejsem, ujišťuji vás, že brzy budu možná daleko víc, než jsem kdykoli dosud byl – a pak si o tom všem můžeme ještě jednou popovídat, ale na poněkud jiné platformě! Mat!

(*Odejde*)

Otázky k textu

1. Kdo je Hugo?
2. Divadelní režisér a kritik Jan Grossmann o Havlově *Zahradní slavnosti* řekl, že hlavním hrdinou hry je fráze. Ilustrujte to na příkladu Hugovy repliky.
3. Je člověk „neustálá změna“, nebo má nějakou pevnou identitu? A co tuto identitu tvoří?
4. Jak byste odpověděli na otázku: Kdo jste?
5. Vytváří si člověk svoji vlastní identitu, nebo mu je dána (např. společností, národem, rodinou)?

2. JUNGMANNOVÁ, Lenka. *Václav Havel: Zahradní slavnost (1963)*. Praha: Ústav pro českou literaturu AV ČR, 2018, Edice Seminář České knižnice, sv. 13, s. 9–10. Dostupné z WWW: <<https://www.kniznice.cz/pro-skoly/vac-lav-havel-i-zahradni-slavnost-i>> [cit. 11. 10. 2019].

Ústředním tématem hry je krize lidské identity. Podobně jako v raném skeči *Ela, Hela a stop*, v němž zobrazil destruktivní dialog starých dam během jejich prvního stopování, nebo v *Rodinném večeru*, kde zachytil vyrůstání absurdity z banálního měšťáckého tlachání, i v *Zahradní slavnosti* nařkl Havel společnost z toho, že používání floskulí zapříčiňuje ztrátu identity a vede ke stereotypnosti existence. Ukázal totiž, jak mechanismy člověka odlidšťují a jak odlidštěný jedinec zase zpětně udržuje mechanismy v chodu. Obrazem vytěsnění hodnot

a morálky se hra vysmívala totalitě, ale v přesahu poukázala i na krizi smyslu v západní kultuře, která trvá dodnes.

Krise identity ve hře souvisí s krizí komunikace. Reprezentuje ji „dialektická syntéza“ či „dialektická metafyzika“, jak to nazývá sám Havel (Havel, Václav: „Akorátismus aneb o dialektické metafyzice“, *Host do domu*, 1964, č. 2, s. 55–57), totiž zkarikovaný postup socialistické ideologie slučující odlišné názory v jediný tak, že informace pozbude významu. V širším kontextu pak tento způsob myšlení také odsuzuje hegelovskou dialektiku (založenou na vztahu teze–anti-teze–syntez) do role prázdné poučky. Společností tedy nehýbou převratné názory a rozhodné činy, nýbrž bezobsažná prohlášení. „Dialektické metafyzice“ ve hře podléhá vše: od Hugova „charakteru“, založeného na přijímání i odmítání skutečnosti zároveň, až po institucionální nevráživost likvidátorů a zahajovačů, na základě jejichž úřadů nakonec vyroste ještě nesmyslnější organizace. Drama tedy zpodobňuje společnost, která se nevyvíjí a v níž nepřehledný samopohyb individuů a neexistující vztahy pouze reprodukují různé formy institucionalizované nicoty: „Systém se povyšuje na samoúčel (neslouží už lidem, lidé musí sloužit jemu), následkem toho se deformuje a v deformované podobě stabilizuje, ztrácí schopnost vývoje, reformy, regenerace. Mezi systémem a člověkem vznikla roztržka, kterou je třeba chtěj nechtěj překlenout; člověk se musí do systému zapojit, vtělit, plnit v něm předepsané funkce, podřídit jeho apriorním zákonitostem a schémátům svou svobodnou vůli, samostatné myšlení a tvořivost, slovem: člověk se musí systemizovat.“ (Hořínek, Zdeněk: „Člověk systemizovaný“, *Divadlo*, 1968, č. 10, s. 4)

Otázky k textu

1. Jak podle vás souvisí identita s jazykem? Byli byste to stále vy, kdybyste například přišli o své jméno?
2. Může si člověk uchovat svoji identitu uvnitř nějakého systému nebo organizace?

3. HRABAL, Bohumil. *Obsluhoval jsem anglického krále*. Praha: Československý spisovatel, 1990, s. 11–12.

Když jsem přišel do hotelu Praha, tak mne vzal šéf za levý ucho a zatahal mě za něj a povídá: „Jseš tady pikolík, tak si pamatuj! Nic jsi neviděl, nic jsi neslyšel! Opakuj to!“ A tak jsem řekl, že v podniku jsem nic neviděl a nic neslyšel. A šéf mne zatahal za pravý ucho a řekl: „A pamatuj si ale taky, že všechno musíš vidět a všechno slyšet! Opakuj to!“ A tak jsem udiven opakoval, že všechno budu vidět

a všechno slyšet. A tak jsem začal. (...), a tak jsem začínal neslyšet, avšak slyšet všechno, a začínal jsem nevidět a vidět všechno kolem sebe (...).

Otázka k textu

1. Měl by člověk jednat tak, jak po něm chtějí druzí, i když s tím třeba vnitřně nesouhlasí? Proč?

4. HRABAL, Bohumil. *Obsluhoval jsem anglického krále*. Praha: Československý spisovatel, 1990, s. 133–194.

V krajině kolem Košíčku se za každého počasí procházely dvojice, vždycky mladý důstojník v uniformě a mladá žena, tiší a do sebe zakutaní, a já, který jsem obsluhoval habešského císaře, jsem tohle nikdy nepoznal a nemohl jsem to uhádnout, až teď jsem tomu přišel na zákonitý kloub, že možnost, že se tihle dva už nikdy neuvidí..., tak ta možnost dělala z těch lidí krásné lidi, to byl ten nový člověk, ne ten vítězný a urvaný a pyšný, ale naopak, člověk pokorný a zádumčivý, s krásnýma očima vyplašeného zvířátka..., a taky jsem se očima těchhle mileneckých párů, protože i manželé se tady pod zorným úhlem fronty stávali milenci, naučil jsem se jejich očima dívat na krajinu, na květiny na stole, na hrající si děti, na to, že každá hodina je svátostí oltářní, protože den a noc před odjezdem na frontu milenci už nespali, ne že by byli v posteli, ale něco tady bylo ještě víc než postel, byly tady oči a lidský vztah, který jsem skoro za celý ten svůj život číšníka nepoznal takovou silou, jako jsem to viděl a žil tady... Vlastně já, ač jsem byl číšníkem a někdy i vrchním, já jsem tady byl jako ve velkém divadle nebo biografu na zamilovaném smutném kuse nebo filmu..., a taky jsem tady poznal, že nejlidštější vztah člověka k člověku je ticho (...).

(...), a tak jsem chodil po peronu a přišlo mi podívat se na sebe do zrcadla, a jak jsem se na sebe podíval, tak jsem najednou viděl sebe sama jako cizího člověka, jako ty všechny Němce ze všech krajů a odstínů povolání a nemocí a zálib, a které jsem, protože jsem obsluhoval habešského císaře, uhádnul, protože jsem koneckonců byl školen panem vrchním Skřivánkem, který obsluhoval anglického krále, a tak jsem se na sebe podíval, a úhlem toho pronikavého pohledu jsem viděl sám sebe přesně tak, jak jsem sebe neviděl, jako Sokola, který – když popravovali české vlastence, tak se dával prohlížet nacistickými doktory, zda budu schopen obcovat s německou učitelkou tělocviku, a zatímco Němci vyvolali válku s Ruskem, já jsem měl svatbu a zpíval jsem Die Reihen dicht geschlossen, a zatímco doma lidé trpěli, tak já se mám dobře v německých hotelích a hotýlcích, kde posluhuji německé armádě a eseswaffe, a jak válka skončí, tak jako tak nemohu

už nikdy nazpátek do Prahy, viděl jsem, jak mne někde ne věší, ale jak já sám sebe věším na první lucernu, jak sám sobě v nejlepším případě dávám deset let i více..., a tak jsem stál a díval se v jitrním nádraží, docela prázdném, sám na sebe jako na hosta, který mi jde vstříc a který se mi bude vzdalovat, ale já, který jsem obsluhoval habešského císaře, já jsem odsouzen i k pravdě, a tak jak jsem se zvědavě kochal utrpením a diskrétnostmi cizích lidí, tak teď zrovna tou samou metodou se dívám na sebe a je mi z toho pohledu špatně (...).

Cestu, kterou jsem udržoval a kterou jsem vyplňoval štěrkem, který jsem si sám musel roztlouct, ta cesta, která se podobala mému životu, za mnou zarůstala bejlím a trávou zrovna tak, jako byla zarostlá trávou dopředu. Jen ten úsek, na kterém jsem zrovna pracoval, tak ten jevil stopy mých rukou. (...) Ostatně čím dál tím víc jsem shledával údržbu téhle cesty s údržbou svého života, který se mi jevil zpátky, jako by se stal někomu jinému, jako by celý můj život až sem byl román, kniha, kterou napsal někdo jiný, avšak k té knize života jsem měl jediný já klíč, jediný svědek mého života jsem byl já sám, i když taky ta moje cesta neustále na začátku i na konci zarůstala bejlím. Avšak tak jako krumpáčem a lopatou, tak jsem vzpomínkou udržoval sjízdnu cestu svého života do minulosti, abych se mohl dostat myšlením nazpátek tam, kde jsem si chtěl zavzpomínat. (...) Hovořil jsem v tom hostinci zmateně o tom, že krása má ale druhou stránku, ten krásný pecen krajiny že je ve vztahu, v tom, jak člověk dovede milovat i všechno to, co je nepřijemné, opuštěné, milovat krajinu s těmi hodinami a dny a týdny kdy přší, kdy se brzy stmívá, kdy člověk pak sedí u kamen a myslí, že je deset večer, ale ono je teprve půl sedmé, milovat to, co člověk začne sám se sebou hovořit, že oslovuje koníka a psa a kočku a kozu, že ale nejraději sám se sebou začne hovořit, nejdřív potichu, jen takový biograf si hrát, vzpomínkou nechat mjet obrazy z minula, ale pak tak jako já začít sám sebe oslovovat, radit si, vpytávat se, sám sobě si dávat otázky, vyslychat se a chtít se sám na sobě dozvědět to nejtajnější, podávat na sebe jako prokurátor obžalobu, a hájit se, a tak strídavě se dostávat hovorem se sebou ke smyslu života, ne k tomu, co bylo a stalo se dávno, ale dopředu, co to je za cestu, kterou jsem urazil, a kterou ještě musím urazit, a zda je ještě čas dostat se myšlením k takovému klidu, který zabezpečí člověka před touhou utéci od samoty, utéci od nejpodstatnějších otázek, na které má člověk mít sílu a odvahu vpytávat se... A tak já, cestář, sedící každou sobotu do večera v hostinci, čím déle jsem v ní seděl, tím více jsem se vydával lidem, tím víc jsem myslel na koníka stojícího před hostincem, na sršící samotu v tom mém novém domově, viděl jsem, jak všichni lidé mi zatemňují to, co jsem chtěl vědět a vidět, že všichni se jen tak baví, jako jsem se bavíval já, všichni jak odkládají to, na co se jednou musí vpytávat, když budou mít to štěstí, že před smrtí na to budou mít čas...,

vlastně já jsem v tom hostinci vždycky zjistil, že podstata života je ve vyptávání se na smrt, jak já se budu chovat, až přijde ten můj čas, že vlastně smrt, ne, to vyptávání se sebe sama, je hovor pod zorným úhlem nekonečna a věčnosti, že už řešení té smrti je počátek myšlení v krásném a o krásném, protože vychutnávat si nesmyslnost té své cesty, která stejně končí předčasným odchodem, ten požitek a zážitek svého zmaru, to naplňuje člověka hořkostí, a tedy krásou.

Otázky k textu

1. Jak byste popsali okamžik, kdy jste opravdu sami sebou? Jakou roli v něm hrají druzí lidé?
2. Jakým způsobem se může člověk „dostat“ k sobě samému? Jak se o to snaží vypravěč románu?

15. LEKCE SUBJEKTIVNÍHO IDEALISMU (Ladislav Klíma)

Úvodní komentář

Téměř všechny filosofické systémy se snaží zkoumat vztah člověka ke světu a každý z nich na tomto vztahu akcentuje nějaký jiný rys. Například materialismus může svádět k představě světa, ve kterém je člověk jen kolečkem v nepoznatelně složitém mechanickém soukolí. Oproti tomu Nietzsche člověku rozvazuje ruce jako bytosti vůle a tvorby, svět tak poněkud ustupuje do pozadí a je člověku dějištěm. Tento pohled je předstupněm k myšlenkám svérázného českého spisovatele a filosofa Ladislava Klímy, který myšlenku svobody člověka domyslel nejdále, snad až k humoru či absurditě.

Texty

1. KLÍMA, Ladislav. *Vteřiny věčnosti*. Praha: Odeon, 1989, s. 252–254.

Policajtské náтуры

Takové člověčisko vidí v parku dítě neposlechnuvší matku a hned uspořádá mu s přísnou emfází přednášku o kráse poslušnosti a o bití. Spatří peroucí se kluky a hned je pohlavky rozhání. Vytkne ti na mostě, aniž mu překážíš v chůzi, že nejdeš po patříčné straně. Najde-li tě ve dne, za nejkrásnějšího počasí v lese spícího, vzbudí tě: „Hej, pane, nemyslete, že jste v posteli!“ Přefízne dokonce provaz nehybného už oběsence – vrchol drzosti a nelidskosti, – bylo by přát každému takovému, aby sebevrah, přijde-li k vědomí, namísto sebe jej oběsil. – Mezi toto policajtsví patří skoro každé míchání se do cizích věcí, „zasahování“, „urovnávání“, „napravování“ i pomáhání: skoro vždy skrývá se tu „péče o celek“, „snaha o obecné dobro“ atd.; a i pod činy zdánlivě altruistními šklebí se pravidelně nějaké „dělání pořádku“. Mezi policajtsví patří i například upozornění: „Váš kabát pocákán je blátem od automobilu“; ty to víš, nestojí ti to za setření, ale nechceš být nezdvořilý, poděkuješ, zatímco si myslíš: jdi k čertu! a aspoň pro forma, jako opice, stíráš...

Zůstane pro mne v podstatě policajtsvím, strhnu-li na chodník člověka, jemuž hrozí okamžité přejetí...

Tato vlastnost je výrazem největší vůbec *ordinérnosti*. V čem spočívá tato? V naprosté zde se jevící vnějškovosti, v podlidské povrchní jalovosti; stálé míchání se do cizích věcí předpokládá úplné zanedbání svých, kdo stále napravuje, je

ze všech nejvíce nepravý, nebylo dosud člověka, jenž by měl právo napravovat lidstvo, – neboť nikdo, do posledního dechu, nenapravil ještě – sám sebe. Dále v nízkosti moralisování, které leží tu vždy na dně; v nízkosti sociální stádnosti, státnosti; v komické, tak negrům ještě odpustitelné, drzé víře, že vím, co je vůbec správné. Dále v drzosti – obyčejně zloby a jedu plné – v nestoudnosti tohoto strkání špinavých prstů do cizího masa; a nanejvýš nestoudný je takový subjekt už proto, že je nutně již opancérován proti sprostáctvím a kopancům, jejichž spoust nutně se mu v minulosti dostalo za jeho zakročování. A konečně, z vyššího hlediska; v naprostém nedostatku metafysického instinktu; dle možnosti *nedotýkati se jiných*, – v pocitu, že na tomto světě beztak přispřílí mnoho „zevních“, tj. cizích, nepřátelských věcí cloumá člověkem, jenž zdá se takto být jen klavírem pro nesčetné hrubé tlapy, což nepomáhá jeho Důstojnosti: základní Suverénnosti. Vyvinutost instinktu toho, jednoho z nehlubších a fundament etiky tvořících, je však měřítkem ceny každého jednotlivce. –

Před tímto policajstvím mají vyšší duchové horreur, stupňující se k excesům, morálnímu člověku nepochopitelným. Mám známého, jenž jednou za noci, v silném mrazu spatřil vedle cesty muže, na sněhu vedle cesty chrápajícího. Ani se nezastavil, ani ve zcela blízké vesnici nález svůj neoznámil. Když jsem mu to později vytkl, pravil: „Ani nevím, jaké byly mé myšlenky, – nestály mně za analýsu. Víím jen, že mám ohromný odpor foukat do cizích kaší. Pravda, když za chvíli šel jsem mimo chalupy, ještě osvětlené, zakolísal jsem trochu, nemám-li zaklepat na okno. Ale jen okamžik: byl jsem příliš zaměstnán vážným myšlením, přerušení bylo by je pochroumalo. A zapomněl jsem hned na toho člověka.“ – „A nestál by život člověka za malé pochroumání reflexí?“ ptám se. – „Mým základním pocitem bylo vždy, že myšlení mé je důležitější než všechny lidské životy.“ – „A neměl jsi nikdy později výčitky svědomí?“ – „Nevím, o čem to mluvíš...“

„Bestiální monstrum,“ řekne čtenář. – Souhlasím s radostí; ač pro mého známého mluví například faktum, že za dobu, než čtenář přečte tuto větičku, – vydechlo aspoň dvanáct lidí svůj nenahraditelný lidský život, nemluvě ani o několika těch ostatních bytostí na zemi a ve vesmíru, přes něž morální a skromné lidstvo přechází při této otázce k dennímu pořádku... Nebo rozkošné imorální přísloví: Nehas, co tě nepálí, – tj. chytne-li na někom oděv a ty bys mohl lehce oheň uhasit, nech člověka uhořet! Tebe to nepálí! Anebo Schillerovo: Das Leben ist der Güter höchstes nicht – následující verš mluví ovšem pro mého známého už málo, ale je tak stupidní jako první dobrý. Atd.

Otázky k textu

1. Vůči čemu Klíma projevuje krajní respekt?

2. Jak v kontextu úryvku chápete obsah výrazu „být pravý“ a „být nepravý“? Zkuste to vyjádřit svými slovy.
3. Něco v Klímově úvaze zoufale, až křiklavě chybí. Co je to?
4. Nedopouští se Klíma svou úvahou také „policajství“? (Odůvodněte své stanovisko.)
5. Klímova úvaha se pohybuje mezi dvěma extrémy. Zkuste oba popsat.
6. Souhlasíte s výkladem přísloví v posledním odstavci? Jak jinak byste ho vyložili?

2. KLÍMA, Ladislav. *Mezi skutečností a snem*. Bratislava: Artforum, [1991], s. 8–9.

Tedy: ve snění – a sníme stále, pokud spíme – stane se duch volnější, přeletavější, dobrodružnější; myšlení létá s božskou volností a lehkostí od věci k věci, přeskakuje mžikem sta mil, přeskakuje snad i planety, ba i čas; jeho příbuznosti s vnějšími duševními stavy jsou tedy velmi těkavé, rozmanité, chaotické, a to, co následkem těchto afinit vidíme, vykazuje velké skoky a vzájemné neshody... Ale přesto vidíme v hlubokém, pravém snu, zpravidla „bezvědomém“, nebo ve bdění – což je skoro totéž – duševní stavy cizí právě tak správně jako ve bdění; vidíme je totiž správně jednotlivě, – v celku je ovšem nelad – ale to je zde nepodstatné. Je tudíž hluboký sen též skutečností! Jsou tedy dvě skutečnosti; s hlediska vyššího jsou ovšem obě částí jedné a téže objektivní skutečnosti, o níž je nám dosud neznámo, jak je uspořádána. Abych charakterisoval dvě subjektivní skutečnosti, užil bych přirovnání: skutečnost bdění je to, co vidí ze světa pomalý chodec, skutečnost snu to, co viděl by z něho ten, kdo by jím rychlostí světla mohl kmitat křivolakým, bludičkovým letem. Ve snění se síla, kterou zoveme „můj duch“, velice změní, stane se příbuznou zcela jiným věcem než těm, které – ale jen dle reality bdění – spící mé tělo obklopují – a následek toho je, že ony dříve vzdálené, teď však ve skutečnosti už blízké mně předměty, začnou na mého ducha působit a vyvodí v něm jemu vlastní smyslové obrazy – musíte vědět, dcerušky netrpělivé, že vlastním sídlem vidění a slyšení není oko a ucho, nýbrž jisté fenomenální mozkové partie; co cítí oko a ucho, už nevíme, protože to nespadá v naše ego. Spím-li ve Florencii a sním-li pravým snem, že chodím ulicemi Tokia, procházím jimi právě tak, jako mé tělo vskutku spí ve Florencii: obě si pranic neodporuje, protože jsou dvě reality, jen subjektivní reality; zdá se ovšem, že se mozek nekryje zcela s naším duchem – ale kdyby se i kryl, nedovedlo by to mou výsostně suverénní idealistní teorii podvrátit! Blížších podrobností nemohu se zde dotýkat. Jen to ještě podotýkám, že ne vše, co ve snu vidíme, je

následek působení zcela týchž duševních stavů, které si ve bdění zobrazujeme. Někdy je vidění i pravého snu pouhou halucinací, t.j. pouze působením fantazie, tedy vlivem interním na fenomenální části cerebrální povstanou jisté obrazy. Za druhé: Zpravidla zajisté působí na nás ve snění tytéž cizí duševní stavy zároveň, hrubě souzeno, jako ve bdění – a zároveň ne tytéž: kloním se totiž k domněnce, že všechny duševní celky mají, abych tak řekl, svůj líc a svůj rub: líc – řekněme, vyvolává v nás obrazy bdění, rub obrazy snu...

Otázky k textu

1. Jak jste zvyklí vnímat sny? Porovnejte svůj pohled s textem a řekněte, v čem se případně liší.
2. Jaký je autorův názor na závislost snění na mozkové činnosti? (Je podle něho snění na mozkou závislé, či nikoliv? Proč?)
3. Formulujte vlastní úvahu o tom, zda má prioritu bdělá realita před realitou snu, nebo naopak. Shoduje se váš pohled s názory obsaženými v textu?
4. Autor naznačuje, že snění a bdění jsou dvěma stranami téhož. Čeho? (Můžete použít svá slova nebo využít úryvku z textu pro vysvětlení.)
5. Zažili jste někdy lucidní sen? Jaké to bylo?
6. Zkuste vyjádřit, co Klíma na snech nejvíce oceňuje.

16. ÚNAVA, LENOST, NESPAVOST (Emmanuel Lévinas)

Úvodní komentář

Únava, lenost a nespavost jsou fenomény, které většinou nebývají předmětem filosofického zamyšlení. Snad by se mohlo zdát, že jsou něčím samozřejmým a neproblematickým. V Lévinasově knize *Existence a ten, kdo existuje* se však zkušenost únavy, lenosti a nespavosti stává podstatnou pro pochopení vztahu člověka k jeho vlastní existenci i k samotnému bytí.

Texty

1. LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 20–21.

Je taková únava, která je únavou ze všeho a ze všech, ale zejména ze sebe. To, co tu unavuje, není určitá forma našeho života – prostředí, protože je všední a zasmušilé, lidé kolem nás, protože jsou prostí a krutí –, únava míří na existenci samu. Místo aby na sebe zapomněla v bytostné lehkosti úsměvu, kde se nevině děje, kde ve své plnosti samé poletuje, jakoby zbavená tíže, a kde je její rozvíjení – darované a půvabné – jako rozplynutí, je existence v únavě jako připomínka závazku existovat se vši vážností a ve vši tvrdosti nezrušitelné smlouvy. Musíme něco dělat, musíme něco podnikat a o něco usilovat. Přes klamný úsměv úplného skeptika, který nechává jednání a usilování, když své úsudky prohlásí za nejisté, závazek smlouvy se vnucuje jako nevyhnutelné „je třeba“. Přítomen jako duše v hloubi nutnosti jednat a něco podnikat dodává jí svůj důraz. Právě tento poslední závazek se únava marně snaží odmítnout. V únavě chceme vyklouznout z existence samé, nejen z jedné z jejích dekorací, v nostalgii po krásnější obloze. Vyklouznutí bez cesty a bez cíle nechce nikde přistát. Jako Baudelairovi praví cestovatelé chceme odjet, abychom odjeli.

Ale když v únavě rozeznáme pohyb, jímž se existující zmocňuje své existence váhavým odmítáním, a v němž se tedy potvrzuje zvláštní vztah k existenci – zrození jakožto vztah –, musíme tento vztah ještě odlišit od soudu. Únava se neklade jako soud nad nevolností být, soud zabarvený afektivní tonalitou, jež jako by byla „obsahem“ únavy. Být unaven ze všeho a ze všech znamená vzdát se existence už před každým souzením. Odmítání je v únavě; únava je celým svým bytím tímto odmítáním existovat; je jen díky němu; je, lze-li to tak říci, způsobem samým, jak se fenomén odmítání existovat může uskutečnit (...).

Otázky k textu

1. Pociťili jste někdy podobnou bytostnou únavu, o které je v textu řeč?
2. Jaký je v únavě vztah mezi existujícím (člověkem) a existencí?

2. LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 21–25.

Lenost není ani zahálka, ani odpočinek. Stejně jako únava zahrnuje jistý postoj vůči jednání. Není ale jednoduchou nerozhodností, váháním nad volbou. Neplyne z nedostatku rozhodnosti, neboť se nerozhoduje o cíli. (...)

Je bytostně spojena s počátkem činnosti: vyrušit se, vstát. „Ach, nenutte je vstát! Toť zkáza...“, říká Rimbaud o „Sedících“, kteří přímo páchnou bytostnou a zoufalou leností. Lenost se vztahuje k počátku, jako by ho existence nepřijala najednou, ale předjímalá ho v jisté zábraně. (...)

Začít nadobro znamená začít a neodvratně vlastnit sebe sama. Nemoci se tedy vrátit zpět. Nalodit se a přeseknout kotevní lana. Od té chvíle se musíme pouštět do dobrodružství až do konce. Přerušit to, co opravdu začalo, znamená zakončení neúspěchem, a vůbec ne zrušení počátku. Neúspěch patří k dobrodružství. Co bylo přerušeno, nepropadá nicotě jako hra. To znamená, že čin je právě vepsáním do bytí. A lenost jakožto ústup před činem je váháním nad existencí, lenost existovat. (...)

Ve skutečnosti existence je zahrnut vztah, jímž existující uzavírá smlouvu s existencí. Je dualitou. Existenci bytostně chybí jednoduchost. Já má jakési sebe, v kterém se nejenom odráží, ale s nímž má co dělat jako s průvodem nebo partnerem, ve vztahu, kterému říkáme důvěrnost. (...) Existence vrhá stín, který ji neúnavně pronásleduje. Když přijímá svůj obraz, nezhlíží se v něm s neviností Narcise, ale dozvídá se z něho o ztroskotání své nevinosti. Hloupý Ivan, neviný prosfáček Ivan chce v ruské pohádce uniknout svému stínu tak, že mu hází oběd, který měl donést otcí na pole. I když už nemá nic, stín se ho nepouští jako poslední a nezczizitelné vlastnictví.

Existence s sebou vleče břímě – být jen sebe samu –, které komplikuje její cestu existence. (...) Lenost je bezmocnou a bezradostnou nechutí právě vůči samotné existenci jako břemenu. Je to strach žít, který je však stále životem, kde obava z nezvyklého, z dobrodružství a z jeho neznámých čerpá hnus z nechuti k podniku existence. Taková je lenost Oblomova v tom příběhu naprosté a tragické lenosti existovat ve slavném díle ruského romanopisce. (...)

To podstatné na lenosti je její místo před počátkem činu, to, že určitým způsobem míří k budoucnosti. Není to myšlenka na budoucnost, po níž následuje jednání. Lenost je ve svém konkrétní plnosti zdržením se budoucnosti. Tragédie

být, kterou odhaluje, je tím ještě hlubší. Je únavou z budoucnosti. Počátek ji nepodněcuje jako příležitost znovuzrození, jako čerstvý a radostný okamžik, jako nový moment; lenost už ho předem odbyla jako přítomnost únavy. Možná ohlašuje, že osamělý subjekt nemůže mít budoucnost, panenský okamžik.

Otázky k textu

1. Jaký je vztah lenosti k činu?
2. Proč podle textu člověk pocituje lenost existovat?
3. V textu se hovoří o tom, že „existence s sebou nese břímě“. Jak tomu rozumíte?

3. LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 55–56.

Nemožnost roztrhnout zaplavující, nevyhnutelné a anonymní šuměné existence se zvláště projevuje v určitých momentech, kdy se nemůžeme dočkat spánku. Bdíme, ač už nemáme nad čím, a přestože není žádný důvod ke bdění. Holý fakt přítomnosti tíží: jsme spjati s bytím, nuceni být. Odpoutáváme se od každého předmětu, každého obsahu, ale je tu přítomnost. Tato přítomnost, která vyvstává za nicotou, není ani žádné jsoučno, ani fungování vědomí běžícího naprázdno, ale univerzální skutečnost *ono je*, které objímá jak věci, tak vědomí.

(...)

Bdění je anonymní. Při nespavosti tu není *moje* bdělost nad nocí, to noc sama bdí. Bdí to. V tomto anonymním bdění, v němž jsem zcela vystaven bytí, jsou všechny myšlenky, které vyplňují moji nespavost, redukovány *na nic*. Jsou bez opory. Jsem, chcete-li, objekt spíše než subjekt anonymního myšlení. (...)

Těto mezní situaci můžeme být více či méně blízci. V určitých probuzeních z blouznění, v jistých paradoxech šílenství můžeme překvapit toto neosobní „vědomí“, do něhož se nespavost noří. Osudovost těchto zvláštních stavů, o nichž se nedá vyprávět, spočívá ve skutečnosti, že se nestávají mně jako jejich subjektu. Jejich kleště už jsou rozevřeny, navzdory nepříjemnosti či bolesti, které mohou přetrvávat, v okamžiku, kdy jsem si schopen myslet, že tyto stavy se stávají mně, kdy pro ně spatřím subjekt. Neosobnost, která je pravým opakem nevědomí. Spočívá v nepřítomnosti pána, v bytí, které není bytím nikoho.

Nespavost nás tedy přivádí do situace, v níž rozpor s kategorií podstatného jména není jen zmizením každého objektu, ale také zánikem subjektu.

Otázky k textu

1. V čem je zvláštní stav nespavosti?

2. Napadá vás možná souvislost mezi nespavostí, únavou a leností?
3. Znáte nějaké zkušenosti, v nichž dochází k podobnému „odosobnění“ jako u Lévinasova popisu nespavosti?
4. V Nabokovově povídce *Hrůza* (Nabokov, Vladimír. *Povídky*. Sv. 1, 1921–1929. Praha: Paseka, 2004) prožívá vypravěč zkušenost depersonalizace: „*Mé spojení se světem se přetrhlo, byl jsem sám o sobě a svět byl sám o sobě, a v tom světě nebylo smyslu. Uviděl jsem ho takový, jaký ve své podstatě je. (...) Nebyl jsem už člověk, ale pouhé oko, bezcílný zrak pohybující se v nesmyslném světě.*“ Přečtěte si zmíněnou povídku a pokuste se ji interpretovat na základě Lévinasova textu.

17. MÁ UTRPENÍ SMYSL? (Simone Weil)

Úvodní komentář

K našemu životu, ať chceme, nebo ne, patří také bolest a utrpení. Je možné spatřovat v nich jedinečný smysl? Nebo je raději lépe je co nejvíce ze svých životů vytěšňovat a řídit se třeba tzv. pozitivním myšlením? Prvním textem je úryvek z internetového článku z portálu wikihow.cz, který radí, jak dosáhnout „pozitivního myšlení“; druhým textem jsou vybrané pasáže z knihy *Tíže a milost* Simone Weil (1909–1943).

Texty

1. *Jak myslet pozitivně* [online], Wikihow. Dostupné z WWW: <<https://www.wikihow.cz/Jak-myslet-pozitivn%C4%9B>> [cit. 12. 7. 2018]. Zkráceno.

Mít pozitivní pohled na život a vůbec na svět je pouze vaše volba. Vědomě můžete myslet na věci, které zlepšují vaši náladu. Díky pozitivnímu myšlení budete také schopni řešit obtížné situace konstruktivněji, a tím bude každý váš den hezčí a lepší. Pokud se rozhodnete dívat se na svět pozitivně, budete schopni se vymanit z negativního myšlení a nahlížet na život tak, že je naplněný příležitostmi, šancemi a řešeními. Žádné starosti ani překážky už nebudou mít ve vašem životě místo. Pokud se chcete naučit, jak myslet pozitivně, zkuste si přečíst několik rad, které najdete v tomto článku.

1. Převezměte odpovědnost za svou náladu. Za své myšlenky máte plnou zodpovědnost pouze vy. Váš pohled na život je pouze vaše volba. Pokud máte tendence myslet negativně, vybrali jste si to sami. Pokud ale budete trénovat, můžete získat mnohem pozitivnější pohled na život.

2. Pochopte výhody pozitivního myšlení. Pokud se rozhodnete myslet pozitivněji než dosud, získáte nejen kontrolu nad svým životem, ale i každý váš den bude lepší a příjemnější. Samozřejmě to bude mít také vliv na vaše duševní a fyzické zdraví a lépe se budete vyrovnávat se změnami. Pokud si tyto výhody uvědomíte, bude vás to pravidelně k pozitivnímu myšlení doslova motivovat.

3. Obklopujte se pozitivními lidmi. Lidé v našem okolí nás velmi ovlivňují. Pokud zjistíte, že lidé kolem vás jsou spíše negativní, vyhledejte raději společnosti pozitivních jedinců. Díky tomu budete pozitivnější i vy. Pokud máte ve své

rodině někoho negativně založeného, pokuste se ho povzbudit, aby viděl věci pozitivně stejně jako vy. Zdaleka se vyhýbejte lidem, kteří vaši energii a motivaci jen vysávají. Pokud to není možné, nebo se takovým lidem vyhýbat nechcete, zkuste se alespoň naučit nepouštět si je k tělu a v rámci slušnosti s nimi vycházet. Nenavazujte milostné vztahy s negativně zaměřenými lidmi. Pokud sami občas inklinujete k negativnímu pohledu na svět, uvědomte si, že s takovým člověkem doslova padáte do pastí. Začněte raději chodit s někým, kdo myslí pozitivně.

4. Nezapomeňte na zábavu. Lidé, kteří se chodí pravidelně někam bavit s přáteli či příbuznými, se v životě cítí šťastnější, protože neznají slovo stereotyp. Zábava vám pomůže odreagovat se od těžké práce. Pamatujte na to, že zábava nemusí být pro každého stejná, proto musíte najít takovou činnost, která bude zábavná zejména pro vás. Vždycky si udělejte čas na smích. Vyjděte si někam s přáteli, kteří vás vždy dokážou rozesmát. Například do klubu nebo do kina. Když se budete pořád smát, na negativní věci si ani nevzpomenete.

Otázky k textu

1. Co je hlavním cílem textu? Jaký je váš názor na podobné články a na tzv. pozitivní myšlení?
2. Jak byste charakterizovali člověka, který se ve svém životě bude řídit výše uvedenými radami? Bude spíše egoista, nebo altruista?
3. Souhlasíte s tvrzením článku, že „za své myšlenky máte plnou zodpovědnost pouze vy a váš pohled na život je pouze vaše volba“?
4. Obsahuje článek výroky, s nimiž zcela (ne)souhlasíte?

2. WEIL, Simone. *Tíže a milost*. Praha: Kalich, 2009, s. 86–91.

Bůh nestvořil svět, který je nejlepší možný, nýbrž takový, který obsahuje všechny stupně dobra a zla. My jsme v bodě, v němž je nejhorší možný. Neboť za ním leží stupeň, kde se zlo stává nevinností.

(...)

Nesmím milovat své utrpení proto, že je ušlechtilé, ale protože *je*.

Přijmout to, co je hořké; přijetí se nesmí projevit oslabením hořkosti, jinak by úměrně ztrácelo na síle a čistotě. Neboť předmětem přijetí je to, co je skutečně hořké, a nic jiného. – Říkat si jako Ivan Karamazov: nic nemůže vyvážit jedinou slzu jediného dítěte. A přesto přijmout všechny slzy a nesčetné hrůzy, které jsou za hranicí slz. Přijmout ty věci ne proto, že by v sobě mohly nést kompenzaci, ale jako takové. Přijmout, že jsou, prostě proto, že jsou.

Kdyby na tomto světě nebylo neštěstí, mohli bychom si myslet, že jsme v ráji.

Dvojí pojetí pekla. Běžné (neutěšitelné utrpení); mé (falešná blaženost, mylně se domnívat, že jsem v ráji).

(...)

Nesnažit se, abychom netrpěli nebo trpěli méně, nýbrž snažit se, aby nás utrpení nenarušilo.

Mimořádná velikost křesťanství pochází z toho, že nehledá nadpřirozený lék na utrpení, ale nadpřirozené využití utrpení.

(...)

Radost je plnost pocitu skutečnosti.

Avšak trpět a uchovat si pocit skutečnosti je lepší. Trpět a nepropadnout se do zlého snu. Aby bolest byla v jistém smyslu čistě vnější a v jistém smyslu čistě vnitřní. Proto musí spočívat výhradně ve smyslovém vnímání. Je pak vnější (protože se nachází mimo duchovní část duše) a vnitřní (protože je celá soustředěna na nás a nedopadá na svět, aby ho narušila).

Neštěstí nutí uznat jako skutečné to, co nám nepřipadá možné.

(...)

Čas znásilňuje; je jediným násilím. Jiný tě přepaše a povede, kam nechceš; čas vede tam, kam nechceme. Když mě odsoudí k smrti, nepopraví mne, pokud se čas mezitím zastaví. Ať se stane cokoliv hrozného, můžeme si přát, aby se čas zastavil, aby ustal pohyb hvězd? Násilí času rve duši: průrvou proniká věčnost.

Všechny problémy se vztahují k času.

Krajní bolest: bezcílný čas: cesta pekla nebo ráje. Nepřetržitost nebo věčnost.

Proti sobě nestojí radost a bolest, nýbrž různé druhy jedné a druhé. Existuje pekelná radost i bolest, ozdravující radost i bolest, nebeská radost i bolest.

Přirozeně prcháme před utrpením a hledáme potěšení. Jedině proto slouží radost jako obraz dobra a bolest jako obraz zla. Odtud pak obraznost ráje a pekla. Ve skutečnosti jsou však potěšení a bolest neoddělitelný pár.

(...)

Utrpení a rozkoš jsou zdroje poznání. Had nabídl poznání Adamovi a Evě. Sirény nabídky poznání Odysseovi. Tyto příběhy učí, že duše zbloudí, když hledá poznání v potěšení. Proč? Potěšení je možná nevinné, pokud v něm ovšem nehledáme poznání. Poznání je dovoleno hledat jen v utrpení.

(...)

Prohlásit, že svět za nic nestojí, že tento život za nic nestojí, a jako důkaz uvádět zlo je absurdní, neboť nestojí-li za nic, oč nás pak zlo připravuje?

Utrpení v neštěstí a soucit s bližním jsou tedy tím čistší a intenzivnější, čím lépe chápeme, co je plnost radosti.

Oč připravuje utrpení toho, kdo nemá radost?

A chápeme-li, co je plnost radosti, je navíc utrpení radosti tím, čím je hlad potravě.

Abychom objevili skutečnost v utrpení, je nutné, aby se nám skutečnost zjevila skrze radost. Jinak je život více či méně špatným snem.

Dokázat nalézt v utrpení, které je nicotou a prázdnotou, ještě plnější skutečnost.

Stejně tak je nutné velmi milovat život, abychom mohli ještě více milovat smrt.

Otázky k textu

1. Vyberte si z ukázky libovolnou myšlenku a zkuste vysvětlit, jak jí rozumíte.
2. Pokuste se vysvětlit, jak podle vás Simone Weil chápe utrpení.
3. Co je podle vás utrpení a má nějaký smysl?

18. FILOSOFIE A SMRT I. (Platón, Monique Mabelly)

Úvodní komentář

Smrt je jistota, kterou si často nepřipouštíme. Jak souvisí filosofie se smrtí a s umíráním? A může se filosofovi smrt jevit jako něco méně strašného, než jak se na smrt pohlíží běžně? A jak se to má s možností lidí zkracovat život druhých? Je ještě nějaký jiný druh úmyslného zabití člověka než vražda, nebo je každé úmyslné zabití člověka nutné vnímat jako vraždu? Takovými otázkami se budeme zabývat v první lekci o vztahu filosofie a smrti.

Texty

1. PLATÓN. *Faidón*. Praha: OIKOYMENH, 2005, 117a–118.

Nic jiného, odpověděl, než vypít to a pak se procházet, až se ti dostane do nohou těžkost, potom si lehnout; a tak to už bude samo působit. A zároveň podal číši Sókratovi.

A ten ji vzal a zcela klidně, Echekrate – nic se nezachvěl a nezměnil ani barvy ani rysů obličeje, nýbrž jak měl ve zvyku upřel své velké oči na toho člověka a pravil: Co říkáš, jak se to s tímhle nápojem, když se chce někomu ulít za obět? Smí se to, nebo ne?

Jen tolik, Sókrate, třeme, kolik si myslíme, že náleží vypít.

Rozumím, řekl Sókratés; ale pomodlit se k bohům, to smím i musím, aby to přestěhování odsud na onen svět bylo šťastné; za to se také modlím a nechť se tak stane! A zároveň s těmito slovy dal číši k ústům a zcela lehce i klidně ji vypil. A z nás mnozí až potud dosti dobře dovedli se zdržovati, aby neslzeli, ale jak jsme uviděli, že pije a vypil, již to nebylo možno; přemohlo mě to a mně samému proudem tekly slzy, takže zahaliv si obličej plakal jsem sám nad sebou – nad ním jistě ne, nýbrž nad svým vlastním osudem, jakého přítele to jsem zbaven. Kritón ještě přede mnou, když nemohl zadržeti slz, vstal a odešel. Apollodóros již dříve bez ustání slzel, tehdy však se dal do takového nářku, z hoře a rozčilení, že nebylo mezi přítomnými nikoho, komu by nebylo pukalo srdce, kromě samého Sókrata.

A ten řekl: Co to děláte, bláhoví! Vždyť jsem, hlavně právě proto poslal ženy pryč, aby nedělaly takové zbytečné věci; vždyť jsem slyšel, že se má umírat v tichu. Nuže zachovejte klid a buďte silní!

A my jsme se po těch slovech zastyděli a zdrželi jsme se pláče. On pak se procházel, a když, jak řekl, cítil tíhu v nohou, lehl si naznak – tak totiž mu poručil ten člověk – a tento, který mu podal jed, dotýkáje se ho po chvílích zkoušel mu nohy dole i nahoře a pak stisknuv mu silně chodidlo ptal se, zdali to cítí; on řekl, že ne. A potom zase lýtka; a takto postupuje vzhůru ukazoval nám, že chladne a tuhne. A sám se ho dotýkal a řekl, že až se mu to dostane k srdci, tehdy že skoná.

To mu již chladlo tělo tak asi kolem života; on se odkryl – ležel totiž přikryt – a řekl – to byla jeho poslední slova: Kritóne, Asklépiovi jsme dlužni kohouta; dejte mu ho a nezapomeňte!

Otázky k textu

1. Jak byste charakterizovali Sókratův přístup k vlastní smrti?
2. Na který Sókratův charakterový rys můžeme usuzovat z jeho chování ve chvíli umírání?
3. Jak si vysvětlujete Sókratovy otázky v druhém odstavci – na co se vlastně ptá a proč?
4. Jaké máte vysvětlení pro skutečnost, že se Sókratovo umírání odehrává v takovém klidu?
5. Jak si vysvětlujete Sókratova poslední slova? (Je nutné dodat, že otrava bohemlavem se neprojevuje žádnými psychedelickými účinky.)

2. Úryvek z textu Moniky Mabelly; očitě svědectví poslední popravky ve Francii z roku 1977, zveřejnění tohoto textu mělo významný vliv na tamní zrušení trestu smrti. MABELLY, Monique. *Execution of Djandoubi, Tunisian citizen* [online]. Dostupné z WWW: <<https://deathpenaltynews.blogspot.com/2013/10/20-minutes-to-death-record-of-last.html>> [cit. 25. 11. 2018]. Z angličtiny přeložil Pavel Smetana.

Vyzádal si své právníky. Pan P. a pan G. přišli. Mluvil s nimi tak tiše, jak to jen bylo možné, protože dva katovi pomocníci stáli přímo u něho a bylo to, jako by chtěli ukrást jeho poslední okamžiky coby živého člověka. Dal kousek papíru panu P. (ten jej na jeho výzvu roztrhl) a dal obálku panu G. Nemluvil s nimi dlouho a oni spolu navzájem neprohodili ani slovo. Čekání pokračovalo. Vyzádal si ještě ředitele věznice, aby se jej zeptal, co se bude dít s jeho majetkem.

Dokouřil druhou cigaretu. Uplynula již čtvrt hodina. Mladý a přátelský dozorce přišel s lahví rumu a skleničkou. Zeptal se vězně, zda si dá, a nalil mu půl sklenky. Odsouzený začal pomalu pít. Rozuměl, že jeho život asi skončí, až tu skleničku vypije. Mluvil ještě trochu se svými právníky. Zavolal si toho dozorce, který mu

přinesl rum, a poprosil jej, aby roztrhaný papír po panu P., ležící na zemi, posbíral a podal jej zpátky panu P. Ten si pak útržky papíru vložil do kapsy.

Od této chvíle začalo vše být zmatené. Ten muž umře a ví to. Nemůže s tím nic dělat, nanejvýš konec o pár minut odsunout. Začal se chovat jako dítě, které chce za každou cenu odložit svou večerní cestu do postele! Dítě, které ví, že s ním bude zacházeno shovívavě a umí toho využít. Vězeň pokračoval v pití svého rumu, pomalu, v malých doušcích. Zavolal si ještě imáma, který přišel a promluvil s ním v arabštině, načež mu také arabsky několika slovy odpověděl.

Sklenička byla již takřka prázdná. V poslední snaze poprosil odsouzený o třetí cigaretu – Gauloise nebo Gitane –, protože neměl rád značku, kterou nesly předchozí dvě cigarety, které dostal. Tu prosbu učinil klidně a důstojně. Kat, který začínal být netrpělivý, jej ale přerušil: „Už jsme na něho byli hodní – velmi lidští – musíme se přes to přenést a skoncovat to.“ Státní zástupce obratem intervenoval za zrušení poslední cigarety, navzdory opakovaným výzvám odsouzeného, který navíc vhodně dodával: „Bude to ta poslední.“ Katovi pomocníci začali být rozpačití. Bude to dvacet minut, co si odsouzený sedl na židli. Dvacet minut tak dlouhých, a přece tak krátkých.

Žádost o poslední cigaretu vrátila zpátky realitu, identitu času, který už přešel. Byli jsme trpěliví, stáli jsme tu s ním dvacet minut a okamžitě jsme plnili jeho přání. Dovolili jsme mu, aby byl pánem těch dvaceti minut. Byl to jeho majetek. Nyní přicházela jiná skutečnost, čas od něho odcházel. Poslední cigareta byla zamítnuta, a aby už to mohlo celé skončit, tlačili na něho, aby urychleně dopil tu skleničku rumu. Vypil poslední hlt a skleničku podal dozorcí. Jeden z katových pomocníků okamžitě vytáhl z kapsy u košile nůžky a začal odstříhávat límeček jeho modrého vězeňského svršku. Kat ale naznačil, že stříh není dostatečně dlouhý. Pomocník tedy pro zjednodušení odstříhl celou ramenní část vězňova oděvu.

Než byl ten stříh hotový, svázali mu rychle ruce za zády. Pomohli mu vstát. Dozorci otevřeli dveře v chodbě, bylo za nimi možné vidět gilotinu. Prakticky bez váhání jsem následovala dozorce, kteří táhli odsouzeného a vstoupila jsem do té místnosti (nebo spíše do dvora), kde stál ten stroj. Vedle něj stál otevřený proutěný koš. Vše se odehrálo velmi rychle. Prakticky jej ne gilotinu hodili, ale v ten moment jsem se otočila, ne ze strachu, ale spíše z hluboko zakořeněné skromnosti (nemohu najít lepší slovo).

Uslyšela jsem tupý zvuk a otočila jsem se. Krev, mnoho krve, výrazně červené krve – tělo se skácelo do koše. Život byl ukončen ve vteřině. Muž, který ještě před méně než minutou mluvil, nebyl nyní ničím více než modrým pyžamem v koši. Dozorce vzal hadici – scéna zločinu se musí rychle smazat... Bylo mi na omdlení, ale ovládala jsem se. Cítila jsem chladné rozhořčení.

Šli jsme do kanceláře, kde se státní zástupce dětinsky rozčiloval, že musíme napsat zprávu. Opatrně ověřoval všechny její části. Je to přece hrozně důležité – oficiální zpráva o popravě! Bylo pět hodin deset minut ráno. Jedu domů a píšu tyto řádky. Je šest hodin deset minut ráno.

Monique Mabelly (povoláný soudce)

Otázky k textu

1. Které emoce ve vás popis popravu vzbuzuje?
2. Jaký máte názor na trest smrti?
3. Pokuste se text porovnat s prvním textem. V čem spatřujete hlavní rozdíly? (Všimněte si například přítomných osob a přístupu odsouzeného k vlastní popravě.)
4. V pátém odstavci je popisována jakási změna situace, když je odsouzenému splněno poslední přání. O jakou jde změnu? Proč se k poslednímu přání přistupovalo, jak tuto eventualitu vnímáte?
5. Každá profese vyžaduje jistý stupeň loajality k zaměstnavateli, který často obnáší překročení některých osobních hranic – určitý stupeň oběti pro kolektiv. Představte si, jaké by to bylo, kdyby po vás někdo v rámci vaší práce vyžadoval, abyste někoho zabili. Je to možné obhájit před osobním svědomím? Zkuste se vžít do perspektivy kata.
6. Jak se liší perspektiva kata od perspektivy vojáka?
7. V tomto článku se ukazuje, že odsouzený je trestán nejen vlastním zabitím, ale ještě i jinak. Trest smrti lze chápat jako komplexní jev, který způsobuje odsouzenému muka ještě mnohem dříve, než dojde ke konečné násilné události. Čím jsou tato muka způsobována?

19. FILOSOFIE A SMRT II. (Marcus Aurelius, Forrest Carter)

Úvodní komentář

Marcus Aurelius je představitelem vrcholné stoické filosofie. Jeho úvahy jsou naplněny snahou o nalezení klidu, harmonie a smíření uprostřed vladařských povinností, neklidného lidského světa a mnoha dotírajících osobních trápení. Stoická filosofie je významná také svým (do té doby zřejmě nebývalým) universalismem; i císař Marcus Aurelius se ve svých textech odkazuje na filosofa Epiktéta, který byl otrokem. Přes své podřadné společenské postavení byl Epiktétos brán jako filosof vážně i císařem. Není ale stoický usebraný klid přece jen projevem určité rezignace či pesimismu? A není pesimistické vyznění naopak výsledkem základního nepochopení dosahu stoických myšlenek?

Texty

1. MARCUS AURELIUS, Antoninus. *Hovory k sobě*. Praha: Svoboda, 1969, s. 57, 62, 117–118.

1)

Neustále si představuj vesmír jako jednotnou živou bytost o jediné hmotné podstatě a jediné duši a také to, jak všechno dospívá k jednomu vědomí o něm, jak vesmír všechno uskutečňuje z jediného popudu, jak všechno je společnou příčinou všeho dění a jaká je asi spojitost v osnově toho všeho.

2)

Ubírám se cestou přirozených událostí, až konečně klesnu, abych si odpočinul: vydechnu naposled do ovzduší, odkud denně čerpám dech, a klesnu na zem, odkud měl můj otec plodivou sílu a má matka krev a má kojná mléko, na zem, která mě denně po tolik let sytí, napájí a nosí, ač po ní šlapu a tolikerým způsobem ji zneužívám.

3)

Nepohrdej smrtí, nýbrž ochotně se s ní smiř, protože je to také jedna z věcí, které příroda chce. Neboť něco podobného, jako je například dospívání, stárnutí, tělesný růst a rozkvet, vzrůst zubů a vousů, šedivění, plození, otěhotnění, porod a ostatní přirozené úkony, jak je s sebou přinášejí období tvého života, je právě i rozklad. Je tedy přirozená povinnost myslícího člověka, aby se nechoval

k smrti lhostejně ani odmítavě ani pohrdavě, nýbrž aby ji očekával jako kterýkoliv přirozený úkon. A jako nyní očekáváš chvíli, kdy ze života tvé ženy vyjde plod, právě tak vítej hodinu, kdy se tvá duše zbaví této schránky. Ale přeješ-li si ještě nějakého obyčejného prostředku pro útěchu, pak tě se smrtí nejlépe smíří pozorování věcí, od nichž se máš odloučit, i lidí, jejichž mravy už nebudou dále tvou duši poskvrňovat. Pohoršovat se nad nimi nesmíš ani dost málo, nýbrž máš se jich ujímat a je shovívavě snášet, ale nesmíš přitom zapomínat, že tvá smrt nebude odchod od lidí, kteří mají zásady stejné s tebou! Neboť to jediné, jestli vůbec něco, by tě mohlo k životu poutat a na zemi zdržovat, kdyby ti bylo dovoleno žít s lidmi, kteří se dopracovali týchž zásad. Ale zatím pozoruješ, kolik zla vzniká z nesouzvuku pospolitého života, takže máš chuť zvolat: „Přijď, milá Smrti, raději dřív, nežli se nakonec také sám zapomenu!“

Otázky k textu

1. Jak byste popsali autorův vztah ke smrti a k životu? Působí na vás jeho pohled spíš vesele, nebo temně? Zkuste svůj názor zdůvodnit.
2. Vnímáte úryvky 2 a 3 jako oslavu smrti, či smrt podle vás nikterak zásadně nevyzdvihují? Odůvodněte svůj pohled v souladu se smyslem textu.
3. Objevte v úryvku 2 a 3 pasáže, kterou je možné vykládat jako úvahu o posmrtném životě.
4. Meditace o jednotě (úryvek 1) je zřejmě stoickou snahou o dosažení rovnováhy mysli. Je v ní ale možné nalézt i něco znepokojivého? K čemu podle vás vede snaha člověka po dosažení takové rovnováhy mysli?
5. Který ze tří úryvků vás nejvíce uklidňuje a proč? Je četba některé pasáže naopak nepřijemná?

2. CARTER, Forrest. *Škola Malého stromu*. Praha: Kalich, 2012, s. 175–176.

Dědeček vynesl Vrbových Johna ze dveří a já jsem za nimi vytáhl pružné větve. Dědeček ho dotáhl na vyvýšené místo, takovou výspu nad údolím, a položil na rozprostřené větve. Zabalil ho do dek a na nohy mu navlékl vysoké mokasíny. Složil několik kožešin a podložil mu hlavu.

Slunce nám vyšlo za zády a zahánělo mlhu do hlubin, kde setrval ještě stín. Vrbovej John se díval na západ, přes divoké hory a hluboká údolí, jak nejdál mohl dohlédnout, směrem k Národům.

Dědeček se vrátil do chaty a přinesl Vrbovým Johnovi jeho dlouhý nůž. Dal mu ho do ruky. Vrbovej John vzal nůž a ukázal na starý ohnutý a větrem zmrzačený smrk. Řekl: „Až vodejdu, položte mé tělo pod něj. Hodně blízko. Dal život

spouště mladěm, mě vohříval a chránil mě. Tak to bude správný. Nová strava mu možná přidá ještě dvě vobdobí.“

„To víš, že jo,“ řekl dědeček.

„Řekni Včeliče,“ zašeptal Vrbovej John, „že příště to bude lepčí.“

„Řeknu,“ odpověděl dědeček.

Sedl si k Vrbovému Johnovi a vzal ho za ruku. Sedl jsem si na druhou stranu a sevřel mu druhou ruku.

„Budu na vás čekat,“ řekl Vrbovej John dědečkovi.

„My přídem,“ odpověděl dědeček.

Řekl jsem Vrbovému Johnovi, že má asi chřipku. Babička říkala, že pořád kolem řadí chřipka a prakticky nikomu se nevyhne. Řekl jsem mu, že ho určitě postavíme na nohy, odvedeme do údolí a u nás že může zůstat. Řekl jsem mu, že to hlavní je dostat se zase na nohy a že to určitě dokáže.

Usmál se na mě a stiskl mi ruku: „Máš dobrý srdce, Malej strome, ale já nechci zůstat, já už chci jít. A počkám na vás.“

Dal jsem se do breku. Řekl jsem mu, jestli by si to přece jen nemohl rozmyslet a zůstat ještě chvíli, možná že příští rok bude tepleji. Říkal jsem mu, že letos v zimě bude dobrá úroda hikorových ořechů a že je nad slunce jasnější, že jeleni budou pěkně vypaseny.

Usmál se na mě, ale už neodpověděl.

Díval se daleko přes hory směrem k západu. Začal svou píseň na odchodnou, oznamoval duchům, že přichází. Začala píseň umírání.

Vycházela mu hluboko z hrdla, pomalu stoupala až do úst a slábla. Za chvíli se nedalo rozeznat, zda slyšíme vítr nebo ještě Vrbového Johna. Oči mu pohasínaly a svaly na krku se přestávaly hýbat.

Viděli jsme, jak jeho duch ustupuje hlouběji do očí, a cítili jsme, že opouští tělo. A najednou byl pryč.

Vítr nad námi zahučel a ohnul starý smrk ještě víc k zemi. Dědeček řekl, že to byl Vrbovej John a že měl vopravdu silného ducha. Dívali jsme se, jak se na hřebenech ohýbaly vrcholky stromů. Větrná vlna klesala dolů do údolí a vyplášila hejno vran, které se vzneslo do vzduchu. Krákalý a krákalý a snášely se do údolí společně s Vrbovým Johnem.

Seděli jsme a dívali se, jak se nám ztrácí z dohledu, za hřebeny a hrby hor. Seděli jsme tam hodně dlouho.

Dědeček řekl, že Vrbovej John se ještě jednou vrátí a že ho zase ucejtíme ve větru a uslyšíme v šumění větví. A taky to tak bylo.

Vzali jsme dlouhé nože a vyhrabávali jámu; tak těsně u starého smrku jak to jen šlo. Vyhrabali jsme ji hodně hluboko. Dědeček obalil tělo Vrbového Johna

ještě jednou dekou a položili jsme ho do jámy. Dal tam taky jeho klobouk, dlouhý nůž mu nechal v ruce; stále jej pevně svíral.

Na tělo Vrbovýho Johna jsme navršili hodně těžkých kamenů. Dědeček řekl, že nesmíme dopustit, aby se k němu dostali mývalové, protože Vrbovej John byl rozhodnutej dát své tělo za potravu tomu stromu.

Otázky k textu

1. Jaký je váš první dojem po přečtení úryvku?
2. Porovnejte vztah k umírání a smrti v tomto textu s tím, jak ke smrti přistupuje Marcus Aurelius.
3. Z jakého důvodu chtěl být Vrbovej John pochován tak, jak se v textu píše? Na základě textu zkuste domyslet, o co mu mohlo jít.
4. Myslíte si, že má smysl plnit poslední přání umírajících? Odůvodněte svůj pohled. Co je důvodem k jejich plnění (jaká hodnota či jaká emoce)?
5. Oba texty kladou důraz na vztah jednotlivce k *celku světa*. Najděte v nich pasáže, které na vás takto působí, a porovnejte je. V čem se liší důraz těchto textů a jak se liší *celek světa* v nich předpokládaný? Který popis smrti vás více motivuje k smysluplnému životu?

20. JAK ŽÍT? (Marcus Aurelius, Arthur Schopenhauer)

Úvodní komentář

Filosofie neposkytuje návod, jak žít. Může být ale prostorem, v němž lze tuto otázku položit a pokoušet se na ni osobně odpovídat. To činí Marcus Aurelius v příznačně nazvaných *Hovorech k sobě* a podobně Arthur Schopenhauer ve své *Životní moudrosti*. Oba texty po svém odpovídají na to, jak žít šťastný život. V kontextu úvah obou autorů si tak můžeme tuto otázku sami položit.

Texty

1. MARCUS AURELIUS, Antoninus. *Hovory k sobě*. Praha: Mladá fronta, 1999.

Rozptyluje tě něco zvenčí? Nuže, dopřej si času, aby ses přiučil něčemu opravdu dobrému, a přestaň bloudit nazdařbůh! Ale musíš se vystříhat také jiného poblouzení: neboť zpozdlé si vedou i ti, kteří se v životě lopotí do únavy, ale nemají před sebou cíl, k němuž by zamířili každou svou snahou a vůbec každou představou. (II. kniha, 7)

I kdybys měl být živ tři tisíce let a třebaš i desetkrát tolik, buď 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 pozbýt ani minulosti, ani budoucnosti, neboť jak by ho kdo mohl připravit o to, co nemá? Je tedy potřebí stále mít na paměti toto dvojí: zaprvé, že veškeré dění je od věčnosti stejnotvárné a v určitých obdobích se opakuje a že je tedy lhostejné, zdali pozoruješ tytéž věci sto či dvě stě let či celou věčnost, a zadruhé, že i nejdéle žijící i nejdříve umírající ztrácí stejně, neboť je to právě jen přítomnost, jíž může pozbýt, vždyť přece má jenom ji, a co nemá, to nemůže ztratit. (II. kniha, 14)

Lidé si hledají místa, kam by se uchýlili: venkov, přímoří, hory. Však i ty nezřídka zatoužíš po něčem takovém. Ale to všechno je svrchovaně zpozdlilé, neboť v kteroukoli chvíli se ti zachce, můžeš se uchýlit v sebe sama. Vždyť nikde nemá člověk klidnějšího ani nerušenějšího útulku než ve své vlastní duši, zejména ten,

kdo má v sobě takové hodnoty, že stačí do nich nahlédnout, a ihned se ocitá v dokonalé pohodě; tato pohoda pak podle mého soudu není nic jiného než pocit mravní spořádanosti.

A proto si neustále dopřávej tohoto útulku a zotavuj se; krátké a prosté ať jsou zásady, které jen ti zatanou na mysl, stačí, aby každé tvé roztrpčení spláchly a tebe provázely smířené s tím, k čemu se vracíš. Načpak jsi vlastně roztrpčen? Snad na lidskou špatnost? Pak se tedy zamysli nad zásadou, že rozumné bytosti jsou zde kvůli sobě navzájem, že snášenlivost je dílem spravedlnosti a že lidé chybují neúmyslně, a také nad tím, kolik už lidí navzájem znepřátelených, k sobě podezřívavých a nenávislných se střetlo, kleslo v hrob a obrátilo se v prach, a už konečně se uklidni! Či tě roztrpčuje tvůj úděl ve vesmírném celku? Pak si v paměti obnov tuto dvojí možnost: buď je prozřetelnost, nebo jen vír atomů, a vzpomeň si na důkazy o tom, že vesmír je vlastně stát. Či tě stále ještě zneklidňují stavy tvé tělesnosti? Pak se tedy rozpomeň, že myslící duch, jakmile se jednou uzavře v sebe a uvědomí si svou vlastní sílu, naprosto se nesměšuje ani s mírnými, ani s prudkými vzruchy živočišné duše, a pak na všechny zásady, které jsi kdy slyšel o bolesti a rozkoši a kterým jsi dal zapravdu! Či se snad budeš znepokojoval směšnou touhou po slávě? Pak si tedy všimni, jak rychle se na všechno zapomíná, nahlédni do propasti času bez začátku a bez konce, všimni si dutého zvuku pochvaly, vrtkavosti a nesoudnosti těch svých takzvaných velebitelů a těsného prostoru, na nějž je omezena všechna sláva! Neboť celá země je bod, a jak malinkým jejím koutkem je místo tvého dočasného pobytu! A jak málo je v něm těch, kteří tě budou zahrnovat chválou, a jací asi jsou to lidé!

Napříště tedy nezapomínej se uchylovat v tento svůj malý „stateček“ a především se nerozptyluj a po ničem neprahní, nýbrž buď svobodný a dívej se na věci jako muž, jako člověk, jako občan, jako smrtelný tvor! Z těch pak zásad, k nimž budeš přihlížet, měj zejména pohotově tyto dvě: zaprvé, že věci se nedotýkají duše, nýbrž trvají mimo ni v nehybném klidu, a že každé tvé znepokojení vyvěrá toliko z představy v tobě; zadruhé, že všechno to, co tu vidíš, se co nevidět přemění a pak už nebude; a kolik všelijakých přeměn jsi už sám zažil, měj stále na mysli! Vesmír – přeměna; život – představa. (IV. kniha, 3)

Neveď si tak, jako bys měl žít myriády let! Nevyhnutelný osud se vznáší nad tebou. Dokud žiješ, dokud ještě můžeš, staň se dobrým! (IV. kniha, 17)

Všechno, ať jakkoli krásné, je krásné samo sebou a nic už dále nepotřebuje, neboť chvála není jeho součástí. Chválou se tedy nic nestává ani horším ani lepším. Toto tvrzení platí také o věcech, kterým v širším smyslu říkáme krásné, jako například o výtvorech přírodních a uměleckých. Co je totiž vskutku krásné, čehopak má

ještě zapotřebí? Právě tak ničeho jako zákon, jako pravda, jako dobrá vůle nebo mravnost. Kterápak z těchto věcí se stává chválou krásná nebo se hanou zhoršuje? Stává se snad smaragd horším, než byl, není-li chválen? A což zlato, slonovina, purpur, lyra, meč, květina nebo strom? (IV. kniha, 20)

„Nekonej mnoho věcí, chceš-li žít radostně!“ radí Démokritos. – Není-li pak lepší konat jenom nezbytné a jen to, co a jak ti přikazuje rozum bytosti od přírody společenské? Pak se totiž dostaví nejen radost ze správné činnosti, nýbrž i z omezení činnosti. Neboť většina našich řečí i skutků není nutná: jestliže je vyloučíme, budeme mít více volna a méně neklidu. Proto je také nutné při každé jednotlivosti si připomínat: Nenáleží snad tohle k věcem zbytečným? Ale je nutné vyloučit nejenom zbytečné činy, ale i představy; neboť pak jim nepůjdou vzápětí ani zbytečné činy. (IV. kniha, 24)

Kdyby ti některý z bohů oznámil: „Zítřka nebo nejpozději pozítří zemřeš,“ pak bys asi nepokládal za zvláštní výhodu zemřít spíše pozítří než zítřka – ledaže bys byl svrchovaný zbabělec; neboť jak velký je tu rozdíl? Právě tak tedy nepokládej za zvláštní výhodu zemřít raději po mnoha letech než zítřka! (IV. kniha, 47)

Člověk nemá dbát na nic, co se ho netýká v jeho vlastní podstatě, neboť to nepatří k požadavkům člověka, ani to nevyžaduje lidská přirozenost, ani to neznamená zdokonalení lidské povahy. Není v tom tedy uložen cíl, určený člověku, ani to, co uskutečňuje tento cíl, totiž dobro. Kdyby se něco z takových věcí člověka týkalo, nehodilo by se, aby jimi pohrdal a stavěl se proti nim na odpor, ani by nezasloužil pochvalu, kdo by dokazoval svou nezávislost na nich, ani by nebyl dobrý, kdo by si v něčem takovém ukládal omezení, kdyby to byly skutečně dobré věci. Ve skutečnosti však čím víc si kdo tyto nebo jim podobné věci odříká nebo strpí, aby byl něčeho takového zbavován, tím spíš je dobrý. (V. kniha, 15)

Je však ve tvé moci, aby tvůj život stále plynul pravým štěstím, jestli se dáš i pravou cestou a jí půjdeš ve svém myšlení i jednání. Toto dvojí je společné duši božské i duši člověka a každého rozumného tvora: zaprvé, že jí nikým jiným nemůže být v jejím chtění zabraňováno; a zadruhé, že své dobro zakládá v spravedlivém smýšlení a jednání a na to že se omezuje její chtění. (V. kniha, 34)

Kdybys měl zároveň macechu i matku, pak bys macechu sice ctil, ale k matce bys ses přesto ustavičně uchýloval. V takovém vztahu jsi nyní ke dvoru a k filozofii. Proto se často uchýluj k ní a v ní hledej uklidnění: s její pomocí bude tobě snesitelný život u dvora a také ty sám budeš snesitelný v něm. (VI. kniha, 12)

Při každém skutku se ptej sebe sama: V jakém vztahu je tento čin ke mně? Nebudu ho možná litovat? Ještě chvíli, a zemřu a je po všem. Co více požaduji, je-li můj přítomný čin skutkem rozumné bytosti, která cítí s lidmi a má stejné zákony s bohem? (VIII. kniha, 2)

Přestaň už vykládat o tom, jaký asi má být dobrý člověk: raději už jím buď! (X. kniha, 16)

Věci kolem tebe, které tě znepokojují tím způsobem, že po nich bažíš nebo se jich bojíš, se nepřibližují k tobě, nýbrž ty sám se jaksí blížíš k nim. Vystříhej se svého soudu o nich, a pak také ony setrvají v nehybném klidu; a už tě nikdo neuvidí, že po nich bažíš nebo se jich bojíš. (XI. kniha, 11)

Zaprvé: nic nečiň nazdařbůh a neúčelně! Zadruhé: svou činností nesměřuj k žádnému jinému cíli než k obecnému prospěchu! (XII. kniha, 20)

Otázky k textu

1. Vyberte si některý z citátů a zaujměte k němu vlastní stanovisko.
2. Jakým způsobem by žil člověk, který by se řídil radami Marca Aurelia?
3. Lze dosáhnout štěstí? (A v čem podle vás spočívá?)
4. Se kterými myšlenkami textu se ztotožňujete (a se kterými naopak nikoliv)?

2. SCHOPENHAUER, Arthur. *Životní moudrost*. Praha: Svoboda, 1992, s. 23–25.

Za nejvyšší pravidlo veškeré životní moudrosti pokládám větu, kterou vyslovil Aristotelés v Etice Nikomachově (VII, 12) a která by se dala vyjádřit asi takto: „Rozumný člověk netouží po rozkoši, nýbrž po bezbolestnosti.“ Nebo: „Rozumný člověk vyhledává bezbolestnost, ne rozkoš.“ Pravda této věty je v tom, že všechen požitek a všechno štěstí je negativní, kdežto bolest pozitivní. Odůvodnění této věty se najde v mém hlavním díle. Ale zde to chci vysvětlit ještě jednou na každodenním faktu. Je-li celé tělo zdravo až na nějaké malé bolavé místo, neuvědomujeme si zdraví celku, nýbrž pozornost je neustále obrácena na bolest poraněného místa a libost celkového pocitu života je pryč. – Právě tak, když se nám všechny naše věci daří, jak si přejeme, až na *jednu*, ustavičně nám přichází na mysl, i když je nepatrná: často myslíme na ni a málo na ostatní věci, důležitější, které se nám daří. V obou případech je omezována vůle, jednou, jak se objekti-

vuje v organismu, podruhé v lidském snažení, a v obou případech víme, že její ukojení působí vždy jenom negativně, tedy proto se také cítí nepřímo, přicházejíc do vědomí cestou reflexe.

Na tom se tedy zakládá hořejší Aristotelovo pravidlo, jež nás pobádá, abychom se nevěnovali požitkům a příjemnostem života, nýbrž abychom se pozorně vyhýbali, pokud to lze, jeho četným zlům. Kdyby nebyla tato cesta pravá, musel by Voltairův výrok „Štěstí je jenom sen, bolest je skutečná“ být tak falešný jako je pravdivý. Proto také každý, kdo si chce udělat rezultat svého života po stránce eudaimonologické, nesmí sestavovat počet podle prožitých radostí, nýbrž podle zel, jimž unikl. Ano, eudaimonologie má začít poučkou, že její jméno samo je eufemismus a že „šťastně žít“ znamená jenom „žít méně nešťastně“, tedy snesitelně. Život tu ovšem není proto, aby byl užít, nýbrž přečkán, odbyt; to naznačují také mnohé výrazy, jako *degere vitam*, *vita defungi*, italské *si scampa cosi*, tzn. prokousat se životem, probít se atd. Ve stáří je útěchou, že životní práci máme za sebou. Nejšťastnější úděl má tedy ten, kdo tráví svůj život bez přílišných bolestí duševních a tělesných; ne ten, komu se dostalo nejživějších radostí nebo největších požitků. Kdo chce měřit štěstí svého života podle těchto, má špatné měřítko, neboť požitky jsou a budou negativní, že činí šťastným je klam, buzený závistí k své vlastní škodě. Avšak bolesti se pociťují pozitivně, proto je jejich nepřítomnost měřítkem životního štěstí. Přistoupí-li k mému bezbolestnému stavu ještě nepřítomnost nudy, pak je v podstatě dosaženo pozemského štěstí. Všechno ostatní je chiméra. Z toho plyne, že nemáme požitky vykupovat bolestmi, ani nebezpečím bolestí, poněvadž bychom něco negativního a chimérického platili něčím pozitivním a reálným. Získáme však, obětujeme-li požitky, abychom se vyhnuli bolestem. V obou případech je lhostejné, zdali jsou bolesti před požitky nebo po nich. Je opravdu velká rozpornost chtít přeměnit toto jeviště žalu v místo rozkoší a učinit si cílem požitky a radosti místo bezbolestivosti, jak to činí tak mnozí. Mnohem méně bloudí, kdo zachmuřeně vidí tento svět jako jakési peklo, a proto neustále přemýšlí, jak by si v něm zbudoval ohnivzdornou světnici. Blázen běží za požitky světa a vidí, že je oklamán, mudrc se vyhýbá zlu. Kdyby se mu ani to nepodařilo, je to vina osudu, nikoli jeho pošetilosti. Daří-li se mu to, není klamán, neboť zla, jimž se vyhnul, jsou co nejreálnější. I kdyby se jim vyhnul příliš daleko a zbytečně obětoval požitky, není vlastně nic ztraceno, neboť všechny požitky jsou chimérické a truchlit pro jejich ztrátu by bylo malicherné, ba směšné.

Neuznávat tuto pravdu je pramen mnoha neštěstí. Zatím co jsme zbaveni bolestí, kouzlí nám nepokojná přání chiméry štěstí, které vůbec neexistuje, a svádějí nás, abychom je následovali. Tím si přivozujeme bolest, která je nesporně

reálná. Pak bědujeme, že jsme ztratili onen bezbolestný stav, který je za námi jako ztracený ráj, a přejeme si marně vše napravit. Zdá se, jako by nás nějaký zlý démon ustavičně lákal ze stavu bez bolesti, jenž je skutečným nejvyšším štěstím.

Otázky k textu

1. Co je podle Schopenhauera štěstí? Jak ho lze dosáhnout?
2. Pokuste se srovnat, jak vidí svět Schopenhauer a jak Marcus Aurelius. Jsou si jejich názory blízké?
3. Jak rozumíte myšlence, že „všechny požitky jsou chimérické“?
4. Jsou pro vás některé Schopenhauerovy myšlenky problematické či s nimi nesushlasíte?

21. SVOBODA A DŮSTOJNOST ČLOVĚKA (Giovanni Pico della Mirandola, Jean-Paul Sartre)

Úvodní komentář

Je to téma svobody člověka, které spojuje renesančního myslitele z patnáctého století s existenciálním filosofem ze století dvacátého. Kromě základní otázky, v čem spočívá svoboda člověka, se nám tak nabízí možnost porovnat podobnosti a odlišnosti v pojmání svobody u obou myslitelů. Tu oba vnímají jako to, co utváří lidskost a důstojnost člověka.

Texty

1. PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *O důstojnosti člověka = De dignitate hominis*. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 55–61.

Nakonec se mi zdálo, že jsem pochopil, proč právě člověk je tím nejbláženějším, a tedy i nejobdivuhodnějším mezi živými tvory, a jaké je to postavení, které mu připadlo v uspořádání veškerenstva a které mu mohou závidět nejenom nerozumná stvoření, ale i hvězdy a myslí prodlévající nad tímto světem. Je to věc neuvěřitelná a podivuhodná. A jak by také nebyla? Vždyť právě ona je tím důvodem, proč se o člověku oprávněně nejenom říká, ale i skutečně soudí, že je to velký div a živá bytost hodná pravého obdivu.

Poslechněte si tedy, Otcové, jak se to má s tímto jeho postavením, a věrni vlastní ušlechtilé povaze mi věnujte svou laskavou pozornost.

Bůh Otec, svrchovaný architekt, již podle zákonů skryté moudrosti vystavěl tento dům, tedy svět, na který zde hledíme, jako nejvznešenější chrám božství. Prostor nad nebesy vyzdobil myslmi, nebeská tělesa oživil věčnými dušemi, zbytkové a sedlé části nižšího světa naplnil zástupem nejrůznějších živých tvorů. Po dokončení tak skvělého díla však tvůrce zatoužil po někom, kdo by dokázal ocenit jeho řád, kdo by si zamiloval jeho krásu a obdivoval jeho velkolepost. Proto teprve po dokončení všeho – jak dosvědčují Mojžíš i Timaios – pomyslel nakonec na stvoření člověka. Nebyl však už žádný pravzor, podle něhož by nového potomka mohl stvořit, nebylo v pokladnicích nic, co by mohl věnovat novému synovi jako dědictví, nebylo po celém světě místa, kde by se člověk mohl usadit a oddat se kontemplaci veškerenstva. Vše bylo již zaplněno, vše rozděleno nejvyšším, středním a nejnižším řádům. Nebyla by to však otcovská moc, aby u posledního stvoření jakoby vyčerpáním selhala; nebyla by to jeho moudrost, aby z bezradnosti zakolísala v tak naléhavé záležitosti; nebyla by to jeho dobrotivá

láska, aby ten, kdo měl velebit Boží štědrost, jak se projevila u ostatních stvoření, byl nucen ji při pohledu na sebe sama odsoudit.

Nejlepší tvůrce nakonec stanovil, aby ten, komu nemohl věnovat nic vlastního, měl podíl na všem, co náleželo jednomu každému stvoření zvlášť. A tak ponechal člověka jako stvoření bez určené podoby, postavil ho do středu světa a promluvil k němu těmito slovy: „Adame! Nepřidělil jsem ti žádné určité sídlo, žádnou tobě vlastní podobu ani žádné osobité dary – a to proto, abys získal a měl takové sídlo, takovou podobu a takové dary, jaké si podle vlastního přání a úsudku sám zvolíš. Přirozenost ostatních stvoření je vždy pevně určena a rozvíjí se pouze v mezích, které jsou stanoveny mnou předepsanými zákony. Ty si však budeš, aniž bys byl jakkoli omezován, určovat svou přirozenost podle své vlastní svobodné vůle, do jejíž péče jsem tě svěřil. Abys mohl snáze pozorovat vše, co je na světě, postavil jsem tě do jeho středu. Neučinil jsem tě ani nebešťanem, ani pozemšťanem, ani smrtelníkem, ani nesmrtelným, abys jako svéprávný a vážený sochař a výtvarník mohl utvářet sebe sama do takové podoby, jaké dáš sám přednost. Můžeš poklesnout na úroveň nižší, zvířecí; ale můžeš být také podle vlastního rozhodnutí znovu povznesen k vyššímu, božskému.“

Jak nesmírná velkomyslnost Boha Otce a jak nevýslovná a obdivuhodná blaženost člověka! Jemu je dáno mít to, co si přeje, a být tím, čím být chce. Zvířata si už při zrození „z matčina vaku“, jak říká Lucilius, odnášejí s sebou vše, co budou napříště vlastnit. Nejvyšší duchovní bytosti se staly buď hned na počátku, nebo záhy poté tím, čím už zůstanou na věky věků. Do člověka však při jeho stvoření vložil Bůh Otec rozličná semena a zárodky všech forem života, a které zárodky člověk vypěstuje, ty vzrostou a vydají v něm své plody. Kdo vypěstuje zárodky rostlinné, stane se rostlinou. Kdo vypěstuje zárodky smyslové, stane se zvířetem. Kdo vypěstuje zárodky rozumové, vyzraje v nebeskou bytost. Kdo vypěstuje zárodky intelektuální, stane se andělem a synem Božím. Kdo se nespokojen losem žádné ze stvořených bytostí uchýlí do středu své jednoty, bude učiněn jedním duchem s Bohem v osamělé temnotě Otce, jenž je nade vším, a bude převyšovat všechna stvoření. (...)

Rostlinu totiž nečiní rostlinou kůra, nýbrž nerozumná a nic necitující přirozenost; zvíře nečiní zvířetem srst, nýbrž nerozumná a na smyslech závislá duše; nebe nečiní nebem jeho okrouhlost, nýbrž správné myšlení; anděla nečiní andělem jeho netělesnost, nýbrž duchovní inteligence. Vidíš-li totiž člověka, který jen slouží svému žaludku a plazí se po zemi, není to vlastně člověk, koho vidíš, nýbrž keř. Vidíš-li někoho, kdo je zaslepený nicotnou hrou představitosti, jako by mu popletla hlavu Kalypsó, kdo je omámený svůdnými vnaďami a propadlý smyslům, je to zvíře, a ne člověk. Vidíš-li filosofa, který vše rozlišuje správným myšlením, můžeš si ho vážit: není to tvor pozemský, ale nebeský. Vidíš-li někoho,

kdo se plně odevzdal kontemplaci, kdo zapomněl na své tělo a stáhl se do nitra své vlastní mysli, není to tvor ani pozemský, ani nebeský: je to ušlechtilější božská bytost, oděná v lidské tělo.

Otázky k textu

1. Pico della Mirandola prezentuje zvláštní postavení člověka prostřednictvím osobitého mýtu o stvoření, který využívá platónské a biblické motivy. Přečtěte si, jak je popisováno stvoření světa v knize *Genesis*, a srovnajte ho s popisem od Mirandoly.
2. Platónské motivy v Mirandolově mýtu o stvoření pocházejí z dialogů *Timaios* a *Prótagoras*. Pokuste se o podobné srovnání jako v předchozím úkolu.
3. Proč je člověk tím „nejobdivuhodnějším mezi živými tvory“?
4. Pokuste se na základě úryvku vysvětlit rozdíl mezi svobodou a libovůlí.

2. SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 15–19.

Člověk nejprve existuje, setkává se se světem, vynořuje se v něm, a teprve potom sám sebe definuje. Jestliže člověk, jak ho pojímá existencialista, není definovatelný, je tomu tak proto, že zpočátku není člověk ničím. Bude až později a bude takovým, jakým se učiní. Není tedy žádná lidská přirozenost, protože není Bůh, který by ji byl pojal ve své mysli. Člověk pouze je, a to nejen jako takový, za jakého se považuje, ale je takový, jakým být chce a za jakého se považuje poté, co už existuje, jakým se chce stát po onom vzepětí k existenci; člověk je jen takovým, jakým se učiní, taková je první zásada existencialismu. To je to, co se rovněž nazývá subjektivitou a co se nám tímž jménem vytýká. Co jiného však tím chceme vyjádřit, než že člověk má větší důstojnost než kámen nebo stůl? Chceme totiž říci, že člověk nejprve existuje, tedy že člověk je nejprve tím, kdo se vrhá do určité budoucnosti a kdo si je vědom toho, že se do budoucnosti projektuje.

Člověk je především projekt, který se subjektivně žije, místo toho, aby byl třeba měchem, hnilobou nebo květákem; nic neexistuje před tímto projektem; z nebes nic rozumného nevyčteme, a člověk bude především tím, kým se být rozhodl. Co totiž obvykle chápeme jako chtění, je vědomým rozhodnutím a pro většinu z nás následuje až potom, kdy se člověk sám učinil tím, čím je. Mohu chtít vstoupit do nějaké strany, napsat knihu, oženit se, to vše je jen projevem původnější, spontánnější volby, než je to, co se nazývá vůle.

Ale je-li to skutečně existence, která předchází esenci, pak je člověk zodpovědný za to, kým je. Proto spočívá první krok existencialismu v tom, že dává člověku

plnou vládu nad tím, kým je, a že na něj vkládá plnou zodpovědnost za vlastní existenci. A když říkáme, že člověk je zodpovědný sám za sebe, nechceme tím říci, že člověk je zodpovědný jen za svou individualitu, nýbrž že je zodpovědný za všechny lidi. (...)

Když říkáme, že se člověk sám volí, rozumíme tím, že každý z nás volí sebe sama, ale chceme tím také říci, že svou volbou sebe sama volí všechny lidi. Ve skutečnosti každý z našich činů, kterým uskutečňujeme člověka, jímž chceme být, vytváří současně obraz člověka takového, jaký by podle našeho soudu měl být. Vybrat si bytí toho nebo onoho znamená současně potvrzovat hodnotu toho, co volíme, neboť si nikdy nemůžeme zvolit zlo; volíme vždy dobro a nic nemůže být dobré pro nás, co by nebylo dobré pro všechny.

Jestliže na druhé straně existence předchází esenci a jestliže bychom si přáli existovat a současně utvářet svůj obraz, pak tento obraz platí pro všechny a pro celou naši epochu. Naše zodpovědnost je takto mnohem větší, než bychom mohli předpokládat, protože zavazuje všechno lidstvo. Jsem-li dělník a zvolím-li raději vstup do křesťanských odborů, než abych byl komunistou, chci-li tímto členstvím naznačit, že základem řešení, které vyhovuje člověku, je rezignace, že království člověka není na této zemi, nezavazují pouze sebe sama: chci rezignovat za všechny a v důsledku toho můj postup zavazuje celé lidstvo.

A jestliže se chci oženit, což je individuálnější čin, a mít děti, pak i když ta svatba záleží výhradně na mé situaci nebo na mé vášni nebo na mé touze, zavazují jejím prostřednictvím nejen sebe, nýbrž celé lidstvo k cestě monogamie. Jsem takto zodpovědný za sebe i za všechny ostatní a vytvářím určitý obraz člověka, kterého jsem zvolil; volbou sebe sama volím člověka.

Otázky k textu

1. Pokuste se o srovnání obou textů. V čem vidíte jejich hlavní podobnosti a odlišnosti?
2. V jakém smyslu je člověk podle Sartra zodpovědný za celé lidstvo?
3. Pokuste se odvodit, co to znamená, že u člověka – podle existencialistů – existence předchází esenci. Souhlasil by podle vás s tímto výrokem Pico della Mirandola?
4. Vnímáte Sartrovo stanovisko ohledně postavení člověka ve světě spíše jako optimistické, nebo pesimistické?
5. Souhlasíte, že člověk se může svojí volbou učinit tím, kým chce být?

22. ČLOVĚK JAKO MORÁLNÍ BYTOST (Immanuel Kant)

Úvodní komentář

Může a má člověk jednat morálně? A podle čeho rozhodnout, které jednání je morální, a které nikoliv? Je například morální takové jednání, v němž jsme vedeni náklonností, soucitem či láskou k druhému? Na tyto otázky odpovídá Immanuel Kant v *Základech metafyziky mravů* z roku 1785, v nichž formuluje základní principy své etiky.

Texty

1. KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha: OIKOYMENH, 2014, s. 40–42.

Kategorický imperativ je tedy pouze jediný, a to tento: *jednej jen podle té maximy, u níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem.*

(...)

Poněvadž obecnost zákona, podle něhož dochází k účinkům, vytváří to, co se vlastně nazývá přírodou v nejobecnějším smyslu (co do formy), tj. existenci věcí, pokud je určena podle obecných zákonů, mohl by obecný imperativ povinnosti znít i takto: *jednej tak, jako by se maxima tvého jednání měla stát skrze tvou vůli obecným přírodním zákonem.*

Nyní chceme uvést některé povinnosti s použitím jejich obvyklého dělení na povinnosti k sobě samým a k jiným lidem a na povinnosti dokonalé a nedokonalé.

1. Někdo, kdo pro celou řadu útrap, jež ho dovedly až k beznaději, cítí znechucení ze života, avšak zachovává si ještě tolik rozumu, že je s to se sám sebe zeptat, zda vzít si život neodporuje povinnosti vůči sobě samému, tedy zda se maxima jeho jednání může stát obecným přírodním zákonem. Jeho maximou však je: ze sebelásky učiním svým principem, že pokud život hrozí při svém dalším trvání více zlem, než slibuje příjemnosti, tak si ho zkrátím. Zbývá pak ještě otázka, zda se tento princip sebelásky může stát obecným přírodním zákonem. A je hned patrné, že příroda, jejímž zákonem by bylo na základě téhož pocitu, jehož určením je život podporovat, život sám zničit, by sama se sebou byla v rozporu, a nemohla by tudíž jako příroda existovat. Proto je nemožné, aby ona maxima tvořila obecný přírodní zákon a v důsledku toho je zcela v rozporu s nejvyšším principem vší povinnosti.

2. Druhý se zase cítí nouzí donucen vypůjčit si peníze. Ví dobře, že je nebude moci splatit, vidí však rovněž, že mu nikdo nepůjčí, pokud pevně nepřislíbí, že je k určitému datu vrátí. Má chuť takový slib učinit, ale má také ještě tolik svědomí, aby se sám sebe zeptal: není to nedovolené a v rozporu s povinností, pomoci si takovým způsobem z nouze? Dejme tomu, že by se tak přece jen rozhodl, pak by jeho maxima jednání zněla takto: domnívám-li se, že jsem ve finanční tísní, pak si vypůjčím peníze a zavážu se, že je splatím, ačkoli zároveň vím, že se to nikdy nestane. Tento princip sebelásky či vlastního prospěchu lze snad dobře sloučit s mým veškerým budoucím blahem, klade se však otázka: je to správné? Proměním tedy požadavek sebelásky v obecný zákon a otázku upravuji takto: jak by tomu bylo, kdyby se má maxima stala obecným zákonem? Tu ovšem hned vidím, že se tato má maxima nemůže nikdy platit jako obecný přírodní zákon a zároveň zůstat v souladu se sebou samou, nýbrž že si musí nutně odporovat. Neboť obecnost zákona, že každý, kdo se domnívá být v nouzi, může slíbit, co mu napadne, zamýšleje to nedodržet, by znemožnila samotný slib i účel, který je s ním spjat, protože by nikdo nevěřil, že mu bylo něco slíbeno, nýbrž každému takovému vyjádření by se vysmál jako planému předstírání.

Otázky k textu

1. Proč je podle Kanta sebevražda nemorální?
2. Podle čeho Kanta posuzuje, zda je naše jednání morální, nebo nikoliv?
3. Co vše Kant při posuzování morálnosti/nemorálnosti lidského jednání nezohledňuje? Je to podle vás správné?
4. Měl by člověk jednat v souladu s kategorickým imperativem, i když to bude v rozporu s jeho chtěním, potřebami či sebeláskou?

2. KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha: OIKOYMENH, 2014, s. 59.

Autonomie vůle jako nejvyšší princip mravnosti

Autonomie vůle je povaha vůle, díky níž je tato vůle sama sobě zákonem (nezávisle na veškeré povaze předmětů chtění). Princip autonomie je tedy: nevolit jinak než tak, aby maximy našeho chtění byly zahrnuty v tomtéž chtění zároveň jako obecný zákon. (...) To, že uvedený princip autonomie je jediným principem morálky, lze pouhou analýzou pojmů mravnosti ukázat velmi dobře. Touto analýzou se totiž zjistí, že její princip musí být kategorický imperativ – ten však nepřikazuje nic více a nic méně než právě tuto autonomii.

Heteronomie vůle jako pramen všech nepravých principů mravnosti

Pokud vůle hledá zákon, který jí má určovat, *v něčem jiném*, než je způsobilost jejích maxim tvořit její vlastní obecné zákonodárství, tedy pokud jej hledá, překračujíc sebe samu, v povaze některého ze svých objektů, jenž jí má určovat, vzniká vždy *heteronomie*. Vůle pak nedává zákon sama sobě, nýbrž je to objekt, který svým vztahem k vůli dává zákon jí. Tento vztah, ať už spočívá na náklonnostech, nebo na představách rozumu, umožňuje jenom hypotetické imperativy: mám něco vykonat, *protože chci něco jiného*. Naproti tomu morální, a tudíž kategorický imperativ říká: mám jednat tak a tak, i kdybych nic jiného nechtěl. Hypotetický imperativ například říká: nemám lhát, jestliže si chci zachovat čest; kategorický imperativ však: nemám lhát, i kdyby mi to nepřineslo ani stín hanby. Kategorický imperativ musí tedy abstrahovat od jakéhokoli předmětu tak, že předmět nebude mít na vůli vůbec žádný *vliv*, aby praktický rozum (vůle) pouze nespravoval cizí zájmy, nýbrž aby dokazoval svou vlastní příkazující autoritu jako nejvyšší zákonodárství. Tak se mám například snažit prospívat cizímu štěstí nikoli proto, že by mi záleželo na jeho existenci (ať už z bezprostřední náklonnosti, nebo kvůli nějakému zalíbení zprostředkovanému rozumem), nýbrž jenom proto, že maxima, která cizí štěstí vylučuje, nemůže být zahrnuta do jednoho a téhož chtění jako obecný zákon.

Otázky k textu

1. Kdy člověk jedná autonomně? Jaký je význam slova autonomie?
2. Když člověk jedná na základě autonomie vůle, řídí se kategorickým imperativem. Pokuste se vysvětlit, proč není podle Kanta v rozporu autonomie a imperativ (příkaz).
3. Představte si člověka, který se rozhodne (přes svůj prvotní záměr) nedopustit se vraždy. V čem se bude lišit motivace u člověka, který se tak rozhodl na základě hypotetického imperativu, od člověka, který chce jednat v souladu s kategorickým imperativem?
4. Je jednání z lásky k druhému morální?

3. KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha: OIKOYMENH, 2014, s. 65–67.

Pojem svobody je klíčem k vysvětlení autonomie vůle

Vůle je způsob kauzality živých bytostí, které jsou rozumné, a *svoboda* by pak byla

taková vlastnost této kauzality, že může působit nezávisle na cizích příčinách, jež by ji *určovaly*, tak jako je přírodní nutnost vlastnost kauzality všech nerozumných bytostí být určován k činnosti působením cizích příčin.

(...) Co tedy může být svoboda vůle jiného než autonomie, tj. vlastnost vůle být sama sobě zákonem? Avšak věta, že vůle je v každém jednání sama sobě zákonem, označuje jen princip nejednat podle jiné maximy než té, která může mít sebe samu za předmět i jako obecný zákon. To však je právě formule kategorického imperativu a princip mravnosti: tudíž je svobodná vůle a vůle podřízená mravním zákonům jedno a totéž.

(...)

Svobodu musíme předpokládat jako vlastnost vůle všech rozumných bytostí

Nestačí, že přisoudíme, ať už z jakéhokoli důvodu, své vůli svobodu, jestliže nemáme dostatečný důvod přisoudit právě tutéž svobodu všem rozumným bytostem. Protože nám totiž mravnost slouží jako zákon pouze jakožto *rozumovým bytostem*, musí platit i pro všechny rozumné bytosti, a protože musí být odvozena pouze z vlastnosti svobody, musí být také svoboda dokázána jako vlastnost vůle všech rozumných bytostí (...). Pravím nyní: každá bytost, která nemůže jednat jinak než pod *ideou svobody*, je právě proto v praktickém ohledu skutečně svobodná (...). Tvrdím tedy, že každé rozumné bytosti, která má vůli, musíme nutně propůjčit i ideu svobody, za níž jediné jedná. (...) A není možné myslet rozum, který by se spolu se svým vlastním vědomím nechal ve svém souzení řídit odněkud zvenčí, neboť pak by subjekt nepřisuzoval určení své soudnosti svému rozumu, nýbrž nějakému podnětu. Rozum musí sám sebe chápat jako původce svých principů, který je nezávislý na cizích vlivech, a tudíž musí jakožto praktický rozum nebo jako vůle rozumné bytosti sám sebe pojímat jako svobodný. To znamená, že vůle této bytosti může být její vlastní vůli jen pod ideou svobody, a musí být tedy v praktickém ohledu přisouzena všem rozumným bytostem.

Otázky k textu

1. Kdy jedná člověk svobodně?
2. Je podle vás pojetí člověka jako morální bytosti, která je schopna řídit se kategorickým imperativem, univerzální, nebo spíše historicky či kulturně podmíněné?
3. Jsou podle vás z hlediska posouzení morálnosti/nemorálnosti jednání důležitější motivy, nebo následky daného jednání? Jak je to u Kanta?

4. Srovnajte Kantovy úvahy s odlišnými pojetími morálního jednání (například s utilitarismem J. S. Milla). Které pojetí vám je bližší a proč?
5. Jaký bude v kontextu Kantových úvah pohled na roli náboženských autorit v oblasti morálky?
6. Je současné zákonodárství v souladu s obecnými zákony, které by byly formulovány na základě kategorického imperativu? Aplikujte to na konkrétní situaci. (Např.: Je pokus o sebevraždu protiprávní, když je takovéto jednání – podle kategorického imperativu – nemorální?). Jaký je vztah mezi právem a morálkou?
7. Může se zvíře zachovat morálně?

23. OTÁZKY VZTAHU ČLOVĚKA K VLASTNÍMU BYTÍ (Martin Heidegger)

Úvodní komentář

Filosofie Martina Heideggera (1889–1976) je téma, které může na první pohled působit poněkud těžce či nepřehledně. Přitom se ale zabývá otázkami, jež asi skoro každý člověk ze svého života zná. Řeší například význam úzkosti, otázku autenticity v lidském životě a klade si nově velkou a starou filosofickou otázku po smyslu bytí člověka. Heidegger používá specifické pojmosloví, proto zařazují stručný výklad pojmů, který lze použít, když se s nimi v textech setkáme.

Slovníček Heideggerem používaných pojmů

ontické – týkající se jsoucen na empirické a konkrétní rovině, v níž se tato jsoucná jeví

ontologické – jsoucí z hlediska bytí; *ontologické* se nejeví, ale zakládá věci v tom, že jsou a čím jsou

pobyt (Dasein) – propojenost obou předchozích; specifický způsob bytí člověka, v němž mu jde na rozdíl od jiných jsoucen o jeho bytí samo

existence – výskyt pobytu ve světě a ve skutečnosti

autentická existence – přijetí sebe sama v celé tíži své existence, včetně rozměru konečnosti v čase, a tedy vědomí vlastní smrtelnosti jako základní možnosti

neautentická existence – útek před zodpovědností za vlastní bytí do všednosti, vlastně do područí každodenní neosobní rutiny, v níž může člověk každou bytostnou otázku přejít formulací typu „*ono se to tak dělá*“ a nechat se vést tímto „*ono se*“

úzkost – základní rozpoložení pobytu, který skrze bytí přichází před sebe sama (objevuje tedy svoji smrtelnost)

starost – bytí pobytu; pobyt je na světě v neustálém obstarávání; má tři základní momenty:

- a) *naladěnost* – souvisí s náladou, určuje základní zabarvení všeho, s čím se pobyt setkává; určuje také, jak se bude pobyt v různých situacích chovat a rozhodovat; *naladěnost je vrženost*, pobyt je do situací vržen, nemá nad nimi plnou kontrolu; souvisí s přítomností, spoluutváří přítomnost v situaci
- b) *rozumění* – to, jak pobyt rozumí svým možnostem, jak chápe věci kolem sebe; souvisí s budoucností, protože obsahuje *rozvrh* budoucího bytí pobytu
- c) *řeč a výklad* – vypovídání o tom, kde jsem a s čím přicházím do styku

existenciály – základní kategorie, jež jsou vždy spolu s existencí; základní situační existenciální momenty (například *bytí k smrti, úzkost, nuda, vrženost, svátek*)

Texty

1. HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 28.

Pobyt je jsoucno, o kterém nelze říci, že se mezi jiným jsoucnem jen vyskytuje. Toto jsoucno se onticky vyznačuje spíše tím, že mu v jeho bytí o toto bytí samo jde. K této bytostné skladbě pobytu pak ale patří, že má ve svém bytí k tomuto bytí bytostný vztah. A to zase znamená, že si pobyt nějakým způsobem a nějak výslovně ve svém bytí rozumí. Tomuto jsoucnu je vlastní, že skrze jeho bytí a spolu s ním je mu odemčeno bytí samo.

Otázky k textu

1. Dává vám pojem „pobyt (Dasein)“ smysl? Napadá vás nějaké jiné vyjádření tohoto termínu?
2. Proč myslíte, že je použit právě tento výraz?

2. HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 157.

Při používání veřejného dopravního prostředku, při využívání veřejného zpravodajství (novin) jsou všichni jeden jako druhý. Toto „bytí spolu“ rozpouští vlastní pobyt úplně ve způsobu bytí „druhých“, totiž tak, že druzí ve své rozdílnosti a výslovnosti ještě více mizí. V této nenápadnosti a neurčitelnosti rozvíjí neurčité „ono se“ teprve svou vlastní diktaturu. Líbí se nám a baví nás to, co se líbí; čteme, sledujeme a posuzujeme literaturu a umění tak, jak se čte a jak se posuzuje; ale také se z „davů“ stahujeme, jak se to obvykle dělá; shledáváme „pohoršujícím“, co se obvykle takovým shledává. „Ono se“, kterým není nikdo určitý a kterým jsou všichni, i když ne jako suma, předepisuje způsob bytí každodennosti.

Otázky k textu

1. Zažíváte někdy pocit, že jsou lidé „jeden jako druhý“? V jaké situaci se vám to osobně stalo?
2. Zkuste naopak popsat prožitek či situaci, v nichž se cítíte být naprosto sami za sebe, bez vlivu společenské průměrnosti.
3. Souhlasíte s úryvkem? Myslíte si, že vliv „ono se“ je opravdu tak silný a spíše negativní?

3. HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 219.

Upadání pobytu do neurčitého „ono se“ a do obstarávaného „světa“ jsme nazvali „útekem“ před sebou samým. Ale ne každé uhýbání před..., ne každý odvrát od... je nutně útekem. Charakter útěku má uhýbání fundované ve strachu, uhýbání před tím, co je strachem odemykáno, před ohrožujícím. Interpretace strachu jako rozpoložení ukázala: to, z čeho máme strach, je vždy nitrosvětské, z určité krajiny a blízkosti se přibližující škodlivé jsoucnou, které nás také může minout. V upadání se pobyt odvrací od sebe samého. To, před čím uhýbá, musí být nějakým způsobem ohrožující; je to však jsoucnou ve způsobu bytí jsoucnou uhýbajícího, je to pobyt sám.

Otázky k textu

1. Kdybychom připustili, že opravdu uhýbáme sami před sebou (ve smyslu uhýbání před *autentickou existencí*), čím bychom k tomu podle vás byli motivováni a proč bychom to vlastně dělali?
2. Znáte nějakou situaci, kdy jste sebe samotné (či někoho jiného) viděli na útěku před sebou samým? Myslíte, že k něčemu takovému běžně opravdu dochází, nebo se s myšlenkami z textu neztotožňujete?
3. Napadají vás jiné možnosti, jak pracovat s prožitkem hlubokého existenciálního strachu (například ze smrti, bolesti apod.), než které naznačuje Heideggerův text?

4. HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Institut pro středověkou kulturu a politiku, 1993, s. 165.

Dokud si dějiny představujeme historicky, jeví se jako dění, a to v posloupnosti „předtím“ a „potom“. My sami se nacházíme v přítomnosti, skrze níž dění probíhá. Z jejího hlediska se minulé přepočítává na přítomné. Pro přítomné se plánuje budoucí. Historická představa o dějinách jako posloupnosti dění zabraňuje zakusit, jak dalece jsou dějiny ve vlastním bytostném smyslu stále přítomnost. Přítomností tu nemyslíme to, co se vyskytuje právě v okamžitém „ted“. Přítomnost je to, co stojí při nás, co čeká, zda a jak se tomu vystavíme, nebo se před tím uzavřeme. Co na nás čeká, co k nám přichází, je správně myšlené příští. Pronikajíc přítomnost, týká se lidského pobytu na světě, něco od něj očekává a tak či onak jej naladuje, aby mohl tento nárok příštího využít. Teprve v ovzduší takového tušení se daří otázkám, onomu bytostnému tázání, jež patří k vytváření zdařilého díla v kterémkoliv oboru. Jen tím je dílo dílem, že

odpovídá tušenému nároku příštího, a uvolňuje to, co již odedávna jest, do jeho skrytého bytování, tzn. traduje, podává je. Velké podání tradice k nám přichází jako příští. Tím, čím je, totiž nárokem, něčím, co se od nás očekává, se nikdy nestává na základě přepočítávání minulosti. Právě tak jako každé velké dílo musí vždy samo teprve probudit a vychovat lidské pokolení, které odkryje volné pole pro svět v díle skrytý, musí se i vytváření díla napřed zaposlouchat do tradice, která k němu promlouvá. To, co jsme v díle zvyklí nazývat tvůrčím, geniálním, nepochází ze vzkypaní citů, ani to nejsou nápady podvědomí, nýbrž spíše bdělá poslušnost dějinám, tkvící v ryzí svobodě schopnosti naslouchat.

Otázky k textu

1. Zkuste vyjádřit vlastními slovy, co se tento text snaží říci a o co mu podle vás jde. Případně vyjádřete, v čem s textem nesouhlasíte nebo čemu v něm nerozumíte.
2. Text obsahuje rozlišení dvou pojetí přítomnosti. Objeďte je a popište.
3. Které z těchto pojetí přítomnosti je vám bližší a proč?
4. Text formuluje myšlenku o nutnosti propojení autora s tradicí, aby mohlo vzniknout geniální dílo. Souhlasíte s tímto názorem?
5. Myslíte, že lidé opravdu vnímají dějiny „historicky“? (Dějiny myslíme i osobní minulost.)

24. KAŽDODENNOST (Martin Heidegger, Søren Kierkegaard)

Úvodní komentář

Každodennost je to, co je nám všem známé, obklopuje nás a každý den v ní žijeme. A tak se náš každodenní způsob života zdá být něčím samozřejmým a neproblematickým. Jsou však v životě okamžiky, kdy může dojít k prolomení této samozřejmosti, jsou situace, v nichž se bortí kulisy každodenních samozřejmostí, jak to popisuje například Albert Camus v *Mýtu o Sisyfovi*, Jean-Paul Sartre v *Nevolnosti* nebo hrdina prózy Michela Houellbecqa *Rozšíření bitevního pole*, který – když se prochází městem – pocítí náhle svou odlišnost od druhých, nemožnost zapojit se do obvyklého způsobu života a vlastní neschopnost popsat podstatu této odlišnosti; vstupuje do sféry mimo každodennost. Když každodennost přestane být samozřejmostí, vynořuje se otázka po tom, jak vlastně charakterizovat každodenní způsob života. Martin Heidegger charakterizuje každodenní bytí pomocí fenoménů „řeči“, zvědavosti, dvojznačnosti a upadání – a spojuje ho s neautentickým způsobem existence. V této lekci se ve snaze porozumět každodennosti blíže zaměříme na fenomény zvědavosti a „řeči“. Doplnění tématu poskytnou úryvky z knihy Sorena Kierkegaarda (1813–1855) *Současnost*, kde se mimo jiné zkoumá fenomén tlachání a povrchnosti, které stojí v protikladu k niterné zanícenosti, k autentické existenci.

Texty

1. HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2018, § 27. Každodenní ‚bytí sebou‘ a neurčitě ‚ono se‘, s. 157, 160.

Líbí se nám a baví nás to, co se líbí, čteme, sledujeme a posuzujeme literaturu a umění tak, jak se čte a jak se posuzuje; ale také se z „davů“ stahujeme, jak se to obvykle dělá; shledáváme „pohoršujícím“, co se obvykle takovým shledává. ‚Ono se‘, kterým není nikdo určitý a kterým jsou všichni, i když ne jako suma, předepisuje způsob bytí každodennosti.

(...)

Zprvu „jsem“ nikoliv „já“ ve smyslu vlastního ‚bytí sebou‘, nýbrž druzí ve způsobu ‚ono se‘. Z něho a jakožto ono jsem zprvu „dán“ sobě „samému“. Zprvu je pobyt neurčitým ‚ono se‘ a většinou to tak zůstane. Jestliže pobyt výslovně svět odkryje a přiblíží si jej, jestliže se mu odemkne jeho vlastní, autentické bytí, pak toto odkrývání „světa“ a odemýkání pobytu provádí vždy jako odstraňování

příkrovu a zatemnění, jako prolamování přetvářek, jimiž se pobyt před sebou samým zavírá.

Otázky k textu

1. Kdo podle Heideggera určuje podobu každodenního způsobu našeho života? Napadá vás nějaký konkrétní příklad, kterým byste to ilustrovali?
2. Z úryvku vyplývá, že většinou se sami sebou nestaneme, že většina lidí žije neautenticky, tj. stejně jako druzí. Souhlasíte s tím?
3. Napadá vás příklad nějaké přetvářky, kterou se „před sebou samými zavíráme“?

2. HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2018, § 36. Zvědavost, s. 206.

Zvědavost nechce vidět proto, aby viděnému rozuměla (...), nýbrž *pouze* proto, aby viděla. Pídí se po novém jen proto, aby je pro další novinku opustila. Starosti tohoto vidění nejde o to, aby chápala a vědouc byla v pravdě, nýbrž o možnost oddat se světu. Proto je zvědavost charakterizována zvláštní *těkovostí*, která nedovolí prodlévat u nejbližšího. Proto také nehledá klid soustředěného pozorování, nýbrž vyhledává neklid a vzrušení ve stále nových a nových proměnách toho, s čím se setkává. Ve své těkovosti obstarává si zvědavost trvalou možnost *rozptýlení*.

Otázky k textu

1. Jak byste sami za sebe charakterizovali zvědavého člověka? Vnímáte zvědavost spíše jako pozitivní, nebo negativní vlastnost? Proč je člověk zvědavý?
2. Jak charakterizuje zvědavost Martin Heidegger? Jak souvisí zvědavost s neautenticitou?

3. HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2018, § 35. „Řeči“, s. 201–202.

Vzhledem k průměrné srozumitelnosti, která je v mluveném jazyce při jeho sebevyslovování již obsažena, je možno sdělované řeči veskrze rozumět, aniž by si naslouchající musel osvojit původně rozumějící bytí k tomu, o čem je řeč. Nerozumíme ani tak jsoucnu, o kterém se mluví, nýbrž posloucháme už jen řečené jako takové. Tomu rozumíme; ale tomu, o čem se mluví, rozumíme jen přibližně, povrchně; míníme *totéž*, poněvadž tomu, co je řečeno, rozumíme všichni v *téže* průměrnosti. (...)

A protože mluvení ztratilo své primární bytostné sepětí se jsouncem, o němž je řeč, příp. k němu nikdy nedospělo, nesdílí se tak, že by si toto jsouncem původním způsobem osvojovalo, nýbrž tak, že řečené *omílá* a *šíří*. Řečené jako takové opisuje stále širší kruhy a nabývá autoritativního charakteru. Věc se má tak a tak, poněvadž se to o ní říká. V takovém omílání a šíření, v němž původně beztak nepříliš pevná půda pod nohama úplně mizí, se konstituují „řeči“. A ty se neomezují jen na omílání slovem, nýbrž šíří se písmem jako „spisování“. (...)

Nezakotvenost „řečí“ jim nebrání v přístupu na veřejnost, naopak jej usnadňuje. „Řeči“ představují možnost všemu rozumět, aniž bychom si předtím věc osvojili. Chrání nás před nebezpečím, že bychom při takovém osvojování ztroskotali.

Otázky k textu

1. Uvedte ze své zkušenosti nějaký příklad, kdy „věc se má tak a tak, poněvadž se to o ní říká“.
2. Co jsou to „řeči“? A proč nabývají autoritativního charakteru?
3. Jak lze podle vás odlišit pravé porozumění věci od každodenních „řečí“?

4. KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Současnost*. Olomouc: Votobia, 1996, s. 19, 24–26, 30–31, 70–71, 79.

Současnost je doba bytostně rozumová, reflexivní, nezanícená, která vzplane chvilkovým nadšením a pak důmyslně spočine v netečnosti. (...)

Čin a rozhodnutí jsou naší době stejně vzácné jako opojení z nebezpečné plavby tomu, kdo plave na mělčině. (...)

Kdyby nějaký klenot, po němž všichni touží, ležel daleko od břehu, na docela tenké ledové skořápce, kde by jej bděle střežilo smrtelné nebezpečí, že jít tak daleko by znamenalo vydávat neohroženě všanc vlastní život, třebaže o něco blíže ke břehu by byl led naprosto bezpečný a umrzlý do hloubky (připustíme takovou zvláštnost, jde přece jen o zvláštnost obraznou): v zanícené době by zástupy nadšeně zdravily srdnatého muže, který by se tam odvážil; tváří v tvář smrtelnému nebezpečí odhodlaného činu by se chvěly o něho a spolu s ním; kdyby zahynul, truchlily by pro něj; uctívaly by v něm boha, kdyby klenotu dosáhl. V nezanícené reflexivní době by to dopadlo docela jinak. Všichni, každý pln uznání pro zanícenost druhého, by se rozumně shodli na tom, že přece nestojí za námahu odvažovat se tak daleko, že je to dokonce nerozumné a směšné; a pak by v tom odhodlaném činu nadšení shledali ukázkou virtuozity – předvedenou proto, aby se něco udělalo, „vždyť něco se dělat musí“. Přišly by se na to dívat davy a všichni by z bezpečné vzdálenosti znalecky hodnotili obratného bruslaře, který umí jet

takřka až po krajní mez možnosti (to jest tak daleko, kde led je zatím pevný a nebezpečí ještě nehrozí) a nato se zatočit zpátky. (...) Právě tak jako na divadle by zástupy volaly bravo a zdravily bruslaře potleskem a hrnuly by se domů s tím velkým hrdinným umělcem ve svém středu a poctivaly ho chutnými pokrmy na slavnostním banketu. Rozumnost nabyla vrchu do takové míry, že by i v tomto výkonu spatřovala jakýsi neskutečný artistický výkon a skutečnost by proměnila v divadlo. A večer při hostině by se hlahol obdivu teprve rozezněl. (...)

Nezanícený věk nemá žádné hodnoty; všechno je převedeno na reprezentativa. Jsou to takové výroky a poznatky, zčásti pravdivé a rozumné, ale bezduché, které se mezi lidmi běžně užívají; avšak žádný hrdina, žádný milenec, žádný myslitel, žádný rytíř víry, žádný velkomyslný ani zoufalý muž nezaručí jejich plnou platnost tím, že by je prožil bezprostředně. A podobně jako se nám při šelestu bankovek obíhající z ruky do ruky může zastesknout po zvučném cinkotu mincí, může se člověku v naší době stýskat po troše bezprostřednosti. (...)

Co znamená tlachat? Je to zrušení zaníceně disjunktivní diferenciacce mezi mlčením a mluvením. Jen ten, kdo umí bytostně mlčet, umí bytostně mluvit, jen ten, kdo umí bytostně mlčet, umí bytostně jednat. Mlčenlivost je niternost. Tlachání předjímá bytostné mluvení, projev reflexe předstihuje a tím oslabuje jednání. Zato ten, kdo umí bytostně mluvit, protože umí mlčet, nebude mít k mluvení rozmanité náměty, jen to Jedno, a najde si čas k mluvení a čas k mlčení. Tlachavost vydělává extenzitě: může tlachat o všem možném a nemusí ani přestávat. Když jedinci nejsou v klidné střídmosti, v radostné spokojenosti, v náboženské niternosti pohroužení sami do sebe, ale ponoření v reflexi tápou kolem a hledají jeden druhého; když žádná velká událost nespváže konce nití jednomyslností, jakou může vyvolat jen katastrofický zvrát: zavládne tlachavost. (...)

Co je povrchnost a její náruživost: „náruživost pro reprezentaci“? Povrchnost je zrušení zaníceného rozlišování mezi skrytostí a zjevením, je to zjevení prázdnoty, která ovšem co do extenzity nabývá kejklířsky klamné výhody nad bytostným zjevením, jež má jednolitou bytostnost pohroužení, zatímco povrchnosti je vlastní rozmanité nebo všemožné zdání.

Otázky k textu

1. Vztahuje se podle vás Kierkegaardova charakteristika jeho současnosti i na současnost naši? V čem přesně?
2. Srovnajte Kierkegaardovu úvahu o tom, co je tlachání, s tím, co psal Heidegger o tom, co jsou „řeči“.
3. Kierkegaard staví zanícenou revoluční dobu do protikladu ke své současnosti,

k nezanícené reflexivní době. Jak si zanícenou dobu představujete? Napadá vás nějaký její příklad z historie?

4. V čem souvisí zvědavost s povrchností?

25. KÝČ (Milan Kundera)

Úvodní komentář

Slovo „kýč“ je podle Milana Kundery klíčovým slovem jeho *Nesnesitelné lehkosti bytí*. Román nám nabízí možnost přemýšlet o kýči jako o jistém životním postoji, jako o vztahu ke světu. Co to znamená kýčovitě se vztahovat ke světu? A kdo je to kýčovitý člověk? A lze se kýči vyhnout, nebo patří k lidské přirozenosti? (Problematikou kýče v umění se podrobně zabýval například Umberto Eco v knize *Skeptikové a těšitelé*.)

Texty

1. KUNDERA, Milan. *Slova, pojmy, situace*. Brno: Atlantis, 2014, s. 18.

KÝČ Když jsem psal *Nesnesitelnou lehkost bytí*, byl jsem poněkud znepokojen, že jsem udělal ze slova „kýč“ klíčové slovo románu. Ještě nedávno totiž bylo to slovo ve Francii skoro neznámé anebo bylo chápáno ve velmi omezeném smyslu jako „brakové umění“. Ale Hermann Broch správně ukazuje, že kýč je něco jiného než špatné umění. Existuje kýčovitý postoj. Kýčovité chování. Potřeba kýče, kterou pociťuje kýčovitý člověk (Kitschmensch): to jest potřeba dívat se na sebe do zrcadla zkrášlující lži a poznávat se v ní s dojatým uspokojením.

Otázky k textu

1. Napadá vás nějaký příklad „kýčovitého chování“ z vaší každodenní zkušenosti?
2. Odkud se podle vás u člověka bere potřeba kýče a týká se každého?

2. KUNDERA, Milan. *Nesnesitelná lehkost bytí*. Brno: Atlantis, 2015, s. 265.

Spor mezi těmi, co tvrdí, že svět byl stvořen Bohem, a těmi, co si myslí, že vznikl sám sebou, se týká něčeho, co přesahuje náš rozum i zkušenost. Mnohem reálnější rozdíl odděluje ty, kteří pochybují o bytí, jaké bylo člověku dáno (ať už jakkoli či kýmkoli), od těch, kdo s ním bez výhrad souhlasí.

Za všemi evropskými vírami, náboženskými a politickými, je první kapitola Genesis, z níž vyplývá, že svět byl stvořen správně, že bytí je dobré, a že je tudíž správné se množit. Nazvěme tuto základní víru *kategorický souhlas s bytím*.

Jestliže bylo ještě donedávna slovo hovno v knihách vytečkováno, nebylo to

z morálních důvodů. Nechcete přece tvrdit, že hovno je nemorální! Nesouhlas s hovnem je metafyzický. Chvilé defekování je každodenní důkaz nepřijatelnosti Stvoření. Buď, anebo: buď je hovno přijatelné (a potom se nezamykejme na záchodě!), anebo jsme stvořeni nepřijatelným způsobem.

Z toho vyplývá, že estetickým ideálem *kategorického souhlasu s bytím* je svět, v němž je hovno popřeno a všichni se chovají, jako by neexistovalo. Tento estetický ideál se jmenuje *kýč*.

Je to německé slovo, které se narodilo uprostřed sentimentálního devatenáctého století a rozšířilo se pak do všech jazyků. Častým užíváním se však setřel jeho původní metafyzický význam, to jest: kýč je absolutní popření hovna; v doslovném i přeneseném slova smyslu: kýč vylučuje ze svého zorného úhlu vše, co je na lidské existenci esenciálně nepřijatelné.

Otázky k textu

1. Jak vypravěč románu popisuje vznik kýče a jak ho definuje?
2. Souhlasíte s tím, že „kategorický souhlas s bytím“ je nutně spojen s kýčem?

3. KUNDERA, Milan. *Nesnesitelná lehkost bytí*. Brno: Atlantis, 2015, s. 267–274.

O deset let později (to už žila v Americe) ji přítel jejích přátel, jeden americký senátor, vzal svým obrovským osobním autem. Vzadu na sedadle se tísnily čtyři děti. Senátor zastavil; děti vystoupily a běžely po velkém trávníku k budově stadionu, kde bylo umělé kluziště. Senátor seděl za volantem, díval se zasněně na ty čtyři běžící postavičky a pak se obrátil k Sabině: „Dívejte se na ně.“ Opsal rukou kruh, jenž měl obejmout stadion, trávník i děti: „Tomu říkám štěstí.“

Za těmi slovy byla nejen radost nad tím, že děti běží a tráva roste, ale i projev pochopení vůči ženě, která přišla ze země komunismu, kde podle senátorova přesvědčení tráva neroste a děti neběží.

Sabina si ale právě v té chvíli představila toho senátora na tribuně pražského náměstí. To, co měl na tváři, byl přesně stejný úsměv, který adresovali komunističtí státníci z výše své tribuny stejně se usmívajícím občanům dole v průvodu.

Jak to ten senátor věděl, že děti znamenají štěstí? Copak jim viděl do duše? Co když ve chvíli, kdy mu zmizely z dohledu, tři z nich se vrhly na to čtvrté a začaly ho bít?

Senátor měl jediný argument pro své tvrzení: svůj cit. Tam, kde mluví srdce, je neslušné, aby rozum něco namítal. V říši kýče vládne diktatura srdce.

Cit, který kýč vyvolá, musí být ovšem takový, aby ho mohlo sdílet velké

množství. Kýč proto nemůže spočívat na nezvyklé situaci, nýbrž na základních obrazech, které mají lidé vtlučeny do paměti: nevděčná dcera, zanedbávaný otec, děti běžící po trávníku, zrazená vlast, vzpomínka na první lásku.

Kýč vyvolá těsně po sobě dvě slzy dojetí. První slza říká: jak je to krásné, děti běžící po trávníku!

Druhá slza říká: jak je to krásné, být dojat s celým lidstvem nad dětmi běžícími po trávníku!

Teprve ta druhá slza dělá z kýče kýč.

Bratrství všech lidí světa bude možno založit jen na kýči.

Nikdo to neví lépe než politikové. Když je nablízku fotografický aparát, hned utíkají k nejbližšímu dítěti, aby je zvedali do výše a líbali je na tvář. Kýč je estetickým ideálem všech politiků, všech politických stran a hnutí.

Ve společnosti, kde existují vedle sebe různé politické směry a jejich vliv se tudíž vzájemně ruší či omezuje, můžeme ještě jakž takž uniknout inkvizici kýče; jednotlivec si může uchovat svou osobitost a umělec vytvořit neočekávaná díla. Tam však, kde jedno jediné politické hnutí má všechnu moc, octneme se rázem v říši *totalitního* kýče.

Říkám-li *totalitního*, znamená to, že všechno, co narušuje kýč, je vyřazeno ze života: každý projev individualismu (protože každé odlišení je plivanec vmetený do tváře usmívajícího se bratrství), každé pochybování (protože kdo začne pochybovat o maličkosti, skončí pochybou o životě samém), ironie (protože v říši kýče je třeba brát všechno naprosto vážně), ale i matka, která opustila rodinu, anebo muž, který dává přednost mužům před ženami a ohrožuje tak svaté heslo „milujte se a množte se“.

Z tohoto hlediska můžeme považovat takzvaný gulag za jakousi hygienickou jámu, kam *totalitní* kýč hází odpadky.

(...)

V říši *totalitního* kýče jsou odpovědi předem dány a vylučují jakoukoli otázku. Z toho plyne, že skutečným protivníkem *totalitního* kýče je člověk, který se ptá. Otázka je jako nůž, který rozřezává plátno namalované dekorace, abychom mohli nahlédnout, co se skrývá za ní. Takto ostatně vysvětlila kdysi Sabina Tereze smysl svých obrazů: vpředu je srozumitelná lež a za ní prosvítá nesrozumitelná pravda.

(...)

Ve chvíli, kdy je kýč rozpoznán jako lež, ocitá se v kontextu *ne-kýče*. Ztrácí tak svou autoritativní moc a je dojemný jako každá jiná lidská slabost. Neboť nikdo z nás není nadčlověk, aby unikl docela kýči. I kdybychom jím sebevíc opovrhovali, kýč patří k lidskému údělu.

Otázky k textu

1. Jak spolu podle ukázky souvisí kýč a cit? Co je to „totalitní kýč“?
2. Co je protikladem kýče? Čím je kýč narušován?
3. Po úvahách o kýči, kterým je věnován šestý díl románu a z něhož jsme vybrali předchozí ukázky, si přečtete sedmý díl *Nesnesitelné lehkosti bytí*, nazvaný „Kareninův úsměv“, kde vypravěč románu podrobně popisuje umírání psa Karenina. Je soucit, který v nás tento popis vyvolává, kýčovitý? A proč si myslíte, že je v románu po úvahách, které se snaží demaskovat kýč, zařazena tato část?
4. Pokuste se formulovat, jaký je vztah mezi kýčem a filosofií.

IV. POZNÁVÁNÍ SKUTEČNOSTI

26. PODOBENSTVÍ O JESKYNI A VZDĚLÁNÍ (Platón, Konrad Paul Liessmann)

Úvodní komentář

Na začátku sedmé knihy *Ústavy* Platón formou podobenství diskutuje „rozdíl mezi duší vzdělanou a nevzdělanou“. Je toto podobenství aktuální i dnes? A co vlastně znamená? Co podle Platóna znamená být vzdělaný a jak by odpověď na tuto otázku zněla dnes? Druhým textem je úryvek z Liessmannovy knihy *Vzdělání jako provokace*, kde se upozorňuje na paradox současnosti, spočívající v silné rétorice potřeby vzdělání na straně jedné a samotnou vzdělávací praxí na straně druhé, která k dosažení vzdělání podle Liessmanna nevede.

Texty

1. PLATÓN. *Ústava*. Praha: OIKOYMENH, 2014, 514a–517c.

Knih sedmá

1. A nyní, pokračoval jsem, představ si rozdíl mezi duší vzdělanou a nevzdělanou tímto podobenstvím. Pomysli si lidi jako v podzemním obydlí, podobném jeskyni, jež má ke světlu otevřen dlouhý vchod zšíří celé jeskyně; v tomto obydlí již od dětství žijí spoutáni na nohou i na šijích, takže zůstávají stále na témže místě a vidí jediné dopředu, ale nemohou otáčet hlavy, protože jim pouta brání; vysoko a daleko vzadu za nimi hoří oheň a uprostřed mezi ohněm a spoutanými vězni jest nahoře příčná cesta, podél níž si myslí vystavěnou zídku na způsob přepážek, jaké mívají před sebou kejklíři a nad kterými ukazují své koušky.

Dobře.

Mysli si pak, že podél této zídky chodí lidé a nosí všelijaké nářadí, přečnívající nad zídku, také podoby lidí a zvířat z kamene i ze dřeva i všelijak vyrobené, přičemž jedni z nosičů, jak se podobá, mluví, druzí pak mlčí.

Divný jest ten tvůj obraz a divní vězňové.

Podobní nám, odpověděl jsem; neboť takoví lidé jistě by neviděli ze sebe samých ani ze svých druhů něco více než stíny vrhané ohněm na protější stěnu jeskyně.

Jak by také uviděli, když jsou nuceni držeti po celý život hlavu bez pohnutí?

A co předměty nošené podél zídky? Neviděli by z nich právě tolik?

Ovšemže.

A kdyby mohli vespolek rozmlouvati, jistě by mysleli, že těmi jmény, která dávají tomu, co před sebou vidí, označují skutečné předměty.

Nutně.

A což kdyby to vězení odráželo od protějška i ozvěnu? Kdykoli by promluvil někdo z přecházejících nosičů, nemyslíš, že by pokládali za původ toho hlasu jediné právě ten přecházející stín?

Při Diovi, dozajista.

U takových lidí tedy, děl jsem, by veskrze za pravdu neplatilo nic jiného než stíny těch umělých věcí.

Docela nutné.

Nuže pozoruj, jak by to asi bylo s jejich vypostěním a vyléčením z pout a nerozumnosti, kdyby se jim ho přirozeně dostalo, a to takto. Jeden z nich jest vyprostěn z pout a přinucen náhle vstáti a otočiti šíjí a jíti a hleděti vzhůru ke světlu. Z toho všeho by cítil bolest a pro mžitky v očích nebyl by schopen dívati se na ony předměty, jejichž stíny tenkrát viděl: co by asi řekl, kdyby mu někdo tvrdil, že tenkrát viděl jen přeludy, nyní však že zří správněji, jsa mnohem blíže skutečnosti a obrácen k předmětům skutečnějším, a kdyby ho nutil, ukazuje mu na každý z přecházejících předmětů, odpovídati na otázku, co to jest? Nemyslíš, že by byl v nesnázích a domníval se, že věci, které tehdy viděl, byly pravdivější než ty, které mu jsou nyní ukazovány?

Mnohem pravdivější.

2. Nuže, a kdyby ho docela nutil hleděti do světla samého, že by ho bolely oči a že by se obracel a utíkal k tomu, nač se dovede dívati, a měl za to, že toto jest vskutku zřetelnější, než co se mu ukazuje?

Tak jest.

Kdyby pak jej někdo odtamtud násilím vlekl tím drsným a příkrým výcho-dem a dříve ho nepustil, až by ho vyvlekl na světlo sluneční, zdalipak by při tom vlečení netrpěl bolesti a nevzpouzel se, a když by přišel na světlo, zdalipak by jeho oči, zalité září, mohly viděti něco z toho, co by mu nyní bylo jmenováno skutečným světem?

Jistě ne, aspoň ne hned.

Ano, myslím, že by potřeboval si zvyknouti, kdyby chtěl uviděti, co jest nahoře. A nejprve by zíral nejsnáze na stíny a potom na obrazy lidí i ostatních předmětů zrcadlící se na vodních plochách, později pak na ty předměty samy; dále pak by snesl pohled na tělesa nebeská a na samu oblohu snáze v noci, kdy by se díval na světlo hvězd a měsíce, než ve dne na slunce a sluneční světlo.

Jak by ne?

Konečně pak, myslím, byl by s to, aby popatřil na slunce, ne na jeho obrazy

ve vodě nebo na nějaké jiné ploše, nýbrž na ně samo o sobě na jeho vlastním místě, a aby se podíval, jaké jest.

Nutně.

A potom již by si o něm učinil úsudek, že ono jest, co způsobuje roční počasí a oběh roků a všechno spravuje ve viditelném světě, a že jest nějak původcem i všeho toho, co viděli tam dole.

Patrně, že by k tomu potom došel.

A což když si vzpomene na své dřívější obydlí a na tamější vědění a tehdejší své spoluvězně, nemyslíš, že by sám sebe pokládal za šťastného pro tu změnu, oněch pak by litoval?

Ba jistě.

A jestliže měli tehdy mezi sebou zavedeny nějaké pocty a pochvaly a dary pro toho, kdo by nejbystřeji viděl přecházející stíny a nejlépe si pamatoval, které z nich obyčejně chodily napřed, které pozadu a které pospolu, a podle toho byl nejschopnější předpovídati, co přijde, sotva by asi cítil po tom touhu a záviděl těm, kterým se u oněch dostává poct a mocných postavení; naopak jistě by mu bylo, jak praví Homér, že by tuze rád chtěl „jako nádeník sloužiti jinému, muži nemajetnému“ a raději by cokoli zakusil, než aby měl ony nejasné představy a oním způsobem žil; či nemyslíš?

Tak jest, odpověděl, myslím, že by raději všeho zakusil, než aby žil oním způsobem.

Uvaž i toto, děl jsem. Kdyby takový člověk sestoupil nazpět a posadil se na totéž místo, zdali by se mu oči nenaplnily tmou, když by náhle přišel ze slunce?

Ba jistě.

Tu pak, kdyby zase musel posuzovati ony stíny o závod s oněmi, kteří zůstali stále vězni, dokud má mžítka před očima a dříve, než by se mu oči uklidnily – a toto zvykání by netrvalo zrovna krátce –, zdalipak by nebyl k smíchu a zdali by se o něm neříkalo, že přišel z té cesty nahoru se zkaženým zrakem a že to nestojí ani za pokus choditi tam nahoru? A kdyby se někdo pokoušel je vyprošťovati z pout a vésti nahoru, zdalipak by ho nezabili, kdyby ho nějak mohli rukama uchopiti a zabítí?

Dozajista.

3. Tento tedy obraz, milý Glaukóne, připojme celý k tomu, co bylo řečeno nahoře: prostor jevíci se zraku jest jako ten žalářní příbytek a světlo ohně v něm hořícího je síla slunce; k tomu pokládej výstup nahoru a dívání se na věci nahoře za vzestoupení duše do pomyslné oblasti a nechybiš se mého mínění, když si je přeješ slyšeti. Bůh sám ví, zdali jest pravdivé. Nuže, jak já to vidím, jest to tak: v oboru poznání spatřuje se na konci, a to jen stěží, idea dobra, když však jest

spatřena, jest o ní souditi, že ona jest všemu původcem všeho pravého a krásného, neboť i ve světě viditelném zrodila světlo a jeho pána, slunce, i v oboru pomyslném, kde jest sama paní, poskytla lidem pravdu a rozum; ji musí spatřiti ten, kdo chce rozumně jednati, ať v soukromí, ať v obci.

Otázky k textu

1. Pokuste se Platónovo podobenství o jeskyni aktualizovat a převést ho do reálií současného světa. Čím budou jeskyně, stíny, otrok, slunce, výstup z jeskyně a návrat do ní atd.?
2. Je vědění vždycky lepší než nevědění?
3. Proč musel být otrok z jeskyně vyvečen násilím? A proč by mu po návratu do ní hrozila smrt?

2. LIESSMANN, Konrad Paul. *Vzdělání jako provokace*. Praha: Academia, 2018, s. 13–17.

Počátkem roku 2015 se zpráva na twitteru jedné gymnazistky postarala v celém Německu o takové pozdvižení, že se dokonce spolková ministryně školství Johanna Wanková cítila být přinucena k zaujetí souhlasného postoje. Ona mladá žena pod krycím jménem Naina napsala: „Je mi téměř 18 a nemám ani tušení o daních, nájmu nebo pojištění. Ale umím napsat analýzu básně. Ve čtyřech jazycích.“ Debaty o smysluplnosti klasického a humanitního vzdělání vzhledem k nutným potřebám života v moderní společnosti propukají od té doby stále znovu. Že se na školách neučí to, co člověk potřebuje k životu, je ovšem výtkou, která provází pedagogická zařízení od antiky. Učit jen to, co člověk může také ihned použít? Učit jen to, co odpovídá vlastní situaci a potřebě? To je to, co chceme rozumět pod vzděláním? A netkví problém v tom, že vzdělání se už dlouho poměřuje spíše požadavky a potřebami dětí a mladistvých, než domněle antikvovanými obsahy a údajně nepotřebnými znalostmi? Nenosí Naina se svým tweetem sovy do Atén? (Doufejme ještě, že zná tento obrat a jeho historii.)

Neužitečné vědění. Ano, to charakterizuje vzdělance, a to od zlého jest. Že žáci umí interpretovat básně, ale při vyplňování daňového prohlášení selhávají – to je zjevně noční můra každé moderní ministryně školství. Ve škole už proto nesmí existovat žádné otázky vědění bez kontextu, „znalost faktů“ se stala zrádným nesmyslem, jako by se raději měly zprostředkovávat mínění a ideologie. Třeba kompetenčně orientované maturitní otázky musí být adekvátní situaci a intenci, zatímco znalosti, které nepřispívají k řešení nějakého problému, platí za nepřiměřené a postradatelné. Že taková degradace vědění souvisí s postfaktickou epochou, na niž si od jisté doby lidé rádi stěžují, vůbec nenapadne ty,

kterí dosud považovali vše za sociální konstrukci a nyní pro sebe nově objevují empirickou pravdu.

Ale učit se už nesmějí ani kulturní a estetické tradice; každý kánon je v podezření, že zpochybní postulovanou rovnocennost všech kulturních produktů, zalíbení ve starých jazycích a kráse matematiky se patřičně sabotuje orientací na praxi a četba textů, jež nelze podřadit získávání kompetencí orientovaných na řešení problémů, je zapovězená. (...)

Dílo – a to platí pro hodnotné estetické objekty vůbec – představuje pouhou svou existencí důvod pro svou recepci. Že člověk musí přečíst Goethova *Fausta*, Musilova *Muže bez vlastností* nebo *Kouzelný vrch* Thomase Manna, nepotřebuje už žádné další zdůvodnění jejich funkčnosti a upotřebitelnosti. Pohrdavý odkaz na to, že si takovou četbu může člověk ušetřit, protože se přece jedná o prázdný a mrtvý vzdělanostní statek, prozrazuje o ideji vzdělání více, než může být jejímu opovrhovateli milé. Vzdělání se sice nevyčerpává v oddanosti věci kvůli ní samé, ale bez takové oddanosti a schopnosti k ní by žádné vzdělání nebylo. Žádná škola si takovou oddanost nemůže vynutit. Ale škola, která její možnost popírá a rigidně blokuje tím, že každý kus literatury, který se v ní ještě vyskytuje, podrobuje podmínce jeho kompetenčně strategické využitelnosti, je barbarská.

Otázky k textu

1. Co by se podle vás mělo ve škole vyučovat a proč?
2. Napadá vás nějaká souvislost mezi Platónovým a Liessmannovým textem?
3. Kdo je to vzdělaný člověk?

27. SLOVO A PRAVDA: MŮŽE BÝT SLOVO PRAVDIVÉ? (Friedrich Nietzsche, Platón)

Úvodní komentář

Jak spolu souvisí slova a pravda? Zamysleme se nad tím v dialogu s texty Friedricha Nietzscheho a Platóna. Naše vstupní otázky k této problematice můžeme formulovat takto: Co to znamená, když říkáme, že někdo má pravdu? Lze pravdu vlastnit? Co je to slovo? Může být slovo pravdivé? A jak se to pozná? Je pravda závislá na slovech, nebo slova na pravdě, nebo je to ještě nějak jinak? Formulujte nejprve předběžnou a zkusmou odpověď na tyto otázky a po přečtení textů se k nim vraťte a znovu si na ně odpovězte. Jak by asi odpověděli zmínění autoři? Příkláníte se k některému z nich? Změnil se po přečtení textů nějak váš původní názor?

Texty

1. NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Praha: IOKOYMENH, 2017, s. 8–17.

Intelekt, jakožto prostředek k uchování individua, rozvíjí své hlavní síly v přetvářce; neboť ona je prostředkem, jímž se uchovávají slabší, méně robustní individua, kterým je odepřeno vést boj o existenci pomocí rohů nebo ostrých dravčích tesáků. V člověku dosahuje toto umění přetvářky svého vrcholu: tady je klam a mam, lichotka, lež a podvod, pomluva, reprezentace, život ve vypůjčeném lesku, maska, zahalující konvence, nutkání předvádět se před druhými i před sebou, zkrátka neustálé poletování kolem plamene ješitnosti natolik pravidlem a zákonem, že snad není nic nepochopitelnějšího, než že mezi lidmi mohl vzejít čestný a čistý pud k pravdě. Jsou hluboce ponořeni do iluzí a snových obrazů, jejich oko klouže jen po povrchu věcí a vidí „formy“, jejich cit nikde nevede k pravdě, nýbrž se spokojuje s přijímáním podnětů a jakousi tápavou hrou na hřbetě věcí. Navíc se nechává člověk po celý život obelhávat za noci sny, aniž se tomu jeho morální cit snaží někdy zabránit: zatímco prý existují lidé, jimž se silou vůle podařilo odstranit chrápání. Co vlastně člověk o sobě ví! Ano, dokázal se snad alespoň jednou dokonale vnímat, vystaven sám sobě jako v osvětlené vitríně? Nezamlčuje mu snad příroda téměř všechno, dokonce i o jeho těle, aby ho, stranou zákrutů střev, rychlého proudění krve, složitých záchvěvů tkání, zahнала a uzavřela do hrdého šalebného vědomí? Odhodila klíč: a běda osudné zvědavosti, která by dokázala jednou vyhlédnout škvírou z pokojíku vědomí ven

a dolů a tušila by teď, že člověk spočívá na čemsi nemilosrdném, žádostivém, nenasyceném, vražedném, v lhostejnosti svého nevědění, jako by ve snách visel na hřbetě tygra. Odkud pro všechno na světě, při této konstelaci pud k pravdě?!

Pokud by se individuum chtělo jen udržet proti druhým individuí, používalo by za přirozeného stavu věci intelekt většinou jen k přetvářce: jelikož chce však člověk existovat společensky a stádně zároveň z nouze a nudy, potřebuje jakousi dohodu o míru a usiluje o to, aby alespoň to nejdrsnější bellum omnium contra omnes (válka všech proti všem – pozn. autora lekce) zmizelo z jeho světa. A uzavření míru přináší s sebou něco, co vypadá jako první krok ke vzniku onoho záhadného pudu k pravdě. Právě teď se fixuje to, co má od nynějška být „pravdou“, tj. vynalézá se stejnoměrně platné a závazné označování věcí a zákonodárství jazyka tvoří také první zákony pravdy: neboť zde poprvé vzniká kontrast mezi pravdou a lží: lhář používá platná označení – slova – tak, aby se neskutečné jevílo jako skutečné; jsem bohatý, zatímco pro jeho stav by bylo pravým označením „chudý“. Zneužívá pevných konvencí libovolným zaměňováním, nebo dokonce obracením jmen. Pokud tak činí sobeckým a svému okolí nebezpečným způsobem, nebude mu společnost už důvěřovat, a tím ho vyloučí. Lidé se přitom nevyhýbají ani tak podvedení samému, jako spíše tomu, že podvodem mohou být poškozeni. Ani na tomto stupni neproklínají v podstatě klam, nýbrž zlé, nepřátelské důsledky určitých druhů klamu. A v podobně omezeném smyslu chce člověk také pravdu. Touží po příjemných, život udržujících důsledcích pravdy; čisté poznání bez důsledků je mu lhostejné, a vůči škodlivým ničivým pravdám je naladěn dokonce nepřátelsky. A nadto: jak je tomu s oněmi konvencemi jazyka? Jsou snad výsledkem poznání, smyslu pro pravdu: kryje se označení a věc? Je jazyk adekvátním výrazem všech realit?

Jenom ze zapomnětlivosti může člověk propadnout bludu, že je majitelem pravdy v onom právě označeném stupni. Nechce-li se spokojit s pravdou ve formě tautologie, tj. s prázdnou slupkou, bude věčně zaměňovat iluze za pravdy. Co je to slovo? Zobrazení nervového vzruchu ve zvucích. Usuzovat však z nervového vzruchu dále na příčinu mimo nás je již výsledkem chybného a neoprávněného užití věty o důvodu. Jak bychom mohli – kdyby tím jedině rozhodujícím při vzniku řeči byla pravda a při označování hledisko jistoty – jak bychom pak mohli říkat: kámen je tvrdý: jako by nám „tvrdý“ bylo známé ještě i jinak, a nejen jako veskrze subjektivní podnět! Dělíme věci podle rodů, označujeme strom za mužský, rostlinu za ženskou: jaké to libovolné příměry! Jak daleko za hranice jistoty jsme ulétli! Německé označení hada nepostihuje nic než určité vinutí, kroucení, a mohlo by se tedy právě tak dobře užít na červa. Jaká svévolná vymezení, jaké jednostranné zdůrazňování hned té, hned oné vlastnosti věci! Postavíme-li vedle sebe různé jazyky, ukáže se, že u slov nikdy nezáleží na prav-

dě ani na adekvátním výrazu: jinak by jazyků nebylo tolik. „Věc o sobě“ (právě to by byla čistá pravda bez důsledků) je pro tvůrce jazyka zcela neuchopitelná a naprosto nežádoucí. On jen označuje vztahy věcí k lidem, a aby je vyjádřil, sahá k nejmělejšímu metaforám. (...)

Uvažme ještě zejména tvorbu pojmů: každé slovo se stává pojmem v tom okamžiku, kdy už právě nemá sloužit jedinečnému, naprosto individualizovanému původnímu prožitku, jemuž vděčí za svůj vznik, například jako připomínka, nýbrž když se musí hodit zároveň na nespočetné, více nebo méně podobné, tj. přísně vzato nikdy stejné, tedy samé nestejně případy. Každý pojem vzniká tím, že bere ne-stejně za stejné. Tak jistě jako není žádný list zcela shodný s jiným, je pojem listu vytvořen svévolným vynecháním těchto individuálních odlišností, zapomenutím na vše rozlišující.. (...)

Odhlížení od individuálního a skutečného nám dává pojem, stejně jako nám dává i formu, zatímco příroda nezná žádné formy a pojmy, tedy ani žádné druhy, nýbrž jen jakési nám nepřístupné a nedefinovatelné X. (...)

Co je tedy pravda? Pohyblivé vojsko metafor, metonymií, antropomorfismů, zkratka lidských relací, které – poeticky a rétoricky vystupňovány – byly přeneseny, vyzdobeny a které po dlouhém užívání připadají lidu pevné, kanonické a závazné: pravdy jsou iluze, o nichž člověk zapomněl, že jimi jsou, metafory, jež se opotřebovaly a pozbyly smyslové síly, mince se setřeným obrazem, které bereme jen jako kov, a nikoli už jako mince. (...)

Schová-li někdo nějakou věc za keř, právě tam ji zase hledá a také ji najde, pak na takovém hledání a nalézání není celkem co oslavovat: právě tak se to však má s hledáním a nalézáním „pravdy“ v oblasti rozumu. Stanovím-li definici savece a poté, spatřiv velblouda, prohlásím: Hle, savec, vyjde tím sice najevo pravda, ale jen omezené hodnoty, čímž míním, že je veskrze antropomorfní a neobsahuje jediný bod, který by byl „pravdivý o sobě“, skutečný a všeobecně platný, odhlédneme-li od člověka. Hledač takových pravd hledá v podstatě metamorfózu světa v člověku; usiluje o rozumění světu jakožto lidské věci a v nejlepším případě si vydobude pocit asimilace. (...) Jeho metodou je: přikládat ke všem věcem jako měřítko člověka; vychází při tom však z mylné domněnky, že má tyto věci jako čisté objekty bezprostředně před sebou.

Otázky k textu

1. Jaký je podle úryvku vztah mezi pravdou, jazykem (slova a pojmy) a poznáním?
2. Co je to pojem? Co znamená, že „pojem vzniká tím, že bere ne-stejně za stejné“?
3. Jak se projevuje lidský pud k pravdě? V čem je paradoxní?
4. V čem podle textu spočívá rozdíl mezi pravdou a lží?
5. Co to znamená, že pravda je antropomorfní?
6. Co je to „věc o sobě“?
7. Jakou funkci má intelekt?
8. Přijdou vám některé Nietzscheho argumenty problematické?
9. Může podle vás člověk poznat věci tak, jak jsou samy o sobě („jako čisté objekty“)?

2. PLATÓN. Euthyfrón. In: PLATÓN. *Euthyfrón; Obrana Sókrata; Kritón*. Praha: OIKOYMENH, 2005, 5d–6e.

Sókr. Řekni tedy, co je podle tvého mínění zbožné a co hříšné.

Euth. Nuže tedy říkám, že zbožné je právě to, co já nyní dělám, stíhati toho, kde se provinil buď zločinem zabití člověka nebo vykradením svatyně nebo kdo se dopustí některého jiného z takovýchto přečinů, ať to je otec nebo matka nebo kdokoli jiný, ale nestíhati ho, že je hříšné. (...)

Sókr. (...) Nyní však se pokus mi jasněji povědět, nač jsem se tě právě otázel. Vždyť jsi mne, příteli, prve dostatečně nepoučil, když jsem se otázel, co je zbožnost, nýbrž, řekl jsi mi, že právě toto je zbožné, co ty nyní děláš, stíhaje otce pro zabití.

Euth. A měl jsem pravdu, Sókrate.

Sókr. Snad. Avšak, Euthyfróne, jistě pokládáš i mnoho jiných věcí za zbožné.

Euth. Ano, však také jsou.

Sókr. Nuže, pamatuješ se, že jsem nechtěl od tebe tohle, abys mi vyložil jednu nebo dvě z mnoha zbožných věcí, nýbrž onen vid sám (ideu – pozn. autora lekce), kterým jsou všechny zbožné věci zbožné? Vždyť jsi tuším uznal, že jeden vid je příčinou, že věci hříšné jsou hříšné a zbožné zbožné; či se nepamatuješ?

Euth. Zajisté.

Sókr. Pouč mne tedy o tomto vidu samém, co asi jest, abych mohl, hledě na něj a užívaje ho za vzor, nazývat zbožným, cokoli by bylo v tvém jednání nebo v jednání někoho jiného takové, jako je on, a hříšným, co by nebylo takové.

Otázky k textu

1. Co Sókrates po Euthyfrónovi vlastně žádá, na co přesně se ho ptá? A jak by to mohlo souviset s pravdou, slovem a poznáním?
2. Vytvořte fiktivní pokračování dialogu.
3. Jak byste na Sókratovu úvodní otázku odpověděli vy?

3. PLATÓN. Hippias Větší. In: PLATÓN. *Hippias Větší; Hippias Menší; Ión; Menexenos*. Praha: OIKOYMENH, 2010, 287b–287e.

Sókr. (...) Nuže, když i ty vybízíš, chci se co nejvíce stát oním protivníkem a pokouším se ti dávat otázky. Tedy kdybys mu přednesl tu řeč, o které mluvíš, o krásných činnostech, když by ji vyslechl a ty bys přestal mluvit, neotázal by se tě na nic jiného nežli na krásno – má totiž už takový zvyk – a řekl by: „Hoste z Élidy, nejsou snad spravedliví spravedliví spravedlností?“ Nuže odpověz, Hippio, jako by se on tázal.

Hipp. Odpovím, že spravedlností.

Sókr. „Toto, tedy spravedlnost, jest něco?“

Hipp. Ovšemže.

Sókr. „Tedy i moudří jsou moudří moudrostí a všechny dobré věci jsou dobré dobrem?“

Hipp. Jak by ne?

Sókr. „Tím, co něco jest; vždyť přece ne tím, co není?“

Hipp. Jistěže tím, co jest.

Sókr. „Zdalipak tedy také všechny krásné věci nejsou krásné krásnem?“

Hipp. Ano, krásnem.

Sókr. „Které něco jest?“

Hipp. Které jest; jak jinak?

Sókr. „Pověz tedy hoste,“ řekne, „co jest toto krásno?“

Hipp. Kdo dává tuto otázku, Sókrate, chce bezpochyby slyšet, co je krásné?

Sókr. Mně se zdá, že ne, Hippio, nýbrž co je krásno?

Hipp. A čím se liší toto od onoho?

Sókr. Tobě se zdá, že ničím?

Hipp. Vždyť se to ničím neliší.

Sókr. Však jistě je patrné, že ty to víš lépe. Přece však, můj milý, dívej se: táže se totiž, ne co je krásné, nýbrž co je krásno.

Hipp. Rozumím, můj milý, a odpovím mu, co je krásno, a nikdy nebudu vyvrácen. Má-li se říci pravda, něco krásného je, Sókrate, dobře věz, krásná dívka.

Otázky k textu

1. Jaký je rozdíl mezi něčím krásným a krásnem? Jak rozumíte tomu, že krásné věci jsou krásné krásnem?
2. Bude Sókrates spokojen s poslední Hippiovou odpovědí? Proč?
3. Jak by mohl dialog pokračovat?
4. Co je to krása podle vás?
5. Co je pro Sókrata podmínkou nalezení pravdy, pravdivé výpovědi?
6. Kde se v dialogu nachází náznak ironie? Jakou má funkci?

4. PLATÓN. *Ústava*. Praha: OIKOYMENH, 2014, *Knih*a šestá, 484b, 507b–c, 508c–509b.

Když filosofové jsou lidé schopní chápati to, co je ustavičné v týchž vztazích neproměnné, a nefilosofové ti, kteří toho nejsou schopni, nýbrž bez ustavičného směru se pohybují v oblasti množství a proměnlivosti, kteří z obojích tedy mají býti náčelníky obce?

(...)

Říkáme, odpověděl jsem, že jest mnoho věcí krásných a mnoho dobrých a tak dále a v řeči je rozeznáváme.

Ano, říkáme.

A ovšem také krásno a dobro samo a tak při všech jevech, při kterých jsme tehdy uznávali množství, mluvíme zase o podstatě jednoho každého, uznávajíc při každém jednu ideu jako znak pro každou věc.

Tak jest.

A o prvních říkáme, že to vidíme, ale rozumem nevnímáme, o ideách pak zase, že je rozumem vnímáme, ale nevidíme.

Docela tak.

Kteroupak částí své bytosti vidíme viděné předměty?

Zrakem.

Zajisté pak i sluchem vnímáme věci slyšené a ostatními smysly všechny předměty čítí?

Ovšem.

(...)

S očima, jak víš, jest tomu tak, že kdykoliv je někdo obrací na ony předměty, na jejichž barvách se prostírá nikoli denní světlo, nýbrž noční přisvit, nevidí dobře a jsou skoro jako slepé, jako by v nich nebylo čistého zraku.

Zajisté.

Kdykoliv je však obrátí na předměty, na které svítí slunce, tu myslím vidí jasně a jest zjevno, že v týchž očích je zrak.

Ovšem.

Takovým tedy způsobem pozoruj i jevy duševní, a to tak: kdykoliv se duše upře na to, nač svítí pravda a jsooucnost, pochopí to a pozná a jest patrno, že má rozum; kdykoliv však na to, co jest smíšeno s tmou, na jev vznikající a hynoucí, tehdy jen nejasně míní a špatně vidí, sem a tam svá mínění převracejíc, a tu zase se zdá jako by neměla rozumu.

Ano, podobá se.

To tedy, co poznávaným věcem poskytuje pravdu a poznávajícímu jeho výkonou schopnost, věz, že jest idea dobra; ona jest příčinou rozumového vědění a pravdy, neboť ta jest poznávaným předmětem, a tak, ačkoli obojí jest krásné, i poznání i pravda, správně učiníš, budeš-i onu ideu pokládati za něco jiného a ještě krásnějšího nad to obojí; co pak se týče rozumového vědění a pravdy, jako tam jest správné světlo a zrak pokládati za věci slunci blízké, ale pokládati je za slunce by nebylo správné, tak také i zde pokládati toto obojí za věci blízké dobru jest správné, ale není správné pokládati jedno nebo druhé z nich za dobro samo, nýbrž význam dobra jest ještě více ceniti.

Nevyšlovná krása to podle tvé řeči, když poskytuje vědění a pravdy, ale sama nad tyto věci krásou vyniká; vždyť přece jistě tím nemyslíš rozkoš.

Zadrž hříšná slova, odpověděl jsem; ale raději ještě pozoruj jeho obraz tímto způsobem.

Jak?

O slunci, myslím, řekneš, že viditelným věcem dává netoliko možnost, aby byly viděny, nýbrž i vznik a růst a výživu, ač samo není vznikem?

Jak jinak?

Rci tedy, že i předměty poznání mají od dobra nejen to, že jsou poznávány, nýbrž že se jim od něho dostává i bytí a jsooucnosti, ačkoli dobro není jsooucnost, nýbrž vyniká ještě nad jsooucnost důstojností a mocí.

Otázky k textu

1. Kdo je to filosof? V čem se podle Platóna liší od nefilosofů?
2. Co je to idea a jak ji lze poznat?
3. Jaký je vztah mezi vnímatelnou věcí a ideou?
4. Je pravda podle Platóna relativní (či antropomorfní)?
5. Mohla by být Platónova „idea“ totéž, co „věc o sobě“, jak o ní hovoří Nietzsche v prvním textu, nebo se tyto pojmy v něčem podstatném liší? Jaký je dosah lidského poznání podle Platóna a podle Nietzscheho? A lze ho vyjádřit slovy? Ke komu z nich se spíše přikláníte?

28. INFORMACE V ŘECE (Hérakleitos, Ludwig Wittgenstein)

Úvodní komentář

Náš každodenní svět je v neustálém pohybu. Čas plyne – včerejšek je jiný než dnešek a zítra nemusí platit to, co platilo ještě včera. Předchozí generace byla svědkem změny režimu, my se stáváme svědky (neméně rychlých a dramatických) klimatických změn. Jako součást globalizovaného světa se setkáváme a budeme setkávat s problémy, které předchozí generace neznaly.

Rychlost toku informací je závratná. Kumulace otázek a problémů také. Informace ve virtuálním prostoru podléhají deformacím, podivně účelovým nebo třeba jen nedostatečně zdůvodněným (a proto neadekvátním) interpretacím.

Náš svět se mění mnohem rychleji než kdykoli předtím. Je možné ve světě, který je v neustálém pohybu změny, vůbec něco poznat? Má ještě pravda v kontextu našeho „virtuálního světa“ nějaký smysl? Existují vůbec nějaká kritéria, podle nichž můžeme odlišit lež od pravdy, správné rozhodnutí od nesprávného? (Anebo je pravda jen věcí „50 odstínů šedi“ – projev vášně, „*vůle k moci*“ – prostředek silných k ovládnutí slabých?)

Texty

1. SVOBODA, Karel, ed. *Zlomky před Sokratovských myslitelů*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1962, s. 51–65.

VI. Hérakleitos a hérakleitovci

(Zl. A 6 z Platóna):

Praví tuším Hérakleitos, že všechno přechází a nic netrvá, a přirovnává věci k toku řeky, říká, že bys nevstoupil dvakrát do téže řeky.

(Zl. 4 z Aristotela):

Vidouce pak, že se celá tato příroda pohybuje a že o měnícím se nelze říkat nic pravdivého, soudili, že u toho, co se veskrze mění, není vůbec možno poznat pravdu. A z tohoto předpokladu vyrostlo nejkrajnější mínění... mínění těch, kdo se prohlašovali za hérakleitovce, a jaké měl též Kratylos. Ten myslel na konci, že se nesmí nic tvrdit, nýbrž hýbal prstem a vytýkal Hérakleitovi jeho výrok, že nelze vstoupit dvakrát do téže řeky, neboť sám myslel, že to není možné ani jednou.

(Zl. B 80 z Órigena):

Je třeba vědět, že je boj (všem) společný, že právo je svárem a že se vše děje ve sváru a podle nutnosti.

(Zl. A 22 z Aristotela):

Hérakleitos kára toho, kdo napsal: „Kéž mezi bohy a kéž mezi lidmi by zanikly sváry!“ Neboť by nebylo harmonie, kdyby nebylo vysokého a nízkého tónu, ani by nebylo živočichů bez samice a samce, kteří jsou protivami.

Otázky k textu

1. Kratylós tvrdí, že do řeky není možné vstoupit ani jednou. Kdyby neexistovala přinejmenším částečná stálost, veškerenstvo by bylo určeno jenom jako „*pantha rhei*“ – „všechno plyne“. Nebylo by možné nic tvrdit, nebylo by možné ani mluvit. Proč? Jak tomu rozumíte?
2. Pravdu zjevně nenacházíme jen tak pohozenou někde v přírodě, ale podle Hérakleita se pravda získává v boji, který předpokládá přinejmenším dva „vědomé“, „rozumné“ protivníky s odlišnými názory. Bude taková pravda „zrcadlem přírody“, nebo spíše záležitostí společenské dohody? Anebo snad může být obojím současně? Jak by se lišila role jednotlivce, společnosti a přírody při nalézání pravdy, pokud chápeme pravdu jednou jako „zrcadlo přírody“ a jindy jako „společenskou dohodu“?

2. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 63.

108.

(...) Hovoříme o prostorových a časových fenoménech řeči, nikoli o jakémsi neprostorovém a nečasovém absurdu. Hovoříme o ní ale tak jako o šachových figurkách, když udáváme příslušná pravidla hry, a ne popis jejich fyzikálních vlastností.

Otázka „Co je vlastně slovo?“ je analogická otázce „Co je šachová figurka?“

3. WITTGENSTEIN, Ludwig. *O jistotě*. Praha: Academia, 2010, s. 31.

§97

(...) řečiště myšlenek se může posouvat. Ale rozlišuji mezi pohybem vody v řečišti a přesunem řečiště, i když ostrá hranice mezi nimi neexistuje.

Otázky k textům

1. Co znamená, že je řeč prostorovým a časovým fenoménem? Co z toho vyplývá pro pojetí pravdy jako takové, pokud ji chápeme jako určité tvrzení artikulované v jazyku?
2. Když dáme do souvislosti Wittgensteinovu „hru“ a Herakleitův „souboj“, jak lze odpovědět na otázku, v čem se liší (šachová) hra hráčů a (řízený) souboj protivníků od bezbřehého „mlácení“ a zabíjení?
3. Pokud uijeme pojmu „bezbřehost“ jako obrazného pojmenování pro neexistenci pravdy, co podle vás může znamenat Wittgensteinův rozdíl mezi řečištěm a pohybem vody v řečišti?
4. Společenský dialog předpokládá nutnost společného respektování pravidel, dávajících nám možnost se mezi sebou domluvit. Jak v tomto kontextu rozumíte tvrzení, že za pravdu se musí bojovat? Jak chápete tvrzení, že „zápas o pravdu“ může způsobovat (částečný) přesun řečiště?
5. Zkuste uvést příklad z dějin nebo ze současných geopolitických reálií, v němž bylo hledání společného dialogu nahrazeno „bezbřehým“ a násilným prosazováním vojenské moci a nedodržováním mezinárodních smluv.

29. OMYLY A KLAMY MYŠLENÍ (Francis Bacon, Wolfgang Röd)

Úvodní komentář

Francis Bacon (1561–1626) stojí na počátku novověkého myšlení, které přichází s požadavkem jistého a pravdivého poznání, jež má člověku zajistit vládu nad přírodou. K tomu je zapotřebí metoda, která se vyvaruje omylů myšlení a poznávání (předpokladem ovládnutí přírody je správné poznání jejích zákonů). Bacon rozlišuje čtyři zdroje těchto omylů, jež označuje jako idoly (*idola mentis* – duchovní klamy). Lekce otevírá dvě obecné otázky:

- a) Kterých druhů chyb a omylů se při myšlení a poznávání dopouštíme?
- b) Co je samotným smyslem a cílem poznání?

Texty

1. BACON, Francis. *Nové organon*. Praha: Svoboda, 1990, s. 79–88.

/1/

Člověk, služebník přírody a její vykladač, vytváří a chápe jen tolik, kolik vypořádal s přírodním řádem z faktů nebo svým rozumem, více neví a ani nemůže vědět.

/3/

Lidské vědění a moc splývají v jedno, neboť neznalost příčiny zabraňuje účinku. Abychom totiž mohli zvítězit nad přírodou, musíme jí být poslušni. To, co se jeví v myšlení jako příčina, to je při provádění pravidlem.

/15/

Na naše, ať už logické či fyzikální pojmy se nelze spolehnout. Pojmy substance, kvality, činnosti, trpnosti i samého bytí nejsou dobré, tím méně jsou dobré pojmy jako: těžké, lehké, husté, řídké, vlhké, suché, vznikání, zanikání, přitahování, odpuzování, pojmy prvku, látky a formy a pojmy jejich druhu. Všechny tyto pojmy jsou výplodem fantazie a jsou špatně vymezeny.

/16/

Pojmy nejnižších druhů, jako člověk, pes, holub, a pojmy vyjadřující bezprostřední smyslové vjemy jako teplé, chladné, bílé, černé, nás příliš neklamou, jsou však

přece jen často zmatené, neboť hmota je měnlivá a věci se mísí jedna s druhou. Všechny ostatní pojmy, jichž lidé až dosud užívali, jsou nesprávné (neadekvátní), neboť nebyly abstrahovány a vytvořeny z věcí náležitými metodami.

/36/

Zbývá mi vpravdě jediný a přitom jednoduchý způsob výkladu, a to přivést lidi k jednotlivostem samým a k jejich uspořádání a řazení a k tomu, aby oni sami zase se přinutí na čas odložit pojmy a počali se seznamovat s věcmi samými.

/38/

Idoly a nesprávné pojmy, které se již zmocnily lidského rozumu a jsou v něm hluboce zakořeněny, nejenže zauímají myslí lidí natolik, že tam pravda těžko proniká, nýbrž i tehdy, když je jí zjednán a povolen přístup, objevují se opět při obnově věd a ztěžují tu práci, ledaže by se lidé, byvše už napřed varováni, proti nim pokud možno obrnili.

/39/

Idolů pak, které by se zmocnily lidských myslí, jsou čtyři druhy. Abych si usnadnil výklad, označil jsem je názvy. První druh idolů jsem nazval idoly rodu, druhý pak idoly jeskyně, třetí idoly tržiště a čtvrtý idoly divadla.

/41/

Idoly rodu mají svůj základ v samé lidské přirozenosti a v samém lidském rodu či pokolení. Tvrzení, že lidské smysly jsou mírou věcí, je vlastně nesprávné. Právě naopak, jak všechny smyslové vjemy, tak i to, co je v myslí, je ve vztahu k člověku, a nikoli k vesmíru. Lidský rozum je jako nerovné zrcadlo, jež přijímající paprsky věci, směšuje svoji přirozenost s přirozeností věcí a tím ji pokřivuje a porušuje.

/42/

Idoly jeskyně jsou idoly člověka jakožto jednotlivce. Neboť každý jedinec má (kromě omylů, jež jsou vlastní přirozeností člověka jako druhu) svoji jakousi individuální jeskyni či doupě. Tato jeskyně láme a zkresluje světlo přírody, a to jednak proto, že každému je vlastní určitá zvláštní přirozenost, jednak proto, že se mu dostalo odlišné výchovy a stýkal se s jinými lidmi. Také proto, že četl jen určité knihy a měl v úctě rozmanité autority a obdivoval se jim. (...) Správně to formuluje Hérakleitos, když říká, že lidé hledají vědění ve svých malých světech, a nikoli ve světě velkém čili obecném.

/43/

Jsou však také idoly, jež vznikly ze vzájemného styku a společenského života lidského rodu, ty pak nazýváme idoly tržiště proto, že vznikly vzájemným dohadováním ve společenství. Lidé se totiž dorozumívají řečí; slova jsou pak určována obecným chápáním. Špatný a nevhodný výběr slov kupodivu značně překáží rozumu. Nenapraví to ani definice, ani nějaké vysvětlování, jak se učenci obvykle ohrazují a brání. Slova prostě rozum znásilňují a všechno uvádějí ve zmatek a lidi svádějí k nespočetným a zbytečným sporům a myšlenkám.

/44/

A konečně jsou takové idoly, které se do lidských myslí přestěhovaly z různých filozofických učeních a z toho, že se používalo nesprávně pravidel dokazování. Nazývám je idoly divadla, poněvadž všechny tradiční a až dotud vynalezené filozofické systémy jsou podle mého mínění jako divadelní hry, jež vytvořily toliko světy vymyšlené a jakoby na divadle. Nemluvím tu jenom o nynějších filozofiích a školách, ale také o těch starých, protože takových her lze složit a společně provozovat ještě velmi mnoho, ježto právě příčiny omylů naprosto od sebe odlišných jsou nicméně skoro tytéž. Nerozumím tím toliko filozofické systémy, nýbrž také principy a tvrzení mnohých věd, jež vyrostly z tradice, důvěřivosti a nedbalosti.

Otázky k textu

1. Které idoly (omyly myšlení) Bacon rozlišuje? Vysvětlete jejich podstatu a uveďte nějaký konkrétní příklad. Kdy jste se dopustili některého z těchto omylů vy sami?
2. Mezi které druhy idolů by se řadilo následující: odvolání se na autoritu, používání nevyjasněných slov, optické klamy, spolehnutí se na učení konkrétní filozofické školy či tradice.
3. Napadá vás ještě nějaký zdroj omylů myšlení, které Bacon ve své nauce o idolech opomenul?
4. Souhlasíte s tvrzením, že „slova rozum znásilňují a všechno uvádějí ve zmatek a lidi svádějí k nespočetným a zbytečným sporům a myšlenkám“?
5. Bylo by podle vás možné vytvořit lidský jazyk, který by nemohl být zdrojem žádných nejasností a omylů? Bylo by možné v tomto jazyce psát poezii? Jak pracuje poezie s jazykem (viz např. pojem „poetická funkce jazyka“ Romana Jakobsona)?

2. RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie. I., Od Francise Bacona po Spinozu.* Praha: OIKOYMENH, 2001, s. 10–11, 23–24, 42.

Francis Bacon, který se domníval, že byl ve své době průkopníkem teoreticky založené praxe, si jako cíl vytyčil nadvládu člověka nad přírodními a společenskými podmínkami lidské existence, který spojoval většinu filosofů tohoto období, mimo jiné Descarta a Hobbese. Zkoumání světských příčin skutečnosti a přírodních a společenských procesů (...) pomáhá podle tohoto programu dosáhnout poznání (zejména poznání zákonitých souvislostí), s jehož pomocí lze s ohledem na směrodatné cíle, jež tvoří základ veškerého praktického úsilí ovládnout účinky přírodních a společenských sil. Stanovené cíle: ušetřit pracovní sílu tím, že se budou technickými prostředky stále lépe využívat technické síly; zachování života a zdraví pomocí lékařství; život řízený rozumem, k němuž se dospělo omezením vlivu afektů na jednání; právní jistota ve společenském styku; zvyšování hospodářské produktivity racionální organizací ekonomických vztahů aj., vyrůstají ze základního optimistického postoje, který tuto epochu poznamenal daleko silněji než pesimistické hodnocení lidské přirozenosti a jejích schopností u theologicky laděných myslitelů, jakými byli Pascal nebo Malebranche. Obecně převládá soustředění na světské úkoly, vyvolané odvrátením od ideálu *vita contemplativa* ve prospěch *vita activa*. Pozemská existence se stává významnou sama o sobě, lidský život již není primárně zkušební lhůtou zaměřenou na zásvětní cíl, a lidské jednání již tedy není hodnoceno v prvé řadě z hlediska transcendence. (...)

Pro Bacona, na rozdíl od Aristotela, už není čistá teorie tím nejvyšším, ale je nevyhnutelně podřízena prakticky využitelnému vědeckému poznání. Věda nehledá nové poznatky pro ně samy, nýbrž proto, aby ovládla přírodu. Dokážeme-li předvídat, případně ovlivňovat přírodní procesy tím, že poznáme zákony, na nichž se zakládají, stane se věda mocí. Poznání přírody má napomoci člověku ovládnout přírodu, nastolit *regnum hominis*. Finalizací vědy se ale Bacon nechtěl zastávat úzce vymezeného utilitarismu, který poměřuje každý jednotlivý výsledek vědeckého úsilí jeho bezprostředním užitekem. Jasně totiž viděl, že věda jako taková může sloužit pokroku lidstva, aniž by muselo být bezprostředně využitelné každé její jednotlivé tvrzení. (...)

Krátkozraký utilitaristický postoj je vědeckému pokroku spíš ke škodě. (...) Teoretické poznání sice musí být vztaženo k praxi, ale z toho neplyne, že obecné problémy, které nepřipouštějí žádnou přímou aplikaci v praktické oblasti, jsou vždy bez významu. Části lidského vědění se k sobě mají jako části stromu, které

mají všechny stejně důležitou funkci, i když ovoce nesou jen větve. Je také nutné starat se o kořeny, chceme-li sklízet plody. V oblasti vědění přísluší funkce kořenů první filosofii, jejíž principy nelze žádným způsobem prakticky aplikovat.

Otázky k textu

1. Jaký je podle Bacona (potažmo novověkého myšlení) vztah mezi myšlením a jednáním, teorií a praxí? Vidíte nějaké možné negativní důsledky takového pohledu?
2. Formulujte nějaký vědecký či filosofický problém, který je podle vás v současnosti nejnaléhavější a měl by být předmětem zkoumání.
3. Sdílí podle vás naše současnost podobný vztah ke světu jako Baconovo novověké myšlení?
4. Jaký je podle vás hlavní cíl a smysl poznání? Měla by jím být vláda člověka nad přírodou a její využívání?
5. Je užitečné i to, co není praktické?

30. METODA A MYŠLENÍ (René Descartes, Alexandre Koyré)

Úvodní komentář

Může pro nás být i dnes inspirativní myšlení novověkého francouzského filozofa Reného Descarta (1596–1650) a jeho snaha po nalezení správné metody myšlení? Tato metoda stojí v protikladu k relativistickému heslu, že „každý má svou pravdu“, vychází naopak z předpokladu, že „existuje jedna pravda o každé věci“. V čem Descartova metoda spočívá? A může nám nějak pomoci v našem životě a při hledání pravdy?

Texty

1. DESCARTES, René. *Rozprava o metodě*. Praha: Svoboda, 1992, s. 15–16.

Mé úmysly nešly nikdy dále, než k snaze o zlepšení mých vlastních myšlenek a to, abych stavěl na základech výlučně svých vlastních. Ukazuji vám tu příklad své práce, jež se mi dost líbila, ne ovšem proto, že bych chtěl komukoli radit, aby ho následoval: ti, které Bůh lépe obdařil svými milostmi, budou snad mít vznešenější cíle, a u mnohých se velice obávám, že již můj cíl je příliš smělý pro ně. Samo rozhodnutí, zbavit se všech nauk, v něž jsme dříve měli víru, není příkladem, jehož by měl každý následovat; svět je složen téměř jen z duchů dvojího druhu, pro něž se tento příklad nikterak nehodí: z těch totiž, kteří, pokládající se za obratnější, než jsou, nedovedou se vyhnout přenáhlenosti svých úsudků ani mít dost trpělivosti, aby v přesném pořadí vyvozovali všechny své myšlenky – takže, kdyby se jednou odvážili zapochybovat o zásadách, jež si osvojili, a uhnout z obvyklé cesty, nikdy by se nemohli držet stezky, vedoucí přímo, a zůstali by v bludech po všechen svůj život; a pak z oněch, kteří, majíce dost rozumu anebo skromnosti, aby uznali, že jsou méně schopní rozeznat pravdivé od klamného než někteří jiní, jimiž mohou být poučeni, musí se spíše spokojit následováním učení oněch jiných lidí, než aby sami hledali lepší.

Co se mne týče, byl bych asi patřil k těmto druhým, kdybych byl měl jen jednoho učitele, anebo kdybych nebyl znal rozdíly, jež byly za všech dob mezi názory nejučenějších. Avšak věda již od času svých kolejních studií, že nelze si vymyslet nic tak zvláštního a tak málo hodného víry, co by nebylo bývalo řečeno některým z filozofů; a později na cestách poznáv, že všichni, kdož mají názory od našich značně odlišné, nejsou proto ještě barbary ani divochy, nýbrž že mnozí z nich používají rozumu stejně jako my, anebo ještě více; a uváživ, kterak týž člověk,

s tímž rozumem, byv vychován od svého dětství mezi Francouzi nebo Němci, stává se jiným, než kdyby byl vždy žil mezi Čiňany nebo Kanibaly; a kterak, módu našich šatů nevyjímaje, tatáž věc, jež se nám líbila před deseti roky a jež se nám snad bude líbit znova, než uplyne deset let, nyní se nám zdá výstřední a směšná: takže je to spíše zvyk a příklad, co nás přesvědčuje, než nějaké jisté poznání; a že přece většina hlasů není důkazem, jenž by něco platil při pravdách poněkud nesnadno poznatelných, protože je mnohem pravděpodobnější, že je spíše nalezl jediný člověk než celý národ: nemohl jsem si vybrat nikoho, jehož názory by se mi zdály vhodnějšími než názory jiných, a shledal jsem, že jsem nucen ujmout se sám svého vedení.

Avšak jako člověk, který kráčí sám a ve tmách, rozhodl jsem se jít tak zvolna a být tak obezřelý v každém směru, abych se, postupuje jen velice pomalu, vystříhal aspoň pádu. Nechtěl jsem také zpočátku nadobro zavrhnout žádný z názorů, jež se dovedly vetřít do mé víry, nejsouce tam uvedeny rozumem, aniž jsem předtím věnoval dostatečně času na rozvržení podnikaného díla a na hledání pravé metody, abych došel znalosti všeho, čeho by byl můj duch schopen.

Otázky k textu

1. Proč se Descartes rozhodl hledat vlastní metodu, s níž by dosáhl pravdivého poznání?
2. Jak Descartes hodnotí zvyk a víru?
3. Můžeme se podle vás spolehnout na nějakou autoritu, pokud jde o poznávání pravdy? Jaký názor na to má Descartes?
4. Kdybyste byli v pozici Descarta a byli „nuceni ujmout se svého vedení“, pokud jde o hledání pravdy o věcech, jak byste postupovali? Pokuste se formulovat svoji vlastní „metodu“.

2. DESCARTES, René. *Rozprava o metodě*. Praha: Svoboda, 1992, s. 17.

A jako mnohost zákonů bývá často omluvou neřestem, takže stát je mnohem lépe řízen, má-li jen velmi málo zákonů, jež jsou velice přísně zachovávány: tak jsem se domníval, že místo onoho velkého počtu pravidel, z nichž je složena logika, budu mít dosti na čtyřech, jen rozhodnu-li se pevně a nastálo, že se od nich ani jedinkrát neuchýlím.

První bylo, nepřijímat nikdy žádnou věc za pravdivou, již bych s evidencí jako pravdivou nebyl poznal: tj. vyhnout se pečlivě ukvapenosti a zaujatosti; a nezahrnovat nic víc do svých soudů než to, co by se objevilo tak jasně a zřetelně mému duchu, abych neměl žádnou možnost pochybovat o tom.

Druhé, rozdělit každou z otázek, jež bych prozkoumával, na tolik částí, jak je jen možno a žádoucno, aby byly lépe rozřešeny.

Třetí, vyvozovat v náležitém pořadí své myšlenky, počínaje předměty nejjednoduššími a nejsnáze poznatelnými, stoupaje povlovně jakoby se stupně na stupeň až k znalosti nejsložitějších, a předpokládaje dokonce řád i mezi těmi, jež přirozeně po sobě nenásledují.

A poslední, činit všude tak úplné výčty a tak obecné přehledy, abych byl bezpečen, že jsem nic neopominul.

Otázky k textu

1. Pokuste se vysvětlit pravidla Descartovy metody.
2. Aplikujte metodu na příkladu řešení rovnice o jedné neznámé.
3. Na jaké typy otázek se podle vás tuto metodu nehodí použít?

3. DESCARTES, René. *Rozprava o metodě*. Praha: Svoboda, 1992, s. 18–19.

A vskutku se odvažuji říci, že přesné zachovávání toho mála pravidel, jež jsem si zvolil, mi tolik usnadnilo řešení všech otázek, jež tyto dvě vědy zabírají, že jsem ve dvou nebo třech měsících, v nichž jsem je zkoumal, počav od nejjednodušších a nejvšeobecnějších věcí a používaje každé pravdy, kterou jsem našel, jako pravidla, jež mi pak pomáhalo nalézat pravdy další, nejen dovedl rozřešit mnohé otázky, které jsem kdysi pokládal za velice nesnadné, nýbrž že se mi nadto nakonec zdálo, že dokážu určit dokonce i u těch, jejichž řešení neznám, jakými prostředky a do jaké míry je možno je rozluštit. Nebudete mne snad tedy pokládat za příliš marnivého, uvážíte-li, že existuje jedna pravda o každé věci, a kdokoli ji nalezne, ví o ní tolik, kolik lze o ní vědět; například dítě, znalé aritmetiky, učinivše součet podle pravidel, může být jisto, že našlo v onom součtu, o který mu šlo, vše, co lidský duch může nalézt. Vždyť přece metoda, učící zachovávat správný postup a vyčíst přesně všechny podmínky toho, co hledáme, obsahuje vše, co dodává jistoty pravidlům aritmetiky.

Avšak nejvíc uspokojovala mne tato metoda tím, že jsem byl ubezpečen, že užívaje jí, užívám ve všem svého rozumu, ne-li dokonale, aspoň podle svých možností; že nadto, řídě se jí, jsem cítil, že si můj duch poněmáhle zvyká chápat jasněji a zřetelněji předměty, kterými se zabývá; a že, neomeziv tuto metodu na žádnou látku vybranou, hodlal jsem ji aplikovat se stejným užitkem na problémy ostatních věd, jak jsem učinil v problémech algebraických.

Otázky k textu

1. Souhlasíte s tím, že „existuje jedna pravda o každé věci, a kdokoli ji nalezne, ví o ní tolik, kolik lze o ní vědět“?
2. V čem jsou naopak problematické výroky typu „každý má svou pravdu“ nebo „neexistuje jedna pravda“ apod.?
3. Je podle vás Descartova metoda aplikovatelná univerzálně? V čem jsou podle vás případně limity této metody?

4. KOYRÉ, Alexandre. *Rozhovory nad Descartem*. Praha: Vyšehrad, 2006, s. 7, 10, 12–13, 18, 22–24, 93–94.

Filosofie, přiznejme si to, dosahuje jen málo „pokroku“. Zabývá se jednoduchými věcmi, všechny jsou prosté. Zabývá se bytím, poznáním, člověkem. Jsou to záležitosti prosté a stále aktuální. Právě proto si odpovědi, jež na tyto tak jednoduché otázky poskytli velcí filosofové, podrželi svoji důležitost po staletí, a dokonce po tisíciletí. Filosofická aktuálnost sahá tak daleko jako filosofie sama. Není vyloučeno, že dnes není aktuálnější filosofie, než je filosofie Descartova, snad vyjma Platónovo myšlení. (...)

Rozprava o metodě je pro nás půvabnou malou knížkou, která obsahuje především a zejména Descartův vlastní duchovní životopis, čtyři pověstná pravidla, s nimiž si nevíme rady a z nichž si pamatujeme jmenovitě pasáže o „jasných a rozlišených idejích“, které vyzývají, abychom za pravdivé považovali pouze to, co jako takové evidentně nahlížíme, a abychom uspořádali své myšlenky tak, že začneme od těch nejjednodušších a nejsnadnějších záležitostí; stručný náčrt dosti stoické a vcelku konformní morálky; malé pojednání o metafyzice, jež je značně temná, s pověstným „myslím, tedy jsem“ a výklad – pro historika vzrušující, ale velice nudný pro člověka dnešní doby – o vědeckých výzkumech, o těch již provedených i těch, které by se provést měly. Nepochybně víme o tom, že *Rozprava* měla navíc dodatek, tři Eseje: *Dioptrika*, *Meteory*, *Geometrie*. Ty už nikdy nečteme. V našich běžných vydáních se ostatně již nenacházejí. (...)

Pro Descartovy současníky a pro Descarta rovněž je *Rozprava o metodě* – úvod k nové vědě, předzvěst intelektuální revoluce, jejímž plodem bude vědecká revoluce – *předmlouvou*. (...) Descartes ohlašoval takovou novou vědu, jež měla proměnit lidský úděl a učinit z člověka „pána a vlastníka přírody“. Neomezoval se však na toto prohlášení: přinášel tuto novou vědu, poskytoval výsledky. Jeho „metoda“ nebyla vyvinuta v abstraktnu: shrnovala, formulovala, kodifikovala své skutečně vyzkoušené použití. A je to použití, konkrétní aplikace, jež prokazovalo její hodnotu a zpětně jedině poskytovalo pravý a hluboký smysl oněch dosti vágních a banálních pravidel obsažených v *Rozpravě*. (...)

Co nám ve skutečnosti tvrdí? Že měl příležitost objevit „metodu“, jež mu umožnila dosáhnout velkých pokroků ve studiu věd a kterou předkládá svým čtenářům, aby z ní měli užitek. (...) Cesta, kterou se vydal, není dobrá pro všechny a Descartes ji nenavrhuje jako model, jež by měli napodobovat všichni lidé. Je tomu tak proto, že je to cesta velmi namáhavá, velmi dlouhá, velmi nebezpečná; užitečná je pouze pro ty, kteří mají sílu nezbytnou k tomu, aby ji mohli sledovat až do konce. (...) Pro dav neskládal své dialogy ani Platón, ani svatý Augustin pro něj nese-psal svůj příběh: příběh svého obrácení k Bohu. Descartes nám totiž v *Rozpravě*, oněch karteziánských *Vyznáních*, sděluje příběh svého duchovního života, příběh svého obrácení k Duchu ne proto, aby nám jej dal poznat v tom, co v něm bylo individuálního, osobního, zvláštního. Sděluje nám jej naopak proto, aby nás přivedl k obratu k nám samým, aby nám dal zahlédnout v tomto individuálním, osobním příběhu shrnutí, výraz *bytostné* situace člověka *své doby*. A aby nás spolu se sebou dovedl k završení bytostných aktů, jež jedině umožní člověku překonat zlo a zvítězit nad zlem jeho doby. – A naší též. Zlo jeho doby, onu bytostnou situaci, lze vyjádřit dvěma slovy: nejistota a zmatek. (...)

Descartova metoda je metodou neklidu a úzkosti; hledání jasnosti je namáhavé, nesnadné – a velmi dlouhé, protože je nekonečné; a nepochybně poškozuje a ničí staré tradice, staré jistoty, idoly našeho myšlení. Je to cena, která se platí za dosažení pravdy.

Ano, nepochybně je život mnohem složitější než nějaká algebraická formulka. Ale koneckonců musíme se podrobovat jeho hlubokým a temným silám? Nebo je naopak máme chápat, pronikat věděním, rozumem a pozvedat k jasnosti ducha?

Pokud mne se týče, domnívám se, že karteziánský příkaz, karteziánské poselství ještě nikdy nebyly tak aktuální jako dnes. Dnes, tedy v době, kdy myšlení lidí popírá svou hodnotu a svou důstojnost a prohlašuje se jednoduše za sociální jev nebo ještě za jednoduchou životní funkci; v době, kdy ve světě, jenž se stal znovu nejistým, vidíme, jak se člověk snaží za každou cenu hledat novou jistotu, přičemž za to radostně platí svou svobodou a svobodou svého rozumu; v době znovu se rodícího mýtu a neomylných autorit je nám více než kdy jindy zapotřebí uposlechnout karteziánského příkazu, jenž nám zakazuje *přijímat za pravdivé cokoli jiného, než co jako takové evidentně nahlížíme*, a zachovat věrnost karteziánskému poselství, které tím, že vyhlašuje rozum za nejvyšší hodnotu a pravdu, nám zakazuje podrobovat se jakékoliv jiné autoritě než autoritě rozumu a pravdy.

Otázky k textu

1. V čem Koyré spatřuje aktuálnost Descartovy filosofie?

2. Uveďte nějaký příklad ze současnosti, kdy člověk považuje za pravdivé něco, co nenahlíží jako evidentní.
3. Přečtěte si Nietzcheho knihu *Radostná věda*. Jak by se v jejím kontextu jevily Descartova filosofie a snahy po jistém poznání?

31. POCHYBNOST A JISTOTA (René Descartes, Alexandre Koyré)

Úvodní komentář

Z lekce „Filosofie a skepse“ víme, že filosofické myšlení je spjata s pochybováním. Je tedy vhodné položit si otázku, jaký je vůbec smysl pochybnosti a zda lze dosáhnout nějaké jistoty, kterou by již nebylo možné zpochybnit. Descartovy *Meditace o první filosofii* jsou takovým pokusem vyřešit tyto otázky a dosáhnout jistého poznání.

Texty

1. DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia = Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2010, s. 29–37.

I. MEDITACE

O tom, co lze uvést v pochybnost.

Již před několika lety jsem si povšiml, kolik nepravdivého jsem v dětství připustil jako pravdivé a jak pochybné je cokoli, co jsem na tom poté vystavěl, a že tudíž, pokud bych si přál stanovit ve vědách někdy něco pevného a stálého, je třeba jednou za život vše zbořit a započít nanovo od prvních základů; ale vypadalo to jako ohromný úkol a vyčkával jsem na tak zralý věk, že by pro dosažení hledaného poučení již nemohl přijít vhodnější. Proto jsem otálel tak dlouho, že bych se nakonec provinil, kdybych čas zbývající k jednání strávil váháním. Dnes jsem tedy náležitě oprostil mysl od všech starostí, zajistil si nerušený klid, jsem sám a konečně se budu vážně a svobodně věnovat všeobecnému bourání svých <letitých> názorů.

Nebude však nutné, abych proto ukázal, že jsou všechny nepravdivé, což bych asi nikdy nezvládl; k odmítnutí všech postací, najdu-li u každého z nich nějaký důvod k pochybnosti, ježto mne rozum již přesvědčil, že u názorů, které nejsou zcela jisté a nepochybné, je třeba zdržet se souhlasu neméně pečlivě než u těch očividně nepravdivých. Také je nebude třeba procházet jednotlivě, což by byl nekonečný úkol; vrhnu se rovnou na principy, jimiž bylo vše, čemu jsem dříve věřil, podepřeno, jelikož podkopáním základů se samo zhroutí vše, co je na nich vybudováno.

Cokoli jsem dosud připouštěl jako nejvíce pravdivé, jsem přijal ze smyslů nebo

skrze smysly; postřehl jsem ale, že smysly občas klamou – a je rozvážné nikdy nedůvěřovat bezvýhradně těm, kdo nás byt jednou podvedli.

Ale jakkoli nás smysly občas klamou v něčem, co je malé a příliš vzdálené, přesto je snad mnoho jiného, o čem nelze vůbec pochybovat, byt je to načerpáno z nich: například že jsem zde, sedím u krbu, jsem oděn v teplém županu, rukama sahám na tento papír a podobně. A nemám-li se snad přirovnat k jakýmsi šilencům, jejichž mozečky natolik trvale zachvátil výpar z černé žluči, že neustále prohlašují, že jsou králové, i když jsou naprostí nuzáci, že jsou oděni v purpuru, i když jsou nazí, že mají hliněné hlavy nebo že jsou celí z dýně či ze skla, jak by se dalo popřít, že právě tyto ruce a celé toto tělo jsou mé? Oni jsou choromyslní a já bych se zdál neméně nepřičetný, kdybych si z nich vzal příklad.

Vskutku skvělé: jako kdybych nebyl člověk, jenž v noci obvykle spí a ve snech pocituje všechno to, co oni, když bdí – občas dokonce něco ještě méně pravděpodobného. Jak často mne noční oddech přesvědčuje o takových všednostech, jako že jsem zde, jsem oděn a sedím u krbu, zatímco bez šatů ležím v příkrývkách! A přeče nyní bdělými očima nahlížím tento papír, tato hlava, již hýbu, nespí a uváženě natahuji a cítím tuto ruku tak, že o tom vím; pro spícího by to nebylo tak rozlišené. Jako bych si nevzpomínal, že jsem se jindy ve snech podobnými myšlenkami nechal zmást; a když o tom přemýšlím pozorněji, přímo mne ohromuje zjištění, že bdění nikdy nelze žádnými jistými známkami odlišit od snu, a právě toto ohromení mi téměř potvrzuje názor, že sním.

Dělejme tedy, že sníme a tyto jednotlivosti, jako že máme otevřené oči, pohybujeme hlavou a natahujeme ruce, nejsou pravdivé, ba dokonce že nemáme takové ruce ani celé tohle tělo; přesto je rozhodně třeba přiznat, že snové vidiny jsou jako nějaké namalované obrazy, jež mohly být vypodobněny jen podle pravdivých věcí, a proto alespoň to všeobecné, oči, hlava, ruce a celé tělo, nejsou věci imaginární, ale doopravdy existující. Když se totiž malíři snaží zobrazit Sirény a Satyrky co možná nevšedních forem, nemohou jim zajisté přidělit přirozenosti po všech stránkách nové, ale pouze je upletou z údů různých živočichů; a kdyby snad vymysleli něco natolik nového, že by dosud nikdo nespátřil vůbec nic podobného, a bylo by to tudíž zcela vybájené a nepravdivé, přesto by přinejmenším barvy, z nichž by to poskládali, jistě musely být pravdivé. Obdobným úsudkem, jakkoli i to všeobecné, oči, hlava, ruce a podobně, může být imaginární, je třeba přiznat, že přesto nutně musí být pravdivé alespoň něco jiného, ještě jednoduššího a obecnějšího, z čeho se jako z pravdivých barev skládají všechny jak pravdivé, tak nepravdivé představy věcí v našem myšlení.

K tomuto rodu podle všeho patří veškerá tělesná přirozenost a její rozlehlost, tvar rozlehlých věcí, velikost čili jejich rozměry a počet a též místo, na němž mohou existovat, čas, v němž mohou trvat a podobně.

Tudíž z toho snad nevyvodíme špatně, že fyzika, astronomie, lékařství a všechny ostatní obory, které závisejí na uvažování o složených věcech, sice jsou pochybné, avšak aritmetika, geometrie a další takové obory, které pojednávají výhradně o nejjednodušších a nanejvýš všeobecných věcech a pramálo dbají o to, zda jsou tyto věci v přírodě či nikoli, obsahují něco jistého a nepochybného. Neboť ať už bdím či spím, dvě a tři je dohromady pět a čtverec nemá více stran než čtyři a podle všeho není možné, aby na tak zřetelné pravdy padlo podezření nepravdivosti.

Mé myslí je ale vstřípen starý názor, že je Bůh, jenž může vše a jenž mne stvořil takového, jaký existuji. Jak ale vím, že neučinil tak, aby nebyla vůbec žádná země, žádné nebe, žádná věc rozlehlá, žádný tvar, žádné rozměry, žádné místo, a mně by přesto stejně jako nyní připadalo, že to vše existuje – nebo dokonce tak, abych se mýlil, kdykoli sčítám dvě a tři a počítám strany čtverce nebo v něčem ještě jednodušším, lze-li na něco takového přijít (stejně jako sám občas soudím, že jiní chybují v tom, co podle svého mínění dokonale znají)? Snad mne ale Bůh nechtěl takto klamat – vždyť se říká, že je nanejvýš dobrý; kdyby ale jeho dobrotě odporovalo stvořit mne takového, abych se vždy mýlil, pak by téže dobrotě bylo podle všeho cizí dopustit i to, abych se mýlil byť jen občas; to však říci nelze.

Ovšem někteří snad existenci nějakého tak mocného Boha raději popřou, než by věřili, že jsou všechny ostatní věci nejisté. Nebudeme jim odporovat, dejme tomu, že je to vše o Bohu vybájené; oni však předpokládají, že jsem se tím, co jsem, stal osudem, náhodou, nepřetržitou řadou věcí nebo nějak jinak; a ježto omyl a chyba jsou podle všeho jakési nedokonalosti, čím méně mocného původce mého počátku mi přidělí, tím pravděpodobnější bude, že jsem tak nedokonalý, abych se vždy mýlil. Na tyto argumenty věru nemám odpověď a nakonec jsem nucen přiznat, že o všem, co jsem dříve pokládal za pravdivé, lze pochybovat, a to nikoli z neuváženosti či povrchnosti, nýbrž z platných důvodů, získaných meditací, a tak se nyní i v tom musím pečlivě zdržet souhlasu neméně než u očividně nepravdivého, pokud chci <ve vědách> objevit něco jistého.

(...)

Nebudu tedy předpokládat, že existuje nejlepší Bůh, zdroj pravdy, ale jakýsi zlotřilý démon, nesmírně mocný a lstivý, který vynaložil všechnu svou píli, aby mne mýlil, a budu mít za to, že nebesa, vzduch, země, barvy, tvary, zvuky a vůbec vše vnější není ničím než mámením snících, jehož pomocí nastražil léčky mé důvěřivosti; budu o sobě uvažovat, jako bych neměl ruce, oči, maso, krev ani žádný smysl a jako bych se přesto nepravdivě domníval, že to vše mám; zarputile vytrvám ponořen do této meditace a i kdyby nebylo v mé moci poznat nic pravdivého, rozhodně utvrdím svou mysl v tom, abych se varoval souhlasu s nepravdivým a aby mi ten podvodník přes svou moc a lstivost nemohl nic

vnutit. Tento plán je však náročný a jakási lenost mne táhne zpět k navyklému životu. A stejně jako se zajatec, který se snad ve snech těší z imaginární svobody, bojí probudit, když posléze začíná mít podezření, že spí, a oddává se dále vábným přeludům, tak i já sám od sebe upadám do starých názorů a obávám se procitnutí, abych se poté, co bude klidný spánek vystřídán náročným bděním, neocitl nikoli ve světle <poznání pravdy>, ale v nerozpletitelných temnotách právě rozvinutých obtíží.

Otázky k textu

1. Descartes v této meditaci postupně uvádí v pohybnost všechny své dosavadní názory a obecná přesvědčení. Jakými kroky to činí? Pokuste se postupně zrekapitulovat jeho argumentaci. Přijde vám nějaký argument problematický nebo nepřesvědčivý?
2. „Když o tom přemýšlím pozorněji, přímo mne ohromuje zjištění, že bdění nikdy nelze žádnými jistými známkami odlišit od snu.“ Souhlasíte s tím, že bdění nelze s jistotou odlišit od snění?
3. Proč by měl člověk vůbec o něčem pochybovat, ba dokonce „jednou za život vše zbořit a započít nanovo od prvních základů“?
4. „Již před několika lety jsem si povšiml, kolik nepravdivého jsem v dětství připustil jako pravdivé a jak pochybné je cokoli, co jsem na tom poté vystavěl.“ O kterém názoru jste si dříve mysleli, že je pravdivý, ale ukázalo se, že se nezakládá na pravdě?
5. Je něco, co nelze (ani v rámci teoretické meditace, myšlenkového experimentu) uvést v pohybnost; co je jisté?

2. DESCARTES, René. *Rozprava o metodě*. Praha: Svoboda, 1992, s. 26–27.

Avšak ihned potom jsem si uvědomil, že i když jsem chtěl myslit, že vše je klamné, je nezbytně nutno, abych já, který tak myslím, existoval; a pozoruje, že tato pravda: myslím, tedy jsem, je tak pevná a jistá, že ani nejvýstřednější předpoklady skeptiků nejsou schopny jí otřást, soudil jsem, že ji mohu přijmout bez obavy za první zásadu filozofie, již jsem hledal.

Potom zkoumaje pozorně, co jsem, a vida, že si mohu sice představit, že nemám tělo a že není svět ani místo, kde bych byl, avšak že si proto nemohu představovat, že vůbec nejsem; a že naopak již z toho, že mám v úmyslu pochybovat o skutečnosti ostatních věcí, následuje docela zjevně a jistě, že jsem; že však, kdybych přestal myslit, i kdyby všechno ostatní, co jsem si kdy představoval, bylo skutečné, nemohl bych věřit ve svou existenci: z toho jsem poznal, že jsem

substance, jejíž všechna podstata čili přirozenost je toliko myšlení, a jež ke své existenci nepotřebuje žádné místo ani nezávisí na žádné hmotné věci. Takže toto Já, to jest duše, kterou jsem tím, čím jsem, je naprosto rozdílná od těla, ba lze ji snáze poznat než tělo; a i kdyby ho nebylo, byla by tím, čím jest.

Pak jsem uvažoval všeobecně o tom, čeho je zapotřebí, aby byl soud pravdivý a jistý; neboť ježto jsem právě našel takový, o němž jsem věděl, že je pravdivý a jistý, myslil jsem, že musím také vědět, v čem záleží tato jistota. A zpozorovav, že ve větě: myslím, tedy jsem, není nic, co by mne ubezpečovalo, že dím pravdu, ledaže poznávám velmi jasně, že k tomu, abych myslil, je nutno být: usoudil jsem, že mohu vzít za obecné pravidlo, že věci, jež chápeme naprosto jasně a naprosto zřetelně, jsou všechny skutečné; že je však jenom jistá nesnáze v tom, správně rozeznat, které jsou ty, jež chápeme zřetelně.

Otázky k textu

1. Co je podle Descarta první evidencí, nezpochybnitelnou jistotou, která přerušuje předchozí pochybování a stává se pro něho první zásadou, prvním principem filosofie?
2. Co je (podle Descarta) podstatou člověka?

3. KOYRÉ, Alexandre. *Rozhovory nad Descartem*. Praha: Vyšehrad, 2006, s. 83–85.

Karteziánská filosofie začíná svobodným rozhodnutím, svobodným aktem: právě proto, že je člověk svobodný, může říci *ne* přirozenému sklonu, který ho ponouká věřit tomu, co vidí a slyší; proto si může zakázat řídit se podle silného smyslového dojmu; proto se může vymanit z nadvlády svého těla, svých zvyků, své přirozenosti, abychom to řekli jedním slovem.

Descartova filosofie nedokazuje svobodu lidské vůle: ona ji předpokládá a „dokazuje“ ji svou vlastní existencí, jako kdysi Diogenés dokazoval „pohyb“ svou chůzí.

Totíž jen proto, že jsme svobodní, můžeme, osvobozující se od omylu, dosáhnout nejvyšší jasnosti ducha, jenž se zcela obrátil k sobě samému. Právě k tomu nám slouží askeze, popření absolutního skepticizmu.

Skutečně, dovedme pochybování a skeptickou negaci až do krajnosti. Připusťme, že zlomyslný a mocný duch nás vždy a ve všem klame nebo, což je totéž, že se vždy a ve všem mýlíme.

Ale i když se vždy a ve všem mýlím, ve všech svých soudech a všech svých idejích, je nakonec nutně třeba, abych já, který myslím, a který se tudíž i mýlím,

byl nebo *existoval* právě proto, abych se mohl mýlit. A na druhé straně, připouštím-li dokonce, že všechny moje ideje jsou klamné, je naprosto jisté, že *já mám tyto ideje*.

Jistota tohoto *já jsem*, zřetelnost onoho „já myslím“, odolávají veškerému pochybovačnému úsilí. To je tedy ono čisté zlato, které žádná kyselina nemůže porušit. Soud *já jsem* je pravdivý pokaždé, když ho pronesu; platí rovněž, kdykoliv dospěji k nějakému soudu, ať je jakýkoliv; po každé, když pochybuji nebo se mýlím. Implikují ho totiž, či spíše zahrnují ho všechny mé soudy, všechny mé myšlenky, všechny akty nebo stavy mého vědomí. Myšlení implikuje bytí: ono *já jsem* následuje bezprostředně po *já myslím*. Descartes nám to sděluje: *Myslím, tedy jsem*.

Otázky k textu

1. Jakou roli hraje v Descartově filosofii svoboda?
2. Proč nelze zpochybnit výrok „myslím, tedy jsem“?

32. ÚVAHY O PŮVODU ROZUMU (René Descartes, Jan Amos Komenský)

Úvodní komentář

Tito dva současníci žili v těžkých dobách počátku novověku. Ten se rodil s válkami a s těmi přicházely pády mnohých jistot. Snad i tato dobová realita vedla oba filosofy k úvahám o možnostech poznání, ke snaze o vybudování nového obzoru filosofie a vědy, který by dovedl člověku poskytnout nový základ. Říká se, že jejich filosofické koncepce silně ovlivnily současné myšlení, a tak i my dnes možná o něčem uvažujeme podobně jako oni, aniž bychom si to uvědomovali. Zkusme se s nimi zamyslet nad základem lidské schopnosti poznávat a odhalme alespoň pár svých či jejich předsudků na toto téma.

Texty

1. DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 51–52.

V těchto dnech jsem si tak navykl odvádět mysl od smyslů a natolik pečlivě jsem pozoroval, jak málo se toho na tělesných věcech vnímá pravdivě (a poznal jsem toho daleko více o lidské mysli a ještě více o Bohu), že teď bez nejmenší obtíže obracím myšlení od věcí, jež si lze představovat, k věcem, jež lze pouze chápat a jež jsou vši látce vzdálené. A má idea lidské mysli jakožto věci myslící, nikoli rozlehlé do délky, šířky a hloubky či mající něco jiného z těla, je zajisté daleko rozlišenější než idea jakékoli tělesné věci. A když si všímám, že pochybuji, čili že jsem věc neúplná a závislá, naskýtá se mi tak jasná a rozlišená idea jsoucna nezávislého a úplného, to jest Boha – a už jen z toho, že je ve mně takováto idea, čili že existuji s touto idejí, vyvozují s takovou zjevností, že Bůh také existuje a v každém okamžiku na něm závisí celá má existence –, že podle mne lidský duch nemůže nic poznat zřejměji či jistěji. A vypadá to, že už vidím jakousi cestu, jak dojít od tohoto nazírání pravého Boha, v němž jsou skryty všechny poklady věd a moudrosti, k poznání ostatních věcí.

Především totiž poznávám, že není možné, aby mne kdy klamal; v každém klamu či podvodu se totiž nachází nějaká nedokonalost; a byť možnost klamat vypadá jako značný doklad bystrosti či moci, vůlí klamat se osvědčuje špatnost či slabost, a tudíž k Bohu nepatří.

Dále zakouším, že je ve mně jakási schopnost souzení, kterou jsem (stejně jako

vše ostatní, co je ve mně) jistě obdržel od Boha; a ježto mne nechtěl klamat, určitě mi ji nedal takovou, abych kdy mohl chybovat, pokud ji budu užívat správně.

V té věci by už nebylo pochyb, kdyby z toho podle všeho nevyplývalo, že tedy nemohu chybovat nikdy: mám-li totiž vše, co je ve mně, od Boha a nedal-li mi Bůh schopnost chybovat, nemohu podle všeho chybovat nikdy. A tak, pokud přemyslím jen o Bohu a cele se k němu obrátím, nepostřehuji <v sobě> vůbec žádnou příčinu chyby či nepravdivosti, ale když se poté obrátím zpět k sobě, zakouším, že jsem přesto vystaven nesčetným chybám, a při zkoumání jejich příčiny se mi, jak pozoruji, nabízí nejen reálná a pozitivní idea Boha čili nanejvýš dokonalého jsoucna, ale i takřkajíc jakási negativní idea ničeho, čili toho, co je nanejvýš vzdáleno vši dokonalosti, a já jsem pak cosi prostředního mezi Bohem a ničím (čili mezi nejvyšším jsoucnem a nejsoucnem), co je ustaveno tak, že nakolik jsem byl stvořen nejvyšším jsoucnem, není ve mně nic, kvůli čemu bych se mýlil nebo co by mě svádělo k chybám, leč nakolik se také nějak podílím na ničem, čili na nejsoucím (to jest, nakolik sám nejsem nejvyšší jsoucno), schází mi toho velice hodně, takže není divu, že se mýlívám. A tak s jistotou chápu, že chyba jakožto chyba není něčím reálným, co by záviselo na Bohu, nýbrž je pouhým nedostatkem, a k chybování tudíž nepotřebuji žádnou schopnost, kterou by mi za tím účelem propůjčil Bůh, ale chyby dělávám, protože schopnost pravdivě soudit, již od něho mám, ve mně není nekonečná.

Otázky k textu

1. V čem Descartes vidí jistotu? Jak s touto jistotou souvisí Bůh?
2. Jak souvisí jistota se skepsí?
3. Proč podle Descarta člověk není bezchybný?
4. Jak se liší myslící já od Boha?
5. Se kterými názory v textu souhlasíte a se kterými nikoliv? Proč?
6. Jak lze podle vás dosáhnout nepochybného poznání? Zkuste svůj pohled obhájit.

2. KOMENSKÝ, Jan Amos. Panaugie. In: KOMENSKÝ, Jan Amos. *Vybrané spisy Jana Amose Komenského. Svazek 4, Výbor z Obecné porady o nápravě věci lidských a z Věcného pansofického slovníku. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1966, s. 151–152.*

6. Budiž však poznamenáno předem, že všechny naše pochybnosti a stejně i samy naše omyly pocházejí od světla a že jsou i svědky světla v nás, poněvadž, nesvítilo-li by světlo rozumu uvnitř člověka, nikdo by nikdy o žádné věci nepochyboval. Neboť co jiného je pochybování, než podezření nepravdy? Toto pode-

zření jistě pochází od nějakého světla, tj. od znalosti jakési věci, o níž se jakési tvrzení nezdá pravdivé. Dokonce sám omyl je světlo, avšak porušené skvrnou na barevném středu. Je totiž poznáním nějaké věci, ale špatným. Poznáním? To je světlo! Špatným? To je skvrna! Světlo myslí tedy předchází každou otázku, provází ji, prozkoumává, rozbírá, uzavírá a konečně i zapečetuje, ať už pravdivě či chybně.

7. Toto věru se nesluší nebrat na vědomí, nýbrž ke cti otce světel třeba vděčně přiznat a hlásat, že chtěl, aby byl i zde, jako kdekoli jinde v přírodě, lék proti nemoci nevhodnější. Ačkoli všechny svítlny boží jistě mají v sobě něco, co náš zrak zastíňuje, ba svou plnou září skytají nám, nejsme-li dosti opatrní, i příležitost k nějakým klamům a omylům, přece mají hned po ruce své kratiknoty čili protijedy proti omylům, dovedeme-li si dát pozor. Tento lék proti temnotám v naší mysli čili kratiknot nazveme panharmonii, tj. takovým usměrněním paprsků světla, že dovedeme-li ho dbát, je nutno, aby k nám přicházelo světlo plynulé a světlo jasné, nerušené žádným obtížným dýmem a nezohavené žádnými škodlivými skvrnami omylů. Nebude škoda práce vysvětlit to více slovy.

8. Hudebníci nazývají harmonií příjemnou souzvučnost více hlasů, ať už by to byly hlasy živé, či hlasy vydávané tepáním nebo foukáním na nějaký hudební nástroj. A požitek jak pro uši, tak pro mysl je o tolik příjemnější, o početnější jsou sbory zpívající a o početnější hudební nástroje. A toto sluší se nazývat panharmonii, tj. plnou a všeobecnou souzvučností částí všech s částmi všech.

9. Poněvadž i my máme účast na božích zvucích (jež zní ve výrocích božích slov, jež vnímáme smysly ve výtvorech božích rukou, a jež se ozývají tichým šepotem v nejnitrajších hlubinách naší duše), nutno opět a opět dbát, aby se zde nevykytlo nic nesouzvučného, od kteréžto nesrovnalosti by se buď sám náš duch odvracel a zbavoval se sám poslouchání této božské hudby, nebo předpokládaje nesouzvučnost, upadal sám do nesrovnalosti.

10. Proto stejně jako Bůh i čas nás naučil uvádět v harmonii vnější zvuky zpívajících, tak bude třeba, abychom se již naučili, jak by bylo možné uvést v soulad tyto božské zvuky, které odevšad znějí kolem nás.

Otázky k textu

1. Jak text definuje *pochybnosti*? Jak tyto *pochybnosti* souvisí se *světlem*?
2. K čemu má sloužit *panharmonie*?
3. Jakou posloucháte hudbu? Vnímáte ji jako zdroj harmonie? Proč asi Komenský

v hudební harmonii (určené zřejmě klasickou hudební teorií harmonie se všemi jejími fyzikálními, matematickými a filosofickými přesahy) spatřuje nástroj pro představu harmonie světa?

4. Co je v textu jisté, na čem staví jako na jistotě? Porovnejte to s textem prvním.
5. Je platné tvrzení, že oba texty vidí jistotu v „já“ a v Bohu? Vysvětlete.
6. V čem spočívá podle vás základní bytostná jistota?

33. PROBLÉM SMYSLOVÉHO VNÍMÁNÍ (John Locke, René Descartes, Maurice Merleau-Ponty)

Úvodní komentář

Zdá se to být jasné: vidíme věci, které jsou před námi, a poznáváme je. Když si však připomeneme například zkušenost, kdy nás smysly oklamaly, otevře se před námi celé pole otázek spjatých s problémem, jak člověk poznává skutečnost. Máme považovat za hlavní zdroj poznání smyslové vnímání (John Locke), nebo spíše samotný rozum (René Descartes)? Nebo je třeba otázku po vztahu člověka a poznávaných věcí uchopit poněkud jinak (Maurice Merleau-Ponty)?

Texty

1. LOCKE, John. *Esej o lidském chápání*. Praha: OIKOYMENH, 2012, s. 95–97.

Obecně o ideách a jejich původu

§ 1. *Idea je objekt přemýšlení*. – Poněvadž si je každý člověk sám pro sebe vědom toho, že přemýšlí a že to, čím se jeho mysl při přemýšlení zabývá, jsou právě *ideje*, které se tam nacházejí, je pak mimo jakoukoli pochybnost, že lidé mají ve svých myslích celou řadu idejí, jako třeba ty, které jsou označeny slovy *bělost*, *tvrdost*, *sladkost*, *přemýšlení*, *pohyb*, *člověk*, *slon*, *armáda*, *opilost* aj. V prvé řadě by se tedy mělo zkoumat, *jak je člověk získává*. (...)

§ 2. *Všechny ideje přicházejí ze smyslového vnímání nebo z reflexe*. – Předpokládejme tudíž, že je mysl, jak se říká, bílým papírem, bez jakýchkoli vtisků, bez nějakých idejí. Jak se jimi pak mysl vybaví? Odkud člověk nabude tu ohromnou zásobu idejí, které posléze do mysli vykreslí jeho neklidná fantazie, neznající hranice, v takřka nekonečné rozmanitosti? Odkud má mysl veškerý ten *materiál* pro svůj rozum a své poznávání? Na to odpovídám jedním slovem: *ze zkušenosti*; na ní je veškeré naše poznání založeno a z ní je koneckonců odvozeno. Naše pozorování se zabývá buď vnějšími smyslovými objekty, anebo vnitřními činnostmi naší mysli, jak je vnímáme nebo jak o nich ve vlastním nitru uvažujeme, a takto jsou zásobeny naše intelektu veškerým *materiálem* pro přemýšlení. Tohle jsou ty dva prameny poznání, z nichž povstávají veškeré ideje, jež máme nebo přirozeně můžeme mít.

§ 3. *Objekty smyslového vnímání jako jeden zdroj idejí.* – Za prvé, naše smysly tím, že se zabývají jednotlivými smyslovými objekty, dodávají do mysli rozdílné zřetelné vjemy věcí, a to v souladu s oněmi různými způsoby, jakými na ně ony objekty působí. A takto získáváme ideje, jež máme o *žlutém, bílém, horkém, chladném, měkkém, tvrdém, hořkém, sladkém*, a všechny ty ideje, které nazýváme smyslovými kvalitami; a když řeknu, že je smysly dodávají do mysli, míním tím, že z vnějších objektů dodávají do mysli to, co tam pak ony vjemy vyvolává. Tento významný zdroj většiny těch idejí, které máme, zcela závislý na našich smyslech a převáděný do intelektu, nazýváme *smyslové vnímání*.

§ 4. *Činnost naší mysli jako druhý jejich zdroj.* – Za druhé, druhým pramenem, z něhož zkušenost vybavuje intelekt ideami, je vnímání činnosti naší mysli v nás samých, když se zabývá ideami, které předtím získala. A tyto činnosti, když o nich duše začne uvažovat a když na ně začne brát zřetel, vybavují intelekt dalším souborem idejí, k nimž by nemohl dospět na podkladě vnějších věcí; jde tu o to, co je nazýváno vnímání, myšlení, pochybování, věření, zdůvodňování, poznávání, chtění a všechny ty další rozmanité děje naší vlastní mysli. (...)

§ 5. *Všechny naše ideje pocházejí z jednoho nebo z druhého z těchto zdrojů.* – Zdá se mi, že intelekt nemá ani záblesk nějakých idejí, které nepřevzal z jednoho z obou uvedených zdrojů. Vnější objekty vybavují mysl ideami smyslových kvalit, kterými jsou veškeré ty různé vjemy, jež v nás ony kvality vyvolávají; a *mysl* vybavuje intelekt ideami o svých vlastních činnostech. (...)

Otázky k textu

1. Na čem je podle Locka založeno lidské poznání? Jakou roli v něm hraje smyslové vnímání?
2. „Naše pozorování se zabývá buď vnějšími smyslovými objekty, anebo vnitřními činnostmi naší mysli, jak je vnímáme nebo jak o nich ve vlastním nitru uvažujeme, a takto jsou zásobeny naše intelektu veškerým *materiálem* pro přemýšlení.“ Lze podle vás poznávat i něco jiného než „smyslové objekty“ nebo „vnitřní činnosti naší mysli“?
3. Co pro Locka znamená *idea*? Pokuste se zachytit různé významy tohoto pojmu u odlišných myslitelů (Platón, Descartes, Kant).
4. Pokud zjistíme, že nás smysly oklamaly, odkud tento poznatek máme?
5. Souhlasíte s Lockem, že lidská mysl je „bílým papírem“, nebo je v ní něco vrozeného?
6. K analýze textu: vyjádřete pomocí schématu vztahy mezi pojmy *idea, smyslové vnímání, reflexe, objekty smyslového vnímání, činnost naší mysli*.

2. DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia = Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2010, II. meditace, s. 45–47.

Uvažujme věci, které se běžně pokládají za uchopované nejrozlišeněji, totiž tělesa, jichž se dotýkáme a jež vidíme – nikoli však tělesa vůbec (všeobecné poznatky totiž bývají poněkud smíšenější), nýbrž jedno zvlášť. Vezměme si například tento vosk: teprve nedávno byl vytažen z pláství, ještě docela neztratil svou medovou chuť, pořád si ještě zachoval něco z vůně květin, z nichž byl nasbírán, jeho barva, tvar a rozměry jsou zjevné, je tvrdý, chladný, lze jej snadno chytit a když na něj ťukneš, vydává zvuk – má asi vše, co těleso potřebuje, aby mohlo být co nejrozlišeněji poznáno. Ale podívejme – zatímco mluvím, dostal se blíže k ohni: zbytky chuti mizí, vůně vyvane, barva se mění, tvar se ztrácí, rozměry narůstají a vosk kapalně a zahřívá se, stěží se jej lze dotknout a když na něj poklepeš, zvuk už nevydává. Zůstal stále tímž voskem? Je třeba přiznat, že ano, nikdo to nepopírá, nikdo nemíní jinak. Takže co na něm bylo uchopováno tak rozlišeně? Jistě nic, čeho jsem se dotýkal smysly, neboť zůstává voskem, i když se změnilo vše, co mohla zachytit chuť, čich, zrak, hmat nebo sluch.

Snad šlo o to, co teď myslím: že totiž vosk sám nebyl onou sladkostí medu, voňavostí květin, bělostí, tvarem ani zvukem, ale tělesem, které se mi před chvílí jevilo tak, a nyní jinak. Co precizně je však to, co si takto představuji? Dávejme pozor a uvidíme, co zbývá po vyřazení toho, co k vosku nepatří: jenom něco rozlehlého, poddajného a proměnlivého. Co je však to poddajné a proměnlivé? To, že si představuji, jak lze tento vosk převést z kulatého tvaru na čtvercový a z něj na trojúhelníkový? Vůbec ne, uchopuji totiž jeho schopnost bezpočtu takových změn, a přitom něco nesčetného nemohu projít představivostí – takže ono uchopování nepochází ze schopnosti představovat si. A co je to rozlehlé? Copak není neznámá i jeho rozlehlost? Vždyť u zkapalnělého vosku je rozlehlost větší, u vroucího ještě větší a s rostoucí teplotou se stále zvětšuje – takže nebudu správně soudit, co je vosk, nebudu-li mít za to, že připouští řadu obměn v rozlehlosti, které nikdy představivostí nepostihnu. Nezbyvá tedy než přiznat, že co je tento vosk, si nepředstavuji, ale vnímám to pouze myslí – mluvím o jednom kousku vosku, o vosku vůbec je to totiž jasnější. A co je tento vosk, který se vnímá výhradně myslí? Inu, právě to, co vidím, čeho se dotýkám, co si představuji, zkrátka to, zač jsem jej měl od začátku. Je ovšem třeba poznamenat, že jeho vnímání není vidění, hmatání ani představování si (ani nikdy nebylo, i když to tak dříve vypadalo), ale výhradně prohlížení si myslí, které může být buď nedokonalé a smíšené, jako bylo dříve, nebo jasné a rozlišené, jako je teď, podle toho, jak si více či méně všímám, z čeho sestává.

Zároveň se však divím, jak náchylná je má mysl k chybám; i když to v sobě

zvažují mlčky bez užití jakýchkoli výrazů, přesto vážnu u pouhých slov a skoro mne podvede pouhý obvyklý způsob řeči. Říkáme totiž, že vidíme samotný vosk, je-li zde, a že nesoudíme, že zde je, podle barvy či tvaru. Z toho bych hned odvodil: vosk se tedy poznává tak, že na něj hledí oči, nikoli tak, že si jej prohlíží samotná mysl – jako bych nikdy neviděl z okna lidi procházející ulicí, o nichž jsem neméně běžně než o vosku říkal, že vidím je samotné. Co ovšem vidím, vyjma klobouků a oděvů, pod nimiž se mohou skrývat automaty? Ale soudím, že to jsou lidé. Takže to, o čem jsem mínil, že to vidím očima, uchopuji výhradně schopností soudit, která je v mé myslí.

Otázky k textu

1. „Takže to, o čem jsem mínil, že to vidím očima, uchopuji výhradně schopností soudit, která je v mé myslí.“ Vysvětlete tento Descartův výrok.
2. Descartes na příkladu poznávání vosku argumentuje proti tomu, že smyslové vnímání by mohlo být zdrojem jistého poznání. Souhlasíte s ním, nebo vás napadá nějaká kritika jeho myšlenkového postupu?
3. Představte si, že se díváte z okna na ulici plnou lidí. Jak si můžete být jisti, že vidíte skutečné lidi, a nikoliv například dovedně sestrojené figuríny, podobné robotickým ženám z Levinovy knihy *Stepfordské paničky*?

3. MERLEAU-PONTY, Maurice a MÉNASÉ, Stéphanie, ed. *Svět vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2008, s. 11–12.

Descartes dokonce tvrdil, že pouhým zkoumáním vnímatelných věcí a bez odvolání se na výsledky vědeckých výzkumů mohu odhalit klam svých smyslů a naučit se poléhat jediné na rozumové chápání. Řeknu, že vidím kousek vosku. Ale co je přesně tento vosk? Určitě to není ona bělavá barva, ani květinová vůně, která na něm možná ulpěla, ani ta měkkost, kterou cítí prsty, ani ten chabý zvuk, který vosk vydá, když jej necháme spadnout. Nic z toho není pro vosk konstitutivní, neboť všechny tyto vlastnosti může ztratit, aniž by přestal existovat: to když jej kupříkladu nechám roztavit a změní se v bezbarvou tekutinu bez pachu, která již neklade prstům odpor. A přesto tvrdím, že se jedná o stále tentýž vosk. Jak tomu tedy rozumět? To, co přetrvává navzdory změnám stavu, je pouze kousek hmoty bez vlastností či v posledku pouhá schopnost zaujímat prostor a nabývat různých forem, aniž by zabraný prostor či přijatá forma byly jakkoli určené. Právě to je reálná a trvalá podstata vosku. Je ovšem zřejmé, že tato realita vosku se neukáže smyslům samotným, neboť ty mi vždy zprostředkovávají předměty určité velikosti a tvaru. Skutečný vosk tedy není očima viditelný. Lze jej uchopit jediné rozumem. Když se domnívám, že vidím vosk, znamená to pouze, že skrze

vlastnosti přístupné smyslům myslím samotný vosk, zcela holý a bez vlastností, který je jejich společným zdrojem. Pro Descarta tedy, a tato myšlenka na dlouhou dobu zcela ovládla francouzskou filosofickou tradici, je vnímání pouhým počátkem ještě zcela neujasněné vědy. Mezi vnímáním a vědou je stejný vztah jako mezi zdáním a skutečností. Naše důstojnost spočívá ve spolehnutí se na rozum, neboť pouze rozum nám může odhalit pravdu o světě.

Otázky k textu

1. Opravdu lze hovořit o tomtéž vosku, když ztratil všechny své vlastnosti (barvu, vůni, chuť atd.)? Čím je pro Descarta zajištěno trvání jednoty onoho kousku vosku?
2. Je vědecký popis předmětu (např. vosku) pravdivější než naše smyslové vnímání dané věci?

4. MERLEAU-PONTY, Maurice a MÉNASÉ, Stéphanie, ed. *Svět vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2008, s. 25–33.

Jednota věci nám zůstane skryta, dokud budeme jednotlivé kvality (např. barvu, chuť) považovat za data náležející striktně odděleným světům vidění, čichu, hmatu atd. Avšak právě moderní psychologie, jež v tomto rozvinula Goetheho myšlenky, upozornila na to, že žádná z těchto kvalit není příliš izolována, naopak každá s sebou nese afektivní význam, který ji propojuje s vjemy ostatních smyslů. Kupříkladu každý, kdo někdy vybíral tapety do bytu, dobře ví, že každá barva navozuje určité psychické rozpoložení a podle toho je buď smutná, či veselá, deprimující, nebo povzbudivá. A protože je tomu tak i se zvuky či hmatovými vjemy, lze říci, že každá z nich odpovídá určitému zvuku či teplotě. Proto jsou někteří slepci schopni představit si barvu, kterou jim popíšeme, pomocí analogie například s konkrétním zvukem. Pokud tedy zasadíme kvalitu zpět do kontextu lidské zkušenosti, která jí dodává určitý emocionální význam, její vztah k ostatním kvalitám, jež s ní nemají nic společného, se pojednou stává srozumitelným. Existují dokonce kvality, a je jich v naší zkušenosti nemálo, které nedávají téměř žádný smysl, pokud je myslíme odděleně od reakcí našeho těla, jež vyvolávají. Vezměme si například medovost. Med je zpomalená tekutina. Má určitou konsistenci, dá se uchopit, ale vzápětí potměšile protéká mezi prsty a vrací se do původní podoby. Nejenže se vymaní, jakmile se mu pokusíme vnutit tvar, ale navíc převrací role a zmocňuje se rukou toho, kdo se pokoušel jej zmocnit. Živá, zkoumající ruka, která si chtěla předmět podmanit, je jím lapena a vtažena do vnějšího jsoucna. „V jistém smyslu,“ říká Sartre, jenže je autorem tohoto pěkného rozboru, „je to jakási vrcholná povolnost toho, co vlastníme, psí věrnost,

kteřá se dává, i když už jí nežádáme, ale v jiném smyslu se za touto poslušností skrývá tiché přivlastňování držitele drženyím.“ Taková kvalita jako medovost je srozumitelná pouze skrze dialog, který nastoluje mezi mnou jakožto tělesným subjektem a vnějším předmětem, který je jejím nositelem; a právě díky tomu může symbolizovat jistý způsob lidského chování. Jediná možná definice této kvality je lidská definice.

(...) Med je určité chování světa vůči mně a mému tělu. A díky tomu v něm nejsou jednotlivé kvality pouze náhodně nashromážděny, ale naopak splývají v jedno, neboť všechny vyjadřují stejný způsob bytí či chování medu. Jednota věci se neukrývá v pozadí těchto jednotlivých kvalit: je dotvrzována každou z nich, každá z nich je celou věcí. (...)

Věci tudíž pro nás nejsou prostými neutrálními *předměty*, jež pozorujeme. Každá symbolizuje určité chování, připomíná nám je, vyvolává na naši straně příznivou, či nepříznivou odezvu, a proto se také záliby a povaha určitého člověka a jeho postoj ke světu a vnějšmu bytí zrcadlí v předmětech, jimiž se obklopuje, v jeho oblíbených barvách, v místech, kde se rád prochází. (...) V našem vztahu k věcem neexistuje odstup, každá z nich promlouvá k našemu tělu a životu. Věci na sebe berou lidské povahové rysy (jsou poslušné, mírné, nepřátelské, kladou odpor) a na druhou stranu v nás také žijí jakožto symboly chování, které máme rádi, nebo nesnášíme. Člověk je zcela ve věcech a věci jsou v něm. Řečeno jazykem psychoanalytiků, věci jsou komplexy. To měl na mysli Cézanne, když hovořil o jisté „aureole“ věci, kterou je třeba v malbě zachytit. (...)

Je tedy dosti obecnou tendencí vidět mezi člověkem a věcmi nikoli již onen vztah odstupů a nadvlády, jaký lze konstatovat mezi svrchovaným duchem a kouskem vosku v Descartově slavné analýze, ale vztah mnohem méně jasný, jakousi závratnou blízkost, jež nám brání pojímat sebe sama jako čistého ducha odděleného od věci a věci definovat jako čiré objekty bez jakýchkoli lidských atributů.

Otázky k textu

1. Prožili jste někdy bytostné propojení s věcí, podobně jako v úvaze o dialogu mezi člověkem a medem?
2. Máte k věcem spíše vztah odstupů, nebo závratné blízkosti?
3. Proč pro nás podle Merleau-Pontyho věci nejsou neutrálními předměty?
4. Jaká je role smyslového vnímání v kontextu Merleau-Pontyho úvahy? Porovnejte ji s tím, jak chápou smyslové vnímání John Locke a René Descartes.

34. ZVYK A ROZUM (David Hume)

Úvodní komentář

Novověký filosof David Hume (1711–1776) přistupoval kriticky a skepticky k možnostem lidského rozumu. Snažil se ukázat, že to, co považujeme za nezpochybnitelný výsledek naší rozumové úvahy, je ve skutečnosti jen záležitostí zvyku vyvozovat určité závěry o fungování světa. Zvyk je podle něj dokonce „hlavním vůdcem lidského života“. Opravdu hraje v našem životě zvyk takovou roli?

Texty

1. HUME, David. *Zkoumání o lidském rozumu*. Praha: Svoboda, 1996, s. 53–55, 59–60.

IV

SKEPTICKÉ POCHYBNOSTI O VÝKONECH ROZUMU

(...) Vliv zvyku je takový, že tam, kde je nejsilnější, nejen zakrývá naši přirozenou nevědomost, nýbrž skrývá i sám sebe, takže se zdá, že vůbec nehraje roli tam, kde je naopak přítomen v nejvyšší míře.

Avšak k tomu, abychom se přesvědčili, že všechny přírodní zákony a všechny účinky těles bez výjimky jsou známy pouze díky zkušenosti, může snad postačit následující úvaha. Kdyby nám byl předložen jakýkoliv předmět a měli bychom se vyslovit ohledně účinků, které by mohl způsobovat, aniž bychom mohli vycházet z dřívější zkušenosti: jakým způsobem, ptám se vás, by mysl měla postupovat? Musela by si představit či vymyslet nějakou událost, kterou připisuje onomu předmětu jako jeho účinek; je přitom zřejmé, že takovýto nápad může být zcela libovolný. Mysl nemůže nikdy, ani při nejdůkladnějším pátrání a zkoumání, najít účinek v jeho domnělé příčině. Účinek je totiž naprosto odlišný od příčiny, a tudíž v ní nemůže být nikdy nalezen. Pohyb druhé kulečnickové koule je naprosto odlišný děj oproti pohybu první, a v tom prvním není ani nejmenší poukaz směrem k druhému. Kámen nebo kus kovu vyzdvížený do vzduchu a ponechaná bez opory ihned padá: když ale uvážíte onu situaci *a priori*, je v ní cokoli, co by v nás mohlo vyvolat ideu pohybu kamene či kovu dolů spíše než nahoru nebo kterýmkoli jiným směrem?

(...)

Krátce, každý účinek je děj odlišný od své příčiny. Nemůže v ní tedy být nalezen a první nápad či představa *a priori* o něm musí být naprosto libovolné.

A i potom, co si nějaký účinek představíme, jeho souběh s příčinou se musí jevit právě tak libovolný, protože vždy existuje množství jiných možných účinků, které musí rozumu připadat neméně bezesporné a přirozené. Marně bychom si tedy činili nárok, že můžeme předem určit jediný děj či vyvodit kteroukoli příčinu nebo účinek bez pomoci pozorování a zkušenosti.

(...)

Co se týče minulé zkušenosti, lze připustit, že dává přímou a jistou informaci pouze o právě těch předmětech a právě tom okamžiku, které jí daly vzniknout. Proč by se však nyní platnost této zkušenosti měla rozšiřovat na budoucí časy a na jiné předměty, které při všem, co o nich víme, mohou být těm dřívějším pouze podobné co do zjevu (...). Chléb, který jsem dříve jedl, mě nasýtil, to jest, těleso takových a takových smyslových kvalit bylo tehdy obdařeno příslušnými skrytými silami. Plyne z toho ale, že jiný chléb mě někdy jindy také musí nasýtit a že podobné smyslové kvality musí být vždy doprovázeny podobnými skrytými silami? Vůbec se nezdá, že by takový závěr byl nutný.

Otázky k textu

1. Proč je Hume skeptický k možnostem lidského rozumu?
2. Je možné poznat něco *a priori* (nezávisle na zkušenosti)? (Jak by na tuto otázku odpověděl Hume?)
3. Proč podle Huma nelze s jistotou zobecnit naše předchozí zkušenosti?

2. HUME, David. *Zkoumání o lidském rozumu*. Praha: Svoboda, 1996, 71–75.

V

SKEPTICKÉ ŘEŠENÍ TĚCHTO POCHYBNOSTÍ

(...)

Uvažujme člověka, nadaného těmi nejsilnějšími schopnostmi rozumu a uvažování, který by byl náhle přenesen do našeho světa; jeho pozorování se od počátku bez ustání naskýtal souvislý sled předmětů a událostí, ale nebyl by s to odhalit nic dalšího. Zpočátku by nebyl schopen žádnou rozumovou úvahou dospět k ideji příčiny a účinku, protože ty zvláštní síly, jež způsobují všechny přírodní děje, se nikdy nejeví smyslům; není ani rozumné pouze z toho, že jedna událost předchází v jediném případě druhé, dospívat k závěru, že jedna je příčinou a druhá účinkem. Jejich souběh může být libovolný a nahodilý. Nemusí být žádný důvod vyvozovat z objevení se jedné existenci druhé. Zkrátka, takový člověk by bez

další zkušenosti nemohl nikdy provádět odhady a vyvozování ohledně jakékoli faktické okolnosti ani si být jist čímkoli přesahujícím to, co je bezprostředně přítomno jeho paměti a smyslům.

Uvažujme dále, že by nabyl další zkušenosti a pobýval by na světě dost dlouho na to, aby zpozoroval, že podobné předměty či události jsou stále ve vzájemném souběhu; k čemu tato zkušenost vede? K tomu, že bezprostředně vyvozuje existenci jednoho předmětu z objevení se druhého. A přece nezískal, při vší své zkušenosti, žádnou ideu či poznání oné skryté síly, kterou jeden předmět způsobuje druhý; a není to ani žádná rozumová úvaha, co ho vede k takovému vyvozování. Shledává však v sobě určitou nutnost vyvození provádět: a jakkoli by byl přesvědčen, že rozum se toho děje nijak neúčastní, bude nicméně pokračovat ve stejném chodu myšlení. Existuje nějaký další princip, který ho s určitou nutností vede k utváření takového závěru.

Tímto principem je obyčej a zvyk. Kdykoli totiž opakování jakéhokoli jednotlivého aktu či výkonu způsobuje tihnutí k novému opakování téhož aktu či výkonu, aniž by bylo podpořeno jakoukoli úvahou či myšlenkovým postupem, vždycy říkáme, že takové tihnutí je účinkem zvyku. (...) A je jisté, že zde předkládáme větu přinejmenším naprosto srozumitelnou, pokud ne pravdivou, když tvrdíme, že po stálém souběhu dvou předmětů – například tepla a plamene nebo tíhy a pevnosti – je to jediné zvyk, co nás s určitou nutností vede k očekávání jednoho na základě zjevnosti druhého. (...) Všechny závěry ze zkušenosti jsou tedy následky zvyku, nikoli rozumové úvahy.

Hlavním vůdcem lidského života je tedy zvyk. Teprve tento princip činí pro nás zkušenost užitečnou a vede nás k tomu, že v budoucnosti očekáváme podobný sled událostí jako ten, který se odehrál v minulosti. Bez vlivu zvyku bychom byli naprosto nevědomí o veškerých faktických okolnostech přesahujících ty, jež jsou bezprostředně přítomné paměti a smyslům. Nikdy bychom nevěděli, jak přizpůsobit prostředky cílům nebo jak užít své přirozené schopnosti k dosažení určitého účinku.

Otázky k textu

1. Slunce zahřívá kámen a ten – pokud na něj sáhneme rukou – nás bude hřát. Je tento závěr výsledkem rozumové úvahy, nebo zvyku takto usuzovat?
2. Popište situaci, kdy došlo k něčemu jinému, než jste očekávali. Čím to bylo způsobeno?
3. Kdy je dobré spoléhat na zvyk a obyčej, a kdy nikoliv?
4. Proč je podle Huma hlavním vůdcem lidského života zvyk? Souhlasíte s Humem?

35. KOPERNIKÁNSKÝ OBRAT (Immanuel Kant, Hans Joachim Störig)

Úvodní komentář

Z předchozí lekce o Humovi víme, že je otázkou, co může vlastně rozum poznávat a zda nejsou jeho závěry jen zobecněním zkušenosti, což by znamenalo, že vůbec nejsou nutné a všeobecné. Tyto pochybnosti přiměly Kanta, aby důkladně zkoumal možnosti a limity lidského poznání, což učinil ve své *Kritice čistého rozumu*. Na Humovy pochybnosti nabízí Kant odpověď v podobě kopernikánského obratu v poznání. Cílem této lekce je pochopit, co je tímto obratem myšleno a jak Kant odpovídá na Humův empirismus a jeho skepsi vůči možnostem lidského rozumu. Spolu s tím se zde řeší otázka, zda veškeré lidské poznání pochází ze zkušenosti.

Texty

1. KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH, 2001, Předmluva k druhému vydání, s. 17–20.

Tomu prvním, kdo sestrojil *rovnoramenný trojúhelník* (ať už se jmenoval *Thalés* nebo jakkoli jinak), svitlo: zjistil totiž, že nesmí pátrat po tom, co viděl v obrazi nebo jen v pouhém pojmu trojúhelníka, a z toho jakoby odečítat jeho vlastnosti, nýbrž že musí vlastnosti trojúhelníka vytvářet z toho, co do něj prostřednictvím apriorních pojmů sám vložil (pomocí konstrukce) v něm znázornil, a že, aby mohl něco vědět apriorně jistě, nesmí věci připisovat nic jiného, než co nutně plyne z toho, co do ní na základě svého pojmu sám vložil. (...)

Když *Galilei* nechal valit po nakloněné rovině koule s tíží, kterou sám zvolil, právě tak jako když *Torricelli* nechal vzduchu nést určitou hmotnost, jejíž velikost pokládal za rovnou předem známé hmotnosti vodního sloupce, a právě tak když ještě později *Stahl* proměňoval kovy ve vápenec a ten opět v kovy tím, že jim něco odnímal a opět vracel, svitlo všem přírodovědcům. Pochopili, že rozum nahlíží jen to, co sám podle svého plánu vytváří, že musí s principy svých soudů postupovat vpřed podle neměnných zákonů a nutit přírodu, aby odpovídala na jeho otázky, a nesmí se jí jenom nechat vodit jako na vodítku. Náhodná pozorování, učiněná bez jakéhokoli předem daného plánu, spolu totiž jinak nesouvisejí v žádném nutném zákoně, který ovšem rozum hledá a vyžaduje. Rozum musí přistupovat k přírodě v jedné ruce se svými principy a jen tehdy, když se jevy s nimi shodují, mohou platit za zákony, a v druhé ruce

s experimentem, který na základě těchto zákonů vymyslel. Činí tak sice proto, aby se mu od přírody dostalo poučení, avšak nikoli v roli žáka, který si nechá namluvit vše, co učitel chce, nýbrž v roli povolaneého soudce, který nutí svědky, aby odpovídali na otázky, které jim předkládá. A to dokonce i fyzika vděčí za onu tak prospěšnou revoluci ve způsobu svého myšlení pouze nápadu, že rozum má hledat v přírodě (nikoli ji přibásňovat) to, co se od ní musí učit a o čem by sám o sobě nic nevěděl, pouze v souladu s tím, co do ní sám vkládá. Teprve tím byla přírodověda uvedena na spolehlivou cestu vědy, když předtím po tolik staletí nebyla ničím víc než pouhým tápáním.

(...)

Mohli bychom se domnívat, že matematika a přírodověda, které se náhle provedenou revolucí staly tím, čím nyní jsou, byly dost pozoruhodnými příklady na to, abychom pátrali po podstatných rysech změny způsobu myšlení, která jim byla tak prospěšná, a abychom je zde, pokud to analogie mezi nimi jako rozumovým poznáním a metafyzikou dovolí, přinejmenším zkusmo napodobili. Až dosud se mělo za to, že veškeré naše poznání se musí řídit předměty; ale všechny pokusy a priori o nich zjistit pomocí pojmů něco, čím by se naše poznání rozšířilo, nevedly za tohoto předpokladu nikam. Proto se jednou konečně pokusme, zda bychom v úkolech metafyziky neuspěli lépe, kdybychom předpokládali, že se předměty musí řídit naším poznáním, což přece jen lépe souhlasí s požadovanou možností jejich poznání a priori, jež má o předmětech stanovit něco dříve, než jsou nám dány. Má se to s tím právě tak jako s prvními myšlenkami *Kopernikovými*, který – když nemohl s vysvětlením pohybu nebeských těles postoupit kupředu za předpokladu, že se celá hvězdná obloha otáčí kolem pozorovatele – zkusil, zda-li by nedosáhl úspěchu, kdyby otáčel divákem, a hvězdy naopak ponechal v klidu. Nyní se o něco podobného můžeme pokusit v metafyzice, a to pokud jde o *názor* předmětů. Kdyby se názor musel řídit uzpůsobeností předmětů, nechápu, jak bychom o ní mohli vědět něco a priori; řídí-li se ale (jako objekt smyslů) uzpůsobeností naší nazírací mohutnosti, umím si tuto možnost docela dobře představit.

Otázky k textu

1. V čem podle Kanta spočívala revoluce v myšlení v matematice a v přírodovědě?
2. Kopernikánský obrat v poznání spočívá v obratu od myšlenky, že „veškeré naše poznání se musí řídit předměty“, k tomu, „že se předměty musí řídit naším poznáním“. Pokuste se vysvětlit, jak tomu rozumíte, a uveďte nějaký příklad.

3. Vnímají všichni živočichové, například pes nebo netopýr, svět stejně? A pokud nikoliv, co je v tomto vnímání světa to výlučně „lidské“?

2. STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon, 1992, s. 283–286.

Všechno poznání začíná zkušeností. Tuto větu empiristů staví Kant na začátek. Jak bychom mohli něco poznávat, kdyby se předměty nedotýkaly našich smyslů a neuváděly naši rozvazovací činnost do pohybu? Časově zkušenost předchází každé poznání. Tím ale není řečeno, že všechno poznání pochází ze zkušenosti. Bylo by přece možné, aby to, co nazýváme zkušeností, bylo již samo něčím složeným, složeným z dojmů přicházejících z vnějšku a z něčeho, co připojujeme my sami. Kritická analýza musí oba faktory izolovat. Musí se zkoumat, zda existuje něco, co máme před vší zkušeností, tj. a priori (předem). Empirické poznání je vždy získáno a posteriori (posléze, potom – právě ze zkušenosti). Čistým se nazývá ten poznatek a priori, kterému není přimíšeno nic empirického.

Podle čeho můžeme takové čisté poznání rozlišit od empirického? Jsou dva neklamně znaky: nutnost a přísná všeobecnost. Zkušenost sama nikdy nemůže poskytnout přísnou nutnost. Zkušenost vždy učí (jak ukázal Hume), že něco je takové nebo onaké, nikoliv, že takové musí být. Zkušenost nemůže svým větám propůjčit ani přísnou všeobecnost. Nemůžeme s ní nikdy překročit relativní, srovnávací všeobecnost; vždy můžeme říci jen toto: Pokud jsme dosud mohli pozorovat, není z té a té věty výjimky. Vystoupí-li tedy nějaká věta s nepodmíněnou nutností a nejpřísnější všeobecností, musí mít apriorní původ. To platí např. pro větu: Každá změna musí mít nějakou příčinu. Hume ukázal, že ta věta jako nutná a všeobecná nemůže pocházet z vnímání. Z toho vyvodil: Tedy tato věta není nutná a všeobecná, nýbrž je výsledkem zvyku. Kant usuzuje: Tato věta je nutná a všeobecná; ale právě proto nemůže pocházet ze zkušenosti!

(...)

Prostor

Od všeho empirického mohu, když chci, odhlédnout (abstrahovat). Od růže si mohu postupně odmyslet její vůni, její barvu atd. Od jednoho ale odhlédnout nemohu, aniž zničím samu představu: od rozlehlosti v prostoru. Představa prostoru je a priori. Prostor tedy není nic jiného než forma, ve které jsou nám dány všechny jevy vnějších smyslů. Prostor nepatří k předmětům samým. Jsme to my, kteří k „věcem“ připojujeme představu prostoru. Smyslový aparát člověka

je organizován tak, že všechno, co vůbec vnímáme, se nám musí jevit ve formě „vedle sebe“ v prostoru. Jevit! Jestliže smysly poskytují počítky, pak tu musí být ovšem něco, co na ně z vnějšku působí. Více se ale o tomto vnějším něco nedá říci. Mez, která je mi uložena tím, že se mi toto vnější něco „jeví“ vždy ve formě zprostředkované mými smysly, nemohu nikdy přeskočit. O tom, co je za jevy, o věci o sobě (*Ding an sich*, Kant jí říká též *noumenon*), nemohu nic vědět.

S tímto omezením ovšem – tj. věci chápeme jako jevy pro nás, a jinak nám nejsou nikdy přístupny – je představa prostoru v přísném smyslu všeobecná a nutná. Všichni lidé mají tutéž strukturu smyslovosti; ať se lidem (jak je tou jiných živých bytostí, nevíme) jeví cokoliv, může se jim to jevit jen ve formě prostoru. V tomto smyslu může Kant říci: „Prostor má empirickou realitu“, tj. má objektivní platnost pro všechno, co se nám kdy může ukázat jako vnější předmět. Zda věci o sobě jsou v prostoru, nemůžeme v žádném případě vědět. Proto může Kant pokračovat – aniž je to v rozporu s předchozím – „Prostor má transcendentální idealitu“, tj. prostor se stává ničím, jakmile odhlédneme od podmínky možnosti vši zkušenosti a předpokládáme, že je základem věci o sobě.

Čas

Jako prostor je nám i čas dán a priori. Čas je čistá forma našeho vnitřního smyslu, čistá forma nazírání nás samých a našich vnitřních stavů. Pozorujeme v sobě rozličné stavy mysli – city, volní hnutí, představy. Jakkoliv se navzájem liší, jedno mají společné: probíhají v čase. Čas nepochází z některého z těchto stavů, nýbrž je podmínkou, bez níž o nich nemůžeme mít vůbec žádnou zkušenost. Čas je všeobecný a nutný, je to a priori daná forma našeho vnitřního názoru.

Avšak i všechno vnější je nám dáno jen ve formě představ v nás. A protože čas je nutná forma našeho představování, je nejen formou našeho vnitřního názoru (tak jako prostor je formou vnějšího názoru), nýbrž našich názorů vůbec. „Všechny jevy vůbec... jsou v čase a nalézají se nutně v časových vztazích.“

I čas má empirickou realitu, tj. absolutní platnost pro věci jako jevy (vnější a vnitřní), a transcendentální idealitu, tj. nepatří věcem o sobě.

Otázky k textu

1. Co to znamená, že čas a prostor jsou pro Kanta apriorní formy (smyslového) názoru?
2. V čem se liší apriorní a empirické poznání?

3. STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon, 1992, s. 289.

Hlavní otázku máme ještě před sebou: Jak je možné, že kategorie, které jsou přece a priori, tzn. jsou v rozvažování před vší zkušeností, se mohou vztahovat na předměty zkušenosti – takže právě pomocí těchto apriorních forem mohou poznávat předměty? Odpověď Kant dává v transcendentální dedukci (odvození) čistých rozvažovacích pojmů.

Vezměme si jako příklad kauzalitu. Empirista Locke říká: Když vnímáme příčinné spojení dvou procesů, poznáváme zde sílu, která působí mezi „skutečnými“ věcmi (substancemi). Skeptik Hume říká: Kauzální spojení vůbec nemůžeme vnímat. Vnímáme vždy jenom poslušnost. Princip kauzality tudíž nemá žádnou objektivní platnost. Je to pouze jakési prakticky ospravedlněné zvykové právo. Kant říká: Hume má zcela pravdu v tom, že princip kauzality se nedá odvodit z vnímání. Pochází totiž z rozvažování (Verstand). A přece platí všeobecně a nutně pro každou zkušenost! Jak je to možné? Nemůže to vůbec jinak být, protože všechna zkušenost vzniká tak, že rozvažování vtiskuje do látky poskytované smyslovostí své formy myšlení (mezi nimi i kauzalitu), je zcela jasné, že tyto formy musíme opět nalézat ve veškeré zkušenosti!

Pro věci o sobě platí ovšem kategorie právě tak málo jako apriorní formy smyslovosti, prostor a čas. Pro věci, jak se jeví nám, však kategorie platí všeobecně a nutně. Nikdy se nám nemůže naskytnout zkušenost, která by nebyla v souladu se zákonem kauzality – protože všechna zkušenost vzniká teprve formující činností rozvažování prostřednictvím kategorií.

Otázky k textu

1. V čem se liší Kantův a Humův pohled na to, co je to kauzalita? Ke kterému z nich se spíše přikláníte?
2. Jaký je u Kanta rozdíl mezi jevem a věcí o sobě?
3. Přijde vám v něčem Kantův postup problematický?
4. Jak souvisí Kantovy úvahy o čase, prostoru a kauzalitě s prvním úryvkem z Předmluvy ke *Kritice čistého rozumu*?
5. Souhlasíte s Kantem, že v sobě každý člověk (ve svém rozvažování) má před vší zkušeností obsaženu kategorii kauzality, kterou aplikuje na „skutečnost“? Platí to i pro všechny kultury?

36. TOUHA PO MOCI A VŮLE K MOCI (Thomas Hobbes, Friedrich Nietzsche)

Úvodní komentář

Je člověk egoistická bytost, která touží jen po vlastním prosazení a po moci? Nebo je tato vůle univerzální a netýká se pouze člověka? A může být láska jen maska, skrze niž se prosazuje vůle k moci? Thomas Hobbes (1588–1679) hovoří o lidské touze po moci, když popisuje přirozený stav před vznikem tzv. společenské smlouvy, který se vyznačuje válkou každého proti každému. Touha po moci patří podle Hobbese k lidské přirozenosti. Friedrich Nietzsche (1844–1900) chápe vůli k moci obecněji, jako univerzální princip, jenž je podstatou kosmu.

Texty

1. HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Praha: OIKOYMENH, 2015, s. 70–71, 87–91.

XI.

O rozdílnosti mravů

(...) Šťěstí tohoto života nespočívá v klidu spokojené mysli. Neexistuje totiž žádný *finis ultimo* (poslední cíl) ani *summum bonum* (nejvyšší dobro), o jakých se píše v knihách starých morálních filosofů. Neboť člověk, jehož touhy skončily, nemůže žít o nic víc než ten, jehož smysly a představy ustrnuly. Šťěstí je neustálý postup touhy od jednoho předmětu k druhému; dosažení prvního předmětu je jen prostředkem k předmětu druhému. Příčinou toho je, že předmětem lidské touhy není potěšit se jednou a pro jednu chvíli, ale zajistit si provždy cestu ke své budoucí touze. A proto směřují dobrovolná jednání a sklony všech lidí nejen k dosažení spokojeného života, ale i k jeho zajištění. Liší se pouze v ohledu, který vyplývá částečně z rozmanitosti vášní různých lidí a částečně z rozdílnosti poznání nebo mínění každého o příčinách, které vytvoří žádaný účinek.

Proto tedy kladu jako obecný sklon celého lidstva na první místo trvalou a neutuchající touhu po další a další moci, která ustává až smrtí. A příčinou není vždy, že člověk doufá v intenzivnější rozkoš, než jaké již dosáhl, nebo že se nemůže spokojit s průměrnou mocí, ale že si nemůže zajistit nejvyšší moc a prostředky k dobrému životu bez získávání dalších mocí. A proto také králové, jejichž moc je největší, zaměřují své úsilí na její zajištění doma zákony, za hranicemi válkami; když uspějí, následuje nová touha: u některých po slávě z nových

výbojů, u jiných po pohodlí a smyslové libosti, u dalších po obdivu nebo lichocení za znamenitost v nějakém umění nebo jiné schopnosti mysli. (...)

XIII.

O přirozeném stavu lidstva s ohledem na jeho štěstí a bídu

Příroda vytvořila lidi natolik rovnocennými ve schopnostech těla a mysli, že i když je jeden člověk někdy očividně tělesně silnější nebo duševně bystřejší než druhý, přesto když se shrne všechno dohromady, není tento rozdíl mezi jedním a druhým člověkem natolik závažný, aby si na jeho základě mohl jeden člověk nárokovat jakoukoli výhodu, kterou by si obdobně nemohl nárokovat někdo jiný. Jde-li totiž o tělesnou sílu, má i ten nejslabší dosti sil, aby zabil nejsilnějšího buď tajnými intrikami, nebo ve spojení s jinými, kdo jsou ve stejném nebezpečí jako on sám. (...)

Z této rovnosti schopností vzniká rovnost naděje v dosažení našich cílů. A proto kdykoli dva lidé touží po téže věci, z níž se však oba zároveň nemohou těšit, stávají se nepřáteli a na cestě ke svému cíli (jímž je prvotně jejich sebezáchova a někdy pouze požitek) se snaží jeden druhého zničit nebo si ho podrobit. A tak se tedy stává, že pokud se útočník nemusí obávat ničeho jiného než moci jednotlivce, když někdo sází, seje, staví nebo vlastní vhodné sídlo, lze pravděpodobně očekávat, že jiní přijdou připraveni, aby ho spojenými silami oloupili a připravili nejen o plody jeho práce, ale také o život nebo svobodu. A útočníkovi zase hrozí podobné nebezpečí od jiného. (...)

Nacházíme v povaze lidí tři hlavní příčiny sporů: za prvé soupeření, za druhé nedůvěřivost a za třetí touhu po slávě.

První příčina vede lidi k tomu, aby se napadali kvůli zisku, druhá, aby tak činili kvůli bezpečnosti, a třetí kvůli pověsti. (...)

Z toho je zřejmé, že v době, kdy žijí bez společné moci, která by je všechny udržovala v bázni, se lidé nacházejí ve stavu, jemuž se říká válka, a je to válka každého proti každému. Válka totiž nespočívá jen v bitvě či bojové akci, nýbrž v období, v němž je vůle soupeřit bojem dostatečně známa. A proto patří pojem času k podstatě války, stejně jako k podstatě počasí. (...)

Tudíž vše, co je důsledkem válečné doby, kdy je každý nepřítelem každého, platí rovněž pro dobu, kdy lidé žijí bez jakékoli jistoty než té, kterou jim škýtá jejich vlastní síla a invence. (...) Je tu neustálý strach a nebezpečí z násilné smrti. A život člověka je osamělý, ubohý, ošklivý, zvířecí a krátký.

Tomu, kdo tyto věci náležitě neuvážil, se může zdát divné, že by příroda lidi takto odlučovala a vedla je k vzájemnému napadání a ničení. A proto nedůvěřuje tomuto závěru vyvozenému z vášní a touží snad po tom mít ho potvrzen

zkušeností. Ať tedy sám uváží, proč se ozbrojuje, když se vydává na cestu, proč se snaží cestovat v dostatečně silném doprovodu nebo proč zamyká dům, a ve svém domě dokonce i skříň, když jde spát. (...) Jaké mínění má o svých spoluobčanech, zamyká-li dům, a jaké o svých dětech a služebnictvu, zamyká-li skříň? Neobviňuje on svým jednáním lidstvo právě tak, jako to svými slovy činím já? Avšak žádný z nás tím neobviňuje lidskou přirozenost. Žádosti a jiné lidské vášně nejsou samy o sobě žádným hříchem. Nejsou jím ani činy, které z těchto vášní vycházejí, dokud není znám zákon, který je zakazuje. A dokud nebyl žádný zákon vydán, nelze jej znát, a žádný zákon nemůže být vydán, neshodnou-li se lidé na osobě, která jej má vydat. (...)

Vášně, které vedou člověka k míru, jsou strach ze smrti, touha po věcech, jež jsou nezbytné pro pohodlný život, a naděje, že jich lze pílí dosáhnout. A rozumu předkládá vhodné články míru, které mohou přivést lidi ke shodě.

Otázky k textu

1. Popsal podle vás Hobbes výstižně podstatu lidské přirozenosti, založenou na egoistickém prosazování vlastní vůle a touze po moci, nebo je jeho hodnocení spíše historicky podmíněné?
2. Na základě kterých argumentů Hobbes vyvozuje, že přirozený stav člověka má podobu války všech proti všem?
3. Co je pro vás štěstí? Jak tento pojem chápete vy a jak Thomas Hobbes?
4. Souhlasíte s tím, že „štěstí tohoto života nespočívá v klidu spokojené mysli“ a že „neexistuje žádný *finis ultimo* (poslední cíl) ani *summum bonum* (nejvyšší dobro)“?
5. „Žádosti a jiné lidské vášně nejsou samy o sobě žádným hříchem. Nejsou jím ani činy, které z těchto vášní vycházejí, dokud není znám zákon, který je zakazuje,“ tvrdí Hobbes. O co tento názor opírá a souhlasíte s ním?

2. NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Friedrich Nietzsche*. Praha: Československý spisovatel, 2009, s. 157.

A víte-li pak, čím je mi „svět“? Mám vám jej ukázat ve svém zrcadle? Tento svět: obrovitost síly, bez počátku, bez konce, pevná, železná veličina síly, nevětšující se ani nemensící, nespotebovávající se, nýbrž toliko se proměňující; tento svět: jako celek nezměnitelně veliký, domácnost bez výdajů, ztrát a také bez příjmů a bez přírůstků, obklopen „ničím“ jako svojí hranicí, nic, co by se rozplývalo, co by se rozplývalo, nic nekonečně rozlehlého, ale naopak uzavřený v určitém prostoru jako určitá síla – ne ovšem v prostoru, jenž by někde zel do „prázdná“ a „prázdnem“ – jako síla všudypřítomná, jako hra sil a vlnění sil současně, jed-

no i mnohé, jež se hromadí zde a jehož zároveň ubývá jinde, moře sil pro sebe a v sobě proudících a bouřících, věčně se proměňujících, věčně se navracejících, opěťujících, v nesmírnou let se opěťujících, s přílivem i odlivem svých útvarů; tento svět: rašící z tvarů nejprostších v nejsložitější, tryskající z nejtíššího, nejstrnulějšího, nejchladnějšího v nejžhavější, nejdivočejší, nejrozpornější a navracející se zase pak z plnosti k jednoduchosti, ze hry protiv k pohodě souladu, i v této jednotvárnosti střídý drah a let sám v sobě se utvrzující, sám sobě žehnající jako něco, co se musí věčně navracet, jako jednota vzniku a zmaru, neznající úkoje ani omrzení, ani únavy – tento můj *dionýský* svět věčného samasebetvoření i samasebeboření, tento tajemný svět dvojznačných chťičů, to moje „stranou dobra i zla“, bezcílný, není-li cíle ve štěstí kruhu, bez vůle, nemá-li kruh dosti na své dobré vůli – chcete *jméno* pro tento svět? *Rozluštění* všech jeho záhad? *Světlo* i pro vás, vy nejskrytější, nejsilnější, nejbojácnejší, nejpůlnočnější? Nuže: *Vůle k moci je tento svět a nic mimo to!* A i vy samotní jste touto vůlí k moci – a nic mimo to!

Otázka k textu

1. Zkuste podat zkusmou odpověď na to, co by mohlo být myšleno tím, že „vůle k moci je tento svět a nic mimo to“.

3. THURNHER, Rainer, RÖD, Wolfgang a SCHMIDINGER, Heinrich. *Filosofie 19. a 20. století. III, Filosofie života a filosofie existence*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 111–113.

Vůle k moci jako kosmický princip

Člověk chce nejen zachovat svůj život, jak předpokládal Spinoza a jiní, nýbrž chce moc, jak tvrdil již Hobbes; podle Nietzscheho však o moc neusiluje jen člověk: vůle k moci, která působí v lidském světě, je podle jeho názoru možné pomocí extrapolace připsat i všem jiným živým bytostem, dokonce i rostlinám a anorganickým věcem.

Nietzschova úvaha zde připomíná Schopenhauerův pokus přenést extrapolací sílu, jak se zakouší v lidské vůli, do oblasti animální, organické a nakonec i anorganické. Jestliže vůle, jak byl Nietzsche přesvědčen, je jakožto akumulace síly životem, proč by pak nebylo možné mluvit o „vůli“ rovněž v chemii a v kosmu vůbec? Pokládá za legitimní chápat materiální svět „jako primitivní formu světa afektů“. V podstatě máme právo „určit jednoznačně veškerou působící sílu jako *vůli k moci*“. Z této pozice pak naopak vykládal lidský pudový život jako projev kosmické „vůle“.

Svým pojetím Nietzsche vědomě překračoval fyzikalistické chápání síly: „Vítězící pojem síly, jehož pomocí naši fyzikové stvořili svět a Boha, potřebuje ještě určité doplnění: je třeba mu připsat vnitřní svět, který označuji jako vůli k moci, tj. jako neukojitelnou touhu po prokazování moci...“. Každé centrum síly působí na celé bytí – jako vůle k moci, jako vůle ke stupňování moci. Přírodní dějství není nic jiného než projev nikdy nekončícího zápasu, určeného vůli k moci.

(...)

Vůle k moci je universální princip, jenž je základem všeho zvláštního, a proto je podle Nietzscheho otázka „Kdo chce moc?“ bezpředmětná: neexistuje nějaký zvláštní subjekt, který by chtěl moc, nýbrž vůle k moci *jest* podstatou skutečnosti. Obraz světa, jemuž vládne tato myšlenka, se podobá hérakleitovskému, což by se nedalo přehlédnout ani tehdy, kdyby na to Nietzsche sám nepoukázal: skutečnost jako taková spočívá ve vůli k moci.

Vůle k moci v říši živého, a zejména v lidské oblasti se v tomto pohledu ukazuje jako projev kosmické vůle, resp. vztahu mezi silovými centry. Protože se vůle vyjevuje ve všem dění od anorganických procesů až po lidské vědomí, je z ní třeba vysvětlit rovněž naše pudry a pocity, naše přání a hodnocení, naše interpretace a náš pud k pravdě. Život je obecně třeba chápat na základě vůle k moci, a stejně tak i zvláštní organické funkce, jako je výživa a plození, pudový život, ba je nezbytné „určit jednoznačně *veškerou* působící sílu jako *vůli k moci*“. Totéž platí o morálce. Vůle k moci se projevuje v usilování otroků o svobodu, v touze po spravedlnosti (jako rovnost práv) i jako láska k lidstvu. Může však vystupovat i v zamaskované podobě: jako touha po míru, podrobení, lásce (jako „cestička k srdci mocnějších“), jako pocit povinnosti či svědomí (ve spojení s pocitem, že stojím výše než držitel moci), jako vynalézání nových hodnot.

Otázky k textu

1. Jak Nietzsche chápe vůli k moci?
2. Vidíte v Nietzscheho koncepci vůle k moci nějaké problematické body? Napadá vás nějaká její kritika?
3. V čem se liší Hobbesovo a Nietzscheho chápání lidské touhy po moci?
4. Jaké důsledky to má pro lidský život, pokud přijmeme předpoklad, že vůle k moci je univerzální princip a „neukojitelná touha po prokazování moci“?

37. VĚDOMÍ, TĚLO, SVĚT A INTENCIONALITA (Jean-Paul Sartre, Robert Sokolowski, Maurice Merleau-Ponty)

Úvodní komentář

Jaký je vztah mezi člověkem a světem? Kde „začíná“ člověk a kde svět? A lze tu hovořit o hranicích? Jedním z pojmů, který nám pomůže vstoupit do problematiky našeho vztahu ke světu, je pojem *intencionalita* zakladatele fenomenologie Edmunda Husserla (1859–1938). Předmětem všech následujících textů je odpověď na otázku, co je to intencionalita a jak souvisí s vědomím, tělem a světem.

Texty

1. Článek J.-P. Sartra „Základní myšlenka Husserlovy fenomenologie: intencionalita“. Převzato z: NOVOTNÝ, Karel. *O povaze jeví: úvod do současné fenomenologie ve Francii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 30–32.

„Snědl ji očima“. Tato věta a mnohé jiné náznaky dostatečně ozřejmují iluzi, kterou společně sdílejí realismus a idealismus, že něco poznat znamená to pozřít. V případě francouzské filosofie po sto letech akademismu toto pořád platí. Všichni jsme četli Brunschvicga, Lalande a Meyersona, všichni jsme věřili tomu, že duch jako pavouk láká věci do své pavučiny, balí je do bílého sametového vlákna a pomalu pojídá, redukuje, převádí na svou vlastní substanci. Co je stůl, skála, dům? Je to určité spojení „obsahů vědomí“, určité uspořádání těchto obsahů. Jaká to filosofie výživy. A přesto nic se nezdá zřejmější: což není stůl aktuální obsah mého vnímání, což není mé vnímání přítomným stavem mého vědomí? Přijímání potravy, asimilace. Lalande říkal: asimilace věcí v ideje, idejí mezi sebou a duchů mezi sebou. Mocné pilíře světa sežrány v oněch horlivých diastázách: asimilace, sjednocení, identifikace. Marně hledali ti nejjednodušší a nejdřnsnější z nás něco pevného, zkrátka něco, co by nebyl duch; naráželi všude jen na změkčilé a ušlechtilé mlhavo: na sebe samé.

Proti filosofii trávení a každému „psychologismu“ bude Husserl neúnavně hlásat, že věci nelze rozpustit ve vědomí... Poznávat, to je vyražen ze sebe, vytrhnout se ze změkčilé intimity trávení, uniknout mu do toho, čím ono samo není... co je mimo ně, mimo mne...

„Všechno vědomí je vědomím něčeho.“ ... Bytí je vyražení do světa, přicházení z ničeho na svět a k vědomí... Když se vědomí pokouší znovu uchopit samo sebe,

spadat konečně v jedno se sebou, za tepla, při zatažených roletách, ničí samo sebe. Tuto nutnost vědomí, že musí existovat jako vědomí o něčem jiném než o sobě samém, nazývá Husserl intencionalita.

Mluvil jsem o poznávání, abych byl lépe srozumitelný: francouzská filosofie, která nás formovala, znala totiž sotva něco jiného než epistemologii. Pro Husserla a fenomenologii se však vědomí, jež získáváme o věcech, nikterak neomezuje na poznání. Poznání nebo čistá „představa“ je jen jednou z možných forem mého vědomí „o“ tomto stromu; mohu ho také mít rád, bát se ho, nenávidět, a toto překračování, jímž vědomí překračuje samo sebe, které se nazývá „intencionalita“, najdeme ve strachu, nenávisti i lásce. Nenávidět někoho je právě tak způsob vyřázet k němu, nacházet se náhle tváří v tvář někomu cizímu, u kterého prožíváme a zakoušíme nejprve tu objektivní vlastnost, že je „hodný nenávisti“. Tady je vidět, jak se ony slavné „subjektivní“ reakce nenávist, láska, strach, sympatie odtrhávají od zapáchající břechky ducha; jsou to jen způsoby odhalování světa. Jsou to věci, které se nám náhle ukazují jako hodné nenávisti, jako sympatické, strašlivé, pomilováníhodné. Je vlastností japonské masky, že nahání strach, toť její nevyčerpatelná, neredukovatelná vlastnost ustavující samu její povahu – není to souhrn našich subjektivních reakcí a kus opracovaného dřeva. Husserl vrátil hrůzu a poutavost zpátky do věcí. Vrátil nám svět umělců a proroků: strašlivý, nepřátelský, nebezpečný svět, s přístavy půvabu a lásky... naučil nás znát znovu staré pravdy: když milujeme nějakou ženu, pak proto, že je pomilováníhodná.

Otázky k textu

1. Co je to intencionalita? Jak Sartre tento Husserlův pojem hodnotí?
2. Souhlasíte se Sartrovým tvrzením, že „je vlastností japonské masky, že nahání strach, toť její nevyčerpatelná, neredukovatelná vlastnost ustavující samu její povahu – není to souhrn našich subjektivních reakcí a kus opracovaného dřeva“?
3. Koho Sartre kritizuje v prvním odstavci a proč? Jak rozumíte příměru, že „duch jako pavouk láká věci do své pavučiny, balí je do bílého sametového vlákna a pomalu pojídá, redukuje, převádí na svou vlastní substanci“?
4. Jak rozumíte Sartrovu tvrzení, že „Husserl vrátil hrůzu a poutavost zpátky do věcí“?
5. Jak by na základě textu asi zněly odpovědi na otázky, které jsme položili v úvodu: Jaký je vztah mezi člověkem a světem? Kde „začíná“ člověk a kde svět? A lze tu hovořit o hranicích?

2. Pasáž z knihy Roberta Sokolowského *Introduction to Phenomenology* (Cambridge University Press: Cambridge, 2000, s. 8–16). Převzato z: NOVOTNÝ,

Karel. O povaze jeví: úvod do současné fenomenologie ve Francii. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 32–33.

Každý akt vědomí, který vykonáváme, každá zkušenost, kterou máme, jsou intencionální. Každé bytí při vědomí (*awareness*) je zaměřeno k předmětům. Každý akt vědomí, který vykonáváme, každá zkušenost, kterou máme, jsou v korelaci s nějakým objektem... Nejde ale o intencionalitu jako záměr nějakého našeho jednání, fenomenologický pojem intencionality se týká v první řadě teorie poznání, je to vědomý vztah, který máme k nějakému objektu... V kartezánské, hobbesiánské a lockovské tradici, které ovládají naši kulturu, se říká, že jsme si něčeho vědomí, jsme při vědomí, jsme si primárně vědomí sama sebe či našich vlastních představ. Vědomí se chápe jako bublina či uzavřená místnost. V ní se vyskytují dojmy, impresie a pojmy, koncepty, a na ně se zaměřuje naše vědomí, nikoli přímo na věci, které jsou „venku“. Můžeme se pokusit dostat se ven pomocí úsudku: můžeme provádět úvahy o tom, že naše představy musely být zapříčiněny něčím mimo nás, a můžeme konstruovat hypotézy o tom či modely toho, jaké ony věci musí být, nejsme však v žádném přímém kontaktu s nimi. Dostáváme se k nim pouze úvahou, která vychází z mentálních dojmů, impresí, ne na základě jejich přítomnosti... To, čemu se říká egocentrický predikament, zde znamená, že všechno, čím si zpočátku můžeme být skutečně jisti, je naše vlastní vědomá existence a stavy mého vědomí... Toto porozumění lidského vědomí podporuje i to, co víme o mozku a nervovém systému. Zdá se nesporné, že vše, co se týká poznání, se musí odehrávat „uvnitř hlavy“, a že vše, s čím můžeme být přímo v kontaktu, jsou naše vlastní stavy mozku... Jak odůvodnit naše instinktivní vědění a jistotu, že nejsme uvězněni v naší subjektivitě, že vycházíme ven z našich mozků a vnitřních mentálních stavů a že náš kontakt se skutečným světem není jen iluze, pouhá subjektivní projekce? ... Nemít intencionalitu, nemít společně svět, neměli bychom ponětí o životě rozumu, evidence a pravdy... Odmítnutí intencionality jde v ruku v ruce s odmítnutím orientace myslí na pravdu... Není tedy triviální říci, že vědomí je „vědomím předmětů“; naopak toto tvrzení jde proti mnohým obecně sdíleným přesvědčením. Je proto jednou z velkých zásluh fenomenologie, že skoncovala s egocentrickým predikamentem, že nabourala karteziánskou doktrínu. Fenomenologie ukazuje, že mysl je věc veřejná, že vykonává akty a ukazuje se venku, nejen uvnitř svých vlastních hranic. Všechno je venku.

Otázky k textu

1. Pomocí pojmu intencionality se pokuste vysvětlit, v čem spočívá hlavní rozdíl mezi karteziánským a fenomenologickým pojetím vědomí.

2. Co to znamená, že „mysl je věc veřejná“?
3. Je podle vás lidské poznání subjektivní, nebo odhaluje „věci samy“?

3. HOLZHEY, Helmut a RÖD, Wolfgang. *Filosofie 19. a 20. stol. II., Novokantovství, idealismus, realismus a fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 267–289.

Oproti Husserlovi a Brentanovi přírkl Merleau-Ponty chování intencionalitu: tělo a jeho způsoby chování mají intencionální charakter, neboť otevírají přístup ke světu. Tělo „ví“ o světě a rozvrhuje schémata zkušenosti. Tělu se tak přisuzují funkce, které původně patří vědomí, a tělo nastupuje na místo vědomého subjektu, který přichází o svou centrální pozici. (...) Fenomenologie, jak o ni usiloval Merleau-Ponty, zvláště pak fenomenologie vnímání se musí vyhnout jednostranností empirismu i racionalismu. Vykázání slabin těchto protikladných pozic hovoří ve prospěch třetího pojetí, které se nesnaží vnímání přírodovědecky objasnit ani ho izolovat v rámci filosofie vědomí jakožto protiklad tělesné skutečnosti. Výsledkem je snaha prezentovat vztah mezi subjektem a objektem či duchem a hmotou jako druhotný, odvozený.

Subjektivistické a objektivistické výklady tedy Merleau-Ponty považoval za nevyhovující a odmítl také názor, že subjekt lze uchopit nezávisle na objektu, respektive že vědomí o světě je vůči sebevědomí něčím druhotným. Kritizoval proto Descarta a vytýkal mu separaci subjektu od jeho sepětí se světem. Zdůrazňoval naopak propojenost já a světa, ukotvenou v těle, jakož i propojenost vlastního a cizího já či propojenost já a společnosti. Společenské a historické vztahy, v nichž se člověk ocitá, hrají v Merleau-Pontyho politicky angažovaném myšlení prvořadou roli. Jak ale zdůraznil v opozici k Sartrovi, angažmá nepředstavuje absolutně svobodné sebeurčení, nýbrž vždy se odehrává za určitých okolností, jež jsou dány skrze tělesnost, soužití s druhými, jazyk a dějiny. Sartrovu myšlenku absolutní svobody Merleau-Ponty odmítal: svoboda tu je jen díky mým úmyslům, díky mé minulosti a díky prostoru prodchnutému tradicemi. Zároveň odmítal myšlení a jednání relativizovat jejich napojením na společensko-ekonomické faktory: tyto příčiny mohou myšlení motivovat, ale nemohou je plně determinovat.

(...)

Toto pojetí se manifestuje také v Merleau-Pontyho kritice kartesiánského *cogito*. Z Descartova hlediska se já nutně prezentuje jako bezčasné, ačkoli je naopak časové, a neudržitelné je i rozlišení mezi viděním věci a myšlenkou vidění, neboť „vnímání je ... druhem aktu, který nepřipouští separaci samotného aktu od předmětu“. Descartova teze, že o existenci viděných věcí lze pochybovat, zatímco

vidění jakožto myšlenkový akt je nepochybné, je mylná: pokud lze pochybovat o věcech, na něž je akt zaměřen, pak lze pochybovat i o samotném aktu. Pokud například pochybuji, že se vnímaná věc skutečně vyskytuje přede mnou, pak je také pochybné, zda ji vnímám: co jsem považoval za vjem, může se prokázat jako halucinace. A ani sebezpozorování není absolutně jisté. Co uchopujeme v *cogito*, není imanentní ve vědomí, neboť vědomí je vždy vztaženo k něčemu, co se vědomí vymyká, a pohyb tohoto transcendování je „stejně původní dotyk s mým bytím a s bytím světa“.

Jistota, že myslím, že věřím, že miluji, že chci, je možná jen tehdy, pokud jsem již dříve myslel, věřil, miloval, chtěl. Nejedná se přitom o čisté myšlení, nezávislé na těle a na vztahu ke světu – což pro *cogito* znamená, že o svém myšlení vím jen díky tomu, že jsem již měl myšlenky a osvojil si je. Tyto myšlenky tvoří součást mé historie a jsou jazykově artikulovány, což Descartes přehlédl.

Hlavní omyl kartesiánské redukce na *cogito* tkví v izolaci vědomí od těla, zatímco *de facto* nezávisle na těle neexistuje žádný počitek, žádný vjem a obecně vzato žádné předmětné myšlení. Například poznání geometrických souvislostí je možné jen díky tomu, že geometrické vztahy popisujeme přinejmenším virtuálně s pomocí těla, přičemž tělo se tu nechápe jako pouhý instrument ustavujícího vědomí, naopak: pohybu těla se přisuzuje svébytná intencionalita. Když Merleau-Ponty píše: „Subjekt geometrie je subjekt v pohybu“, myslí přitom na geometrii názorné konstrukce...

Otázky k textu

1. Formulujte alespoň dva argumenty, kterými Merleau-Ponty kritizuje Descartovo pojetí *cogita* (myslící já).
2. Jak rozumíte tomu, že tělo má intencionalitu? Jak lze tuto myšlenku vysvětlit na příkladu geometrie?
3. Lze podle vás o intencionalitě hovořit i u těla spícího?
4. Pokuste se rozvést Merleau-Pontyho myšlenku, že tělo „ví“ o světě. Jak se toto „vědění“ projevuje? Vymyslete nějaké příklady z každodennosti.
5. Jsou nadáni intencionalitou i jiné živočišné druhy než člověk, je podle vás možné na ně tento pojem aplikovat?

V. DRUZÍ A SPOLEČNOST

38. MEZI SAMOTOU A SPLYNUTÍM (Platón, Jean-Paul Sartre)

Úvodní komentář

Kdo je to druhý člověk? A mohu mu vskutku porozumět, když je jiný než já a nikdy se nemohu postavit na jeho místo, abych viděl svět jeho očima a myslel jeho myšlenkami? A jak by to pak bylo s láskou? Zamyslete se nejprve nad následujícími citáty a poté vstupme do dialogu s vybranými texty.

- a) „Od samoty není pomoci, a není prostředku, jak se sžít s bližním, láskou nebo rozumem nebo dobrou vůlí: nikdy nevíme, co se v bližním děje, a neosvojíme si to, veškeré vciťování je jen analogické přičítání vlastních duševních obsahů druhému.“ (V. Černý, *První a druhý sešit o existencialismu*)
- b) „Člověk nepoznává nic, co nemiluje, a čím hlubší a úplnější má být poznání, tím pevnější, silnější a živější musí být láska, ano vášně.“ (Goethe)
- c) „Jestliže milovat znamená milovat lásku, kterou mi dává Milovaná, pak milovat znamená rovněž milovat v lásce sebe a takto se vracet k sobě.“ (Lévinas)

První text (Aristofanův mýtus v Platónově dialogu *Symposion*) vymezuje lásku jako splynutí, text druhý (interpretace Sartrovy filosofie v *Sešitech* Václava Černého) poukazuje na nemožnost lásky. Má láska vskutku podobu jedné z těchto dvou krajních poloh?

Texty

1. PLATÓN. *Symposion*. Praha: OIKOYMENH, 2005, 189d–193d.

Nejprve musíte poznati lidskou přirozenost a její osudy. Za dávných dob totiž nebyla naše přirozenost taková, jako jest nyní, nýbrž jinačí. Za prvé bylo trojí pohlaví lidí, ne jako jest nyní dvojí, mužské a ženské, nýbrž ještě k tomu bylo třetí, složené z těchto obou, z něhož nyní zbývá jen jméno, ale ono samo vymizelo; bylo totiž tehdy jedno pohlaví androgynů, co do podoby i jména složené z obého pohlaví, mužského a ženského; ale to je nyní pouhé jméno, kterého se užívá ve smyslu hanlivém. Dále byl tvar každého člověka zcela válcovitý, s oblémi zády i boky; člověk měl čtyři ruce a právě tolik i noh a dva obličejy na okrouhlém krku, ve všem stejné; hlavu pak u těchto obou obličejů, obrácených v opačné strany, jednu a čtyři uši; dále měl dvoje pohlavní ústrojí a obdobně i všechno ostatní. Chodil jednak zpřímá jako my, na kteroukoli stranu chtěl, ale když se dal do rychlého běhu, tu jako když akrobati dělají kruhové přemety i s nohama

rovně nataženýma, rychle se kutálel odrážeje se osmi končetinami, které tehdy měl. Trojí pohlaví takového způsobu bylo proto, že mužské pocházelo původně od slunce, ženské od země a to, které bylo složeno z obou, od měsíce, poněvadž i měsíc má něco společného s oběma; a kulatí byli ti tvorové sami i jejich chůze se děla v kružích, poněvadž byli podobni svým rodičům. Byli hrozní svou mohutností a silou a zpupnou mysl měli, i odvážili se učiniti útok na bohy; co vypravuje Homeros o Efialtovi a Ótovi, to platí o nich, že se pokoušeli vystoupiti na nebesa, aby napadli bohy. Tu se radili Zeus a ostatní bozi, co s nimi učiniti, a byli na rozpacích; neboť ani je nemohli pobít a jako Giganty docela zahladiti jejich pokolení blesky – vzdýt to by bylo zničení všech poct a obětí, přinášných jim od lidí –, ani je nemohli nechat v takové bujnosti. Konečně Zeus rozmysliv se pravil: „Zdá se mi, že jsem nalezl prostředek, jak by lidé zůstali a přece odložili svou nevázanost, a to tak, že by se stali slabšími. Nyní totiž rozetnu každého z nich ve dvě a hned budou jednak slabší, jednak nám užitečnější, protože se zvětší jejich počet; a budou chodit rovně po dvou nohách. A jestliže ještě se budou zdát příliš bujni a nebudou chtít žít v pokoji, opět je rozetnu ve dvě, takže budou choditi poskakující jen o jedné noze.“ Po této řeči rozkrajoval lidi ve dvě jako se rozkrajují oskeruše k nakládání nebo jako se krájejí vejce vlasem; a koho rozkrojil, kázal Apollonovi otočiti každému obličej a zbylou polovici šije na stranu řezu, aby byl člověk skromnější dívaje se na své rozpůlení, i jinak všechno léčiti. A ten každému otáčel obličej, a stahuje odevšad kůži na tu část těla, která se nyní jmenuje břicho, jako se dělá se sdrhovacími vaky, svazoval ji v jediný uzel, kterému říkají pupek. A četné vrásky většinou uhladil a také upravil hrudň nějakým takovým nástrojem, jakým obuvníci uhlazují na kopytě záhyby koží; jen něco málo jich nechal, ty, které jsou právě na břiše kolem pupku, na památku toho, co se kdysi dávno s člověkem stalo.

(...) Tu Zeus smilovav se nad nimi, pomůže jim jiným způsobem a přeloží jejich pohlavní ústrojí dopředu – neboť až dotud i to měli vně a semene nevkládali do svých těl vespolek, ani z nich nerodili, nýbrž do země, jako cikády – přeložil tedy jejich pohlavní ústrojí takto dopředu a učinil, aby jimi jedni v druhých způsobovali početí, mužové v ženách, za tím účelem, aby při spojení muže s ženou plodili a vznikalo tak potomstvo; pakli by se setkal muž s mužem, aby aspoň nastávalo nasycení z toho styku a uklidnění a aby se obraceli ke svým pracím a starali se též o ostatní potřeby života. Jest tedy již od tak dávné doby lidem vrozená láska, spojovatelka staré přirozenosti, která se snaží učiniti jedno ze dvou a lidskou přirozenost uzdraviti.

Tedy každý z nás jest *symbolon*, půlka člověka, poněvadž vznikl jeho rozříznutím, podobně jako ryby platýsi, z jednoho se stali dva; a tu každý stále hledá svou polovici. A tu všichni mužové, vzniklí roztětím onoho celku, který se tehdy

nazýval androgyn, jsou milovníci žen a z tohoto druhu pochází většina cizoložníků a také všechny ženy milovné mužů a cizoložné vznikají z tohoto druhu. Ale ženy, které jsou částí původní celé ženy, ty si nevsímají valně mužů, nýbrž spíše jsou obráceny k ženám a z tohoto druhu vznikají milovnice žen. Kdo jsou však částí původního muže, touží po mužském pohlaví, a pokud jsou malými chlapci, milují muže, poněvadž jsou úseky mužské bytosti, a rádi vedle mužů lehají a s nimi se objímají; to jsou nejlepší z chlapců i jinochů, poněvadž jsou svou přirozeností nejmužnější. Někteří ovšem o nich říkají, že jsou nestoudní, ale to není pravda; neboť to nečiní z nestoudnosti, nýbrž puzení svou nebojácností, statečností a svým mužstvím, milující to, co jim jest podobno. (...) A tu kdykoli milovník hochů nebo kdokoli jiný nalezne právě onu svou polovici, tehdy jsou úžasně uchvázeni přátelstvím, příbuzností i láskou a nechtějí se takřka ani na okamžik od sebe odloučiti. To jsou ti, kteří zůstávají pospolu po celý život, při čemž by ani nedovedli říci, čeho chtějí od sebe navzájem dosáhnouti. Neboť nikdo by si nepomyslel, že to je smyslné milování a že se pro toto druh s druhem rád stýká s takovou horlivostí; ale je patrné, že duše jednoho i druhého chce něco jiného, co nemůže říci, ale tuší, co chce, a skrytě naznačuje. A když tak spolu leží na jednom místě, kdyby k nim přistoupil Héfaistos se svými nástroji a otázal se: „Čeho chcete, lidé, dosáhnouti jeden od druhého?“ – a kdyby byli na rozpacích a on se opět otázal: „Toužíte snad po tom, abyste byli co nejvíce spolu, že byste se ani v noci, ani ve dne druh od druhu neodlučovali? Jestliže po tom toužíte, chci vás dva stavit a svařit v jeden celek, že se dva stanete jedním a po celý život budete jako jedna bytost žít společně, a až zemřete, i tam v Hádu budete po společné smrti jeden místo dvou; nuže, vizte, zdali si tohoto přejete a zdali budete spokojeni, jestliže toho dosáhnete“ –, jistě by po těchto slovech ani jeden neřekl, že ne, a neprojevil by jiného přání, nýbrž by se domníval, že slyší právě to, po čem už dávno toužil, aby se spojil a stávil s tím, koho miluje, a ze dvou bytostí aby se stala jedna. Příčinou toho jest to, že taková byla naše dávná přirozenost a byli jsme celí: tedy touha a snaha po celku se jmenuje láska. (...) Jestliže je toto nejlepší vůbec, je za nynějšího stavu nutně nejlepší to, co se tomuto nejvíce blíží, to jest nalézt si miláčka, který by byl podle naší myslí. Jako původce toho bychom právem velebili Eróta; ten i v přítomné době nám nejvíce prospívá, veda nás k tomu, co jest nám vlastní, i pro budoucnost nám podává největší naděje, že budeme-li prokazovati úctu bohům, uvede nás v naši dávnou přirozenost, vyléčí nás, a tak nás učiní blaženými a šťastnými.

Otázky k textu

1. Kdo to byl androgyn? Jak se k nim zachoval Zeus?
2. Co je podle uvedeného mýtu láska a jak vzniká?

3. Existuje podle vás někdo, kdo by byl naší „pravou polovinou“, s nímž jsme předurčení splynout? Jak popisuje nalezení tohoto pravého protějšku uvedený text?

2. ČERNÝ, Václav. *První a druhý sešit o existencialismu*. Praha: Mladá fronta, 1992, s. 41–46.

Druzí, právě proto, že jsou druzí, tedy cizí, nemohou leč mne sobě zcizit. Jak probíhá totiž ono *Mitsein* (pozn. spolubytí) subjektů? Druhý člověk je pro mne ten, kterého vnímám, vidím. Ale obráceně, jest i tím, který mne vidí. *Býti viděn*, toť zásadní existenciální kategorie mezisubjektivních vztahů, definovaná ze strany subjektu. *Býti viděn* znamená však *býti* pro druhého předmětem, objektem, věcí: druhý mne vidí, tj. vytváří si o mně představu, soudí mě jí a fixuje; navždy mám být touto věcí, kterou druhý vidí, mou minulostí, pod níž mě vidí, jeho pohled popírá všechny mé budoucí proměny i sebeprojekty, ba už i ten, jímž jsme v okamžiku, kdy mne vidí. „*Být viděn*“ mi krade všechnu mou svobodu a převrací mě v klasifikovaný předmět světa druhého subjektu, kde – jako na fotografii, na níž letmý a průběžný okamžik života zkameněl – budu navždy strnulou věcí sebe samého. *Mitsein* subjektů je tedy samou svou povahou konflikt subjektů: je to vzájemné potírání subjektů, vzájemné zamezování svobodných projektů, aniž je přiznáno právo odvolání, revize, „odkladu“, o něž bychom chtěli žádat, abychom se stali jinými, než jsme viděni. (...)

Cožpak *láska* nezakládá vědomou, dobrovolnou jednotu a shodu subjektů? Nepřemostuje mezeru mezi mnou a druhem mostem, jenž přece není bojem, ale výměnou a dialogem? Snad, ale jaký je to dialog? V lásce zajisté se nehodlám zmocnit druhého jakožto věci: vidím a uznávám v něm víc, uznávám v něm subjekt, jeho sebe-projekt, jeho svobodu; a chci, aby i on ve mně viděl právě mne, subjekt, nevyměnitelného jedince, svého jediného. Ale o to zrovna běží: chci-li v milovaném jeho svobodu, chci ji tak, aby tato svoboda chtěla mou svobodu, naplnila se jí, cítila potřebu mé existence pro svůj život, aby dobrovolně, tj. svobodně její já projevilo ochotu existovat výhradně skrze mé já, abych já byl důvodem její existence a jejím sebe-projektem. *Láska* je tedy zvláštním případem přivlastnění: není to už sice objektivace druhého na věc, „ale je vlastnictvím cizí svobody jakožto svobody“ (J. P. Sartre). Pokud toto vlastnictví necítím, jsem žárlivý. Jakmile je cítím, jakmile vidím, že moje existence je naprosto chtěna svobodou, jež není svobodou mojí, dosáhl jsem cíle lásky a v ní zvláštního pocitu ontologické justifikace: cítím se oprávněn žít, cítím svou existenci zdůvodněnou – cožpak zde není najednou někdo, jenž nechce jiných důvodů existence než mne? – a existenční pocit absurdna se pro mne rozplývá. (...) A zde hned

vnímáme v povaze lásky vlastní rozpornost její. Usiluje v subjektu sice o sám subjekt, ale je ochočením jeho, spoutáním, redukcí na subjekt můj; v podstatě milujeme v milovaném jen samé sebe; láskou proměňujeme druhé v něco, čím on není, tedy vzhledem k němu ve věc. Láska nakládá s milovaným jako s věcí, ač jej chce přitom jakožto subjekt. I ona, existenčně, je krach. Tam, kde se jí nedaří svést druhého k vydání sebe anebo kde si sebe samotnou uvědomí jakožto nutnou slepou uličku, hrůzně se ostatně proměňuje: buď v lhostejnost, jež jest snahou jednoho subjektu vyhnout se druhým subjektům a nemusit s nimi svádět zápas pohledů o svobodu; buď v čirou sexualitu, kdy subjekt, nemoha si osvojit subjekt, souhlasí, aby tento byl pro něj pouhou věcí, a sám svoluje se pouhou věcí stát, a na okamžiky rozkoše si poskytuje zdání jednoty, simulující tělesně jednotu subjektů.

Otázky k textu

1. Jaký je podle textu původní vztah mezi já a druhým člověkem? Může být tento vztah harmonický?
2. Po čem podle J.-P. Sartra v lásce toužíme?
3. Proč podle J.-P. Sartra končí láska krachem?
4. Srovnejte oba texty a pokuste se formulovat jejich hlavní podobnosti, odlišnosti a důsledky, které mají pro život člověka.
5. K oběma přečteným textům zaujměte vlastní stanovisko. V čem s nimi souhlasíte/nesouhlasíte a proč?

39. DÍTĚ JAKO TÉMA FILOSOFIE (Roland Barthes, Maurice Merleau-Ponty, Vladimír Holan)

Úvodní komentář

Kdo je to vlastně dítě a jaký je dětský svět? Jakým způsobem je třeba myslet, abychom dítěti a dětství přiměřeně porozuměli? Lze se zde například spokojit s tvrzením, že dítě je jakýsi „nedokonalý dospělý“? Následující texty nabízejí – z různých perspektiv – vstup do této problematiky a vybízejí nás k jejímu dalšímu promýšlení.

Texty

1. BARTHES, Roland. *Mytologie*. Praha: Dokořán, 2018, s. 53–55.

Francouzské hračky jsou nejlepším dokladem toho, že dospělý Francouz chápe dítě jako dvojníka sebe sama. Běžné hračky jsou v podstatě mikrokosmem světa dospělých; všechny jsou zmenšenými reprodukcemi lidských předmětů, jako by dítě celkově vzato bylo v očích veřejnosti pouze menším člověkem, jakýmsi homunkulem, kterému je třeba poskytnout věci podle jeho velikosti.

Nově vymyšlené hračky jsou velmi vzácné: jen několik druhů stavebnic, které jsou výsledkem kutilského nadání, nabízí určité dynamické formy. Ostatní francouzské hračky *vždy něco značí* a toto něco je vždy bezvýhradně socializované, vytvořené mýty či technikami moderního života dospělých: armáda, rozhlas, spoje, medicína (malinké lékařské kufříky, operační sály pro panenky), škola, kadeřnictví (kadeřnické přilby), letectví (parašutisté), dopravní prostředky (vlak, Citroën, motorové lodě, skútry, čerpací stanice), věda (marťanské hračky).

Skutečnost, že francouzské hračky *doslovně* předznamenávají univerzum funkcí vykonávaných dospělými, musí očividně připravit dítě na to, aby všechny tyto funkce přijalo, neboť ještě předtím, než začne přemýšlet, se mu takto utvoří alibi přirozenosti, které odjakživa vyrábělo vojáky, poštovní zaměstnance a skútry. Hračka zde skýtá katalog všeho, čemu se dospělý nediví: válka, byrokracie, ošklivost, Marťané atd. Známkou rezignace ostatně není ani tak sama imitace, ale její doslovnost: francouzská hračka je jakoby zmenšenou hlavou, kterou vyrábějí Chívarové, hlavou ne větší než brambora, na níž však najdeme vrásky a vlasy jako u dospělého. Existují například panenky, které močí; mají jícen, dává se jim pít z láhve pro kojence, čurají do plínek; záhy nepochybně nastane doba, kdy se jim mléko bude v bříšku měnit na vodu. Holčičku je tak možné připravit na kauzalitu domácnosti, „upravit ji“ pro budoucí mateřskou roli.

Jenomže tváří v tvář tomuto univerzu věrně napodobených, komplikovaných předmětů se z dítěte může stát pouze vlastník a uživatel, ale ne tvůrce: nevynalézá svět, používá ho; připravují se pro něj gesta bez dobrodružství, bez údivu a bez radosti. Je z něj učiněn malý pohodlný majitel, který dokonce ani nemusí vynalézat podněty dospělácké kauzality; jsou mu poskytnuty v hotové podobě: stačí je pouze využívat, nikdy se mu nepředkládá nic, k čemu by se musel sám dopracovat. U každé stavebnice, pokud ovšem není příliš složitá, si dítě musí osvojit zcela odlišný svět: vůbec tu nevytváří signifikativní předměty, nesejde mu na tom, zda mají ve světě dospělých nějaké jméno: necvičí se v užívání, nýbrž v demiurgii – vytváří formy, které chodí, jezdí, vytváří život, a ne vlastnictví; předměty se zde řídí samy sebou, nejsou již netečnou a komplikovanou materií ležící v prohlubni dlaně. K tomu však dochází jen zřídka: francouzská hračka je zpravidla hračkou napodobující, chce z dětí dělat uživatele, a ne tvůrce.

Zburžoaznění hraček se nerozpozná jen podle jejich zcela funkcionálních forem, ale také podle jejich substance. Běžné hračky jsou vyrobeny z nevzhledné hmoty, jsou to produkty chemie, nikoli přirozenosti. Mnoho z nich je nyní vytvarováno ze složitých látek; plastická hmota se zde jeví jako zároveň hrubá i hygienická, vymazává potěšení, něžnost, lidskost doteku. Konsternujícím znakem je postupné mizení dřeva, přestože díky své tvrdosti i jemnosti a díky přirozenému teplu, které je při doteku cítit, představuje ideální materiál. Dřevo odebírá jakémukoli tvaru, jenž je z něj utvořen, agresivitu příliš ostrých úhlů i chemický chlad kovu; když si s ním dítě hraje, když je ohmatává, dřevo se nechvěje ani neskřípe, jeho zvuk je zároveň tlumený i jasný; je to důvěrně známá a poetická substance, která dítěti ponechává dotykovou kontinuitu se stromem, stolem, podlahou. Dřevo nezraňuje ani se neporouchá; nerozsbíjí se, nýbrž se opotřebovává, může vydržet dlouho, žít spolu s dítětem, postupně modifikovat vztahy předmětu a ruky. Pokud zanikne, je to proto, že ubývá na objemu, a ne proto, že se zvětší jako ony mechanické hračky, které se rozbíjí, když z nich vyhřezne porouchaná pružina. Předměty ze dřeva jsou podstatné a trvanlivé. Dřevěné hračky, ony vogézké ovčince, které bylo vskutku možné vyřezávat jen za časů řemeslné výroby, však již téměř neexistují. Hračka je nyní co do své látky i barvy chemická: sám její materiál vede ke kinestezii užívání, a nikoli potěšení. Tyto hračky ostatně zanikají velmi rychle, a jakmile zemřou, nevedou již v mysli dítěte žádný posmrtný život.

Otázky k textu

1. Jaké vlastnosti má francouzská hračka a jak se vztahují ke světu dospělých?
2. Proč je dřevo „poetická substance“?
3. Pokuste se vysvětlit, jako rozumíte termínu „zburžoaznění hraček“.

4. Rozvíjí francouzské hračky tvořivost? Proč?
5. Jak je na základě Barthesovy analýzy hraček interpretován vztah mezi dítětem a dospělým?
6. Jak byste charakterizovali svět dnešních hraček pro děti? Jsou Barthesovy postřehy platné i v dnešní době?
7. Jaká musí být hračka, aby z dítěte činila tvůrce, nikoliv pouze uživatele a vlastníka hračky?

2. MERLEAU-PONTY, Maurice a MÉNASÉ, Stéphanie, ed. *Svět vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2008, s. 35–39.

Tento svět je tu také pro zvířata, děti, divochy a blázny, kteří jej obývají svým způsobem, a také oni s ním koexistují. (...) Návratem k vnímanému světu se pro nás tyto krajní či odchýlné formy života či vědomí mohou stát smysluplnějšími a zajímavějšími, takže v posledku celá ta podívaná na svět a člověka samého může získat zcela nový význam.

Je známou věcí, že klasické myšlení se zvířaty, dětmi, divochy či blázny příliš nezabývá. Vzpomeneme si jistě, že pro Descarta je zvíře pouze hromadou koleček, pák a pružin, zkrátka stojem. A nebylo-li pro klasické myšlení strojem, bylo jakýmsi nedokonalým předstupněm člověka a mnozí entomologové se nerozpakovali promítat do živočichů základní rysy lidského života. Kvůli stejným předpoklům zůstalo dlouho nerozvinuté i vědění o dětech a choromyslných: lékaři či vědci jim kladli otázky jako běžnému člověku. Nešlo ani tak o to porozumět, jak si po svém žijí, jako určit, jak mají daleko k běžnému projevu dospělého či zdravého člověka. V případě divochů měla společnost buď sklon hledat v nich překrášlený obraz civilizovaného člověka, nebo naopak, jako Voltaire v *Eseji o mravech*, v jejich zvycích a přesvědčeních viděla pouze snůšku nevysvětlitelných nesmyslů. Vypadá to, jako by klasické myšlení vězelo v dilematu: buď lze bytost, s níž máme co do činění, připodobnit k člověku, a můžeme jí proto per analogiam přisoudit všeobecně přijímané charakteristiky dospělých či zdravých lidí, nebo je pouhým slepým mechanismem, živým chaosem, a v jeho chování proto nelze nikterak najít smysl.

Proč však tolik spisovatelů projevuje lhostejnost vůči zvířatům, dětem, bláznům a divochům? Klasikové jsou totiž přesvědčeni, že existuje cosi jako *hotový člověk*, předurčený k tomu, aby byl „pánem a vlastníkem“ přírody, jak praví Descartes, jenž je z principu schopen proniknout k bytí věci, vybudovat svrchované vědění, rozluštit veškeré jevy nejen povahy fyzické, ale i jevy lidských dějin a společnosti, které vysvětlí pomocí jejich příčin. A tento člověk dokáže v té či oné nahodilé tělesné odchylce nalézt příčinu toho, proč dítě, divoch, blázen či

zvíře zůstávají vzdáleni od pravdy. Pro klasické myšlení má rozum božský status. Toto myšlení buď skutečně chápe lidský rozum jako odraz mysli stvořitele, anebo i mimo veškerou teologii postuluje, jak tomu často bývá, jistou principiální shodu mezi rozumem lidí a bytím věcí. Z takového pohledu mohou mít ony odchylky, o nichž mluvíme, význam pouze jakožto psychologické zvláštnosti, jimž se s jistotou shovívavostí vyhradí místočko na okraji tzv. „normální“ psychologie a sociologie.

Avšak hlubší věda a reflexe zpochybňuje toto přesvědčení, či spíše dogmatismus. Je jistě pravda, že svět dítěte, divocha ani nemocného člověka, a tím méně zvířete, nakolik jej můžeme rekonstruovat podle jejich chování, nepředstavuje koherentní systém, zatímco svět zdravého, dospělého a civilizovaného člověka k této koherenci vším úsilím směřuje. Hlavní věcí však je, že tuto koherenci *nemá* – ta zůstává jen ideou či ve skutečnosti nikdy nedosaženou limitou. Proto nemůže být tento svět sám v sobě uzavřený a „normální člověk“ se vždy bude muset snažit porozumět anomáliím, jichž není nikdy zcela ušetřen. To jej nutí, aby bez shovívavosti zkoumal sebe sama, aby v sobě odhaloval všelijaká fantasmata, snové přeludy, magické rituály a obskurní jevy, které zcela ovládají jeho soukromý i veřejný život a jeho vztahy s jinými lidmi a zanechávají v jeho poznání přírody nejrůznější mezery, jimiž dovnitř proniká poezie. Mysl dospělá, normální a civilizovaná má větší váhu než mysl dětská, nemocná a barbarská, ovšem pod jednou podmínkou, totiž že samu sebe nepovažuje za mysl s božským statutem, ale vždy se čestně poměřuje s temnostmi a složitostmi lidského života a neztrácí kontakt s jeho iracionálními kořeny. Je třeba, aby rozum uznal, že i jeho svět je neukončený, aby nepředstíral, že překonal to, co se mu pouze podařilo zakrýt, aby nepovažoval za nezpochybnitelné civilizaci a vědění, jejichž zpochybňování je naopak jeho nejvyšším posláním.

Otázky k textu

1. Co mají společného dítě, divoch, blázen a zvíře? Jak je chápe klasické myšlení (např. René Descartes)?
2. Které předpoklady klasického myšlení Merleau-Ponty kritizuje?
3. Jak by bylo dle textu třeba přiměřeně přemýšlet o dítěti?
4. Merleau-Ponty hovoří o iracionálních kořenech lidského života („fantasmata, snové přeludy, magické rituály a obskurní jevy“). Uveďte některé konkrétní příklady „iracionality“ v našem životě a vysvětlete, jak rozumíte zmínce o poezii.

3. HOLAN, Vladimír. Noc s Hamletem. In: HOLAN, Vladimír. *Nokturnál*. Praha: Paseka, 2003, s. 145.

Kdysi, kráčeje kvetoucím vřesovištěm,
zaslechl jsem dětskou otázku *proč?*
A nemohl jsem odpovědět.
A nemohl bych odpovědět po tolika letech ani dnes
pří středním reliéfu lúny,
neboť dětem nestačí odpověď a dospělým otázka.

Otázky k textu

1. Jak rozumíte poslednímu verši?
2. Jak byste na základě ukázky popsali rozdíl mezi dítětem a dospělým?

40. NÁRAZ DO JINAKOSTI (Claude Lévi-Strauss)

Úvodní komentář

Člověk má tendenci ztotožňovat to, co ho obklopuje, s tím, co je přirozené. Jistý způsob myšlení a pohledu na svět pak může vést až do pasti dogmatismu, kdy vše odlišné považujeme za nedokonalé, chybné, pomýlené, primitivní apod. Do této pasti se může nechat chytit i filosofické myšlení, například když považuje za univerzálně platnou ideu pokroku. Kultury, které jí neodpovídají, jsou pak nutně prohlášeny za zaostalé. Antropologické výzkumy nám ale poskytují jakýsi náraz do jinakosti, který nás tohoto dogmatismu zbavuje. Současně s tím se otevírá otázka: Je skutečnost jen výsledkem kulturního relativismu? Co je pak ale podstatou „lidství“, které nás spojuje napříč odlišnými kulturami?

Texty

1. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologie a problémy moderního světa*. Praha: Karolinum, 2012, s. 11–13.

Západní civilizace již po zhruba dvě staletí sama sebe definovala jako civilizaci pokroku. Jiné civilizace, jež se připojily k těmto ideálům, měly za to, že si ji musí vzít za vzor. Všechny sdílely přesvědčení, že věda a technika budou neustále postupovat vpřed a zajišťovat lidem více možností a štěstí, že politické instituce, formy společenského uspořádání, které se objevily na konci 18. století ve Francii a ve Spojených státech, a filosofie, která je inspirovala, poskytnou všem členům každé společnosti větší svobodu ve vedení osobního života i větší odpovědnost ve správě veřejných věcí, a konečně že morální souzení a estetické citění, jedním slovem láska k pravdě, dobru a kráse, se budou neodvratně šířit a ovládnou celou obydlenou zemi.

Události, jež se v průběhu 20. století na jevišti světa odehrály, tyto optimistické předpovědi vyvrátily. Rozšířily se totalitární ideologie a v některých oblastech světa se šíří i nadále. Lidé se vyvražďovali po desítkách milionů a dopouštěli se děsivých genocid. Dokonce i po znovunastolení míru se jim již nezdá jisté, že věda a technika přinášejí jen prospěch, ani že filosofické principy, politické instituce a formy společenského života, které se zrodily v 18. století, představují definitivní řešení velkých problémů, s nimiž se lidský úděl potýká.

Vědy a technika neuvěřitelně rozšířily naše poznání fyzického a biologického světa. Daly nám nad přírodou takovou moc, o níž by před pouhým stoletím nikdo nemohl mít ani tušení. Začínáme nicméně nahlížet, jakou cenu za ni bylo třeba

zaplatit. Stále více se klade otázka, zda s sebou tyto výtobytky nepřinesly jisté zhoubné následky. Daly lidem k dispozici prostředky hromadného ničení, a i když jsou tyto prostředky nevyužity, svou pouhou přítomností ohrožují přežití našeho druhu. Méně bezprostředně, ale stejně reálně je toto přežití rovněž ohrožováno úbytkem či znečištěním těch nejzákladnějších statků: prostoru, vzduchu, vody, bohatství a různorodosti přírodních zdrojů.

(...)

Důvěra v materiální a morální pokrok předurčený k tomu, aby se nikdy nezastavil, důvěra, jež dlouho představovala jakýsi akt víry, takto prochází nejzávažnější krizí. Civilizace západního typu ztratila vzor, který si sama stanovila, a neodvažuje se již dávat za vzor ostatním. Není tedy záhodno podívat se jinam, rozšířit tradiční rámce, do nichž byly naše úvahy o lidském údělu uzavřeny? Nemusíme do nich snad začlenit různorodější a odlišnější společenské zkušenosti, než byly ty, na jejichž úzký horizont jsme se po dlouhou dobu omezovali? Jakmile již civilizace západního typu v sobě samé nenachází nic, čím by se mohla obrodit a dosáhnout nového rozmachu, může se snad naučit něco o člověku obecně a o sobě samé zvláště u oněch skromných a dlouho opovrhovaných společností, které až do relativně nedávné doby unikaly jejímu vlivu?

Otázky k textu

1. Je západní civilizace v krizi? Co je to krize?
2. Co je to pokrok?
3. Čemu se může západní člověk naučit od jiných kultur?

2. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologie a problémy moderního světa*. Praha: Karolinum, 2012, s. 23–24, 31–32, 47.

Člověk jistě nemusí být antropolog, aby si všiml, že japonský truhlář používá pilu a hoblík obráceně než jeho západní kolega: řeže a hobluje směrem k sobě, a ne tak, že pohybuje nástrojem od sebe ven. (...) Specialisté na japonštinu pro změnu coby zvláštnost zaznamenali to, že Japonec, který na krátkou chvíli odchází (hodit dopis do schránky, koupit si noviny nebo krabičku cigaret), zpravidla řekne něco jako „Itte mairimasu“, na což se mu odpoví „Itte raššai“. Důraz se tedy neklade – jako je tomu za podobných okolností v západních jazycích – na rozhodnutí odejít, nýbrž na úmysl brzy se vrátit. (...) Antropolog tyto drobné skutečnosti odmítne považovat za nezávislé proměnné, za izolované jednotlivosti. Zaujme ho naopak to, co je jim společné. V různých oblastech a v rozličných podobách se vždy jedná o to, přesouvat něco směrem k sobě, anebo přesouvat sebe sama směrem dovnitř. Místo aby „já“ bylo kladeno na počátek coby autonomní a již

ustavené jsoucno, vše vypadá tak, jako by Japonec konstruoval své já vycházející z vnějšku. Japonské „já“ se takto jeví nikoli jako nějaká prvotní danost, ale jako výsledek, k němuž směřujeme, aniž máme jistotu, že ho dosáhneme. Není nijak překvapivé, že – jak mi bylo potvrzeno – slavný Descartův výrok „Myslím, tedy jsem“ je do japonštiny důsledně vzato nepeložitelný! V tak různorodých oblastech, jako je mluvená řeč, řemeslnické techniky (...) či dějiny idejí (...), se na hlubinné úrovni projevuje rozdíl či přesněji systém neměnných rozdílů mezi tím, co pro zjednodušení nazvu západní duší a duší japonskou, rozdíl, který lze shrnout protikladem mezi dostředivým a odstředivým pohybem.

(...)

V současnosti víme, že národy označované jako „primitivní“, které neznají zemědělství a chov domácích zvířat nebo provozují zemědělství jen zcela rudimentární, národy, které občas nemají ani povědomí o hrnčířství či tkalcovství a živí se principiálně lovem a rybolovem nebo česáním a sbíráním planě rostoucích plodů, nejsou sužovány strachem ze smrti hladem ani obavou, že nedokážou přežít v nehostinném prostředí.

Jejich nízký demografický početní stav a neuvěřitelná znalost přírodních zdrojů jim umožňují žít v něčem, co bychom se bezpochyby rozpakovali nazvat hojností. A přece: podrobné studie prokázaly, že u některých národů Austrálie, jižní Ameriky, Melanésie a Afriky dvě až čtyři hodiny práce denně jejich aktivním členům bohatě stačí na zajištění živobytí pro celé rodiny včetně dětí a starých příslušníků, tedy těch, kdo se dosud nebo již nepodílejí na obstarávání potravy. Jaký rozdíl oproti času, který naši současníci tráví v továrně nebo v kanceláři!

(...)

Když se národy obývající vnitrozemí Nové Guineje naučily od misionářů hrát fotbal, přijaly tuto hru s nadšením za svou. Místo aby však hráči usilovali o vítězství jednoho z obou družstev, hráli další a další zápasy, dokud se vítězství a porážky každého mužstva nevyrovnaly. Hra se nekončí tehdy, když je zde vítěz, jako je tomu u nás, nýbrž tehdy, když je zajištěno, že zde nebude poražený.⁴

Otázky k textu

1. Které kulturní odlišnosti, s nimiž jste se setkali, vás nejvíce překvapily nebo vám přijdou obohacující?
2. Pokuste se formulovat pravidla fotbalu tak, aby platilo, že hra se končí, „když je zajištěno, že zde nebude poražený“.

4 Citace v tomto odstavci je drobně upravena. (Pozn. autora lekce.)

3. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologie a problémy moderního světa*. Praha: Karolinum, 2012, s. 72–74.

Západní civilizace se již po dvě nebo tři staletí v zásadě svěřovala vědeckému poznání a jeho aplikacím. Přijmeme-li toto kritérium, potom indikátor vývojového stupně lidských společností učiníme z množství energie, jež je k dispozici na jednoho obyvatele. Kdyby tímto kritériem byla schopnost prosadit se v mimořádně nehostinných zeměpisných oblastech, palmu vítězství by si odnesli Eskymáci a Beduíni. Indie dokázala lépe než jakákoli jiná civilizace vybudovat filosofický a náboženský systém schopný omezovat psychologická rizika demografické nerovnováhy. Islám zformuloval teorii propojenosti všech forem lidské činnosti – technické, ekonomické, sociální i duchovní – a je známo, jak výsadní postavení umožnila tato vize člověka a světa Arabům zaujímat v intelektuálním životě středověku. Východ a Dálný východ má před Západem několikatisíciletý náskok ve všem, co se týká vztahů mezi fyzickým a morálním a využívání zdrojů skýtaných oním dokonalým strojem, jakým je lidské tělo. Austrálci, opoždění na technické a ekonomické rovině, vypracovali tak složité společenské a rodinné systémy, že k jejich pochopení je třeba obrátit se k jistým formám moderní matematiky. Je možné v nich rozpoznat první teoretiky příbuzenských vztahů.

Přínos Afriky je složitější, ale také nejasnější, neboť teprve začínáme chápat roli onoho *melting pot*, kterou ve Starém světě sehrála. Egyptská civilizace je pochopitelná jen jako společné dílo Asie a Afriky. A velké politické systémy staré Afriky, její příspěvky v oblasti práva, její filosofické myšlení, západnímu člověku dlouho skryté, její vizuální umění a hudba, to všechno jsou různé aspekty velmi plodné minulosti. A vzpomeňme si konečně na četné příspěvky, jaké do materiální kultury Starého světa vnesla předkolumbovská Amerika. V první řadě brambory, kaučuk, tabák a koku (základ moderní anestézie), jež z různých důvodů tvoří čtyři pilíře západní civilizace; kukuřici a arašídů, které způsobily převrat v africké ekonomice ještě předtím, než byly známy v Evropě a než – v případě kukuřice – se zde rozšířily; a potom kakao, vanilku, rajčata, ananas, papriku, několik druhů fazolí, bavlny a tykvovitých rostlin. A konečně i nulu, základ aritmetiky a nepřímou i moderní matematiky, Mayové znali a používali dobrých pět staletí předtím, než ji objevili Indové, kteří ji rozšířili do Evropy prostřednictvím Arabů. Možná právě z tohoto důvodu byl mayský kalendář přesnější než dobový kalendář ve Starém světě.

(...)

Naši pozornost by neměly nejvíce upoutávat jednotlivé dílčí přínosy. Až příliš často bylo upozorňováno na všemožná prvenství: na prvenství Féníčanů, pokud jde o písmo na Západě, Číňanů, pokud jde o papír, stříelný prach či buzolu, Indů,

pokud jde o sklo a ocel... Tyto prvky nejsou tak důležité jako to, jak je každý kultura spojuje, udržuje nebo vylučuje. Originalita každé kultury tkví spíše v jejím zvláštním způsobu řešení určitých problémů a rozvrhování hodnot, které jsou pro všechny lidi zhruba stejné: neboť všichni lidé bez výjimky mají řeč, techniky, umění, nějaké pozitivní vědomosti, náboženská přesvědčení, společenské a politické uspořádání. Jejich odstupňování však u každé kultury nikdy není přesně totéž a antropologie usiluje o pochopení skrytých příčin těchto rozhodnutí spíše než o sestavení inventářů oddělených faktů.

Otázky k textu

1. Které filosofické otázky a problémy se otevírají zjištěními antropologů o rozmanitosti kultur?
2. Měly by být státy s odlišnou kulturou navzájem srovnávány (např. HDP na obyvatele, index štěstí apod.)? Jaký je smysl tohoto srovnávání?
3. Co mají podle vás všichni lidé – bez ohledu na kulturu – společného? Jak na tuto otázku odpovídá v textu Lévi-Strauss?

41. OTÁZKY VZTAHU BYTÍ A VLASTNĚNÍ (Karl Marx, Jan Patočka, Erich Fromm)

Úvodní komentář

Jsou různé způsoby, jak chápat význam vlastnictví v životě člověka i společnosti. Někteří filosofové si lámou hlavu nad otázkou, jak by mohla vypadat a fungovat společnost, která by dovedla celek lidských statků spravedlivěji přerozdělit tak, aby například výrazně klesla míra chudoby, bezdomovectví, aby bylo k dispozici více prostředků pro budování kvalitní a dostupné společenské infrastruktury a podobně. Například Marxova filosofie vychází z důsledné analýzy dobových poměrů a příčin těchto jevů. Předkládané texty nás vedou k zamyšlení nad Marxovými východisky, ale i nad jejich aktualizací a doplněním, které provedl Erich Fromm.

Texty

1. MARX, Karl a ENGELS, Friedrich. *Spisy*. Sv. 3. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958, s. 42.

K životu je však především třeba jídlo a pití, obydlí, oděv a ještě některé jiné věci. Prvním historickým činem je tedy výroba prostředků k uspokojení těchto potřeb, produkce samotného materiálního života, a tento historický čin, základní podmínku veškerých dějin je nutno plnit každý den a každou hodinu, dnes stejně jako před tisíci a tisíci lety, aby se lidé alespoň udrželi naživu.

2. PATOČKA, Jan. *Kačířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia, 1990, s. 152.

Důležité je, že dialekticky ani empiricky nebylo dokázáno, že „společenské bytí člověka“ se kryje s ekonomickým procesem a vztahy, nýbrž že tento nezbytný předpoklad materialistického pojetí dějin je v jádře před-pokladem, něčím, co je dáno předem, že je to postulát, nikoliv dokázaná nebo zřejmá teze.

Otázky k textům

1. Formulujte stručně hlavní myšlenku obou textů.
2. Jak chápete slovní spojení „materiální život“? Proč myslíte, že na něj Marx klade takový důraz?
3. Jak chápete slovní spojení „společenské bytí člověka“?

4. Souhlasíte s Marxem, nebo s Patočkou? Proč? Pokud nesouhlasíte ani s jedním, navrhněte alternativu: Co je podle vás prvním lidským historickým činem?

3. MARX, Karl. *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1961, s. 128–129.

Jsem-li *povolán* ke studiu, ale nemám na to peníze, pak *nejsem* povolán ke studiu, tj. nejsem povolán *účinně, doopravdy*. Naopak *nejsem-li* skutečně *vůbec* povolán, abych studoval, ale mám-li k tomu vůli a peníze, pak jsem k tomu *účinně* povolán. *Peníze* — jakožto vnější všeobecný *prostředek* a *schopnost*, nepocházející z člověka ani z lidské společnosti — *prostředek* a *schopnost* proměnit *představu* ve *skutečnost* a udělat *ze skutečnosti* *pouhou představu*, proměňují zrovna tak i *skutečné lidské* a *přírodní bytostné síly* v pouze abstraktní představy, a proto *nedokonalosti*, trýznivé přeludy, tak jako naproti tomu *skutečné nedokonalosti* a *přeludy*, skutečně nemohoucí, jen ve fantazii individua existující bytostné síly individua proměňují *ve skutečné bytostné síly a schopnosti*. Tedy už podle tohoto určení je to všeobecné převrácení *individualit*, které je převrací v jejich opak a přikládá jim vlastnosti odporující jejich vlastnostem.

Jako takováto *převracející* moc se peníze potom také projevují vůči individuu a vůči společenským a jiným svazkům, které tvrdí, že jsou pro sebe jakožto *bytosti*. Věrnost proměňují v nevěru, lásku v nenávisť, nenávisť v lásku, ctnost v neřest, neřest v ctnost, sluhu v pána, pána v sluhu, pitomost v rozum, rozum v pitomost.

Protože peníze jakožto existující a činně se uplatňující pojem hodnoty zaměňují, matou všechny věci, jsou všeobecnou *záměnou* a *zmatením* všech věcí, tedy převráceným světem, *záměnou* a *zmatením* všech přirozených a lidských kvalit.

Kdo si může koupit statečnost, je statečný, i když je zbabělý. Protože se peníze nesměňují za nějakou určitou kvalitu, za určitou věc, za lidské bytostné síly, nýbrž za celý lidský i přirozený předmětný svět, směňují tedy — pohlíží-li se na to z pozice jejich majitele — každou vlastnost za každou — třebaš jí odporující — vlastnost a předmět; jsou sbratřením nemožností, nutí rozpory, aby si padly do náručí.

Předpokládáš-li *člověka* jakožto *člověka* a jeho vztah k světu jako vztah lidský, pak můžeš lásku vyměnit jen za lásku, důvěru jen za důvěru atd. Chceš-li vnímat umění, musíš být člověkem umělecky vzdělaným; chceš-li ovlivňovat druhé lidi, musíš být člověkem působícím na druhé lidi opravdu podnětně a povzbudivě. Každý z tvých vztahů k člověku — a k přírodě — musí být *určitým*, předmětu své vůle odpovídajícím *projevem* tvého *skutečného individuálního* života. Miluješ-li, a přitom nevyvoláš opětovanou lásku, tj. nevytváří-li své milování jakožto milo-

vání opětovanou lásku, jestliže svým *životním projevem* jakožto milující člověk neuděláš ze sebe *člověka milovaného*, pak je tvá láska nemohoucí, je nešťastná.

Otázky k textu

1. Které dva významy Marx přisuzuje spojení „být povolán“?
2. Myslíte si, že je opravdu možné koupit si například statečnost?
3. Marx zde naráží na zkreslení významu bytostných hodnot prostřednictvím jejich převodu na hodnoty finanční. Co mohou být takové bytostné hodnoty a jak a proč (zdali vůbec) se podle vás vymykají finanční oblasti?
4. Jak byste pojmenovali to, proti čemu Marx v textu vystupuje (pomineme-li kritiku peněz)?
5. Co je podle vás hlavní myšlenkou textu? Souhlasíte s ní, či nikoliv? Odůvodněte svůj postoj.

4. FROMM, Erich. *Mít nebo být?*. Praha: Naše vojsko, 1992, s. 84.

Lidská touha prožívat jednotu s druhými pramení z existenčních podmínek, jež charakterizují lidský druh. Je nejsilnější motivací lidského chování. Kombinací minimální instinktivní determinace s maximálním rozvojem schopnosti myšlení jsme my lidé ztratili původní jednotu s přírodou. Abychom se necítili úplně izolováni – což by skutečně hrozilo šílenstvím – potřebujeme najít novou jednotu se svými bližními a s přírodou. Člověk potřebuje prožitek jednoty s jinými lidmi různými způsoby: v symbiotické vazbě na matku, na idol, na kmen, na národ, na třídu, na náboženství, na bratrství, na zaměstnaneckou organizaci. Často se ovšem tyto vazby překrývají a nabývají extatických forem, jak tomu bývá u členů určitých náboženských sekt nebo u lynčujícího davu či při výbuchu nacionální hysterie za války. Například vypuknutí 1. světové války vyvolalo takovou nanejvýš drastickou touhu po jednotě, že lidé se přes noc vzdávali svých celoživotních přesvědčení jako pacifismu, antimilitarismu, socialismu; vědci odhazovali své celoživotní pěstování objektivity, kritického myšlení a nestrannosti, aby se spojili v tomto velkém MY.

Otázky k textu

1. Znáte z vlastního života prožitek jednoty s druhými lidmi? Čím podle vás takový prožitek vzniká?
2. Setkali jste se někde (a kde?) se skupinou lidí, která vám připadala příliš zaměřená na nějaké pomyslné „MY“?
3. Souhlasíte s Frommem, že je narušena původní jednota člověka s přírodou? Odůvodněte svůj pohled.

4. Souhlasíte s názory prezentovanými v tomto textu? Proč?
5. Snažíte se pěstovat si v životě objektivitu? Pokud ano, jak to děláte?

42. HLEDÁNÍ MASARYKA (Tomáš Garrigue Masaryk, Michael Hauser, Karel Čapek)

Úvodní komentář

Našeho prvního prezidenta netřeba představovat, všichni jej jistě znáte z historické a literární perspektivy. Výběr textů v této lekci si klade za cíl jej zobrazit jako osobu současnou a k současnosti mluvící. Co si Masaryk myslel o lihovinách? A myslíte si, že o „kavárně“ a „hospodě“ mluvil až prezident Zeman? A neschovávají se dnešní politici často za Masarykův obraz jen proto, že už je Masaryk dávno po smrti a nemůže se bránit?

Texty

1. HAUSER, Michael. *Kapitalismus jako zombie, neboli, Proč žijeme ve světě přízraků*. Praha: Rybka, 2012, s. 290.

Masaryk je podivný útvar české politické scény. Objevuje se a hned zase mizí. Přijde nějaké Masarykovo výročí a najednou se čeští politici začnou zabývat jeho odkazem. Tak jsme mohli v roce 2007 při výročí sedmdesáti let od jeho smrti slyšet Václava Klause, Mirka Topolánka, Miloslava Vlčka, Petra Pitharta, jak Masaryka opěvují v téměř dokonalém souzvuku. Topolánek a Pithart oceňovali, že Masaryk by se neřídil průzkumy veřejného mínění, Vlček vyzdvihoval, že máme kultivovat politickou diskusi a parlament. Nikdo ovšem raději neupřesnil, jakým směrem by se dnes Masaryk vydal. Nedbat na průzkumy veřejného mínění může znamenat mnoho věcí: prosazovat výstavbu americké základny proti vůli většiny, provádět neoliberální škrty, vyzývat k nekonzumnímu způsobu života, kritizovat kapitalismus.

Otázky k textu

1. Jak vnímáte dnešní pohled na masarykovská výročí? Cítíte upřímnou souználost dnešní společnosti s tou prvorepublikovou?
2. Proč myslíte, že se politici napříč politickým spektrem shodli právě na oslavě Masarykova odkazu?
3. Souhlasíte, že je Masaryk „podivný útvar české politické scény“? Odůvodněte svůj pohled.
4. Ve kterých případech a proč by se politici neměli řídit průzkumy veřejného mínění?

2. MASARYK, Tomáš Garrigue. *O alkoholismu*. Brno: Moravský abstinentský svaz, 1922, s. 3–4.

Na cestách životem, zeměmi a kraji nalezl jsem zemi nad míru podivnou – tam totiž, a to bylo to podivné, lidé požívají jed.

Viděl jsem tam zvláštní továrny, které jed vyráběly ve velkém, a zvláštní zase závody menší, kde se tento jed prodával v malém a hned užíval.

Jak jinde kupci mají nápisy: „Zde se prodává cukr, káva atd.“, v té zemi vidíte nápisy: „Zde si člověk může lacino koupiti nedokrevnost, souchotě, nemoce duševní, padoucnici“, „zde se prodává chudoba“, „zde se prodává mor, cholera, tyfus“. To jsou jistě divné nápisy! A jsou ještě divnější: „Zde se člověk může stát hloupým“, jinde dokonce: „zde může zblbnout, zde může se stát bezcitným, hrubým a surovým“.

Všechny tyto místnosti jsou hojně navštěvovány. A nejen to: v té zemi vládá vybírá ještě peníze, velké peníze ve formě daní, církev, její nejvyšší a nejbohatší hodnostáři také ten jed vyrábějí. Trůn a oltář spočívají na tomto jedu! Mnoho spotřebují toho jedu i při slavnostech národních, vlasteneckých. A nejvíce bylo mně podivno, že ani církevní a náboženské slavnosti bez tohoto jedu se neobejdou. Ohromná procesí táhnou z celého kraje, pryč k panence Marii, hledím, lid ne, že by se modlil, že by byl nábožný a vážný – naopak, vidím, jak je rozjařen tím jedem, jak se strhnou hádky, vidím kolem chrámu samou nečistotu, nezdravotu, až z té nečistoty umírají...

To jest přece nadmíru divné! Tázete se: „Co pak je to?“ Tu slyšíte výklad: Ja, pane, takové procesí je jen na oko procesím křesťanským, máme křesťanské náboženské názory jen na oko, ve skutečnosti máme jiné náboženství, my máme tři bohy, my jsme mnohobožci, máme zvláštní svou trojici: jeden bůh je **vino**, voda sluneční, druhý je voda vařená, **pivo**, a konečně voda ohnivá, to je duch, pravý duch, **spiritus**.

Takovouto zvláštní trojici máme: duch je hlavní bůh a všichni ti bohové nejsou neviditelní, můžeš si je koupit a můžeš je přijímat...

Takové a podobné doplnění napsal by Komenský do svého Labyrintu, kdyby pozoroval novodobý alkoholism, a kultus toho ducha, spiritusu, alkoholu ve všech formách.

Otázky k textu

1. Jaký máte názor na alkohol? Proč myslíte, že před ním Masaryk tak důrazně varuje?
2. Co si myslíte o zvýšení spotřebního zdanění alkoholu (rok 2018: spotřební

daň 285 Kč za litr čistého lihu) a cigaret? Je to správné, nebo pokrytecké, nebo ještě nějaké jiné? Obhajte svůj postoj.

3. Proč je alkohol součástí mnoha slavnostních příležitostí?
4. Která lidská vlastnost nebo činnost se vám ve spojitosti s alkoholem vybaví jako první?
5. Je podle vás na konzumaci alkoholu něco dobrého?
6. Víte, co původně byla procesí (ještě za první republiky značně obvyklá církevní událost)?

3. ČAPEK, Karel. *Hovory s TGM*. Praha: Československý spisovatel, 1969, s. 49.

To máte lidi, kteří pořád vzdychají, že Amerika je větší než my a Paříž živější než Praha – pro samou cizinu nevidíme, co máme doma. Já vím, člověk by například neukojil svůj čtenářský hlad, kdyby četl jen literaturu českou; ale má ji znát skrz naskrz, aby věděl, co tu už je. Kdo na malé poměry jen nařiká, obviňuje tím sebe sama; sám je tím vinen, že žije male. To platí zvláště pro mladé lidi. Takový novopečený vzdělanec nechce jít na malé město nebo na venkov, že prý tam kulturně zapadne a zakrní. Ve skutečnosti je pohodlný; dovede být kulturně živ, jenom když má k tomu svou kavárnu a ty umělé stimulanty. Právem ukazujete na básníka Březinu; moudrost a vzdělání je věc ducha a ne nahodilého okolí. Lev je lvem i v kleci, nestane se oslem.

Na mladých lidech si tak nejvíc uvědomuju ten náš nedostatek tradice. Což o to, u nás se jezdí ve vyježděných kolejích ažaž, víc než sami víme; ale vyjeté koleje, to není ještě tradice; tradice je společné dílo generací, společná a samozřejmá kázeň. U nás se často začíná od začátku, místo aby se nevázalo na dílo předchůdce; proto je u nás tolik programů a tolik ovčinců, které pak mohou mít na skutečný život a vývoj poměrně jen malý vliv. Pravda, jsme mladý národ a k tomu společnost, která se pořád obnovuje zespoda. Protireformace docela vědomě vyhubila reformační tradice – to máte mezeru tří set let; a dnes si neumíme pomoci ani s protireformací, ani s reformací, ani s dobou předreformační. Největší příčinu naší beztradičnosti vidím v té náboženské lhostejnosti; proto si náš průměrný inteligent neví rady s naší minulostí, ve které náboženství hrálo tak důležitou roli. Místo takové veliké souvislosti má náš inteligent svůj kavářský kroužek, hospodský stůl nebo odborovou organizaci své politické strany. Ten uzavřený vzduch štamlokálu, to jsou ty právě malé poměry.

Nikde na světě neslyšíte lidi tolik reptat a stěžovat si jako u nás; to je ta nekuráž a ještě něco horšího. Já si myslím, že každý takový nespokojený člověk má

nerad své povolání; proto nadává na politiku, na poměry a na celý svět. Člověk, který dělá svou práci bez zájmu a jenom z chlebařství, je nešťastný a otrávený člověk.

Otázky k textu

1. Co považujete za největší problémy naší země?
2. Považujete text i dnes za aktuální, nebo je spíše podmíněn autorovou dobou? Vysvětlete svůj pohled.
3. Text tematizuje problém regionálních rozdílů. Považujete je za významný faktor, který rozděluje naši společnost, nebo nikoliv? Odůvodněte svůj pohled.
4. V několika větách stručně shrňte, co Masaryk považuje za největší problém své země a doby.
5. Masaryk popisuje určité uzavřené skupiny (kavárenský a hospodský kroužek, politické strany a podobně). V čem je podle vás problém takových skupin? Cítíte se být členy nějakých podobných skupin?
6. Jak dnes vnímáte myšlenku bourání tradice prostřednictvím historických katastrof? Myslíte, že by se dalo říci, že náš národ má v tomto smyslu „smůlu“?
7. Myslíte, že se Masaryk ve svých názorech dopouští nějakých zkratk a nevhodných zjednodušení? Vysvětlete případně kterých.

43. NADČASOVÉ VHLEDY DVOU Z MNOHA VÝZNAMNÝCH TVÁŘÍ ČESKOSLOVENSKEHO DISENTU (Jan Patočka, Václav Havel)

Úvodní komentář

Spojení „dvě z mnoha tváří“, poněkud nestandardní součást titulu této lekce, se odkaz Jana Patočky a Václava Havla nesnaží umenšit. Spíše chce naznačit, že by bylo nepoctivé vytrhnout je z kontextu jako ikony disentu a opomíjet ostatní. V jistém smyslu totiž můžeme říci, že společný nepřítel – normalizační politický režim – vyvolával tvůrčí protesty celé řady lidí s jinak nesourodyými názory, kteří se právě v tvůrčím protestu dokázali postavit za jednu věc a bojovali společně proti strachu a hmotářské otupělosti své doby. Otázka této lekce tedy zní: Co vadilo přemýšlivému člověku na předlistopadovém režimu? Nebo ještě dále: Čím nás takový člověk může oslovit dnes, čeho bychom se měli jako jednotlivci vyvarovat, nechceme-li dovést veřejný prostor do podobné situace, v níž byl před rokem 1989?

Texty

1. PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia, 1990, s. 152–153.

Povšimněme si ještě jednou formule „ve společenské produkci svého života vstupují lidé do určitých nutných, na své vůli nezávislých poměrů, výrobních poměrů...“ Tato základní formule historického materialismu hřeší možná základní nehistoričností. Má-li pravdu H. Arendtová, že je třeba ostře rozlišovat mezi prací, která má za předmět udržování života a jeho pořádku, a výrobou, která směřuje k neživému a má za účel lidskému světu dodat to tvrdé a trvalé, čeho potřebuje k opoře, obraně a útoku na přírodní okolí, pak formule jako „výroba života“, produkce aplikovaná na život, je zavádějící ne snad z toho důvodu, že by v práci bylo individuuum méně závislé na „objektu“ (je otázka, pokud termín „objekt“ vyhovuje pro ony skutečnosti, s nimiž se setkává pracující člověk, pro zemi, materiál, instrumenty..., jak dalece jsou to všechno „objekty“ pro „subjekt“ – vztah subjekt-objekt je přece zásadně kontemplativně-teoretický!, naopak právě nikdo není člověkem a nezakouší tak akutně svou závislost jako v práci – odjakživa práce byla chápána jako těžký osud, který má ovšem též svou dobrou stránku, ale v podstatě je to *otroctví* člověka!) – nýbrž protože *vidět práci jako výrobu* je

možno teprve v jisté době, kdy se práce skutečně s výrobou spojila v jednotu, která od jedné přejímá její proměnlivý a neustávající ráz, od druhé obrácení hlavně k neživé přírodě, k zemi jakožto ne matce, nýbrž věci a materiálu, který se vykořisťuje a jehož se používá. To však je možné až v moderním kapitalistickém průmyslovém systému, který sám je plodem historického vývoje s jeho dlouhodobou etapou *oddělenosti* mezi prací a výrobou. V této *oddělenosti* se odehrávaly první vdechy a výdechy dějin, a to tím, že práce, doména domácnosti, uvolnila jistá individua *pro politický život*, jak jsme se to pokusili vylíčit výše. Chce-li v tom někdo vidět podmíněnost, politicky ekonomickou, budiž, ale musí přiznat, že tu nastává něco nového, že běží o podmíněnost *vzájemnou*, a nikoli jednostrannou od doby, kdy politika je vynalezena. Snažili jsme se ukázat, že vynález politiky se nekryje prostě s organizováním práce na nábožensky-mocenském základě; tak vzniká říše, ale ne *politika*, která je teprve tam, kde vzniká pojem *osmyslení života ze svobody a pro ni*, a to není možné tak, jak Hegel říká, že *jeden* (vládce, farao) by měl „vědomí svobody“ – to může podstatně mít člověk jen ve *společenství* sobě rovných. Proto počátkem dějin ve vlastním smyslu je polis.

Otázky k textu

1. Je dnes možné nějakého člověka označit za otroka výroby či práce?
2. Co je to „objekt“ pro „subjekt“? (Viz úvaha v textu v závorce.)
3. Zkuste na základě textu vlastními slovy rozlišit *práci* a *výrobu*.
4. Zkuste vlastními slovy vyjádřit, co je to *polis* (závěrečná část textu).
5. Je v textu něco, co podle vás promlouvá k dnešku?

2. HAVEL, Václav. *Dopis Gustávu Husákovi z 8. dubna 1975* [online], s. 2. Dostupné z WWW: <<http://www.moderni-dejiny.cz/clanek/dopis-vaclava-havla-gustavu-husakovi-8-4-1975/>> [cit. 16. 5. 2019].

Je-li strach v pozadí sebeobrané snahy člověka zachránit to, co má, pak stále častěji můžeme pozorovat, že hlavním motorem jeho útočné snahy získat to, co dosud nemá, se stává *sobectví* a *kariérismus*.

Zdá se, že málokdy v poslední době dával společenský systém tak otevřeně a bez zábran příležitost uplatnit se lidem ochotným hlásit se kdykoli k čemukoli, pokud jim to přináší užitek; lidem bezzásadovým a bezpáteřným, ochotným z touhy po moci a osobním prospěchu udělat cokoli; lidem lokajského založení, kterým nevadí jakékoli sebeponížení a kteří jsou kdykoli připraveni obětovat své bližní i vlastní čest příležitosti zalíbit se mocným. Za těchto okolností není náhoda, že tolik veřejných a mocenských funkcí je právě dnes obsazeno známými kariéristy, oportunisty, hochštaplery a lidmi s máslem na hlavě. Anebo prostě

typickými kolaboranty, to jest těmi, kteří mají zvláštní schopnost za jakékoli situace vždy znovu přesvědčit sebe samé, že svou špinavou práci takzvaně něco zachraňují, nebo že aspoň zabráňují horším, aby obsadili jejich místa. Za těchto okolností není konečně ani náhoda, že právě dnes dosáhla dosud nejvyššího stupně, jaký za poslední desetiletí pamatujeme, zkorumpovanost nejrůznějších veřejných činitelů, jejich ochota zcela otevřeně a za cokoli brát úplatky a uplatňovat při svém rozhodování bez ostychu především ta hlediska, jež jim diktují jejich nejrůznější zjištěné osobní zájmy.

Lidí, kteří upřímně věří všemu, co říká oficiální propaganda, a nezištně podporují vládní moc, je dnes méně než kdy dosud. Zato pokrytců je stále víc – do jisté míry je vlastně každý občan nucen být pokrytcem.

Tato neradostná situace má ovšem své logické příčiny: málokdy v posledních letech se režim tak málo zajímal o skutečné smýšlení navenek loajálních občanů a o upřímnost jejich projevů – stačí si povšimnout například jen toho, jak při různých těch sebekritikách a pokáních nikoho vlastně nezajímá, zda je lidé dělají upřímně, nebo jen kvůli svému prospěchu; dokonce lze říci, že se víceméně automaticky počítá s tou druhou alternativou, aniž by v tom bylo spatřováno něco nemravného, ba že právě osobními výhodami, které to přinese, se při získávání takových prohlášení především argumentuje: kajícíníka se nikdo nesnaží přesvědčit o tom, že se mýlil nebo chyboval, ale většinou jen o tom, že chce-li se zachránit, musí se kát, – šance, které tím získá, jsou přitom barvitě zveličovány, zatímco trpká pachuč, jež po takovém pokání zůstane v ústech, je bagatelizována jako údajný přelud. A kdyby se snad objevil podivín, který by to udělal opravdu z upřímného srdce a dotvrdil to třeba i apriorním odmítnutím příslušející mu odměny, byl by s největší pravděpodobností i režimu samému podezřelý.

Lze dokonce říci, že svým způsobem jsme všichni otevřeně podpláceni: přijmeš-li v podniku ty a ty funkce (samozřejmě nikoli jako nástroj služby ostatním, ale služby vedení podniku), obdaříme tě těmi a těmi výhodami. Vstoupíš-li do Svazu mládeže, získáš právo a prostředky na ty a ty způsoby rozptýlení. Účastníš-li se jako tvůrce těch a těch oficiálních podniků, budeš obdařen těmi a těmi skutečnými příležitostmi. Mysli si co chceš, jen když budeš navenek souhlasit, jen když nebudeš klást překážky, jen když potlačíš svůj zájem o pravdu a své svědomí, – a dveře jsou ti otevřeny dokořán.

Otázky k textu

1. Stručně shrňte, co Havel na normalizační společnosti kritizuje.
2. Jak by vypadala společnost, která by byla alternativou k normalizační společnosti, kterou Havel kritizuje?
3. Jsou Havlovy kritické postřehy o fungování normalizační společnosti plat-

né v nějakém ohledu i dnes a ve společnosti současné? Zdůvodněte svůj pohled.

4. Lze dnes u nás mluvit o čemsi jako „politickém režimu“?
5. Zkuste porovnat názory z tohoto textu s Patočkovým popisem *politiky* z textu prvního. Kritizuje Havel *politiku*, nebo spíše to, o čem Patočka mluví jako o říší? V čem se jejich pohledy podobají a v čem se podle vás liší?

44. MODERNÍ POLITICKÁ IDEOLOGIE A JEJÍ KRAJNÍ POLOHY (Joseph Goebbels, Alexander Dugin)

Úvodní komentář

Jak vlastně vypadá manipulativní politická myšlenka? Jací jsou političtí ideologové a diktátoři lidé a jaké mají myšlenky? Jsou jejich pohledy na svět logické a smysluplné, nebo jde na první pohled o holé nesmysly? Je ideologická manipulace patrná při prvním setkání s myšlenkami jejich autorů, anebo se spíše schovává pod plášť něčeho střízlivého, „normálního“, racionálního? Autora prvního textu, nacistického ministra propagandy Josepha Goebbelse, asi není nutné představovat. Méně známý, ale neméně pozoruhodný, je autor druhého textu, Alexander Dugin (1962). Je ideologem tzv. eurasijského hnutí. Eurasijské hnutí na základě směsice (často sporných, esoterních či generalizujících) argumentů vysvětluje ruskou sféru politického vlivu jako přirozenou záležitost, obvykle bez hlubší reflexe kultur, které pod tento vliv zahrnuje. Jedná se o ideologii, která má přímý vliv na ruskou politiku a na prezidenta Vladimira Putina. Eurasijci se vymezují vůči tzv. atlantistům, tedy domnělé opačné sféře geopolitického vlivu, kterou vedou USA a Velká Británie. (Poznámka k druhému textu: *geopolitika* je vědní disciplína, snažící se vysvětlovat vliv geografických faktorů na politiku a historii lidstva; za jejího zakladatele je považován Halford Mackinder (1861–1947), vůči němuž se Alexander Dugin v textu vymezuje.)

Texty

1. DUFFACK, J. J. a GOEBBELS, Joseph. *Dr. Joseph Goebbels: poznání a propaganda: komentovaný překlad vybraných projevů*. Praha: Naše vojsko, 2009, s. 42–43.

Říká se sice, že státní vedení a podpora mohou jen zkazit umělecký charakter umění. To se také tvrdilo, když nacionálněsocialistické vedení státu začalo využívat filmu a jeho možnosti. Celá kulturně historická minulost lidstva a samozřejmě i přítomnost však dokazují pravý opak. Nelze popřít, že umění v nejširším smyslu prožívalo svůj největší rozkvět, když se těšilo ochraně a podpoře veřejných vedoucích instancí. Nebylo by myslitelné žádné antické umění, žádná řecká nebo římská stavební památka, žádný obraz nebo plastika doby renesance, kdyby jejich tvůrce na to nedostal objednávku od nadřazeného vedoucího místa.

Je správné, když se říká, že veřejné vedení se nemůže vměšovat do vnitřního utváření umění, aniž by přitom umění neutrpělo těžkou újmu. Proto si nacionálněsocialistický stát vždycky odříkal tu ctižádost, aby sám dělal umění. V moudrém omezení se spokojil s tím, že podporoval umění a zaměřil se duchovně a duševně na jeho výchovnou činnost mezi lidem. Považuji za svou přední vedoucí úlohu naplňovat umění novými impulsy, otevřít mu oči k velikosti doby a naplnit ho také ctižádostivostí, aby uchopilo a předvedlo dobu ve svých uměleckých obrazech.

Stejně jako je objednávka nejdůležitějším popudem pro uměleckou tvorbu v oblasti všech ostatních umění, je tomu tak i ve filmu. Veřejnost zná až příliš málo, než aby to přijímala bez odporu. Za největší úspěchy, kterých za souhlasu všeho film milujícího publika dosáhl film především v uplynulých dvou válečných letech v Říši i daleko za našimi hranicemi, vdčíme především nejmocnějšímu státnímu popudu. Mysleli jsme na to, aby dostával přiděleny objednávky v nejšířším smyslu. Největší umělecká díla uplynulých dvou let jsou výsledky přidělení objednávek státními vedoucími instancemi.

Stát neprodukoval tyto filmy, pouze je vyvolal. Určil jejich volní a výchovnou tendenci. Dal k tomu objednávku, a sice nikoliv vševědoucím diletantům nebo ignorantům, kteří se na tom chtěli přizívat, protože by ve volné soutěži nedosáhli žádného úspěchu. Objednávku dostaly ty nejosvědčenější a nejkvalifikovanější síly německého filmového umění; a jak dokazuje úspěch, dosáhlo se tím rozvoje německého filmu k takovým výškám, které jsme my všichni, když jsme s tím začínali, pokládali za nemožné.

Otázky k textu

1. Je v textu nějaké tvrzení, které Goebbelsovi věříte a které vnímáte jako nepochybné? Uveďte příklad.
2. Goebbels neustále používá určité argumentační fauly. Zkuste některé z nich objevit a popsat, v čem spočívají. (Sledujte logickou strukturu textu a najděte v něm nějaký argumentačně „nekorektní“ prvek.)
3. Jak byste popsali pozici umění v popsaném systému?
4. Jak prakticky chápete význam následujícího tvrzení: „V moudrém omezení se spokojil s tím, že podporoval umění a zaměřil se duchovně a duševně na jeho výchovnou činnost mezi lidem.“? (Je to citace z druhého odstavce textu.)
5. Jak chápe Goebbels „velké umělecké dílo“? Jak ho chápete vy?
6. Zkuste charakterizovat umělce, který se neprosadí v prostředí „volné soutěže“ nacistického státu. (Poslední odstavec textu.)

2. DUGIN, Alexander. *Velká válka kontinentů* [online], s. 7–8. Dostupné z WWW: <<http://www.irucz.ru/prilohy/Dugin-Velka-valka-kontinentu.pdf>> [cit. 25. 4. 2019].

Spiknutí atlantistů

Makinder jako Angličan a atlantista poukazoval na nebezpečí eurasijské konsolidace a od konce 19. století podněcoval anglickou vládu dělat vše možné pro to, aby nedošlo k eurasijské alianci a obzvlášť alianci Ruska, Německa a Japonska (Japonsko pokládal za mocnost *de facto* kontinentálním a eurasijským světovým názorem). Od Makindera lze odvíjet jasně zformulovanou a podrobně popsanou ideologii vědomého a absolutizovaného atlantismu, jehož doktrína tvoří základ anglosaské geopolitické strategie 20. století.

Vydeme-li z toho, můžeme určit podstatu agenturní práce, vojenské špiónáže a politického lobbismu orientovaného na Anglii a USA jako ideologii atlantickou, ideologii „nového Kartága“, společnou všem „agentům vlivu“, všem tajným a okultistickým organizacím, všem lóžím a polozakrytým klubům, které sloužily a slouží anglosaské ideji v 20. století a které pronikají svou sítí do všech kontinentálních eurasijských mocností. Je přirozené, že se to v první řadě a bezprostředně týká anglické a americké rozvědky (hlavně CIA), jež nejsou pouze strážkyněmi kapitalismu a amerikanismu, ale strážkyněmi atlantismu, sjednocenými hlubinnou a mnohatisíciletou superideologií oceánského typu. Souhrn všech agenturních sítí anglosaského typu můžeme nazvat „účastníky atlantického spiknutí“, činnými nejen v zájmu jedné země, ale i v zájmu zvláštní geopolitické a nakonec metafyzické doktríny představující sice krajně víceplánový, rozmanitý a široký, avšak zásadně jednotný světový názor.

Zevšeobecníme-li Makinderovy ideje, dá se říci, že existuje historické spiknutí atlantistů, sledující v průběhu staletí jedny a tytéž geopolitické cíle, orientované na zájmy „mořské civilizace neofénického typu“. Přičemž je důležité zdůraznit, že atlantisty mohou být jak „leví“, tak „praví“, jak ateisté, tak věřící, jak vlastenci, tak kosmopolité – nakolik geopolitický světový názor stojí mimo všechny dílčí národnostní a politické diference. Proto máme co činit s nejryzejším „okultním spiknutím“, jehož smysl a metafyzické zákulisí často zůstává nepoznáno i pro přímé účastníky a dokonce i pro jeho klíčové figury.

Otázky k textu

1. Text obsahuje dvoupólové ideologické vymezení – představuje svět jako dějiště pro boj dvou politických sil. O jaké síly jde? Souhlasíte v tomto s textem?

2. Dugin se tím, že de facto vychází z Mackindera, vůči němuž se však cítí být v opozici, vystavuje snadné kritice. Zkuste mechanismus takové kritiky objevit. (Zamyslete se při četbě textu nad logikou klasického vtipu a nad tím, jak může souviset s Duginovým přístupem: „My z města A si myslíme, že vy z města B jste nafoukaní. *A víš, co si my z města B myslíme o vás?* Nevím. *Vůbec nic.*“ Ze kterého města by byl Dugin a v čem je jeho argumentace chybná?)
3. Který z textů hodnotíte jako čitelnější a literárně přístupnější? Proč?
4. Co mají oba texty společného?
5. Pokuste se nalézt v Duginově textu argumentační fauly. Srovnejte je pak s prvním textem.
6. Jak by vypadaly možné budoucí varianty vývoje lidstva, pokud bychom přijali Duginovu myšlenku o rozdělení světa na atlantisty a eurasijce?

45. ZVRHLOST JAKO ZRCADLO STAVU SPOLEČNOSTI (Markýz de Sade, Pierre Klossowski)

Úvodní komentář

Kritické myšlení můžeme považovat za nástroj vhodný k promýšlení a stanovování hranic a možností lidské společnosti, pokud jde například o to, co považujeme za opovržením hodné. Kde je tedy hranice zvrhlosti, co je již zločin, co je zvrhlost a co je jejich podstatou? Co začíná tam, kde končí mravní soudnost? Materiálem pro zamýšlení nad těmito otázkami nám bude literární dílo markýze de Sada, od něhož se odvozuje termín sadismus. Je pro tohoto autora jeho studium zvrhlosti pouze samoučelným šílenstvím, či jde o rozumný a až do absurdity domyšlený pokus o kritiku soudobé společnosti, jejíž úpadkové body dovedl výstižně, ač přehnaně, předjímat a vyjádřit (krize společenské struktury, úpadek legitimacy moci panovníka a církve, odklon od vnitřní spirituality v důsledku přepjaté nainvní racionalizace a materializace světa i člověka)?

Texty

1. SADE, Donatien Alphonse François de. *120 dnů Sodomy*. Praha: Cesty, 2000, s. 6, 96.

Čtvrtý banket byl rezervován výlučně pannám. Nesměly být mladší sedmi a starší patnácti let. Musely mít krásné obličejy i těla. Ne snad proto, že by tyto skvostné růže chtěli pánové sami utrhat, to by ani nedokázali, neboť jim byly vždy kuplířkami nabízeny v počtu dvaceti kusů. Nikdo z pánů by nedokázal takový počet dívek připravit o panenství. Navíc biskup by při svých choutkách žádnou z nich o ně nepřipravil, protože se zaměřoval pouze na styk do zadní části těla. Přesto musely být všechny panny, a ty, které nebyly deflorovány, byly vydány na pospas služebníkům, kteří pánům sloužili a pomáhali jim i v těchto úkonech.

Nehledě k těmto právě popsáným banketům se ještě každý pátek konalo tajné shromáždění pánů, při kterém byly přítomny pouze čtyři mladé dámy, teprve nedávno unesené rodičům ať již lstí, nebo pomocí peněz. Při těchto výstřednostech byly přítomny i manželky našich pánů a jejich extrémní pokornost ještě zvyšovala pikantní prožitky. Finanční náklady takovýchto večírků dosahovaly enormních částek. V nepřehledném množství byla servírována vína a likéry, defilé vybraných lahůdek a ovoce čtyř ročních dob.

(...)

K ukojení prezidenta byla určena nejstarší dívka našeho bordelu. Byla tlustá a velká, věčně ožralá, klela a ráda nadávala. Měla asi třicet šest let, uhrovitý obličej, ale jinak byla dost pohledná. Kdykoliv se dostavil prezident, byl oběma podáván vynikající oběd a dostatek pití. Oba se ožrali do němoty, zvraceli jeden druhému do úst a totéž si opět vraceli. Nakonec se váleli mezi zbytky jídel a zvratků, ve vši té špině po parketách. Pak většinou dívka omdlela, opustily ji síly. To byl pro našeho zhyralce nejdůležitější moment. Nastoupila jsem já. Prezident ležel mezi námi, jeho komický čurák byl tvrdý jako ocelová tyč. Vzala jsem ho do ruky, prezident začal koktat a nadávat, stáhl mě na sebe, zmocnil se mne a začal stříkat jako býk. Přitom se stále válel v tom hnusu.

Otázky k textu

1. Jaký význam mají v takto nastíněném světě mezilidské vztahy? Co znamená jeden člověk pro druhého? Proč vnímáme vizi světa nabízenou textem jako zvrácenou?
2. Po přečtení textů se zkuste zamyslet nad tím, čeho se hlavním aktérům („pánům“) jako lidem dostává a čeho naopak ne, co jim chybí. Zkuste to vyjádřit co nejobecněji.
3. Z textů lze vysledovat určitou společenskou hierarchii. Zkuste ji popsat.
4. Jak vystupují postavy, jež jsou v této hierarchii v podřízeném postavení? Popište jejich společné znaky.
5. Pokud odhlédneme od zvrácenosti popisovaných dějů, lze z textu odvodit nějaké sdělení či nějakou myšlenku?
6. Obsahuje text nějakou „ctihodnou“ postavu? Jak působí tituly jako „biskup“ či „prezident“ v kontrastu s ději v textu a co vypovídají o svých nositelích?

2. KLOSSOWSKI, Pierre. *Sade můj bližní*. Praha: Herrmann & synové, 2004, s. 73–74.

Vize společnosti ve stavu setrvalé nemorálnosti se celkově vzato prezentuje jako určitá *utopie zla*; tato paradoxní utopie odpovídá potenciálnímu stavu naší moderní společnosti; zatímco utopické povědomí o lidských možnostech rozpracovává anticipace potenciálního pokroku, sadovské vědomí rozpracovává anticipace potenciální regrese; tyto anticipace jsou o to zlověstnější, že *sama metoda je postavena do služeb regrese*. Nuže, na rozdíl od utopií dobra, které chybují tím, že odmýšlejí od reálné existence špatnosti, spočívá utopie zla v tom, že systematicky odhlíží nikoliv od možností dobra, nýbrž od onoho významného činitele, jímž je nuda: nuda, jež je zpravidla ploditelkou zla, se totiž stupňuje, jakmile je zlo dokonáno, stejně tak jako po zločinu, pokud byl spáchán pouze

proto, aby byl spáchán, následuje znechucení. Sade se podržuje pouze existence špatnosti a potlačuje jejich časový charakter: zlo v důsledku toho bezvýhradně naplňuje každý okamžik společenského života a ničí jeden okamžik za druhým. Pokud by se utopie společenství ve stavu setrvalé zločinnosti, která se zrodila ze Sadvy nudy a znechucení, pojala doslova a pokud by si ideologové zla vzali do hlavy, že ji uskuteční v praxi, nevyhnutelně by zabředla do nudy a znechucení: proti znechucení a nudě nemůže existovat jiný lék než nekonečné navrhování nových a nových zločinů.

Slovníček cizích slov

regrese – úpadek, zpětný vývoj

anticipace – očekávání, předjímání

utopie – nerealizovatelná představa ideálně dobré společnosti (z řeckého „ou topos“ = ne místo, nemá místo; opakem je *dystopie* – nerealizovatelná představa krajně špatné společnosti)

Otázky k textu

1. Jaký je význam *nudy* podle textu? Jak *nuda* souvisí s násilím?
2. To, co text vyjadřuje, se zjevně v naší aktuální přítomnosti neděje. Proč? Co vše nás dělí od takové zlovolnosti?
3. Je možné označit stav popsáný v obou textech pojmem *svoboda*?
4. V čem je podle Klossowského rozdíl mezi utopiemi dobra a utopiemi zla? K čemu sadovské zlo podle Klossowského směřuje?
5. V jistém smyslu můžeme Sadeho text považovat za extrémní představu konce teokratické feudální společnosti. Proč je její nástupce (společnost násilí) popsán právě takto? (Stojí za zmínku, že Sade svůj text psal v předvečer neúnavné práce gilotin Velké francouzské revoluce.)
6. Zkuste (vedle principu *násilí*) objevit ještě nějaký další zásadní stavební prvek přítomný v Sadeho společnosti *násilí*.
7. Myslíte, že rozbor a výzkum násilí umožňuje násilí předcházet? Má smysl tento jev filosoficky či psychologicky zkoumat?

46. JE ŠKOLA VĚZENÍ? (Michel Foucault)

Úvodní komentář

V knize *Dohlížet a trestat* z roku 1975 Michel Foucault popisuje zrod disciplinární společnosti během 17. a 18. století. Disciplinární společnost je založena na „neomezeně zevšeobecnitelném mechanismu panoptismu“. Pojem *panoptismus* Foucault odvozuje od typu vězení, které navrhl Jeremy Bentham a které je pro Foucaulta modelem pro popis fungování mocenských vztahů ve společnosti. Panoptismus je samotný „způsob definování vztahů moci a každodenního života lidí“. Pokud budeme pomocí mechanismů panoptismu popisovat školu, stane se škola synonymem vězení.

Samotný zrod disciplinární společnosti (společnosti dohledu) má podle Foucaulta tři aspekty:

- a) *funkcionální inverze disciplíny* – disciplína již primárně neslouží k tomu, aby pacifikovala hrozby, ale stává se samotným způsobem fungování dané instituce (např. z armády jako shromážděného davu, které má pouze bránit drancování, se stává homogenní celek schopný efektivní expanze);
- b) *rozšíření disciplinárních mechanismů* – místo, kde se vykonává disciplína (např. škola), je příležitostí k tomu, aby se mocenský dohled rozšířil dále (např. žák ve škole odkazuje svým chováním ke svým rodičům, a nechová-li se vhodně, může se mechanismus dohledu obrátit na jeho rodiče, aby je disciplinoval);
- c) *zestátnění mechanismů disciplíny* – stát má monopol na dohled (např. vznik policie).

Text

1. FOUCAULT, Michel. *Dohlížet a trestat*. Praha: Dauphin, 2000, s. 281–315.

Benthamův *Panoptikon* je architektonickou figurou této kompozice. Jeho princip je známý: na okraji je budova ve tvaru kruhu; uprostřed je věž; věž je prošívkována širokými okny, která vedou směrem k vnitřní straně kruhu; okrajová budova je rozdělena na jednotlivé cely, z nichž každá prochází celou šířkou budovy; cely mají dvě okna, jedno, směřující dovnitř, odpovídá oknům věže; druhé, směřující ven, umožňuje, aby skrz celou procházelo světlo z jedné strany na druhou. Potom stačí umístit dohlížejícího do centrální věže a v každé cele uzavřít jednoho blázna, nemocného, vězně, dělníka nebo školáka. V důsledku protisvětla je možné z věže pozorovat, jak se rýsují právě proti světlu drobné siluety těch, kdo jsou uzavřeni v celách na okraji. Tolik klecí, tolik malých diva-

del, kde je každý herec sám, dokonale individualizovaný a neustále viditelný. Dispozitiv panoptika organizuje prostorové jednotky, které umožňují bez ustání vidět a okamžitě rozeznávat. Převrací zkrátka princip žaláře; nebo spíš jeho tři funkce – uzavřít, zbavit světla, skrýt – zachovává jen tu první a potlačuje druhé dvě. Plné světlo a pohled dozorce uzavírají lépe než temnota, která koneckonců ochraňuje. Viditelnost je past.

Zprvė umožňuje – což je účinek negativní – vyhnout se kompaktním, hemžícím se a rozbouřeným masám, jež se nacházely na místech uzavření, jak je maloval Goya nebo popisoval Howard. Na svém místě je každý bezpečně uzavřen v cele, do níž je zředu vidět z místa dozorce; boční stěny však zabraňují jakémukoli kontaktu se spoluvězni. Je viděn, ale nevidí; je objektem informace, nikdy subjektem komunikace. Umístění jeho cely vstříc centrální věži mu ukládá osobou viditelnost; avšak rozdělení kruhu, jeho dobře oddělené cely implikují boční neviditelnost. A toto vše je zárukou pořádku. Jsou-li vězni odsouzení trestanci, není tu nebezpečí, že by došlo ke spiknutí, k pokusu o společný útěk, plánování nových zločinů v budoucnosti, vzájemnému špatnému ovlivnění; jsou-li jimi pacienti, nehrozí nebezpečí šíření nákazy; jsou-li to blázni, odpadá nebezpečí vzájemného násilného ublížení; jsou-li to děti, nehrozí opisování, hluk, bavení se, rozptylování. Jde-li o dělníky, nedochází u nich ke rvačkám, krádežím, spóčování a nepozornosti, které brzdí práci, snižují kvalitu nebo vedou k nehodám. Dav, kompaktní masa, místo mnohonásobné směny, individuality, na nichž se zakládá, efekt kolektivu, to vše je potlačeno ve prospěch souboru oddělených jedinců. Z pohledu dozorce je to nahrazeno spočítatelným a kontrolovatelným množstvím, z pohledu vězněného izolovanou a pozorovanou samotou.

Z toho plyne hlavní účinek Panoptikonu: zavést u vězněného vědomý a nepřetržitý stav viditelnosti, který zajišťuje automatické fungování moci. Způsobit, aby dohlížení bylo permanentní ve svých účincích, byť by bylo nesoustavné ve své činnosti; aby dokonalost moci vedla k tomu, že aktuálnost jejího vykonávání bude zbytečná; aby byl tento architektonický aparát strojem, který by vytvářel a udržoval mocenské vztahy nezávisle na tom, kdo je vykonává; zkrátka aby věznění byli chyceni v situaci působení moci, jejímiž nositeli by byli sami. Proto je to, že vězněný by měl být neustále sledován dozorcem, současně příliš mnoho i příliš málo: příliš málo, neboť podstatné je, aby vězeň věděl, že je sledován; příliš mnoho, protože ve skutečnosti již není nutné, aby tomu tak bylo. V tomto ohledu stanovil Bentham princip, že moc musí být viditelná a neověřitelná. Viditelná: uvězněný má mít neustále před očima vysokou siluetu centrální věže, odkud je špehován. Neověřitelná: uvězněný nesmí nikdy vědět, je-li v daném okamžiku pozorován; musí si však být jist, že je to kdykoli možné. (...)

Skutečné podřízení se rodí mechanicky z fiktivního vztahu. Tak není nutné použít násilné prostředky pro donucení odsouzeného k dobrému chování, blázna ke klidu, dělníka k práci, školáka k píli při učení, nemocného k poslušnosti příkazů. Bentham byl nadšen tím, že panoptikální instituce mohou fungovat tak snadno: žádné mříže, žádné řetězy, žádné těžké zámky; stačí, aby tu byla jasná separace a dobře rozmístěné otvory. (...) Ten, kdo je podroben polem viditelnosti a je si toho vědom, na sebe přebírá starost o mocenská donucování; nechává je spontánně dopadat na sebe samotného; vpisuje do sebe mocenský vztah, v němž hraje simultánně obě role; stává se principem svého vlastního podřízení. Z tohoto důvodu se může externí moc odlehčit od své fyzické tíže; směřuje k netělesnosti; a čím více se přibližuje k této hranici, tím jsou její účinky konstantnější, důkladnější a trvalejší: je to nepřetržitě vítězství, které se vyhýbá jakékoli fyzické konfrontaci a kterého je vždy již předem dosaženo. (...) Ale Panoptikon nesmí být chápán jako snová budova: je to diagram mechanismu moci redukovaný na jeho ideální formu; jeho fungování, abstrahované od všech překážek, od všeho odporu či tření, si lze jasně představit jako čistý architektonický a optický systém: je to v podstatě figura politické technologie, kterou je možné, a dokonce nutné oddělit od každého specifického užití.

Ve svých aplikacích je polyvalentní; slouží k napravování vězňů, ale také k léčení nemocných, k vyučování školáků, hlídání bláznů, k dohlížení nad dělníky, k donucování žebráků a lenochů k práci. Je to způsob zavedení těla do prostoru, rozmístění jedinců jednoho ve vztahu k druhým, hierarchické organizace, rozprostření center a kanálů moci, definování jejich nástrojů a způsobů intervence, které mohou být uvedeny v činnost v nemocnicích, v dílnách, ve školách, ve věznicích. Pokaždé, když je třeba pracovat s množstvím jednotlivců, jimž je nutné uložit nějaký úkol nebo určitou formu chování, je možné použít panoptické schéma. Je aplikovatelné – odhlédneme-li od nezbytných modifikací – „ve všech institucích, kde je třeba v mezích jistého prostoru, jenž není příliš rozlehlý, držet pod dohledem určitý počet osob“. (...)

Je snad překvapující, že se vězení podobá továrnám, školám, kasárnám, nemocnicím, když se všechny podobají vězení?

Otázky k textu

1. Skutečně se škola, jak to tvrdí Foucault, podobá vězení?
2. Zjistěte, jaký je původní význam slova škola (*scholé*).
3. Co je to panoptikální instituce a na jakém principu funguje? Existují panoptikální instituce i dnes?
4. Měl by se do škol zavádět kamerový systém?

5. Přečtete si školní řád libovolné základní nebo střední školy a poté ho srovnajte s vnitřním řádem pro odsouzené nějaké věznice.
6. Foucault ukazuje, že mocenský vztah (např. mezi dozorcem a vězněm, mezi učitelem a žákem) se otiskuje do architektury prostorů a budov, v nichž se odehrává. Pokuste se to ilustrovat na příkladu klasické školní třídy a školní budovy.

47. TURISMUS (Michel Houellebecq, Guy Debord, Marc Augé)

Úvodní komentář

Turismus může být tématem a inspirací pro filosofické zamyšlení v několika ohledech. Turismus může být popisován jako forma úniku ze života v západní společnosti a projev její krize (to uměleckými prostředky zobrazuje například próza M. Houellebecqa *Platforma*). Turismus může být pochopen jako forma konzumu v kapitalistické společnosti a jeho popis pak bude splývat s kritikou kapitalistické společnosti jako takové (G. Debord). Turismus může být rovněž vnímán v kontextu globalizace a proměn urbanismu (M. Augé). Téma je však možné formulovat i obecněji, a sice jako otázku po tom, které filosofické problémy turismus vlastně otevírá.

1. HOUELLEBECQ, Michel. *Platforma*. Praha: Garamond, 2013, s. 29, 74.

Jakmile mají obyvatelé západní Evropy pár dní volna, vrhají se na druhý konec světa, létají přes půl zeměkoule, chovají se doslova jako uprchlíci z vězení. Nevyčítám jim to; chystám se jednat stejně.

Moje sny jsou průměrné. Stejně jako všichni obyvatelé západní Evropy toužím *cestovat*. Tedy má to svoje překážky, jazykovou bariéru, špatnou organizaci hromadné dopravy, nebezpečí krádeže a přepadení: to, co si v jádru přeji, bez obalu řečeno, je provozovat *turistiku*. Každý sní tak, jak dokáže; a mým snem – kdybych se měl vyjádřit pomocí hlavních témat trojice katalogů Nových obzorů – je donekonečna střídat „Okruhy vášně“, „Barevné pobyty“ a „Požitky na míru“.

Okamžitě jsem se rozhodl pro okružní cestu, dost jsem však váhal mezi „Rumem a salsou“ (ref. CUB CO 033, 16 dní/14 nocí, 11 250 F dvoulůžkový pokoj, příplatek za samostatný pokoj: 1 350 F) a „Thajskými tropy“ (ref. THA CA, 15 dní/13 nocí, 9 950 F dvoulůžkový pokoj, příplatek za samostatný pokoj: 1 175 F). Popravdě mě víc lákalo Thajsko, ale výhodou Kuby jako jedné z posledních, pravděpodobně už ne na dlouho komunistických zemí byla jistá politická exotičnost, vymírající režim atd. Nakonec jsem zvolil Thajsko. Je třeba přiznat, že prezentace v brožurce byla šikovně formulována, aby nalákala průměrné duše:

„Organizovaný okruh s dobrodružným nábojem vás zavede od bambusů řeky Kwai přes ostrov Koh Samui až na Koh Phi Phi poblíž Phuketu, po nádherném přejezdu šije Kra. Pohodový výlet v tropech.“

(...)

Hotel, vybudovaný na východním břehu Koh Samui, dokonale splňoval

představu *tropického ráje*, jaký najdeme na letácích cestovních agentur. Okolní kopce pokrývala hustá džungle. Nízká stavení obrostlá listím se stupňovitě vršila až k obrovskému oválnému bazénu s jacuzzi na obou koncích. Dalo se plavat až k baru na ostrůvku uprostřed. O několik metrů níže se rozkládala pláž z bílého písku a moře. Zdrženlivě jsem se rozhlédl; zdálky jsem viděl Lionela, jak dovádí ve vodě jako postižený delfin. Pak jsem zamířil zpět a po úzké lávce přes bazén k baru. S promyšlenou uvolněností jsem si prostudoval koktejlový lístek; *happy hour* právě začala.

Otázky k textu

1. Prostudujte si nabídky „exotických“ dovolených od cestovních kanceláří a pokuste se na základě těchto inzerátů popsat obraz člověka, který jimi vytvářejí.
2. Jak vnímáte rozdíl mezi cestováním a turismem?

2. DEBORD, Guy. *Společnost spektaklu*. Praha: Intu, 2007, s. 91–92.

165

Kapitalistická produkce sjednotila prostor, který již tímto není omezen vnějšími společnostmi. Toto sjednocování je současně extenzivním i intenzivním procesem *banalizace*. Stejně tak jako měla akumulace zboží, sériově produkovaného pro abstraktní prostor trhu, prolomit všechny regionální a právní bariéry i všechna středověká cechovní omezení, udržující *kvalitu* řemeslné výroby, musela také zrušit autonomii a kvalitu míst. Tato homogenizační síla představuje ono těžké dělostřelectvo, které rozbořilo všechny čínské zdi.

166

Volný prostor zboží se nyní v každém okamžiku mění a rekonstruuje, ovšem jen proto, aby byl stále více totožný sám se sebou a aby se co nejvíce přiblížil nehybné jednotvárnosti.

167

Tato společnost, která zrušila zeměpisnou vzdálenost, stále nabývá na vzdálenosti vnitřní, jež má podobu spektakulární oddělenosti.

Turismus, tedy lidský pohyb chápaný jakožto konzumace, jenž je vedlejším produktem pohybu zboží, se v zásadě omezuje na možnost jet se podívat na to, co se stalo banálním. Ekonomická organizace navštěvování různých míst je již sama o sobě zárukou jejich *ekvivalence*. Táž modernizace, která v cestování zrušila čas, v něm zrušila také skutečnost prostoru.

Otázky k textu

1. Jak Debord charakterizuje turismus? Odpovídalo by jeho definici turismu chování postavy z ukázky z Houellebecqova románu?
2. Námět: Debord vychází z Marxe a na mnoha místech na něj odkazuje. Například poslední věta teze 165 o „těžkém dělostřelectvu“ je odkazem na pasáž z *Manifestu komunistické strany* (kapitola „Buržoové a proletáři“). Jaký je kontext této formulace v *Manifestu*?

3. AUGÉ, Marc. *Antropologie současných světů*. Brno: Atlantis, 1999, s. 109–110, 114–115.

Pomocí pojmů místo a ne-místo označujeme zároveň reálné prostory a vztah, který k nim mají jejich uživatelé. Místo budeme definovat jako identické (ve smyslu, že jistý počet jedinců se zde může identifikovat a definovat se s jeho pomocí), vztahové (ve smyslu, že ti, kdo tu žijí, zde mohou znovunalézat různé stopy toho, co se tu dalo dříve, znaky původu a souvislosti). Tak je místo symbolické v trojím smyslu (ve smyslu, v němž symbol vytváří vztah komplementarity mezi dvěma bytostmi nebo dvěma skutečnostmi): symbolizuje vztah každého z držitelů k sobě samému, k jiným držitelům a k jejich společným dějinám. Prostor, kde nejsou symbolizovány ani identita, ani vztah, ani dějiny, se bude definovat jako ne-místo, avšak tuto definici můžeme použít i na přesný empirický prostor nebo na představu, kterou o tomto prostoru mají ti, kdo se v něm vyskytují. To, co je místem pro některé lidi, může být ne-místem pro jiné a naopak. Například letiště nemá stejný statut v očích pasažéra, který jím prochází, a v očích těch, kdo na něm denně pracují.

Rozmnožení ne-míst v empirickém smyslu je pro současný svět charakteristické. Prostory dopravy (dálnice, letecké cesty), spotřeby (velké plochy) a komunikace (telefony, faxy, televize, kabelové sítě) se dnes rozšířily po celé Zemi: prostory, v nichž vedle sebe existujeme nebo bydlíme, ale nežijeme spolu, kde statut spotřebitele nebo osamělého pasažéra prochází smluvním vztahem se společností. Tato empirická ne-místa (a duchovní přístupy, vztahy ke světu, které

vzbuzují) jsou charakteristická pro stav nadmodernity definovaný protikladem k modernosti. Nadmodernita odpovídá zrychlení historie, zmenšení prostoru a individualizaci vztahů, které rozvracejí kumulativní procesy moderny. (...)

Všichni jsme citliví na podobnost, s níž se v různých částech světa setkáme v souvislosti se spotřebou, komunikací a dopravou. Spisovatel Peter Handke, když v článku v časopise *Libération* ze srpna 1991 psal o Jugoslávii ohrožené rozpadem, připomněl „pásky ireality“, které skutečně postupně obepínaly tuto zemi dlouho před politickou krizí v podstatě jako následek aktivit zaměřených na turistiku: „...nové hranice v Jugoslávii: v každé zemi, která je dnes chápána jako oddělená, je vidět růst ne zvnějšku, nýbrž zevnitř, přímo v srdci každého z těchto států se upevňují pásky nebo opasky ireality a získávají centrum, kde brzy, jako v Monte Carlu nebo v Andoře, už nebude žádná země, ani slovinská, ani chorvatská. Ano, bojím se, že jednoho dne už nebudu moci ve ‚Slovincké republice‘ vychutnat chuť této země, stejně jako ji nemohu vychutnat v Andoře, kde obchodní tepny vybuchly v pyrenejských skalách, úplně je oklestily – a uzavírají je stále více do betonových kilometrů bank a obchodních galerií a takřka rozšiřují v horách Manhattan.“

Je jasné, že cestovatel, který přichází zdaleka do země, kterou nezná, se dnes může cítit nejméně cize právě v nejméně odosobněných prostorech (letišť, dálnice, velký hotel patřící k mezinárodnímu řetězci). Není doma, ale není také u někoho jiného. Ireality, o níž mluví Handke, se staví proti realitě teritoria, konkrétnosti místa a je jasné, že „pásky ireality“ (nebo „ne-místa“) se objevují nejvíce v městském prostředí. Je nicméně zajímavé konstatovat, že kolem vesnic a ve venkovských oblastech se vytvářejí řemeslnické, průmyslové a obchodní zóny, velké obchodní plochy a parkoviště, které slouží celé oblasti, označují krajinu pečeti neuvěřitelné monotónnosti a „dekvalifikují“ ji v přísném slova smyslu, protože už ji nelze charakterizovat ani jako městskou, ani jako venkovskou.

Otázky k textu

1. V některých evropských metropolích (např. v Barceloně) se konaly demonstrace proti nárůstu masové turistiky. Měla by se podle vás turistika nějak regulovat?
2. Jak byste charakterizovali místo, ke kterému máte skutečný vztah? A jak byste popsali prostor, který je jeho protikladem?
3. Jak spolu podle úryvku souvisí turistika a ne-místa?
4. Jak rozumíte v textu použitému sousloví „pásky ireality“? Znáte nějaké ve svém okolí?

48. SYMBOLICKÉ NÁSILÍ (Pierre Bourdieu, Ladislav Fuks)

Úvodní komentář

Když se Karel Kopfrkingl, hlavní postava Fuksova *Spalovače mrtvol*, chystá v koupelně oběsit svou manželku, překvapí nás samozřejmost, s níž žena přijímá svůj osud. Jak je možné vysvětlit její chování? Pokud čteme román pozorně, zjistíme, že vražda byla nevyhnutelná, byla jen vyústěním toho, co se začalo odehrávat již na první stránce knihy. Postavu Karla Kopfrkingla můžeme interpretovat tak, že využívá symbolického násilí k ovládnutí své rodiny. Co je to symbolické násilí? A které podoby na sebe dnes bere?

Pojem *symbolické násilí* formuloval francouzský sociolog a antropolog Pierre Bourdieu (1930–2002). V knize *Nadvláda mužů* z roku 1998 o něm hovoří v kontextu zkoumání mocenského vztahu mezi mužem a ženou, který analyzoval u alžírského kmene Kabyľů. Vztahy nadvlády následně aplikoval i na soudobou francouzskou společnost. Bourdieu ukazuje, že to, co je v naší každodennosti považováno za „přirozené“ a „neměnné“ (např. „od přírody“ daná nadřazenost muže nad ženou, typické genderové rozdíly, názory na „přirozené“ role muže a ženy ve společnosti apod.), je ve skutečnosti sociálně a historicky konstruované. Představa o tom, co je přirozené, se přenáší z generace na generaci prostřednictvím socializačního tlaku. Neustálá reprodukce struktur nadvlády (mužů nad ženami), které tak působí dojmem přirozenosti, neměnnosti a „ahistoričnosti“, je zajišťována institucemi (rodina, církev, škola, stát) i fyzickým a symbolickým násilím jednotlivých aktérů.

Texty

1. BOURDIEU, Pierre. *Nadvláda mužů*. Praha: Karolinum, 2000, s. 34–38.

Vztahy nadvlády se zdají jakoby přirozené, protože ovládnutí na ně aplikují kategorie konstruované z hlediska vládnoucích. To může vést až k určitému sebedoceňování nebo i systematickému sebeopovržení, zřetelnému zvláště, jak jsme viděli, u kabyľských žen v jejich představě o vlastním pohlaví jako něčem deficitním, nehezkém, případně až odpuzujícím (a v představě mnoha mladých žen u nás, že jejich tělo neodpovídá módním estetickým kánonům), nebo v jejich souhlase s myšlenkou, že žena je vůbec méněcenný tvor. K symbolickému násilí dochází tehdy, jestliže ovládaný nemůže jinak, než vládnoucího (a tedy nadvlá-

du) uznávat, protože k reflektování jak jeho, tak sebe sama, přesněji řečeno k reflektování vztahu mezi sebou a jím, disponuje pouze nástroji, které s ním má společné a které nejsou ničím jiným než osvojenou formou vztahu nadvlády, a ukazují proto tento vztah jako přirozený; nebo, řečeno jinak, jestliže schémata, skrze něž nahlíží a hodnotí jak sebe, tak ty, kdo vládnou (nahore/dole, maskulinum/femininum, bílý/černý atd.) vyplývají z osvojeného, a tím naturalizovaného klasifikování, jehož plodem je i vlastní sociální bytí.

Protože zde nemohu uvést s dostatečnou jemností (to by chtělo Virginii Woolfovou) dostatečné množství dostatečně různých a výmluvných příkladů konkrétních situací, kdy se toto jemné a často neviditelné násilí uplatňuje, přidržím se objektivních pozorování, pádnějších, než by byl popis nepatrných detailů interakce. Velká většina francouzských žen si například podle svého vlastního prohlášení přeje, aby jejich druh byl starší a – zcela koherentně k tomu – také větší než ony, a dvě třetiny z nich dokonce menšího muže výslovně odmítají. O čem tato obava, aby nezmizely běžné znaky sexuální „hierarchie“, vypovídá? „Přijmout obrácený poměr vnějších znaků,“ píše Michel Bozon, „znamená vyvolat dojem, že vládne žena, a to ji (paradoxně) společensky snižuje: vedle menšího muže se sama také cítí menší“. Nejenže se tedy ženy, pokud jde o vnější znaky dominantního postavení, vcelku shodují s muži (kteří zase dávají přednost mladším ženám), ale počítají ve své představě o vztahu k muži, s nímž je (či bude) spjata jejich sociální totožnost, dokonce i s tím, jak ho budou vidět ostatní muži a ženy, až na něj přiloží všeobecně sdílená (v uvažované skupině) schémata vnímání a hodnocení. A protože podle těch schémat platí nepsaný zákon, že dominantní postavení ve dvojici alespoň zdánlivě a pro pohled zvenčí zaujímá muž, přejí si ženy a mohou milovat – už kvůli němu samotnému, kvůli důstojnosti, kterou mu *a priori* přiznávají a kterou chtějí, aby uznávali všichni, ale i kvůli sobě samým, své vlastní důstojnosti – jedině muže, který svou důstojnost očividně dosvědčuje tím, že „je převyšuje“. Vůbec se tu samozřejmě neuplatňuje nějaký kalkul, ale prostě jen jakoby arbitrární sklon, o němž se nediskutuje ani neuvažuje, jež však – alespoň podle zaznamenávaných požadavků na věkový rozdíl a podle rozdílů skutečně panujících – plodí a uspokojuje právě taková zkušenost svrchovanosti, za jejíž nejnepochybnější a nejočividnější znaky všeobecně platí věk a postava jakožto známky zralosti a garantovaného bezpečí. (...)

Při uvažování o této specifické formě nadvlády musíme proto přesáhnout alternativu, nabízející buď (silový) nátlak, nebo (rozumový) souhlas, buď mechanický dril, nebo dobrovolnou, svobodnou, uváženou, případně vypočítavou poddanost. Symbolická nadvláda (ať biologického rodu, nebo nadvláda etnická, kulturní, jazyková apod.) se neuplatňuje cestou čiré logiky vědoucího vědomí, ale skrze schémata vnímání, hodnocení a jednání, z nichž sestávají habitusy a která nezá-

visle na vědomých rozhodnutích a volní kontrole zakládají vztah poznání, jenž je sám sobě hluboce neprůhledný. Paradoxní logiku mužské nadvlády a ženské poddanosti – poddanosti, o níž lze bez kontradikce říci, že je *spontánní a zároveň vynucená* – můžeme proto pochopit, jen když vezmeme v úvahu *dlouhodobé účinky*, jimiž se sociální řád otiskuje do žen (i mužů), neboli pod jeho tlakem spontánně vznikající dispozice.

Symbolická síla je forma moci působící na těla jakousi magií, jež nemá nic společného s fyzickým nátlakem. Tato magie však funguje jen za podmínky, že se může opřít, jako o jakési pružiny, o dispozice uložené v hloubi těl. Funguje jako *spouštěč*, totiž jen s nepatrným vynaložením energie, protože vlastně jen rozehrává dispozice dotýčným mužům či ženám vštípené a jimi přijaté, takže jsou jí přístupni. Jinak řečeno, nachází pro sebe připravené podmínky a ekonomickou kompenzaci (v rozšířeném smyslu slova) díky obrovskému předchozímu úsilí, jímž natrvalo transformovala těla a zplodila dispozice, které teď jen probouzí a rozehrává; její transformační tlak je tím mocnější, že v podstatě působí neviditelně a záluďně, cestou nenápadného přivykání symbolickým strukturám fyzického světa a brzké a pak už stále zkušenosti interakcí prostoupených strukturami nadvlády.

Akty praktického poznání a uznání magické hranice mezi vládnoucími a ovládanými, tyto akty, jež rozehrává magie symbolické moci – a jimiž ovládaní, často nevědomky, nebo i někdy proti své vůli, čistě jen tím, že vnucované hranice mlčky přijímají, své područí ještě posilují –, mají často formu *tělesných emocí* – hanby, nesmělosti, strachu, pocitu pokoření nebo provinilosti – nebo také *vášni a citů* – lásky, obdivu, úcty; emocí někdy o to bolestnějších, že se prozrazují viditelnými známkami jako červenáním, rozpačitou řečí, neobratností, chvěním, hněvem nebo bezmocnou zuřivostí; tím vším se, byť i bezděky a nechť, projevuje podřízenost dominantnímu názoru, to všechno svědčí o neochotě těla poslechnout příkazy vědomí a vůle a o jeho skrytém, vnitřním konfliktem a rozpolceností často provázené souhře s cenzurními tlaky sociální struktury.

Otázky k textu

1. Jsou si podle vás muži a ženy rovni, nebo souhlasíte s tím, že panuje nadvláda mužů nad ženami?
2. Co je to symbolické násilí? Jak tomuto pojmu rozumíte? Napadají vás nějaké jiné současné příklady, než které uvádí autor?
3. Symbolické násilí se může projevovat i na jazykové rovině. Napadají vás nějaké současné příklady tohoto jevu?
4. Co má autor na mysli formulací, že ženská poddanost je „spontánní a zároveň vynucená“? Souhlasíte s tímto tvrzením?

5. Jak se podle autora mohou projevovat vztahy mezi vládnoucími a ovládanými tělesně?

2. BOURDIEU, Pierre. *Nadvláda mužů*. Praha: Karolinum, 2000, s. 38–40.

Myslet si, že symbolické násilí se dá překonat čistě jen uvědoměním a vůlí, je naprostá iluze, protože jeho účinky a podmínky jeho účinnosti jsou trvale vepsány do nejhlubší hloubi těl ve formě dispozic. Je to zřejmé zvláště na vztazích příbuzenství a vztazích podle tohoto modelu pojímaných, kdy trvalé náklonnosti socializovaného těla, prožívané a vyjadřující se jako cit (synovská láska, bratrská apod.) nebo jako povinnost, případně jako směs úcty a láskyplné oddanosti, mohou přezívat ještě dlouho poté, co sociální podmínky jejich existence pominuly. (...)

Symbolická moc se může uplatňovat jedině za přispění těch, kdo jsou jejím předmětem a kdo ji snášejí právě proto, že ji *spoluvytvářejí*. Místo abychom však (po způsobu etnometodologického či jiného idealistického konstruktivismu) zůstali u tohoto konstatování, je třeba si uvědomit a vzít v počet skutečnost, že poznávací struktury, jež rozhodují o činech formujících svět a různé druhy jeho moci, jsou vytvářeny sociálně. A že tedy tato praktická konstrukce zcela očividně nespočívá v uvědoměném, svobodném a uváženém intelektuálním aktu nějakého izolovaného „subjektu“, nýbrž že i ona sama vznikla pod vlivem určité moci, jež se ve formě dispozic (k obdivu, úctě, lásce atd.) a schémat vnímání trvale vepsala do těl ovládaných a činí je k určitým symbolickým projevům moci *vnímavými*. (...)

Symbolickou revoluci, po níž volá feministické hnutí, nemůže způsobit pouze nějaký obrat ve vědomích a vůli. Protože oporou symbolického násilí v podstatě nejsou oklamaná vědomí, jež by stačilo osvětlit, ale dispozice přizpůsobené strukturám nadvlády, které je zplodily, nemůže vztah komplicity mezi držiteli symbolické nadvlády a jejichmi oběťmi rozbít nic jiného než radikální změna sociálních podmínek, z nichž se ony dispozice, nutící ovládané pohlížet na vládnoucí i na sebe samotné z hlediska vládnoucích, rodí. Symbolické násilí se uplatňuje pouze na základě aktu poznání a praktického nerozpoznání, k němuž dochází mimo vědomí i vůli a který všem projevům; příkazům, popudům, svodům, hrozbám, výtkám, rozkazům či voláním k pořádku dodává „hypnotickou moc“. Pokud jde o jeho *trvání nebo změnu*, je však takovýto vztah nadvlády, fungující čistě díky komplicitě dispozic, hluboce závislý na trvání nebo změně struktur, jejichž jsou ony dispozice plodem (a zvláště na trvání nebo změně struktury trhu symbolických statků, jehož základním zákonem je, že se s ženami zachází jako s předměty, obíhajícími zdola nahoru).

Otázka k textu

1. Jak rozumíte termínu „symbolická revoluce“? A co konkrétně si pod ní představíte, když ji autor podmiňuje „radikální změnou sociálních podmínek“?

3. BOURDIEU, Pierre. *Nadvláda mužů*. Praha: Karolinum, 2000, s. 99–100.

Je v zákonu mužské nadvlády láska výjimkou – tou jedinou, ale zato velkolepou –, je to jakési pozastavení symbolického násilí, nebo naopak jeho nejvyšší, protože nejsubtilnější, nejneviditelnější forma? Stane-li se z ní láska k osudu, *amor fati* v takové či onaké variantě, například v podobě takového přitakání nevyhnutelnému, jaké vedlo, alespoň kdysi, ženy v Kablyi nebo v Béarn – ale jistě i leckde jinde (jak o tom svědčí statistiky homogamie) – k tomu, že ten, koho jim jejich sociální osud určil, se jim i zalíbil a milovaly ho, pak je to prostě přijetí nadvlády. Nadvlády nerozpoznané jako takové, ale v oné šťastné či nešťastné vášni prakticky uznávané. A co říci o případech oddanosti, která z nezbytí nebo zvyku přežívá i v těch nejodpornějších životních podmínkách nebo ve vysoce nebezpečných profesích?

Je tu ovšem také Kleopatřin nos a neblahá, děsivá a fascinující moc ženy všech mytologií – svůdkyně Evy, mámitelky Omfaly, uhrančivé čarodějnice Kírké – jako připomínka toho, že v tajemné zajetí lásky mohou upadnout i muži. Síly působící v šeru a skrytu intimních vztahů („v posteli“) svazují muže magickými pouty vášně, takže zapomínají, čím jsou povinni své sociální důstojnosti, a vztah nadvlády tak dostává obrácenou podobu. Protože je však takovéto narušení obvyklého, normálního, přirozeného řádu odsuzováno jako něco, co je proti přírodě, androcentrická mytologie se tím ještě posiluje.

To se ovšem stále držíme hlediska síly a boje, jako by neexistovala vůbec ani možnost, že by síla a silové vztahy, na nichž se zdánlivě zakládá zkušenost lásky či přátelství, někdy umlkaly. Že může nastat zázračné příměří, kdy je nadvláda jakoby přemožena, nebo spíš kdy mizí a mužské násilí utichá (že mají ženy civilizující vliv, neboť zbavují sociální vztahy hrubosti a surovosti, bylo řečeno mnohokrát). Tehdy je mužskému pojetí vztahů mezi pohlavími, pojetí vždy loveckému nebo bojovníckému, odzvoněno; odzvoněno strategiím nadvlády, které se zneklidňováním a znejišťováním, povzbuzováním a frustrováním, poraňováním a pokořováním snaží připoutat, přikovat, podmanit si, ponížít či zotročit a tím vším zavádějí asymetrický vztah nerovné směny.

Jak ale správně píše Sasha Weitman, s běžným řádem se nedá skoncovat naráz a jednou provždy. Je třeba na tom pracovat bez ustání a stále znovu. Jen za tu cenu se může z chladných vod kalkulu, násilí a zájmu vynořit „kouzelný ostrov“

lásky, onen uzavřený a dokonale soběstačný svět, kde se odehrává jeden zázrak za druhým: zázrak ne-násilí, umožňující nastolit vztahy naprosté reciprocity, vzdát se vlastního já a odevzdat se.

Otázky k textu

1. Jak byste odpověděli na otázku formulovanou v úvodu tohoto úryvku?
2. Mohl by se celý svět stát „kouzelným ostrovem“ lásky? A jak by na takovém „ostrově“ byly ve srovnání s dneškem uspořádány mezilidské vztahy?

4. FUKS, Ladislav. *Spalovač mrtvol*. Praha: Academia, 2007, s. 7–8.

„Něžná,“ řekl pan Karel Kopfrkingl své krásné černovlasé ženě na prahu pavilónu dravců a lehký předjarní větřík mu provál vlasy, „tak jsme zase zde. Zde na tom drahém, požehnaném místě, kde jsme se před sedmnácti léty seznámili. Jestli- pak si, Lakmé, vůbec ještě vzpomínáš, před kým to bylo?“ A když Lakmé kývla, usmál se něžně do hlubin pavilónu a řekl: „Ano, před támhle tím leopardem. Pojď, půjdem se tam podívat.“ A když pak překročili práh pavilónu a kráčeli dost těžkým zvířecím dusnem k leopardu, pan Kopfrkingl řekl:

„Tak se mi zdá, Lakmé, že se tu za těch sedmnáct let nic nezměnilo. Podívej, i támhle ten had v rohu je tu jako tenkrát,“ ukázal na hada v rohu, který tam hleděl z větve na *mladičkou růžolící dívku v černých šatech před klecí*, „já jsem se tenkrát před těmi sedmnácti léty divil, že dali hada do pavilónu dravců, když je pro hady zvláštní pavilón... a podívej, i to zábradlí je zde...“ ukázal na zábradlí u leoparda, k němuž docházeli, a pak se octli u leoparda a zastavili se.

„Všechno jako tenkrát před sedmnácti léty,“ řekl pan Kopfrkingl, „jen snad až na toho leoparda. Ten tehdejší už asi bude v pánu. Toho už asi dávno laskavá příroda ze zvířecích okovů vytrhla. No a vidíš, drahá,“ řekl, pozoruje leoparda, který za mříží mhouřil oči, „pořád mluvíme o laskavé přírodě, milosrdném osudu, dobrotivém bohu... vážíme a soudíme jiné, vytýkáme jim to a ono... že jsou podezíraví, pomlouvační, závistiví a já nevím co, ale jací jsme sami, jestli my sami jsme laskaví, milosrdní, dobří... já mám pořád pocit, že pro vás dělám strašně málo. Ten článek v dnešních novinách o otci, který utekl od ženy a dětí, aby je nemusil žít, to je strašné. Co bude teď chudák ta žena s dětmi dělat? Snad je nějaký zákon, který ji ochrání. Aspoň zákony mají být proto, aby chránily lidi.“

„Jistě je takový zákon, Romane,“ řekla Lakmé tiše, „jistě tu ženu s dětmi umřít hladem nenechají. Sám říkáš, že žijeme ve slušném lidském státě, kde vládne spravedlnost a dobro, sám to přece říkáš. A nám se snad, Romane...“ usmála se,

„špatně nevede... Máš slušnou gáží, máme velký, krásný byt, klidně se starám o domácnost, o děti...“

„Nevede,“ řekl pan Kopfrkingl, „tvou zásluhou. Že jsi měla věno. Že nás podporovala tvá blažená matka. Že nás podporuje tvá slatiňanská teta, která, kdyby byla katolička, by byla, až umře, prohlášena za svatou. Ale co jsem udělal já? Snad jen ten náš byt jsem zařídil, no a i když je to byt krásný, tak to je, co jsem udělal, všechno. Ne, drahá,“ zavrtěl pan Kopfrkingl hlavou a pohlédl na leoparda. „Zinušce je šestnáct. Milivoji čtrnáct, jsou právě ve věku, kdy nejvíc potřebují, a já se musím o vás starat, je to má svatá povinnost.“

Otázky k textu

1. Působí na vás pan Kopfrkingl jako milující otec rodiny?
2. Čím je celý dialog zvláštní? (Zaměřte se například na to, kolikrát je v něm zmínka o smrti.)

5. FUKS, Ladislav. *Spalovač mrtvol*. Praha: Academia, 2007, s. 29–31.

„Ale teď, drahá,“ pan Kopfrkingl se usmál, „pověsíme dárky.“ (...) Pan Kopfrkingl s úsměvem rozbil obrázky. Na jednom bylo město s kopcem, zámek, kostelem, v pozadí hory.

„Myslíl jsem,“ usmál se pan Kopfrkingl na ženu, „že je to Salzburg nebo Lublaň, ta dvě města se podobají jako rovní bratři, obě mají uprostřed kopec, střechu kostela, v pozadí hory, znám přece obě z války, ale je to Maryborough, hlavní město irského hrabství Queen's County, nazvané po královně Marii. Má zříceniny zámku z roku 1560, soud a blázeň. Kam jej pověsíme?“

„Do koupelny?“ usmála se Laktmé a on byl dojat. Koupelnu měl totiž za nejkrásnější místnost v bytě a měl ji nejraději.

(...)

„Víš, drahá,“ usmál se pan Kopfrkingl, „mám vskutku koupelnu za nejkrásnější a mám ji rád, ale sem, drahá, by se spíš hodila nějaká kytice nebo akt, Maryborough ne. Vzhledem k tomu, že se lidé v Maryborough věnují plátenictví,“ usmál se, „pověsíme obraz do předsíně k věšákům. Tam nad ten hezký štelář k ukrývání bot... A tenhle druhý obraz,“ řekl, když se vrátili zpět do jídelny, „je portrét. Dokonalý tisk dokonalého gentlemana. Je to Louis Marin, profesor na Collège des science sociales, pozdější generální zpravodaj rozpočtový a poslanec. V Poincaréově vládě byl ministrem penzí...“

„Ale zde stojí jiné jméno,“ sklonila se Laktmé k paspartě a pak k muži tázavě vzhlédla.

„Ovšem,“ pohládl ji po černých vlasech, „je to nikaragujský prezident Emilian Chamorro z roku 1916. Ale to nic, drahá. Bude to Louis Marin. Jméno na paspartě zakryjeme proužkem papíru.“

Otázky k textu

1. Jak byste na základě úryvku popsali vztah mezi panem Kopfrkinglem a jeho ženou?
2. Využívá v rozhovoru se svou ženou pan Kopfrkingl nějakou podobu nadvlády, symbolického násilí? Vysvětlete.
3. Na základě četby *Spalovače mrtvol* navrhněte jinou interpretaci knihy, než kterou nabízí tato lekce.

49. FEMINISMUS – PRVNÍ VLNA (Mary Wollstonecraft, John Stuart Mill)

Úvodní komentář

Feminismus netvoří jednotný soubor názorů, ale představuje množství různorodých a často i vzájemně protichůdných snah o promýšlení nejrůznějších problémů, které souvisí s různými druhy znevýhodňování žen. Feministické myšlení proto zkoumá problematiku diskriminace žen z mnoha různých perspektiv a zaměřuje se na problémy sociální (znevýhodňování žen v domácnosti, společnosti a kultuře), ekonomické (rozdíl v platech mužů a žen), právní (legislativní opatření proti diskriminaci žen), politické (účast žen v politické reprezentaci), historické (mapování vývoje utlačování žen), jazykové (role jazyka a řeči ve znevýhodňování žen), filosofické (problematika utváření osobní identity; zkoumání procesů, pomocí nichž rozpoznáváme druhé) a mnohé další. Vývoj feministického myšlení bývá členěn na čtyři různé vlny.

První vlna feminismu bývá určována snahou o zrušení těch nejviditelnějších projevů utlačování žen a zaměřila se na dosažení rovnosti žen z hlediska práva, školství, politické reprezentace a ekonomiky: zajištění možnosti rozvodů, volebního práva, rovnosti ve vzdělávání nebo ekonomické svobody. Teoretická analýza diskriminace žen byla spojena s praktickou politikou: kampaně hnutí za prosazení volebního práva žen začaly vznikat v polovině 19. století. Byť se v současnosti může zrovnoprávnění žen jevit jako samozřejmé, je pozoruhodné, že i v některých zemích západní Evropy byly základní cíle první vlny feminismu dosaženy až ve druhé polovině 20. století (např. ve Švýcarsku bylo právo žen účastnit se federálních voleb zavedeno až v roce 1971).

Texty

1. WOLLSTONECRAFT, Mary. Obhajoba ženských práv. In: OATES-INDRUCHOVÁ, Libora, ed. *Dívčí válka s ideologií*. Praha: SLON, 1998, s. 22–26.

Muži si stěžují, a mají k tomu důvod, na pošetilosti a vrtochy našeho pohlaví, zatímco ne dost rázně napadají naše svéhlavé vášně a nízké neřesti. Tady vidíte, měla bych odpovédět, přirozený důsledek nevědomosti! Nestálá bude každá mysl, která se může opřít pouze o předsudky, a proud teče s ničivou zuřivostí tam, kde nejsou překážky, které by rozbíjely jeho sílu. Od dětství se ženám říká a učí je

to také příklad jejich matek, že trocha znalosti lidské slabosti, které se po právu říká mazanost, poddajná povaha, *vnější* poslušnost a bezchybné dodržování všeho, co se od nich očekává, jim získá ochranu muže; a pokud jsou krásné, vše ostatní je alespoň na dvacet let jejich života zbytečné.

[...]

Ženy mají být tudíž považovány buď za bytosti morální, nebo za tak slabé, že musejí ve všem podléhat vyšším schopnostem mužů.

Podívejme se na tuto otázku blíže. Rousseau prohlašuje, že žena by se nikdy neměla ani na chvíli cítit nezávislou, že by ji strach měl vést k tomu, aby využívala své *přirozené* mazanosti a nechala ze sebe udělat koketní otrokyni, aby z ní byl lákavější předmět touhy *milejší* společnice muže, kdykoli se mu zachce si odpočinout. Své argumenty, které údajně přejímá z přírodních úkazů, dovádí ještě dál a snaží se nám namluvit, že pravda a síla, opory vši lidské ctnosti, by se měly pěstovat s jistým omezením, protože s ohledem na ženskou povahu je poslušnost to hlavní, co by se ženám mělo vštěpovat s neutuchající přísností.

Jaký nesmysl! Kdy už povstane nějaký velký muž s dostatečně silnou myslí, aby odfoukl mlhu, kterou pýcha a smysly zahalily toto téma? Pokud jsou ženy od přírody podřízené mužům, jejich ctnosti musejí být stejné kvalitou, když ne stejnou měrou, protože jinak je ctnost relativní pojem; z toho plyne, že jejich chování by se mělo zakládat na stejných zásadách a mít stejný cíl.

[...]

Jak mají ženy existovat v tom stavu, kdy nebude ani ženění ani vdávání,⁵ to se nám neříká. Neboť třebaže moralisté souhlasí, že běh života zjevně potvrzuje, že *muž* je vlivem různých okolností připraven na stav budoucí, neustále jednohlasně radí ženě, aby pamatovala pouze na přítomnost. Jemnost, poddajnost a psí oddanost jsou na tomto základě a v souladu s tím doporučovány jako hlavní ctnosti ženství; a bez ohledu na svévolné hospodaření přírody jeden pisatel prohlásil, že je mužné, když je žena melancholická. Byla stvořena k tomu, aby se stala hračkou muže, jeho chraстítkem, a musí mu znít v uších, kdykoli on dá volno rozumu a rozhodne se bavit.

[...]

Připadá mi nutné stále opakovat tyto zřejmé pravdy, protože ženy byly doposud jakoby izolovány; a zatímco byly zbaveny ctností, kterými by se mělo odívat lidství, byly ozdobeny umělými půvaby, které jim umožňují vykonávat krátko-

⁵ Odkaz na Matouše 22:30, Marka 12:25 nebo Lukáše 20:35. Matouš 22:30 „Po vzkříšení se lidé nežení ani nevdávají, ale jsou jak nebeští andělé.“ *Bible: Písmo svaté Starého a Nového Zákona*. Ekumenický překlad. Praha: Ekumenická rada církví v ČR, 1984. (Pozn. překl.)

dobou tyranii. Vzhledem k tomu, že láska v jejich nitru zaujme místo jakékoli vznešenější ženě, jejich jedinou ctižádostí je být krásné vyvolávat cit, spíše než vzbuzovat respekt; a tato nízká touha stejně jako servilita v absolutních monarchiích ničí veškerou sílu charakteru. Svoboda je matkou ctnosti, a pokud jsou ženy už svou povahou otrokyně a není jim dovoleno dýchat ostrý a posilující vzduch svobody, pak musejí navždy malátnět jako exoti a nutně být považovány za krásné chyby přírody.

[...]

Naríká nad tím, že ženy jsou systematicky degradovány tím, že se jim dostává triviálních pozorností, o nichž si muži myslí, že je mužné ženám dopřávat, když ve skutečnosti pouze urážlivě podporují svou vlastní nadřazenost. Uklonit se nižšímu tvorovi je nic nestojí. Vlastně mi tyhle ceremonie připadají tak směšné, že se sotva držím, když vidím, jak muž začne s dychtivou a vážnou péčí zvedat kapesníček či zavírat dveře, když by to *dáma* mohla udělat sama, jen kdyby o krok či dva popošla.

[...]

Jelikož jsou [ženy] křehké ve všech smyslech tohoto slova, musejí vzhlížet k muži pro veškerou útěchu. I v sebemenším nebezpečí tíhnout ke své opoře až s příživnickou tvrdošijností a uboze se dožadují pomoci; a jejich *přirozený* ochránce natáhne ruku, či zvýší hlas, aby ochránil svou krásnou bojácnici – před čím? Třeba před zamračenou starou krávou či skokem myši; krysa by byla vážným nebezpečím. Jestliže na to pohlédneme rozumně, dokonce s obyčejným selským rozumem, co může zachránit takové bytosti před opovržením; byť byly hebké a krásné?

Různé strachy, pokud se nepředstírají, mohou budit docela hezký dojem; ale vykazují stupeň hlouposti, který snižuje rozumného tvora způsobem, jehož si ženy nejsou vědomy –, neboť láska a úcta jsou dvě odlišné věci.

Jsem pevně přesvědčena, že bychom o ničem tak dětinském neslyšeli, kdyby dívkám byl dopřán dostatek zdravého pohybu a nebyly uvězněny v těsných místnostech tak dlouho, až jim ochabnou svaly a poničí se zažívání. Abychom tuto poznámku dovedli ještě dál, kdyby se se strachem u dívek zacházelo stejně jako se zbabělstvím u chlapců, brzy bychom uviděli ženy s důstojnějšími vlastnostmi. Pravda, nemohlo by se jim pak dost dobře říkat sladké květinky na mužově cestě; avšak byly by úctyhodnějšími členy společnosti a vykonávaly by důležité životní povinnosti podle vlastního rozumu. „Vzdělejte ženy jako muže,“ říká Rousseau, „a čím víc se budou podobat našemu pohlaví, tím méně moci budou nad námi mít.“ To je přesně to, kam mířím. Nepřeji si, aby měly moc nad muži, ale nad sebou samými.

2. MILL, John Stuart. Podrobení žen. In: OATES-INDRUCHOVÁ, Libora, ed. *Dívčí válka s ideologií*. Praha: SLON, 1998, s. 27–39.

Jestliže je tedy podrobení žen mužům všeobecnou zvyklostí, jakákoli odchylka od ní se zcela přirozeně jeví nepřirozenou. Ale do jaké míry se i v tomto případě pocit odvíjí od zvyklosti, se ukazuje na mnoha zkušenostech. Nad ničím nežasnou lidé z odlehlých částí světa víc, když se poprvé dozvědí něco o Anglii, než nad tím, že jí vládne královna; něco takového jim připadá tak nepřirozené, že je to téměř k nevíře. Angličanům to ani v nejmenším nepřipadá nepřirozené, protože jsou na to zvyklí; ale cítí jako nepřirozené, že by ženy měly být vojáky či poslanci parlamentu. Za feudálních dob se naopak válka a politika nepovažovaly pro ženy za nepřirozené, protože to nebylo tak neobvyklé; považovalo se za přirozené, že ženy z privilegovaných vrstev mají mužné vlastnosti a kromě fyzické síly nejsou o nic horší než jejich manželé a otcové. Nezávislost žen připadala poněkud méně nepřirozená Řekům než jiným starověkým národům, díky bájným Amazonkám (jež považovali za historicky doložené) a částečně díky příkladu, který jim poskytovaly spartské ženy, jež, třebaže podle zákona nebyly o nic méně podřazené než v jiných řeckých státech, měly ve skutečnosti větší svobodu, a protože spolu s muži prodělávaly tělesný výcvik, poskytovaly dostatečný důkaz, že z něj nejsou od přírody diskvalifikovány. Nelze téměř pochybovat o tom, že Platonovi spartská zkušenost vnukla mezi jinými jeho doktrínami také tu o společenské a politické rovnosti obou pohlaví.

[...]

Muži nechtějí pouze poslušnost žen, chtějí také jejich náklonnost. S výjimkou těch nejbrutálnějších si všichni muži přejí mít v ženě, s níž žijí v nejužším svazku, ne přinucenou, ale ochotnou otrokyni, ne pouhou otrokyni, ale favoritku. Použili tedy všech dosažitelných prostředků, aby si ztročili její mysl. Pánové všech dalších otroků spoléhají při udržování poslušnosti na strach; buď strach z nich samých, nebo různé náboženské bázně. Pánové žen chtěli víc než prostou poslušnost, a napnuli proto k dosažení svého cíle veškerou výchovnou sílu. Všechny ženy jsou od útlého mládí vychovávány ve víře, že jejich ideální povaha je protipólem mužské; nemají mít vlastní vůli a řídit se sebekontrolou, ale mají se poddajně odevzdat pod nadvládu jiných. Veškerý smysl pro morálku jim vštěpuje, že je ženskou povinností, a veškeré současné citové zásady jim velí, že je v jejich povaze, žít pro jiné; naprosto popřít sebe samy a nemít žádný život krom vyžití v láskyplné péči. A jejich láskyplností se pak myslí jediná, kterou mají povoleno pěstovat – k mužům, s nimiž jsou spojeny, nebo k dětem, které tvoří další a nedotknutelné pouto mezi nimi a mužem. Když vezmeme v úvahu tři věci – zaprvé přirozenou přitažlivost mezi opačnými pohlavími; zadruhé

naprostou závislost manželky na manželovi, s tím, že každá výsada či potěšení, které má, je buď jeho dárek nebo záleží naprosto na jeho vůli; a konečně, že hlavní cíl lidského snažení – úctu a veškeré cíle společenské ambice může obecně řečeno žena hledat či získávat pouze skrze manžela, byl by zázrak, kdyby se požadavek, aby byly ženy přitažlivé pro muže, nestal vodítkem ženské výchovy a utváření charakteru. A když muži získali tento vlivný prostředek působení na ženskou mysl, sobecký instinkt jim velel chopit se ho do nejvyšší míry, aby udrželi ženy v poslušnosti tím, že jim předkládají pokoru, oddanost a odevzdání veškeré individuální vůle do rukou muže jako základní součást sexuální přitažlivosti.

[...]

Pokud navíc k fyzickému utrpení spojenému s těhotenstvím a porodem a veškerou zodpovědností za péči o děti a jejich výchovu vezme žena na sebe ještě starostlivé a šetrné používání výtěžku manžela k obecnému blahu rodiny, bere na sebe nejen spravedlivý díl, ale obvykle větší díl tělesné a duševní námahy, kterou je třeba vynaložit na jejich poslušnou existenci. Pokud na sebe vezme jakoukoli další část, málokdy ji to zbaví těch předchozích, pouze jí to brání v tom, aby je vykonávala řádně. Péči o děti a domácnost, která je jí znemožněna, na sebe nevezme nikdo jiný; ty z dětí, které nezemřou, vyrostou, jak nejlépe umějí, a vedení domácnosti je pravděpodobně tak špatné, že z hlediska hospodárnosti je to velká nevýhoda i ve srovnání s tím, co manželka vydělá. V jinak spravedlivém uspořádání není tudíž, myslím, žádoucí zvyk, aby žena přispívala svou prací k příjmu rodiny. V nespravedlivém uspořádání to, že tak činí, může být užitečné pro ni, protože stoupne v ceně v očích muže, který je zákonně jejím pánem; ale na druhé straně mu to umožní ještě víc zneužívat své moci tím, že ji nutí pracovat a nechá podporu rodiny na ní, zatímco on tráví většinu času pitím a v nečinnosti. Moc pramenící z vydělávání peněz je zásadní pro důstojnost ženy, pokud nemá nezávislý příjem.

Otázky k textům

1. Proč Wollstonecraft kritizuje drobné pozornosti, kterým se ženám od mužů dostává, jako je zdvihnutí kapesníčku?
2. Proč je podle Milla „moc pramenící z vydělávání peněz zásadní pro důstojnost ženy“?
3. Dokážete vyjmenovat některé důvody, kvůli nimž si myslíte, že bylo volební právo vyhrazeno pouze mužům?
4. Domníváte se, že již bylo dosaženo emancipace žen?
5. Hodí se ženy, nebo muži pro určitý typ povolání nebo studia? Je možné některé obory vnímat jako specificky ženské, nebo mužské?
6. Co si myslíte o tzv. tradičních rolích žen a mužů? Představují něco, co vystihuje

podstatu každé(ho) z nás? Nemůže naopak výchova v tradičních rolích tyto dispozice vytvářet?

50. FEMINISMUS – DRUHÁ VLNA (Simone de Beauvoir, Kate Millett)

Úvodní komentář

Druhá vlna feminismu se datuje zhruba od poloviny 20. století. Feminismus druhé vlny se zaměřuje na to, jakým způsobem ve společnosti zůstává přítomna diskriminace žen i po jejich právním zrovnoprávnění. I když je právně zajištěna rovnost žen, ještě to nemusí znamenat, že je rovnosti dosaženo fakticky. Byť byly z právních systémů odstraněny nejviditelnější znaky diskriminace, přesto v různých společnostech zůstávaly její různé formy, často plynoucí z role žen v domácnosti, ve struktuře osobních vztahů, reprodukci, výchově dětí a dalších problémech.

Druhá vlna feminismu pracuje s kategorií „gender“ (gramatický „rod“): jedná se sociokulturně definovaný rozměr identity, rozdílný v odlišných společnostech, „stávání-se“ ženou, na rozdíl od biologického pohlaví. O tomto rozměru lidské identity hovoří francouzská filosofka Simone de Beauvoir. Ta rozvinula koncepci, podle níž podstatu ženy netvoří pouhá příslušnost k „druhému“ pohlaví, ale „bytí ženou“ představuje náročný proces stávání-se. Druhá vlna feminismu analyzuje také roli jazyka a kulturních rozměrů zobrazování žen (reklama, média). Heslem druhé vlny feminismu je tvrzení „osobní je politické“: i struktura života v domácnosti (např. domácí práce, péče o děti) má určitý politický rozměr. Druhá vlna feminismu zkoumá formy útlaku, které bývají vnímány jako přirozené a nemusí mít na první pohled výslovně politický rozměr.

Texty

1. BEAUVOIR, Simone de. *Druhé pohlaví*. Praha: Orbis, 1967, s. 9–10.

Odmítáme-li přívlastky jako věčné ženství, černá duše, židovská povaha, nijak tím nepopíráme, že i dnes jsou židé, černoši a ženy; toto popření neznamená pro ty, jichž se týká, osvobození, nýbrž prostě únik do neoprávdovosti. Je jasné, že žádná žena si nemůže bez hloupého pokrytectví namlouvat, že je nějak vyňata z příslušnosti ke svému pohlaví. [...] Ženy, které tvrdí, že jsou prostě lidmi, tj. tím co muži, dovedou se výborně dožadovat mužských ohledů a projevů úcty. [...] A stačí opravdu chodit s otevřenýma očima, abychom konstatovali, že lidstvo se dělí na dvě kategorie jedinců, jejichž oděv, obličej, tělo, úsměv, chůze, zájmy, zaměstnání jsou zcela zřetelně odlišné. Možná, že tyto rozdíly jsou povrchní,

možná, že jsou určeny k zániku. Ale jisté je, že teď jsou a existují s evidencí, která bije do očí.

Jestliže tedy ženu nestačí určit její funkce samičky, jestliže také odmítáme vysvětlovat ji „věčným ženstvím“ a jestliže přitom přece připouštíme, že ženy na zemi jsou, i kdyby to bylo jen přechodně, musíme si položit otázku: co je to žena?

Už sama formulace problému mi okamžitě vnuká první odpověď. Je totiž příznačné, že tuto otázku vůbec kladu. Muže by nikdy nenapadlo psát knihu o zvláštním postavení, které v lidstvu zaujímá jejich pohlaví.⁶ Chci-li se definovat, jsem napřed nucena prohlásit: „Jsem žena.“ Tato pravda vytváří pozadí, na němž se odráží každé další určení. Muže nikdy nenapadne začít tím, že se ukáže jako jednotlivec určitého pohlaví: že je muž, rozumí se samo sebou. [...] Žena se jeví jako zápor, takže každé další určení znamená jenom omezení, aniž je na druhé straně reciprocita. Při abstraktních diskusích mě někdy rozčilovalo, když mi muži říkali: „Tohle si myslíte, protože jste žena.“ Ale věděla jsem, že mou jedinou obranou je odpověď: „Myslím si to, protože je to pravda“, abych tak vyloučila svou subjektivitu. Nemohlo být ani řeči o tom, abych odpověděla „A vy si myslíte opak, protože jste muž.“ Neboť rozumí se samo sebou, že být mužem není nic zvláštního; muž je v právu, protože je muž, žena je tím, kdo je v nepravu. [...] Žena je určována svým vztahem k muži, nikoliv muž svým vztahem k ní, žena je nepodstatná vzhledem k podstatnému. On je subjekt, on je Absolutno. Ona je to Druhé.

[...]

Ženou se člověk nerodí, ale stává.⁷

2. MILLETT, Kate. Sexuální politika. In: OATES-INDRUCHOVÁ, Libora, ed. *Dívčí válka s ideologií*, Praha: SLON, 1998, s. 69–89.

Psychosociální rozdíly mezi muži a ženami, údajně ospravedlňující jejich současný politický vztah, bohužel nejsou jasné, specifické, měřitelné a neutrální jako vědy o neživé přírodě, ale naopak jsou popisovány terminologií naprosto opačnou – vágní, amorfní, slovníkem často až téměř náboženským – a tak je nutno připustit, že mnohé z obecně chápaných rozdílů mezi pohlavími ve významnějších oblastech role a povahy, nemluvě o společenském postavení, mají

⁶ Kinseyho zpráva se například omezuje na to, že definuje pohlavní charakteristiky amerického muže, což je něco zcela odlišného.

⁷ Zřejmě nejznámější věta nebyla v českém výběru uvedena, viz Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, sv. 2, Paris, Gallimard, 1949, s. 13. (Pozn. autora lekce.)

ve skutečnosti v zásadě spíše kulturní než biologické základy. Pokusy dokázat, že povahová dominance je mužům vlastní (což by se pro zastávce této teorie rovnalo logickému i historickému stvrzení patriarchální situace týkající se role a společenského postavení), byly značně neúspěšné. Výklady o podstatě rozdílů mezi pohlavími se beznadějně liší, přičemž rozumnější badatelky a badatelé zanechali všech snah sestavit konečnou rovnici mezi povahou a biologickou podstatou. Zdá se, že mimo známých rozdílů bio-genitálních nepřinese výzkum signifikantních vrozených rozdílů mezi muži a ženami v dohledné době žádné osvětlení. Endokrinologie a genetika nenabízejí žádný konečný důkaz určování duševně-emocionálních rozdílů.⁸

Teze o biologickém původu současných sociálních rozdílů v patriarchátu (společenské postavení, role, povaha) není podpořena dostatečnými důkazy, a navíc ani nejsme schopni existující rozdíly vhodně posoudit, protože značně převažují ty, které známe jako kulturně odvozené. Ať už jsou „skutečné“ rozdíly mezi pohlavími jakékoliv, těžko je můžeme poznat, dokud se nezačne přistupovat k mužům a ženám jinak, to znamená stejně. A do toho máme v současnosti hodně daleko. Významné nové studie povahových rozdílů stále přesvědčivěji ukazují nepodstatnou úlohu vrozených vlastností a dokonce vzbuzují pochybnosti o platnosti a trvalosti psychosexuální identity. Tento výzkum poskytuje poměrně konkrétní a přesvědčivé důkazy o jednoznačně *kulturní* podstatě rodu (gender), tj. osobnostní struktury ve smyslu kategorie pohlaví.

[...]

Případy genitálních malformací a následného chybného rodového zařazení při narození, zkoumané v kalifornském Centru pro genderovou identitu (California Gender Identity) ukazují, že je jednodušší změnit operačně pohlaví adolescentního muže, jehož biologická identita neodpovídala jeho rodovému zařazení a výchově, než odstranit důsledky mnohaleté výchovy, která dokázala vytvořit subjekt povahově feminní v gestech, vnímání sebe sama, osobnosti i v zájmech. Tyto výzkumy, prováděné pod vedením Roberta J. Stollera, poskytují důkaz, že genderová identita (já jsem dívka, já jsem chlapec) je primární identitou, kterou každá lidská bytost má – první a zároveň nejtrvalejší a nejdalekosáhlejší. Stoller dále důrazně rozlišuje biologické pohlaví (sex) a psychologický, a tudíž kulturní rod (gender): „*Gender* je termín, který má spíše psychologické či kulturní kono-

⁸ V této oblasti zatím nebyly podány žádné přesvědčivé důkazy. Experimentování, týkající se souvislosti mezi hormony a zvířecím chováním, nejenže dopadlo velice nejednoznačně, ale zároveň s sebou nese nebezpečí analogického uplatňování výsledků pokusů na zvířatech na lidské chování. Pro shrnutí argumentů viz GLASS, David C. (ed.). *Biology and Behavior*. New York: Rockefeller University and the Russell Sage Foundation, 1968.

tace než biologické. Jestliže pro „pohlaví“ existují termíny „muž“ a „žena“, pojmu gender odpovídá „mužský“ (maskulinní) a „ženský“ (femininní); tato adjektiva mohou být zcela nezávislá na (biologickém) pohlaví.⁹ A skutečně, gender je tak arbitrární pojem, že může být opačný než fyziologie: „ačkoliv externí genitálie (penis, varlata, skrotum) přispívají k pocitu mužskosti, nejsou pro něj zásadní ani jednotlivě, ani vcelku. Při nedostatku konečných důkazů souhlasím obecně s J. Moneyem a Hampsonovými, kteří dokazují ve své rozsáhlé studii mezipohlavních pacientů, že mužská a ženská role je určena postnatálními silami, bez ohledu na anatomii a fyziologii externích genitálií.¹⁰

Otázky k textům

1. Co má de Beauvoir na mysli, když říká, že „člověk se ženou nerodí, ale stává“?
2. Jak interpretovat rozdíl mezi pohlavím (angl. „sex“) a rodem („gender“)? Myslíte, že existuje rozměr lidské identity, který je utvářen sociokulturně („gender“)?
3. Myslíte, že generické maskulinum (tj. používání zobecnujících mužských tvarů) může fungovat diskriminujícím způsobem, např. při pracovních nabídkách? Souhlasíte např. s přechylováním cizojazyčných jmen ženských autorek? Proč myslíte, že se používá nedůsledně (např. Marilyn Monroe / Madeleine Albrightová, Simone de Beauvoir / Beauvoirová aj.)?

⁹ STOLLER, Robert J. *Sex and Gender*. New York: Science House, 1968, s. 9.

¹⁰ *Ibid.*, s. 48.

51. FEMINISMUS – TŘETÍ VLNA (Judith Butler)

Úvodní komentář

Třetí vlna feminismu, vznikající na přelomu 80. a 90. let 20. století, kriticky upozorňuje na schémata, která pronikají do politických koncepcí feminismu druhé vlny, a zpochybňuje předpoklad stabilní jednoty ženských zájmů, jež slouží jako předpoklad feministické politiky. Feminismus třetí vlny kritizuje, jak taktika druhé vlny může ústít ve vyřazování těch žen, které nezapadají do představy feministek o tom, jak má správná žena jednat, nebo nechtějí sdílet předpokládané kolektivní zájmy feministického hnutí. Třetí vlna se proto snaží do feministických analýz zapojit různé perspektivy (rasové, gay/lesbické, bisexuální, transsexuální), které nebyly v koncepcích předchozího feminismu zohledňovány nebo z něj byly vyřazovány.

Jednu z nejvýraznějších kritik druhé vlny feminismu předložila americká filosofka Judith Butler, když vynesla zásadní kritiku vůči jednoznačnému dělení mezi genderem a pohlavím: Je vůbec možné určit, kde začíná biologie a kde začíná kultura? Nepřipomíná striktně binární rozlišování mezi přírodou a kulturou dělení mezi ženskými („iracionálními“ či emocionálními) a mužskými principy (racionalita a logika)? V následujícím textu uvidíme, jakým způsobem Butler zpochybňuje koncept stabilní identity, obvykle spojovaný s pohlavím, genderem nebo sexuální orientací.

Text

1. BUTLER, Judith. *Proč musíme být podezřaví vůči kategoriím identity?* (BUTLER, Judith. *Why We Need to be Suspicious of Identity Categories* [online]. Dostupné z WWW: <<https://bigthink.com/in-their-own-words/why-we-need-to-be-suspicious-of-identity-categories>> [cit. 19. 8. 2019]. Přeložil Jan Sůsa.)

Před mnoha lety jsem se v Berkeley, kam jsem se tehdy zrovna přestěhovala, šla jednou projít po ulici a z okna se vyklonila dívka, která mohla být zhruba ve středoškolském věku, a zakřičela na mě: „Seš lesba?“

Nevím, jestli mě chtěla obtěžovat, nebo byla vystrašená. Možná byla jen zvědavá, anebo si prostě myslela, že vypadám jako typická lesba. Pomyslela jsem si, že bych se mohla cítit ublíženě, nebo stigmatizovaně, ale místo toho jsem se otočila a odsekla jí „Jo, jsem lesba!“ a ona najednou nasadila hrozně šokovaný

výraz. Bylo šokující, že jsem jí to dokázala říct bez náznaku jakéhokoli strachu, studu, nebo obavy před násilím, a tehdy to pro mě byla ta nejlepší věc, kterou jsem mohla udělat.

Myslím, že lidé velmi často slýchávají určitá slova, a přitom si v duchu říkají věty jako „Ano, s tím bych se mohl identifikovat“, „Ne, tohle mi nevyhovuje“, „S tím se dá žít“, „Takhle ne“ nebo „Mám určité touhy a nechci se vůbec přibližovat tomuto slovu, protože si s ním spojuji něco úplně jiného“.

Problém ale tkví v tom, když si uvědomíme, jak komplexnímu vývoji podléhají naše touhy, a jak se různí lidé v průběhu svých životů mění. Můžeme mít důležité vztahy s osobami opačného pohlaví, nebo s osobami stejného pohlaví, a pak může následovat období, kdy v tom nemáme vůbec jasno.

Říct „jsem lesba/gay“ nebo „jsem heterosexuál(ka)“ nám příliš nepomůže opravdu porozumět vlastním touhám. Je mnoho důvodů, proč musíme být podezíraví vůči kategoriím identity a proč musíme vnímat, jak zařazování lidí do určitých škatulek může vytvářet určitý druh vězení. Proto je nutné zaujímat vůči těmto kategoriím kritický postoj.

Nejsem si vůbec jistá, zda lidskou touhu můžeme zachytit pomocí kategorie identity, i když rozumím tomu, že v lidském životě bývají období, kdy může být velice přínosné se s určitou kategorií identifikovat, otočit se, a říct „ano, jsem to, nebo ono“, anebo bojovat za cíle, které si nějaká identita předsevzala. Kdybyste se mě však zeptali, zda je možné každého člověka označit pomocí kategorií jako „lesba/gay“ nebo „heterosexuál(ka)“, tak vám odpovím: „Ne“.

Dokáže takové binární dělení uchopit bisexualitu? Bylo by skrze něj možné zachytit tolik komplexních životů, kde touhy fungují mnoha různými způsoby a často závisí na konkrétních osobách, na mnohotvárných pocitech a na určitém kontextu? Domnívám se, že naše touhy nelze spoutat pomocí konkrétních identit, aniž by to představovalo určitou formu násilí.

Otázky k textu

1. Proč Butler kritizuje pojem identity?
2. Myslíte si, že feminismus představuje strategii, která je prospěšná pouze ženám? Mohou být i muži feministé? Jaké důvody je k tomu mohou vést?
3. Jaký je váš názor na zavádění genderových kvót?
4. Myslíte, že jazyk nebo řeč nějakým způsobem spoluutváří to, co označujeme

jako realitu, nebo jsou pouze neutrálním médiem, které zprostředkuje objektivní realitu?

5. V jakých situacích může určitá identita představovat spíše vězení?
6. Myslíte, že v současné společnosti existuje diskriminace lidí, kteří nemají heterosexuální identitu?

52. FEMINISMUS – ČTVRTÁ VLNA (Laboria Cuboniks)

Úvodní komentář

Začátek čtvrté vlny feminismu se datuje přibližně kolem roku 2010. Vzhledem k tomu, že čtvrtá vlna feminismu stále probíhá, je značně obtížné výstižně zachytit její reprezentativní rysy. Přesto můžeme říci, že čtvrtá vlna označuje současné směry feminismu, které reagují na vzrůstající roli technologií v našich životech. Čtvrtá vlna feminismu se kriticky vymezuje vůči zaměření třetí vlny feminismu na zkoumání kulturních diferencí a pokouší se vytvářet nové způsoby širší politické solidarity. Proto k politické mobilizaci využívá prostředí sociálních sítí. Mezi její projevy patří například internetová kampaň Me Too nebo masové demonstrace při příležitosti Mezinárodního dne žen ve Španělsku v letech 2018 a 2019.

Autorství následujícího textu náleží kolektivu Laboria Cuboniks, který tvoří hudebnice, umělkyně, archeoložky, filosofky, politické aktivistky, programátorky a básnířky. Manifest xenofeminismu se vymezuje vůči předchozím vlnám feminismu, jež se zaměřují na otázky utváření identity či jazykového násilí. Cílem radikální politiky xenofeminismu nemá být vytvoření podmínek k přijetí množství nestandardních, nebinárních genderových identit, ale naopak „zrušení všech genderů“. Xenofeministický manifest promýšlí otázky ohledně možností technologie, jako jsou problematika materiálních podmínek sexuálního života, umělá reprodukce, využití hormonů nebo svoboda internetu a organizace počítačových sítí.

Text

1. CUBONIKS, Laboria. Xenofeminismus: Politika odcizení. In: JANOŠČÍK, Václav, LIKAVČAN, Lukáš a RŮŽIČKA, Jiří, ed. *Mysl v terénu: filosofický realismus v 21. století*. Praha: Akademie výtvarných umění v Praze, Vědecko-výzkumné pracoviště, 2017, s. 173–183.

0x00

Náš svět trpí závratí. Je přeplněn technologickými formami komunikace a naše životy jsou propleteny abstrakcí, virtualitou a komplexitou. XF [xenofeminismus] tvoří politiku přizpůsobenou těmto podmínkám; jde o feminismus s nebyvalou rafinovaností, rozsahem i vizí; usilujeme o budoucnost, v níž půjde naplnění genderové spravedlnosti a feministické emancipace ruku v ruce s univerzalistickou

politikou zaměřenou na potřeby každého člověka, nehledě na rasu, schopnosti, ekonomické postavení nebo geografickou polohu. Pryč s nekonečným klapotem kapitalistického mlýna, jenž nám ukradl budoucnost; pryč s poddanstvím otrocké práci, produktivní i reproduktivní; pryč s každou objektifikovatelnou daností, jež se tváří jako kritika.

[...]

0x0E

Xenofeminismus je hnutí za zrušení všech genderů neboli „genderový abolitionismus“. „Genderový abolitionismus“ ovšem neznamená vymýcení „genderovaných“ [gendered] vlastností z lidské populace tak, jak tyto vlastnosti chápeme dnes. Takový projekt může v patriarchální společnosti skončit pouze katastrofou, protože představa „genderování“ je až příliš spjata s feminním. Ale i kdyby panovala rovnost v otázkách toho, co vše může být „genderované“, naším cílem není redukovat pohlavní různorodost světa. Ať rozkvétá sto květů pohlaví. „Genderový abolitionismus“ usiluje o společnost, v níž vlastnosti spojované s genderem nebudou tvořit základ pro nerovné mocenské mechanismy. Podobným způsobem usiluje „rasový abolitionismus“ o to, aby rasové charakteristiky nebyly důvodem pro diskriminaci, tak jako není důvodem pro diskriminaci třeba barva očí. [...]

0x16

Podívejme se teď blíž na samotné tělo. Zde na nás doléhá potřeba formulovat proaktivní politiku biotechnických a hormonálních intervencí. Hormony nám umožňují hackovat genderové systémy a svým politickým potenciálem přesahují rovinu pouhé estetické kalibrace jednotlivých těl. Strukturálně vzato je otázka distribuce hormonů nesmírně důležitá, včetně otázky, kdo nebo co určuje, co je vzhledem k této distribuci považováno za prioritu a co za patologii. [...] Zajímá nás, zda se „hackování genderu“ může stát dlouhodobou strategií, jež by pro tělesnost [wetware] znamenala to samé, co hackerská kultura znamenala pro software – tedy vybudování celého univerza volně dostupných a otevřených platform. Právě to je nejbliž, jak se většina z nás kdy dostala k praxi komunismu. Uměli bychom bez riskantního ohrožení lidských životů naplnit embryonální výzvy, které před nás staví farmaceutické využití 3D tisku (tzv. reactionware), grassrootové dálkové interrupční kliniky,¹¹ fóra pro genderový hacktivismus

¹¹ Jinými slovy „spontánně vznikající, na dálku řízené potratové kliniky“. Ve feministickém aktivismu v USA byla liberalizace potratů jedním z nejzásadnějších témat, potraty byly ještě na přelomu

a DIY hormonální terapii atd., abychom tak vytvořili podmínky pro volně dostupnou a otevřenou medicínu?

0x1A

[...]

Prosazujeme budoucnost, která se nebude omezovat na opakování přítomnosti, bojujeme za rozšíření našich schopností, za prostory svobody s geometrií bohatší, než je geometrie uliček mezi regály, montážních linek a kanálů sociálních sítí. Potřebujeme nové možnosti vnímání a jednání, nevázané na „přirozené“ identity. Ve jménu feminismu již nikdy „Příroda“ nesmí být útočištěm nespravedlnosti nebo prostředkem politické legitimizace.

Je-li příroda nespravedlivá, musíme ji změnit!

Otázky k textu

1. Myslíte, že rozvoj internetu a komunikačních technologií přispívá k emancipaci žen?
2. Existuje vztah mezi korporátně utvářeným prostředím mainstreamových sociálních sítí a tradičními genderovými identitami?
3. Jaký je váš názor na vztah současné společnosti k transsexualitě? Souhlasíte s tím, že pokud někdo chce změnit své pohlaví, musí být sterilizován, jak je zakotveno v současné legislativě ČR?
4. Měla by být hormonální léčba v rukou expertů – lékařů, kteří posuzují dispozice žadatelů, anebo by mělo být její poskytování liberálnější?

60. a 70. let ve většině států zakázané a vznikaly různá zařízení (např. Del-Em) a svépomocné spolky, které umožňovaly provádět potraty v domácích podmínkách. Blíže k tématu viz HESTER, Helen. *Xenofeminism*. Cambridge: Polity Press, 2018, s. 70–138. Viz též KAPLAN, Laura. *The Story of Jane: The Legendary Underground, Feminist Abortion Service*. New York: Pantheon Books, 1995; KAPSALIS, Terri. *Public Privates: Performing Gynecology from Both Ends of the Speculum*. Durham: Duke University Press, 1997; NELSON, Jennifer. *More Than Medicine: A History of the Feminist Women's Health Movement*. New York: New York University Press, 2015. (Pozn. autora lekce.)

VI. ČLOVĚK A TRANSCENDENCE

53. SVĚT ZDE A SVĚT TAM, ÚVAHY O JEJICH PROVÁZANOSTI (Plótínos, Dorothee Sölle)

Úvodní komentář

Novoplatónská filosofie, jejímž je Plótínos zásadním představitelem, v různých podobách akcentuje a interpretuje Platónův dualismus (svět hmotný – svět idejí) a doplňuje jej o mnoho dalších obrazů provázanosti skutečnosti (ty často vycházejí z aristotelské interpretace Platóna). Vznikají tak obrazivé teorie o harmonii skutečnosti, která jako taková spěje k dobru jako vyšší realitě. Proč se ale v harmonickém vesmíru chovat harmonicky? A jaký může být význam oběti – at již pro druhé, či pro celek?

Texty

1. PLÓTÍNOS. *Dvě pojednání o kráse*. Praha: Petr Rezek, 1994, s. 93–95.

Všechno, co vzniká, ať je to výtvar umění nebo výtvar přírody, zajisté vytváří jakási moudrost a tvoření vede všude moudrost. Avšak jestliže vskutku něco tvoří podle moudrosti samotné, předpokládejme, že taková jsou řemeslná umění. Avšak umělec zase sahá po moudrosti přírody, díky které se z něho stal umělec, po moudrosti, která se neskládá z pouček, nýbrž celá je jedna, jež není moudrostí složenou z mnohých částí v jedno, ale sahá po takové, jež spíše musí být z jedné rozložena do mnohosti. Jestliže tuto moudrost přírody někdo hodlá klást na první místo, tak to stačí: pak nepochází z něčeho jiného, ani není v jiném. Pokud však říkají, že působící forma je v přírodě, její počátek že je ovšem příroda, zeptáme se, odkud ji má – je snad z onoho „jiného“? Je-li ze sebe, zastavíme se; jestliže ale nakonec takto dojde k duchu, je třeba se podívat, zda moudrost vytvořil duch; pokud s tím oni souhlasí, odkud ji vzal? Pokud ze sebe, pak může být moudrostí jen on sám. Tedy pravá moudrost je jsoucnost a pravá jsoucnost je moudrost; důstojnost jsoucnosti pochází z moudrosti, a protože ji má z moudrosti, je pravou jsoucností. Proto ty jsoucnosti, které moudrost nemají, protože vznikly díky nějaké moudrosti, jsou tedy sice jsoucností, ale jelikož nemají moudrost v sobě, nejsou pravými jsoucnostmi. Nelze proto předpokládat, že bozi či „přešťastné bytosti“ *tam* hledí na vědecké poučky, nýbrž všechny jmenované věci *tam* jsou krásnými obrazy, jaké by si bylo možno představit v duši moudrého muže, obrazy ovšem nikoliv namalovanými, nýbrž opravdovými. Proto také již dříve filosofové ideje nazývali jsoucný a jsoucnostmi.

Otázky k textu

1. Text obsahuje několik definic či typů *moudrosti*. Zkuste jich několik svými slovy popsat. Čím se navzájem liší?
2. Jak chápete výraz *jsoucnost*, zkuste jej vlastními slovy popsat, definovat.
3. Kam odkazuje v textu se vyskytující výraz *tam*?
4. Jaký vztah *jsoucnosti* a *moudrosti* text vyjadřuje?
5. Souhlasíte s tvrzením, že text naznačuje určité hierarchické roviny reality? Souhlasíte s takovým pohledem?

2. PLÓTÍNOS. *Sestry duše*. Praha: P. Rezek, 1995, s. 137–138.

Duše veškerenstva se vždy drží mimo, nad tímto kosmem, protože pro ni není sestupu, a to ani pro nižší část, ani se neobrací k věcem *zde*; naše duše ovšem nezůstávají *tam*, protože část tohoto kosmu je přidělena každé z nich a ony se obracejí k tomu, co si žádá jejich péči; nejnižší část duše veškerenstva může proto být srovnána s duší velkého stromu, která snadno a tiše stromu vládne, avšak nejnižší část naší duše může být srovnána s červy, kteří se objeví v prohnilé části stromu, neboť tak se má oduševnělé tělo k veškerenstvu. Jiná duše, která je téhož vidu jako vyšší část duše veškerenstva, může být přirovnána k zahradníkovi, který pozornost soustřeďuje na červy v rostlině a pečuje o ni, nebo lze také uvést zdravého člověka, pobývajícího mezi ostatními zdravými lidmi; věnuje se tomu, co se ho týká, buď v jednání anebo v teoretické činnosti, avšak onemocní-li a počne pečovat o své tělo, zaměřuje se na své tělo, a stává se jeho otrokem.

Otázky k textu

1. Jaký smysl má pro takto nastíněný svět *vztahovost*?
2. Na co se obecně zaměřuje *zahradník* či *zdravý člověk* z textu? Zkuste to vyjádřit vlastními slovy. Jak se to (opět obecně) liší od *červů* či od *člověka jako oběti nemoci*?
3. Jaký vztah člověka ke svému tělu vyplývá z Plótinovy úvahy?

3. SÖLLE, Dorothee. *Fantazie a poslušnost*. Praha: Kalich, 2008, s. 60.

Obecněji řečeno: ochota k oběti (chápaná jako ztělesnění ctnosti, jako životní úděl neodvolatelně provázející některé role – např. roli ženy či matky) je zhoubná a smrtelně nebezpečná. Průvodním jevem takové oběti je psychický masochismus, zvláštní zalíbení v utrpení. Masochismus může ovšem vyvážit jen sadismus, neboť podvědomí člověka se musí pomstít za všechno, čím se mu ublížilo.

Pak se ovšem můžeme kriticky ptát: Co vůbec zbývá ze sebeoběti, z altruismu, z toho, že se člověk vzdává sebe sama? Tradice nám přece uchovala mnoho krásných případů těchto ctností. Jsem však přesvědčena, že teprve nové vymezení nám zřetelně ukáže, co je na schopnosti obětovat se specificky lidské. Došli jsme k závěru, že oběť může mít dobrý smysl jen v určité, zcela konkrétní situaci. Pokud má oběť či odříkání trvat po celý život, stává se něčím nelidským a vede k nelidskosti. Stane se součástí koloběhu, z něhož není východiska: je důsledkem snahy řešit nelidské poměry nadlidskými obětmi, jež ovšem nelidské poměry znovu vytvářejí.

Pravé sebeobětování je možné teprve tehdy, když člověk dosáhl určitého stupně sebeuvědomění. Pravou oběť může (za určité situace) přinést jen ten člověk, ve kterém se probudila jemu vlastní schopnost lásky a který díky jí prožívá tolik štěstí, že z něho může vyzařovat.

Otázky k textu

1. Jakou souvislost *oběti* a *altruismu* text naznačuje? Popište ji vlastními slovy.
2. Zkuste popsat (vymyslet) situaci, která (s přihlédnutím k hlavní myšlence textu) je *pravou obětí* (a která naopak *není pravou obětí*).
3. Porovnejte myšlenku *pravé oběti* z tohoto textu s textem předchozím. Obětuje se v jejím smyslu podle vás zahradník či duše, které sestupují na svět? Odůvodněte své stanovisko.

54. VĚČNOST A ČAS (Augustin, Jan Sokol)

Úvodní komentář

Augustinova *Vyznání* jsou rozhovorem člověka s Bohem. Bohu náleží věčnost, k člověku patří čas – ten se stává ústředním tématem v jedenácté knize *Vyznání*, kde se nachází i slavná formulace problému: „Co jest tedy čas? Vím to, když se mne naň nikdo netáže; mám-li to však někomu vysvětlit, nevím.“ Augustinovo vypracování odpovědi na otázku, co je čas, je významné tím, že čas spojuje s duší, s lidskou existencí. Tento motiv se pak stane významný pro filosofii 20. století a její chápání času a časovosti lidské existence (např. vnitřní časové vědomí u Husserla, pojem trvání u Bergsona, časovost lidského pobytu u Heideggera).

Texty

1. AUGUSTIN. *Vyznání*. Praha: Kalich, 2012, s. 386–413.

HLAVA X.

VŮLE BOŽÍ NEMÁ ZACÁTKU.

Zdaž nejsou plni smyslnosti ti, kteří nám praví: „Co vlastně dělal Bůh, než stvořil nebe a zemi?“ Neboť – tak pokračují – byl-li až dosud nečinným a ničeho netvořil, proč ustavičně nezůstal v téže nečinnosti, v níž byl dříve? A skutečně; nastal-li v Bohu nový pohyb a nová vůle, učiniti totiž stvoření, kterého před tím nikdy nečinil, jak možno mluvit o pravé věčnosti tam, kde povstává vůle, které před tím nebylo? Vůle Boží přece není tvorem, nýbrž předchází každého tvora. Nic by totiž nebylo stvořeno, kdyby nepředcházela vůle Stvořitele. Vůle Boží tedy náleží ke vlastní jeho podstatě. Povstalo-li však v podstatě Boží něco, čeho dříve nebylo, pak ta podstata opravdu nemůže býti nazvána věčnou. Chtěl-li však Bůh od věčnosti, aby povstalo tvorstvo, proč vlastně tvorstvo není věčné?

HLAVA XI.

ČAS NENÍ MĚŘÍTKEM VĚČNOSTI.

Kterí takto mluví, dosud Tebe nepoznali, Moudrosti Boží a Světla myslí. Ještě nepoznali, jak povstává to, co se děje skrze Tebe a v Tobě. Chtějí pochopiti věčné; ale jejich nestálé srdce dosud se zaměstnává proměnou věcí minulých a budoucích a jest plno marností.

Kdo uchopí, upoutá a alespoň poněkud zastaví to srdce, aby pochopilo skvělost nezměnitelné věčnosti, porovnávajíc ji se stále kolotajícím časem, a tak nahlédlo, že srovnání není vůbec možné, aby nahlédlo, že dlouhý čas nemůže být dlouhým, leda dlouhou řadou prchavých okamžiků; že ve věčnosti nic neplyne, nýbrž ona celá jest stále přítomna, že ale žádný čas není celý přítomný; aby poznalo, že budoucí zapuzuje minulé, že budoucí následuje po minulé, a že vše minulé i budoucí jest vytvořeno a vychází z věčné přítomnosti? Kdo uchopí a zadrží srdce lidské, aby nahlédlo, že nezměnitelná věčnost rozhoduje o budoucím a minulé, nejsou ani minulé, ani budoucí? Dokáže to má ruka, nebo bude schopna ruka mého jazyka vykonati tak ohromné dílo?

HLAVA XIII.

PŘED STVOŘENÍM NEBYLO ČASU.

Obrací-li se však nějaká těkává mysl ve své obrazotvornosti k minulým věkům a žasne, že Ty, všemohoucí Bože, Stvořiteli a Zachovateli všech věcí, Tvůrce nebe a země, jsi po nesčetné věky zůstal nečinným, než jsi přiložil ruku k tak velikému dílu, ať se zastaví a procitne ze svého snění, poněvadž jeho údiv jest bezdůvodný. Jak totiž mohly uplynouti nesčetné věky, jichž jsi nestvořil Ty, jenž jsi přece původce a Zakladatel všech věků? Nebo jaký čas mohl být, jenž by neměl od Tebe svůj původ? Poněvadž jsi tedy Tvůrce všeho času, jak možno říci, že jsi byl nečinným, byl-li před stvořením nebe a země čas? Vždyť právě ten čas jsi vytvořil a nemohl přece uplynouti žádný čas, než jsi stvořil čas. Nebyl-li tedy čas před stvořením nebe a země, jak jest možno se tázati, co jsi tehdy činil? Kde nebylo času, tam nebylo ani „tehdy“. (...)

Tvé „dnes“ jest věčnost; proto jsi zplodil souvěčného toho, jemuž jsi řekl: „Já dnes zplodil jsem Tebe.“ Stvořil jsi všechny časy a jsi přede všemi časy, nebylo však času dříve než byl čas.

HLAVA XVIII.

JAK MINULÝ A BUDOUCÍ ČAS JEST PŘÍTOMNÝ.

(...) Jestliže jest budoucí a minulý čas, chci věděti také, kde jest. Nemohu-li však toho dosud pochopiti, vím přece, že ať jsou kdekoliv, nejsou tam jako budoucí nebo minulé, nýbrž jako přítomné; neboť kdyby tam byly jako budoucí, dosud by tam nebyly; kdyby tam byly jako minulé, již by tam nebyly. Ať jsou tedy kdekoliv a ať jsou čímkoliv, jsou jenom jako přítomné. (...)

HLAVA XX.

JAK NAZVATI RŮZNOST ČASU.

Nyní jest úplně jasno, že není ani minulý ani budoucí čas. Také nelze správně tvrdit, že jsou tři časy, totiž minulý, přítomný a budoucí. Správněji snad by se mělo říci: Jsou tři časy, totiž přítomný čas s hledem k minulosti, přítomný čas s hledem k přítomnosti a přítomný čas s hledem k budoucnosti. Tyto tři věci vidím ve své duši; jinde jich nevidím. Přítomnou s hledem k minulosti jest paměť, přítomným s hledem ke přítomnosti jest nazírání, přítomným s hledem k budoucnosti jest očekávání. (...)

HLAVA XXVI.

ČAS NENÍ MĚŘÍTKEM ČASU.

(...) Proto se mně zdálo, že čas není ničím jiným, než jakýmsi trváním, nevím však opravdu čeho? Bylo by opravdu divné, kdyby ne samého ducha. (...)

HLAVA XXVIII.

ČAS MĚŘÍME DUCHEM.

Ale jak ubývá a se ztravuje budoucí, které ještě není? Anebo jak vrůstá minulé, které již není, než že v duchu, který to vše koná, jest trojí, očekávání, pozorování a vzpomínka? On totiž čeká, pozoruje a vzpomíná si tak, aby očekávané pozorováním přešlo ve vzpomínku. Kdo tedy může popřít, že budoucí ještě není? A přece v duchu jest již očekávání budoucího! A kdo může popřít, že minulé již není? A přece v duchu jest ještě upomínka minulého! A kdo může popřít, že přítomný čas nemá trvání, poněvadž pomíjí v okamžiku? A přece trvá pozorování, skrze něž přechází v minulost budoucí! Není tedy dlouhým čas budoucí, který ještě není, nýbrž dlouhý budoucí čas jest dlouhé očekávání budoucího. Aniz dlouhý jest minulý čas, který již není, nýbrž dlouhý minulý čas jest dlouhá upomínka minulého

Chci zazpívatí známou píseň. Než začnu, vztahuje se mé očekávání na celou píseň. Jakmile jsem začal, tolik utkvívá v mé paměti, kolik jsem zpěvem takořka poslal v minulost, a celá má činnost může býti nazvána vzpomínkou s hledem k tomu, co jsem zazpíval, a očekáváním s hledem k tomu, co mám zazpívatí. Mé pozorování však dosud trvá, pomocí kterého stává se minulým, co bylo budoucí. Čím více se to děje, tím více ubývá očekávání a přibývá paměti, až celé očekávání se ztraví, poněvadž celý skončený děj přejde v paměť. A co se praví o celé písni, to lze říci o jednotlivých jejích částech a slabikách; totéž i při ději delším, jehož

částí byla třeba ta píseň. To lze říci i o celém životě lidském, jehož části tvoří veškeré skutky člověka. To konečně o věku celého lidstva, jehož částmi jsou všechny životy jednotlivců.

Otázky k textu

1. Co je podle Augustina čas? Je správné tvrdit, že existuje minulý, přítomný a budoucí čas? Ilustrujte to na příkladu zpěvu písně.
2. V čem je nesmyslná otázka po tom, co dělal Bůh předtím, než stvořil svět?

2. SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka; a Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 287, 394.

čas, vedle prostoru základní forma (kategorie a podmínka) každé smyslové zkušenosti (Kant). Podle Aristotela vzniká čas „počítáním pravidelných pohybů“ (např. dne a noci), Augustin upozornil na to, že v naší zkušenosti je čas jako minulost, přítomnost a budoucnost, jejichž propojení je dílem duše. Odtud rozlišujeme vnější (všem společnou, měřitelnou) a vnitřní (individuální, prožívanou) stránku času, který pro nás jednou utíká, jindy se vleče. I časová označení jsou buď absolutní (GMT, datum), nebo relativní vůči přítomnosti mluvčího (včera, za rok). Zkušenost času vzniká v přítomnosti, která však není bodová (bezrozměrná), nýbrž zahrnuje i bezprostředně minulé a nastávající (Husserl). Čas není něčím mimo nás, nýbrž sama naše existence je časová („máme čas“), žijeme a jsme nejen v čase, nýbrž jako čas (Heidegger). Proto hraje čas takovou roli v každém příběhu, ve vyprávění (Ricoeur) a v jazyce vůbec (gramatický č.). Časová je i lidská odpovědnost (držet slovo dané v minulosti), vina, dějinnost a naděje.

věčnost, vlastnost toho, co nepomíjí a nepodléhá času. Chápe se buď jako nekončné trvání (pokračování, viz nesmrtelnost), nebo radikálněji jako vymknutí se času (po vzoru např. matematických objektů). Tak např. Nietzsche mluví o „věčném návratu téhož“, kdežto pro Platóna je čas jen „proměnlivý obraz věčnosti“, jakési odvíjení té pravé, nečasové skutečnosti (Plótinus).

Otázka k textu

1. Vyberte si jednoho ze zmíněných filosofů a pokuste se hlouběji proniknout do jeho chápání času.

55. BŮH A „DŮKAZ“ JEHO EXISTENCE (Anselm z Canterbury, Immanuel Kant)

Úvodní komentář

Bůh je tématem pro náboženství i filosofii. Tomu odpovídají i dvě cesty, kterými se člověk k Bohu vztahuje: cesta víry a cesta rozumu. V průběhu dějin myšlení se filosofové pokoušeli podat důkazy boží existence (ontologický, kosmologický a teleologický důkaz). Anselm z Canterbury (1033–1109) byl první, kdo formuloval (ontologický) důkaz boží existence, který se snaží rozumovou cestou dokázat boží existenci, a posílit tak víru v Boha, ústřední pojem středověku.

Obecně lze rozlišit dva druhy důkazů boží existence. Důkaz *a priori* postupuje od příčiny (pojem Boha) k účinku (existence Boha) – ontologický důkaz. Důkaz *a posteriori* postupuje od účinku (např. účelnost v přírodě, pohyb ve světě) k příčině (Bůh) – teleologický a kosmologický důkaz.

Na Anselmův důkaz navázala řada dalších filosofů, ať již tím, že sami důkazy boží existence formulovali (např. Tomáš Akvinský, Jan Duns Scot, René Descartes), nebo naopak tím, že důkazy boží existence kritizovali (např. Immanuel Kant). Kromě této souvislosti otevírá lekce obecnější otázku po vztahu náboženství a filosofie, víry a rozumu.

Texty

1. ANSELM z Canterbury. Proslogion. In: ECKHART, Johannes a SOKOL, Jan, ed. *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 73–78.

Předmluva

Před časem jsem na naléhání některých bratří vydal spis, který měl sloužit jako příklad rozjímání o rozumových důvodech víry. Postupoval jsem v něm jako člověk, který mlčky sám u sebe uvažuje a pátrá po něčem, co nezná. Když jsem si ale uvědomil, že mé dílo je řetězem mnoha argumentů spojených dohromady, počal jsem hledat, zda bych nenalezl takový argument, který by bylo možno prokázat pouze jím samým a který by postačil k tomu, abychom mohli s jistotou říci, že Bůh opravdu je, a dále že je svrchovaným dobrem, které samo nic jiného nepotřebuje, které ale potřebují všechny ostatní věci, aby mohly být a aby byly dobře, a také vším ostatním, čím věříme, že božská bytost je. (...)

I. KAPITOLA

Pozvání k modlitbě a patření na Boha

Zanech teď, milý člověče, na chvíli své práce, skryj se nakrátko svým bouřlivým myšlenkám. Zapomeň na starosti, které tě tíží, odlož, co namáhavého tě zaneprazdňuje. Buď chvíli pro Boha a spočiň v něm na okamžik. Vejdi do komůrky své mysli a nepouštěj nic než Boha a to, co ti pomáhá jej hledat, zavři dveře a hledej ho. Mé srdce, mé celé srdce, řekni nyní Bohu: Hledám tvou tvář, Pane, po tvé tváři toužím (Ž 27, 8).

Nauč tedy, Pane, můj Bože, nauč mé srdce, kde a jak té má hledat, kde a jak tě má najít. Nejsi-li zde, Pane, kde tě mám hledat, když tu nejsi? A jsi-li všude, proč tě nevidím, ačkoli jsi i zde? Zajisté přebýváš v nedostupném světle (1 Tm 6,16). Ale kde je nedostupné světlo? A jak vstoupím do světla, které je nedostupné? Kdo mě povede a dovede až do něj, abych tě v něm viděl? A podle jakých znaků, podle čeho mám hledat tvou tvář? Nikdy jsem tě neviděl, Pane, můj Bože, nevím, jak vypadáš. Nejvyšší Pane, co si počne tvůj vyhnanec, je-li tak daleko od tebe? Co si počne tvůj sluha, který se trápí láskou k tobě, když je vyvržen tak daleko od tvé tváře? Touží tě spatřit, ale tvoje tvář je příliš vzdálená. Přeje si k tobě přistoupit, avšak tvůj příbytek je nedostupný. Pokouší se tě najít, neví však, kde přebýváš. Snaží se tě hledat, jenže nezná tvoji tvář. Pane, jsi můj Bůh a Pán, ale nikdy jsem tě neviděl. Ty jsi mne stvořil a obnovil, ty jsi mi daroval všechno dobré, co mám, a přece tě dosud neznám. Ba byl jsem stvořen k tomu, abych tě viděl, ale zatím jsem nikdy neučinil to, k čemu jsem byl stvořen. (...)

II. KAPITOLA

Bůh opravdu je

Nuže, Pane, který dopřáváš víře nahlédnutí, dej mi, nakolik uznáš, abych nahlédl, že jsi, jak věříme, a že jsi to, co věříme, že jsi. Věříme zajisté, že jsi něco, nad co nic většího nelze myslet. Anebo není nic takového, když si pošetilý řekl ve svém srdci, že Bůh není (Ž 14,1; 53,1)? Ale jistě i tento pošetilý, když slyší, jak říkám: „něco, nad co nic většího nelze myslet“, nahlíží to, co slyší. (...)

Není ovšem možné, aby to, nad co nic většího nelze myslet, bylo pouze v nahlédnutí. Je-li to totiž pouze v nahlédnutí, lze myslet, že je to také jako věc sama, což je více. Je-li tedy to, nad co nic většího nelze myslet, pouze v nahlédnutí, pak to, nad co nic většího nelze myslet, je zároveň něco, nad co lze myslet něco většího. To však jistě není možné. Existuje tedy beze vší pochyby něco, nad co nic většího nelze myslet, a to jak v nahlédnutí, tak jako věc sama.

III. KAPITOLA

Nelze myslet, že Bůh není

To, nad co nic většího nelze myslet, je navíc tak pravdivé, že je zcela nemyslitelné, že by to nebylo. Vždyť lze myslet, že je něco, o čem není možné myslet, že to není. A to je větší než něco, o čem je možné myslet, že to není. Proto jestliže o tom, nad co nic většího nelze myslet, je možné myslet, že to není, pak to, nad co nic většího nelze myslet, není to, nad co nic většího nelze myslet. Což je spor. To, nad co nic většího nelze myslet, je tedy tak pravdivé, že ani není možné myslet, že to není.

A to jsi ty, Pane, náš Bože. Jsi tedy tak pravdivé, Pane, můj Bože, že ani není možné myslet, že nejsi, a to právem. Kdyby totiž něčí mysl mohla myslet něco lepšího, než jsi ty, vypínalo by se stvoření nad Stvořitelem a posuzovalo by Stvořitele, což je velký nesmysl. Ostatně o všem, ať je to cokoli vyjma tebe samého, je možné myslet, že to není. Ty jediný máš proto bytí svrchovaně pravdivé, a tedy nadevše svrchovanou měrou, neboť nic jiného, co je, není tak pravdivé, a má proto méně bytí. Proč si tedy pošetilý řekl ve svém srdci, že Bůh není, když je rozumné mysli tak zřejmé, že ty jsi nadevše svrchovanou měrou? Proč, ne-li proto, že je hloupý a pošetilý?

Otázky k textu

1. Jaký si myslíte, že je pro Anselma vztah mezi rozumem a vírou?
2. Pokuste se co nejjednodušeji vysvětlit, jak Anselm dokazuje existenci Boha. Je pro vás důkaz přesvědčivý?

2. BENYOVSZKY, Ladislav a kol. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2007, s. 431–432, 452.

Co je pro tento důkaz charakteristické? Především to, že jde o *důkaz a priori* (propter quid). V tomto konkrétním případě jde o usuzování z pojmu, který zde reprezentuje příčinu, na existenci (účinek). Nevycházíme ze stvořených věcí, ale usuzujeme z pojmu Boha na jeho reálnou existenci. (...) Bůh je nějaké „něco“ (jsoucnó), jež nějak existuje v rozumu, resp. v myšlení (tzv. „intencionální jsoucnó“), což je nepochybné. (Paradoxní na uvedené situaci je to, že Bůh jakožto „myšlený“ existuje prokazatelně i v myšlení toho, kdo se jeho bytí snaží popřít. To, že „něco takového“ myslíme, je nepochybné, ať již pro toho, kdo bytí Boha popírá, nebo pro toho, kdo je naopak dokazuje.) To je první premisa. Bůh jakožto něco, co myslíme, jest.

Dále platí také to, že Bůh jest něco, nad co nelze myslet nic většího, nic dokonalejšího. „Myšlené něco“, které nazýváme Bohem, spojujeme jaksi „automaticky“ s dokonalostí. Z „dokonalosti“ Boha, z toho, že nad něj nelze myslit nic většího, a z faktu, že toto dokonalé jsoucno myslíme, vyplývá však jeho reálná existence. Neexistuje-li totiž reálně, pak není dokonalý. Je-li dokonalý, musíme připustit, že reálně existuje.

První kritika Anselmova důkazu se objevuje již za jeho života. Podal ji mnich Gaunilo, který neúčinnost Anselmova důkazu z *Proslogia* kritizuje v knize *Liber pro insipiente* (Kniha pro nemoudrého). Gaunilova kritika je de facto základem všech kritik pozdějších. Tvrdí, že z pojmu nějaké věci nelze usuzovat na její reálnou existenci. Tak například z pojmu nejkrásnějšího ostrova nemůžeme usuzovat na to, že takový ostrov reálně existuje. Anselm na tuto kritiku odpovídá spisem *Liber apologetice ad insipientem* (Kniha obhajoby nemoudrého). Anselmova obhajoba podobně jako Gaunilova kritika obsahuje vše podstatné, co bude tvořit argumenty pro platnost ontologického důkazu. Anselm říká, že kritika je správná a že platí pro všechna jsoucna, ovšem s výjimkou jednoho, s výjimkou Boha. Přijímá, že z pojmu věci nemůžeme usuzovat na její reálnou existenci, ale existuje jsoucno, z jehož pojmu to možné je, a tímto je Bůh. Je to jakási výjimka potvrzující pravidlo.

Otázky k textu

1. Ke komu se ve sporu mezi Anselmem a Gaunilem přikláníte?
2. Co znamená důkaz *a priori*? Pokuste se nějaký vymyslet.

3. KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH, 2001, s. 368, 371–372.

Za všech dob lidé mluvili o *absolutně nutné* bytosti a nenamáhalo se s tím, aby poznali, zda a jak lze věc toho druhu vůbec myslet, nýbrž šlo jim spíše o to, aby dokázali její existenci. (...)

Bytí zjevně není žádný reálný predikát, tj. pojem něčeho, co by mohlo přistoupit k pojmu věci. Je to pouze kladení věci nebo určitých určení samých o sobě. V logickém použití je to pouze kopula soudu. Věta: *Bůh je všemohoucí* obsahuje dva pojmy, jež mají své objekty: „Bůh“ a „všemohoucnost“; slůvko „je“ není žádný další predikát navíc, nýbrž je pouze tím, co klade predikát *do vztahu* k subjektu. Vezmu-li pak subjekt („Bůh“) dohromady se všemi jeho predikáty (mezi něž patří i „všemohoucnost“) a řeknu: „Bůh je“ nebo „Bůh existuje“, nepřipisují pojmu

Boha žádný nový predikát, nýbrž pouze kladu tento subjekt sám o sobě se všemi jeho predikáty, a tedy tento *předmět*, do vztahu k svému *pojmu*. (...)

Myslím-li tedy nějakou bytost jako nejvyšší realitu (bez nedostatků), zůstává vždy ještě otázka, zda existuje, či nikoliv.

Otázky k textu

1. Proč podle Kanta z pojmu Boha nevyplývá to, že Bůh reálně existuje?
2. Proč si podle vás lidé otázku po Bohu neustále kladou?

56. ŠAMAN A JEHO VIDĚNÍ SVĚTA VERSUS SVĚT JAKO SYSTÉM (Egon Bondy, Jaroslav Vlček)

Úvodní komentář

Český filosof, spisovatel a básník Egon Bondy (1930–2007) je bezesporu svéráznou postavou. Tato lekce je úvodem do světa jeho literární postavy Šamana, jenž nám mnohdy vykládá filosofii svého autora v jemnější a někdy snad i čitelnější podobě, než jak tomu bývá v Bondyho těžších filosofických dílech. Šamanův svět je světem souvislostí, světem spojení člověka s přírodou a s božstvím. Je Šaman iracionální blouznivec, nebo nám přece jen ukazuje něco podstatného? A jsou Šamanovy intuice a vhledy jiné, než k jakým se lze dopracovat složitou racionální analýzou?

Texty

1. BONDY, Egon. *3 x Egon Bondy*. Praha: Panorama, 1990, s. 95–98.

Tiše a se skoro erotickým vzrušením v hlase řekla: „Pověz mi něco, co není blbost.“

Šaman pokrčil rameny. Ale najednou se cítil lehký a kurážný. Proč by to koneckonců někomu konečně neřekl?

„Tehle svět není jediný - to víš,“ řekl.

„Vím,“ řekla tiše a jen se strnule na něj dívala.

„Když vystupuji a sestupuji po šamanském stromě, navštěvuji různé světy nad zemí i pod zemí.

Vám se zdá, že různé světy jsou nad sebou a nepropojují se. Ale ony jsou spíše vedle sebe a prolínají se. Nebo ještě spíš, stáčejí se navzájem jako jednotlivá vlákénka, z nichž je spleteno pevné lano. Stále se proplétají. Přecházejí plynule jeden do druhého. Neustále spolu koexistují.

My to ovšem nevidíme. Vidíme například svět kamenů a vod, svět rostlin a zvířat a svět lidí. Vidíme, že tyto tři světy jsou pospolu. Ale nevidíme, jak plynule jsou mezi sebou spojeny, neboť mezi nimi se právě proplétá druhé vlákno skutečnosti. Před světem kamenů a vod je svět chaosu, mezi světem kamenů a vod a světem rostlin a zvířat a světem lidí je svět předlidí - takoví byli například ti, kteří žili na světě ještě před ledovými lidmi a od té doby v našem světě již nežijí. Tyto jmenované světy, každý jiný, jak vidíš, koexistují však spolu podobně jako kameny, zvířata a lidé spolu koexistují, a jsou dokonce přímo kolem nás, jen my je nevidíme.

A přechod, který poznáváme při lezení po Stromu života, je tento: ze světa lidí procházíš, když sestupuješ, nejprve světem předlidí, pak světem zvířat, pak světem malých zemských duchů, pak světem kamenů a vod a pak světem chaosu.

Když vystupuješ z našeho světa nahoru - či lépe řečeno, prostě v opačném směru - je to obdobné. Ze světa člověka procházíš světem těch, co přijdou po člověku, odtud procházíš světem malých nebeských duchů, kteří zde s námi žijí na této zemi - to jsou duchové, jimž poroučím - pak do světa andělů, které my zde nevidíme a kteří zde nepůsobí - jsou ve společné koexistenci se světem těch, co přijdou po člověku - a tak dále až do světa příčin. Svět příčin obepíná všechny světy jako opasek a jeho uzlem, v němž se svět příčin „na počátku“ či „dole“ váže se světem příčin „na konci“ či „nahore“, je Veliké něco, které je v bezprostředním spojení se vším, co vůbec je, tedy i s námi, i s kameny, i s těmi, co přijdou po člověku, a tak dál.

Počítám, že mi stejně nerozumíš.

Nejjednodušší a nejsprávnější prostě bude, když si zapamatuješ, že světy vlastně nejsou ani nad sebou ani vedle sebe, ale že jsou ve vzájemném přechodu a koexistenci a přeskupují se jako vlákna stočená v lano. Mezi tím, co svými očima vidíme, mezi zvířaty, kameny a námi, není bezprostřední souvislost, to bezprostřední spojení mezi nimi tvoří světy, jež očima nevidíme.“

Šaman se odmlčel, pil. Dívka neříkala ani slovo. Šaman pokračoval.

„Když už třicet let vystupuji a sestupuji po šamanském stromu, který, jak víš, prochází středem všech světů, poznávám zvláštní věci. Všechny světy jsou šamanovi přístupny, i ty, které jsem už vyjmenoval, i další, které jsem neuváděl. Ale jsou v některých světech oblasti, kde nic nevnímáme, i když tam vstoupíme. Mnohokrát jsem se pokoušel poznat, co v těch oblastech existuje, setrval jsem tam celé dny, ale poznával jsem jen, že kolem mne tu cosi žije, ale nikdy jsem nezjistil, co to je.

A to nejen snad ve světě nejvyšších duchů, kde dokonce je naopak možno poznávat vše, ačkoli tam nikdy nepoznáš vše prostě proto, že tam se žije život milionkrát obsáhlejší, a tedy i delší než náš - ale například hned v nám nejbližším světě těch, kteří přijdou po člověku. Viděl jsem nevylicitelně změněnou naši přírodu, zakoušel jsem tam nesdělitelné slasti a sílu ducha, ale je jsem nikdy neviděl. Pozoroval jsem, jak vše je tam v pohybu a vše roste, ale ty, kteří to tvoří, jsem neviděl.

Neviděl,“ opakoval šaman tiše se sklopenou hlavou.

„I v ostatních světech jsou kouty prázdnoty, snad je ještě třetí vlákno světů a čtvrté a páté - které spojuje právě tyto slepé kouty - ale člověk tam vchází a pobývá a nic nevnímá.

Proto o nich taky málokterý šaman ví.

A tam, kde je uzel obou světů příčin, tam vidíme jen Prázdnost a cítíme nepřemožitelnou sílu a pouť Velikého něčeho.

Je však cosi, co ve všech světech, i v jejich našemu vnímání nepřístupných místech, trvá, prosazuje se, je totožné:

Je to velká pomoc, nepřetržitá vzájemná pomoc - a ta působí ve všech směrech univerza. Všichni pomáhají všem, nebo se o to aspoň snaží, nebo aspoň jsou k tomu dostrkováni - pokud si nepomáhají, jsou jako mrtví a trpí jako mrtví, to jest bez vědomí, bez oživující síly, jen těla či tělesa bez duše - to ostatně můžeš vidět na lidech - stačí vykouknout ze stanu a dívat se na ně pouhou chvíli.

Celé univerzum je v souručenství živých - a vše je živé - a my ani nevíme, ani netušíme, jak usilovně každému z nás i nám všem jako celku pomáhají z ostatních světů, a je jen otázkou, jsme-li schopni a ochotni vstoupit do všeobjímajícího proudu pomoci a souručenství živých i my svým usilováním a svou touhou.“

Šaman se vážně na dívku podíval, ale ta seděla nepohnutě s očima upřenými na něj a poslouchala.

„Za pomoc se neplatí - pomoc přichází jako dar,“ podotkl pomalu šaman, stále ji pozoruje.

Ale jestli jí to došlo, nebylo možno uhádnout.

„Nejvyšší a nepřetržitá pomoc nám přichází od Velikého něčeho - ale i my jemu můžeme a máme pomáhat a souhrn pomoci, kterou všechny světy obracejí vůči Něčemu, vyrovná se s proudem darování, jenž prýští z něho.“

Otázky k textu

1. Je popsána kosmologie spíše hierarchická, nebo jsou její součásti rovnocenné? Vycházejte z analýzy textu. Co vnímáte jako hlavní myšlenku textu? K čemu tato myšlenka může být dobrá?
2. Dá se podle Šamanova výkladu mluvit spíše o jednom velkém světě, či o více světech vedle sebe?
3. Jaký má popsáný vesmír smysl, k čemu je dobrý, jaký má cíl?
4. Vidíte v této kosmologii něco skutečného, co vás oslovuje, nebo nikoliv? Vysvětlete.
5. Jak si představujete Prázdnost? Co vše to slovo může znamenat? Vyjděte z náznaků v textu.
6. Co podle textu tvoří souvislost tam, kde bezprostřední souvislost není – „*mezi tím, co svými očima vidíme, mezi zvířaty, kameny a námi*“?

2. VLČEK, Jaroslav. *Jak žít s technikou*. Praha: HZ, 1996, s. 111.

Poznatky o cílovosti, dynamice, vývoji systému, heterogenosti struktury a existence řízení realizovaného prvky řízení ve struktuře systému odpovídají významu dalšího poznatku systémových studií, a to poznatku o rovnováze. Musí přitom jít o dynamickou rovnováhu, přesněji o dynamickou stabilitu, která je druhou variantou nestability ve vývoji, chování jako přirozené tendence důsledků heterogenosti a víceparametričnosti systémových dimenzí. Řízení chování systémů dosahuje dynamické stability sekvenčním vyrovnáváním opačných odchylek stavu jednoho prvku anebo zabudováním principů popsanych Ashbyho homeostatem, tj. přebíráním výchylky stavu jednoho prvku opačnou výchylkou stavu jiného prvku v celku systému. Přitom nemusí jít o postupné vyrovnávání „na nulu“, ale o vyrovnávání odchylek na hodnoty růstu nebo útlumu.

Otázky k textu

1. Jak text definuje *dynamickou rovnováhu*?
2. Může kosmologie z Bondyho textu také souviset s dynamickou rovnováhou? Pokud ano, co ji tam případně zaručuje? Nebo jsou to myšlenky zcela mimo-běžné a nesouvisející?
3. Který z textů vám připadá zajímavější a proč? A který z nich vnímáte jako pravdivější? Odůvodněte svůj pohled.
4. Vyjádřete v jedné větě hlavní myšlenku textu. Učiňte totéž s předchozím textem a porovnejte své závěry.
5. Vyjádřete svůj názor na oba texty. Je v nich něco, co považujete za jednoznačně chybné?

57. ÚSMĚV SE ZAVŘENÝMI ÚSTY (Karel Kosík)

Úvodní komentář

Filosof Karel Kosík (1926–2003) v eseji „Úsměv a ústa“ rozlišuje tři druhy úsměvu a smíchu: lidový, předstíraný (keep smiling) a tajemný. Úsměv se v jeho zamýšlení stává nejen možným klíčem k porozumění naší současnosti, ale naznačuje se také, v čem může být lákavá tajemnost úsměvu skrývajících se za zavřenými ústy.

Text

1. KOSÍK, Karel. Úsměv a ústa. In: ŠNEBERGOVÁ, Irena, ed. *Po cestách naléhavosti myšlení: sborník prací, jejichž smyslem je především destrukce samozřejmosti: věnováno Josefu Zumrovi k 65. narozeninám*. Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1993, s. 95–108.

Lidé si většinou při slově „smích“ vybavují scénu, jejíž dominantou jsou otevřená ústa a hlasitost. Skutečný a opravdový smích je charakterizován nejen hlučností, ale také dalšími projevy tělesnosti; když se člověk směje, směje se celým tělem; má otevřená ústa a vydává hlasité zvuky, ale také slzí a prohýbá se v bocích, nebo, jak se říká, směje se, až se za břicho popadá. Smích se většinou chápe jako záchvat smíchu, který se zmocnil celého těla a celé tělo je účastno hlučného, otevřeného, neskrývaného veselí. Pouze v takovémto otevřeném, tj. veřejném a pospolitém smíchu se člověk nestydí, že se podivně kroucí a svíjí, že mu po tváři tečou slzy, že se veselí a současně pláče, že vydává zvuky a pазvuky, kterých se při normálním stavu vyvarovává.

Takový hlasitý, otevřený, neskrývaný smích je projevem veselé mysli: lidé jsou veselé mysli, jejich mysl je naladěna vesele a toto ladění mysli se projevuje v chování těla. Tělo se prohýbá, tělo pláče, tělo se ohlašuje hlučností, hlasitým a veselým smíchem. Smích je zvláštní spojení a proplétání mysli a tělesnosti. Mysl je v povznesené náladě a její stav se zrcadlí nebo projevuje odpovídajícím způsobem v tělesnosti, v chování těla. (...)

V hlučném a hlasitém smíchu, který je charakterizován otevřenými ústy, vytvářejí mysl a tělesnost symbiózu, která je sídlem určitého druhu smíchu. Tento druh smíchu popsal Bachtin ve své slavné knize o Rabelaisovi a my tento smích můžeme charakterizovat přívlastky: lidový, karnevalový, nevázaný, otevřený, hlasitý, rabelaisovský. Tento karnevalový a šprýmařský smích, smích lidového veselí a lidových veselí, sjednocuje určité rozpoložení mysli se zcela určitým chováním těla. (...)

Tento smích je usídlen nebo zabydlen v dokořán otevřených ústech. Dokořán otevřená ústa oznamují přítomnost tohoto smíchu. V otevřených ústech je přítomen přesně vymežitelný a pojmenovatelný smích. Tento smích je charakterizován nejen otevřenými ústy, ale také oním rčením, které říká: smáli se, až se za břicho popadali. Smějící se dokořán otevřená ústa jsou vstupní branou do dutiny břišní a tento druh smíchu je charakterizován sepětím úst a břicha, nebo jinými slovy: je lokalizován v zažívacím ústrojí. (...)

Ale otevřená ústa jsou místem nejen nekontrolovaného, otevřeného, upřímného lidového smíchu, ale také smíchu zcela jiného. Také moderní doba zvolila otevřená ústa za místo svého smíchu. Protože jí však středověké lidové veselí se šprýmovností, vulgárností, dvojznačností a nekontrolovatelností připadá příliš nevázané a v některých svých projevech dokonce neslušné a přisprostlé, vytvořila si ke svému vlastnímu obrazu, tj. k představě vlastní vznešenosti, velikosti i vyhlášené demokratičnosti, svůj vlastní smích, smích moderní doby, smích všudypřítomný a prolínající všemi oblastmi, doprovázející lidi na každém kroku. Smích moderní doby je keep smiling.

Keep smiling je smích, při němž jsou ústa otevřena, ale na rozdíl od středověkého prostopášného veselí nejsou otevřena dokořán, ale ukázněně a dovedně po-otevřena, a toto po-otevření není začátkem bezedného jícnu, tj. oné rozevřenosti, která sahá až do útrob a vnitřností člověka; toto po-otevření se současně uzavírá, je uzavírajícím po-otevřením: pootevřená ústa jsou uzavřena hradbou zubů. Pootevřená ústa tohoto moderního smíchu jsou výkladní skříní, v níž se vystavuje skvost, a dává se na odiv artikl vychvalující sebe i své tvůrce, tj. moderní dobu. (...) V moderním úsměvu jsou ústa sice pootevřena, ale sevřené zuby naznačují, že prostor úsměvu je soukromým prostorem a soukromým vlastnictvím; všichni, kteří se na sebe smějí tímto úsměvem, uznávají se navzájem jako nositelé vlastnictví a obhajují svoji privátní sféru. (...)

Proč se smějí lidé moderní doby smíchem, který se jmenuje keep smiling? Tímto úsměvem dávají lidé najevo, co je moderní doba a co jsou oni sami. Keep smiling znamená: smát se nikoliv proto, že se mi chce smát, protože jsem v povznesené náladě, nikoli proto, že pozoruji něco směšného nebo v paměti se mi vybavuje veselý příběh, a také nikoli proto, že člověk, kterého vidím, mi připadá směšný nebo že mám prostě radost ze života, a proto se směji; keep smiling je smích moderního člověka, který smích nasazuje jako masku, bez níž je ve společnosti nemožný, tj. bez této masky nemá šanci na úspěch. Protože moderní doba je totožná s trhem, s jeho všemocností a všemohoucností, protože pán, který vládne moderní době, onen dominus, který tvoří dominantu moderní doby, je trh a tržnost, znamená to, že všechno, co jest, musí prokázat svou realitu a svoji

schopnost na trhu, musí se vystavovat, ukazovat; neboť bez tohoto vystavování, ukazování a nabízení nikdo na trhu, tj. na světě neuspěje a nedosáhne úspěchu, a proto účastníci trhu, trhovci, nasazují masku tržního a trhového smíchu, tj. onoho smíchu, který láká zájemce, onoho smíchu, který lahodí a konvenuje kupujícímu, koupě-schopnému, konzumujícímu publiku.

Keep smiling jako smích moderní doby ohlašuje, že se všechno přeměnilo na trh a pouze to je reálné, co se ukazuje a realizuje na trhu. (...) Kdo se směje smíchem moderní doby, nesměje se proto, že má náladu se smát, ale proto, že veřejnost a společenské postavení dotyčné osoby vyžaduje grimasu jménem keep smiling. (...) Moderní úsměv není tedy přirozený a spontánní smích, ale smích umělý a také před-stíraný (...).

Ale předstíravost je zrádná. Nositelé moderního úsměvu keep smiling jsou v nezáviděníhodné situaci: předstírají smích a nasazují si masku smíchu, ale tato maska jim přilne k tváři natolik, že se slévá s tváří. Mezi maskou a tváří není rozdílu, z masky se stala tvář, tvář se změnila v masku.

Co se ohlašuje ve smíchu nebo úsměvu, v němž jsou ústa zavřena, a jaký význam má tento druh smíchu pro pochopení smíchu vůbec? (...) Co znamená úsměv Mony Lisy a můžeme vůbec jednoznačně odhadnout jeho smysl? (...) Co se projevuje jako záhadný úsměv Mony Lisy je zvláštní souhra uzavřených úst a hledících očí; uzavřená ústa a rozevřené oči určují tvář a zakládají záhadnost úsměvu. (...) Co se odehrává ve tváři, není nahlédnutí do útrob, do vnitřností, ale do lidské duše a do nitra. Tato souhra uzavřených úst a pozorujících očí vyváří celek, v němž se zračí nitro a niternost člověka. (...) Mona Lisa se dívá kamsi do dálky, je pohledem nepřítomna na onom místě, kde právě jest, a ve výrazu své tváře prodlévá na dvou zcela odlišných místech současně (...). Její pohled je jinde nejen místem, ale i časem, její ne-přítomný pohled hledí do minulosti a budoucnosti, na místa zcela vzdálená, jež jsou soustředěna a přítomna v právě přítomném úsměvu.

Úsměv Mony Lisy je tajemný v hlubokém slova smyslu. V tomto úsměvu se nic neskrývá, nic se v něm nezatajuje; tento úsměv naopak vyjevuje a zpřítomňuje tajemství, v němž se sjednocuje daleké a blízké, radostné a truchlivé, bolest a radost, života a smrt. V tajemnosti tohoto úsměvu se zjevuje tajemství Bytí samého, tj. Bytí jako jednoty života a smrti, radosti a bolesti.

Otázky k textu

1. Jaký máte názor na slogany typu „úsměv vás nic nestojí“ apod.?
2. Jak byste charakterizovali jednotlivé druhy úsměvů, které Kosík rozlišuje; v čem je jejich hlavní odlišnost?

3. Souhlasíte s tím, že úsměv *keep smiling* je typický pro naši dobu?
4. V závěrečné scéně filmu *O Lucky Man!* (Lindsay Anderson, 1973) je hlavní postava, Mick Travis (Malcolm McDowell), donucena začít se bezdůvodně usmívat. Jak byste v kontextu Kosíkovy úvahy scénu interpretovali?

58. CESTA A DOMOV (Jan Čep, Martin Heidegger)

Úvodní komentář

Pocítili jste někdy údiv či snad zvláštní úzkost, když jste se procházeli lesní nebo polní cestou? Jak rozumět tomuto zážitku? A co je to domov a domovina, do nichž se z té cesty lesem navracíme? Níže vybrané texty nás uvádějí do otázek po vztahu cesty a domova. V povídce Jana Čepa *Do města* očima malého chlapce Františka; v meditaci Martina Heideggera se stává ústředním motiv polní cesty, jehož promyšlení nás přivádí k mnohem širším souvislostem.

Texty

1. ČEP, Jan. *Povídky*. Brno: Host, 2016, s. 18–19.

Do města

„Však on už ví, zpřímá za nosem!“ smál se otec, když se matka ještě starala, trefí-li František. Františkovi byl vzácný otcův smích a nebyl by jej pokazil za nic na světě; a proto se tvářil statečně a raději se ani nedíval na matku, která ho vždycky zahanbovala svou starostlivostí. „Třicet čtyři – čtyřicet dva,“ říkal si cestou rozměry skleněných tabulek, které měl v městě koupit. Nejprve se šlo přes les a na cestách byly koleje, o kterých si František nikdy nedovedl představit, kdo je tam vyryl. Nikdy neviděl, aby jel lesem vůz. Loučka zůstala vzadu i Josef Vybíral, hrající si v kuličky u poslední chalupy, kdežto František měl před sebou vážný cíl.

Přišel na rozcestí a rozvažoval: napravo, či nalevo? Doma říkali, aby šel pořád rovnou. Ale jak jít rovnou, když jsou tu dvě cesty, jedna zahýbá vpravo a druhá vlevo, a žádná nejde rovnou? František udělá pár kroků po cestě vlevo, a vrátí se; pak jde po cestě vpravo, a vrátí se. Stojí a rozvažuje, a nebe je nad ním modré a hluboké jako oči lesních panen bez úsměvu. Jde tudý sedlák s rukama v kapsách a dívá se na Františka zkoumavě. František hned vykročí na jednu z cest a tváří se rozhodně, jako by věděl, kam jde. Stydí se za své rozpaky. Ale čím dál tím jde pomaleji. Což není-li to pravá cesta? Konečně potká starou ženu s uzlem trávy a zeptá se jí. Musí se ovšem vrátit, rudý jako krev.

Vyšel z lesa a octl se uprostřed polí. Obilí stojí vysoko po obou stranách pěšinky a nic se nehne. Všecko tkví v zlatém tichu, které voní sytostí jako požehnaný chléb. Ale modrá barva nebe a modré oči chrp mezi obilím vzbuzují ve Františkovi podivnou úzkost svou hlubokostí. Zato vlčí máky hoří červeně

a jsou odhodlány jako vášeň. František trne, jeho bosé nohy tlapkají příliš hlasitě v horkém prachu. Nahý chlap prý běhá mezi obilím a straší. František neví, čím by mu mohl ublížit, ale děsí se při každém hlasitějším šelestu.

Však obilí se pojednou rozevřelo a František uzel radniční věž města. Ulice mu zahlomozily vstříc a František se musil držet zdi, aby ho to nevzalo s sebou. Vyřídil svou věc a spěchal rychle odtud a neodpočínul si, dokud neucítil pod nohama chladně zelený drn. Položil opatrně sklo na mez a díval se, jak lezou brouci z pórů země a šplhají po stéblech trávy. „Prohánějí se mezi trávou jako lidé mezi stromy,“ pomyslí si a zahleděl se s tesknou do bezedného nebe. Ale pak se utěšil, vzpomenu si na domov. Jistě na něho už doma vzpomínají a maminka se už dívá na hodiny.

František vzal sklo a vykročil. Trochu ho bolely nohy, ale pak to přešlo. Spěchal, aby se mohl pochlubit, že byl sám v městě. Nepoví ovšem, jak se zmýlil na křižovatce. Neprozradí také nic o modré úzkosti, hluboko tkvící v tichu polí. Tomu by beztoho nikdo nevěřil. (...)

Otázky k textu

1. Zažili jste někdy podobný zážitek „ztracenosti“ na cestě či onu „podivnou úzkost“ z krajiny, jak o ní hovoří vypravěč povídky? Z čeho podle vás pramení?
2. Jakou roli hraje v úryvku domov?

2. HEIDEGGER, Martin. *Polní cesta*. In: *Arch*. České Budějovice: Růže, 1969, č. 1, s. 17–19.

Polní cesta

Vede od zahradních vrat dvora k Ehnriedu. Staré lípy zámecké zahrady za ní vyhlížejí přes zeď – ať o velikonocích, kdy jasně svítí mezi klíčovými osením a probouzejícími se lučinami, či o vánocích, kdy se ztrácí pod sněhovými závěsemi za nejbližším pahorkem. Od božích muk zatáčí k lesu. Při jeho okraji zdraví vysoký dub, pod nímž stojí hrubě tesaná lavice.

Na lavici býval někdy položen ten či onen spis velkých myslitelů, o jehož rozluštění usilovala mladistvá neobratnost. Když se však hádanky kupily a nikde se neukazovalo východisko, pomohla polní cesta. Neboť ona tiše provází naše kroky po klikaté stezce chudého kraje.

Znovu a znovu se myšlení v těchto spisech nebo při vlastních pokusech pohybuje ve stopách, jež vrývá do polí cesta. Je stejně blízká krokům hloubala jako kročejům venkovana, který jde časně zrána žnout.

Častěji během let přivolává dub při cestě vzpomínky na hry mládí a první vyvolení. Když tehdy byl v hloubi lesa poražen ranou sekery dub, vyšel otec hledat lesem a slunnými pasekami hranici dříví přidělenou pro svou dílnu. Tam pak rozvážně pracoval mezi službou u orloje a zvonů, jež oba mají svůj vlastní vztah k času a časnosti.

Z dubové kůry však vyřezávali kluci své lodičky, jež opatřeny lavičkou a kormidlem pluly v metenském potůčku či ve školní kašně. Tyto plavby do světa nalézaly tehdy ve hrách ještě snadno svůj cíl a lodě se opět vracely ke svým břehům. Pohádkovost těchto plaveb zůstávala ukryta v tehdy ještě sotva patrném lesku, jenž obestíral všechny věci. Jejich říši ohraničovalo oko a ruka matčina. Zdálo se, jako by její nevyslovovaná starost všechno ochraňovala. Ony plavby dětských her ještě nevěděly nic o cestách, při nichž mizí všechny břehy. Mezitím začala pevnost a vůně dubového dřeva zřetelněji promlouvat o zdoluhavém a pomalém růstu stromu. Sám dub pravil, že jedině tak vzniká vše trvalé a pevné; že růst znamená: rozvírat se dálavám nebes a zároveň zakořeňovat v temné zemi; že vše zdárné se zdaří jen tehdy, když je člověk práv obojímu: přístupten nárokům nebeských výšin i chráněn v náručí země, která jej nosí.

Stále ještě to říká dub polní cestě, jež jej mívá, jistá svou stezkou. Cesta shromažďuje vše, co kolem ní žije, a každému, kdo po ní jde, přináší to jeho. Tytéž role a lučnaté stráně provázející polní cestu, avšak v každé roční době jinou blízkostí. Ať se alpské pohoří nad lesy ztrácí do večerního soumraku, ať tam, kde se polní cesta přehoupne přes pahorek, stoupá do letního jitra skřívánek, ať sem zabouří z končin matčiny rodné vísky východní vítr, ať tudy dřevorubec při setmění vleče otep roští, ať se výmoly polní cesty kolébá domů vůz s úrodou, ať na zemi trhají děti první petrklíče, ať po celé dny klade na krajinu svou ponurost a tíží mlhy, vždy a odevšad obklopuje polní cestu táž útěcha.

Jednoduché uchovává záhadu trvalosti a velikosti. Zavítá mezi lidi nenadále, a přece potřebuje dlouhého zrání. V nepatrnosti každodenního opakování skrývá své požehnání. Rozsáhlost všeho toho, co vyrostlo a prodlévá kolem polní cesty, je nám dárcem světa. V nevysloveném jeho řeči je, jak praví starý mistr písem i života Eckhart, Bůh teprve Bohem.

Ale útěcha polní cesty promlouvá jen tak dlouho, dokud žijí lidé, kteří, zrozeni v jiném ovzduší, ji mohou slyšet, kteří jsou poslušni svého původu, ne však otroky intrik. Člověk se marně snaží uvést zeměkouli do pořádku svým plánováním, nepoddá-li se sám útěše polní cesty. Hrozí nebezpečí, že lidé dneška budou nedoslýchaví vůči její řeči. Zní jim v uších už jen hluk aparátů, které pokládají téměř za hlas Boží. Tak člověk ztrácí střed i cestu. Nesoustředěným se pak zdá jednoduché jednotvárným. Jednotvárnost omrzí. Omrzeli nacházejí jen pořád totéž. Prostota se vytratila. Její tichá síla se vyčerpala.

Pravda, rychle se zmenšuje počet těch, kteří ještě poznávají v prostotě své nabyté vlastnictví. Ale právě těch několik málo to bude, kteří zůstanou. Mírná moc polní cesty jim jednou umožní přetrvat obrovské síly atomové energie, jež vymyšlena lidskými výpočty se okula poutem jejich vlastních činů.

Útěcha polní cesty probouzí smýšlení, jež miluje svobodu a jež dovede ještě v příznivém okamžiku přejít ze zármutku ve vědoucí veselí. Brání zlořádu výlučné práce, který provozován sám o sobě prospívá jen nicotnostem.

V ovzduší polní cesty, proměnlivém během ročních dob, se daří vědoucímu veselí, jež se na pohled často zdá zádumčivým. Toto veselé vědění je nepotřebné. Nikdo je nezíská, kdo je nemá. A ti, kdo je mají, mají je od polní cesty. V jejich stopách se setkávají zimní bouře se žňovým dnem, vzrušená čilost jara s odevzaným umíráním podzimu, zhlíží na sebe hra mládí a moudrost stáří. Avšak všechno je rozjasněno v jednom jediném souznění, jehož ozvěnu s sebou polní cesta všude mlčenlivě nosí.

Vědoucí veselí je branou k věčnému. Jeho dvěře se otáčejí ve stěžejích, jež kdysi byly ukovány ze záhad býti u dovedného kováře.

Od Ehnriedu se cesta zase vrací k zahradním vratům. Její úzká stužka se vine přes poslední pahorek mělkým údolím až k městským zdem. Matně svítí ve třpytu hvězd. Za zámek ční věž svatomartinského chrámu. Pomalu, téměř váhavě doznívá nocí jedenáct hodinových úderů hodin. Starý zvon, na jehož provazech se často třením rozpálily klukovské dlaně, se chvěje údery hodinového kladiva, jehož ponuře komické vzezření nikdo nezapomene.

Posledním úderem se ticho stává ještě tišším. Sahá až k těm, kteří byli ve dvou světových válkách předčasně obětováni, jednoduché se ještě více zjednodušilo. Stále totéž nás uvádí v úžas a uvolňuje. Útěcha polní cesty je nyní zcela zřetelná. Mluví to duše? Mluví to svět? Mluví to Bůh?

Vše vyslovuje své odříkání ve stále totéž. Odříkáním neztrácíme. Odříkáním získáváme. Získáváme nevyčerpatelnou sílu prostoty. Útěcha nám poskytuje domov v dávném původu.

Otázky k textu

1. Oslovila vás některá myšlenka z Heideggerovy meditace?
2. V čem spočívá ona „mírná moc polní cesty“, která poskytuje útěchu?
3. Co je v kontextu Heideggerovy úvahy naším domovem?

59. BYTÍ, PRAVDA, SVĚT (Eugen Fink)

Úvodní komentář

Člověk je jinak než židle, na které sedí, nebo tužka, s níž píše. Na rozdíl od židle či tužky má člověk díky vědění o své konečnosti schopnost vztahovat se k celku. Na tento moment míří Finkova úvaha z knihy *Bytí, pravda, svět*. Fink v ukázce naznačuje vzájemnou sbíhavost otázek po bytí, pravdě a světě a zároveň poukazuje na úskalí, která s sebou snaha tuto otázku položit nese. Otázka po celku (po bytí, pravdě a světě) je podle Finka jádrem filosofie a jejím nositelem je sám Sókratés.

Text

1. FINK, Eugen. *Bytí, pravda, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 57–59.

Každá věc ve světě je druhová a jednotlivá. Člověk však není pouze konečný – stejně jako všechny nitrosvětské věci – ví o své konečnosti a vztahuje se k ní tak, že jí rozumí. A toto rozumění zas není úplným a dokonalým prohlédnutím lidské konečnosti, je vždy neklidem zkusmého náhledu. Rozumíme spíš ještě tak konečnosti věcí, které nás obklopují, než konečnosti nás samých a našeho vlastního rozumění. Vůči našemu konečnému bytí jsme otevření proto, že jsme otevření veškerosti vesmíru. Člověk je nitrosvětské jsoucno, které se význačným způsobem a výslovně vztahuje k všeobjímajícímu celku. Pronikavost jeho konečnosti se ukazuje právě v tom, že je jakožto nejvíce konečný tvor otevřen nekonečnosti univerza. Myšlenka veškerosti, tato nejnesmírnější myšlenka, sídlí v člověku. Člověk je nejen „ve“ světě jako jinak každá věc, „svět“ je jistým způsobem „v“ člověku. Myšlenka na svět ruší v člověku bezstarostný klid, v němž rostliny a zvířata zasněně tráví svůj malý, úzce vymezený život. Jsme touto myšlenkou vyzváni, vytrženi do nejširší šíře a nejvzdálenější dálky a jsme jí zároveň zase vrženi zpět do těsného rozpětí naší pozemské chvíle. Tam, kde exponujeme problém naší konečnosti ze vztahu lidské existence ke světu, tam teprve uvádíme tuto otázku přiměřeným způsobem do chodu. Je proto tak mylné, chtít vyvázat existenciální analýzu konečnosti ze vztahu k problému světa. Pouze ze způsobu, jak myslíme „vše“ – jak jsme strženi univerzem, lze dostatečně určit, nakolik jsme vpravdě koneční. Ve vztahu ke *světu* se jakožto jsoucno vztahujeme k něčemu, co samo již není žádným „jsoucnem“ – ano, co je „více jsoucí“ než věci, více jsoucí než země, než rostlinstvo, zvířectvo, lidé a bozi. Vztahujeme se k nekonečnému časoprostoru bytí. Avšak tím, že se k němu vztahujeme, dochází

k jistému odkrytí celku jakožto celku: dospíváme k pravdě, která není pravdou o věcech, spíše je pravdou obsáhlejšího druhu. A tato pravda světa či pravda bytí se neskládá po kouscích dohromady z rozmanitých pravd o četných a mnohotvárných nitrosvětských jsoucích věcech. Teprve pravda světa či pravda bytí předchůdně otevírá dimenzi možných pravd o věcech. Právě proto však upadá tato *nejpůvodnější pravda* ihned do zapomnění. Už tak říkajíc nevidíme pro množství stromů les – pro množství věcí již nevidíme to, co je podmiňuje, pro množství „jsoucích“ již nevidíme bytí, pro množství nitrosvětského již nevidíme svět, pro množství jednotlivých pravd již nevidíme pravdu *samu*.

Filosofie je vždy konečný pokus znovu si vzpomenout na ztracené věděné o celku a položit otázku po *bytí, pravdě a světě*. Přitom nejsou tyto tři tituly rozdílná témata, jsou to tři pohledy na totéž. Problém bytí, problém pravdy a problém světa spolu nedílně souvisejí.

Jak ale nalézt východisko řešení těchto problémů – jak je můžeme exponovat? Ve filosofii sice neexistuje patentovaná metoda, uznáný a bez problémů platný habitus bádání, který lze učit a kterému se lze naučit a který bychom museli jen „aplikovat“. Když filosofie sleduje svou věc, musí si svou „cestu“ nejprve razit, musí riskovat také mnoho scestí a slepých uliček – a nesmí se stydět před posměchem těch, kteří se s jistotou pohybují v zajetých kolejkách a vyznají se v životě, kteří sledují své záležitosti a důvěřují tradičním mravům, kteří nepřemýšlí o tak pochybně vzletných a mlhavých pojmech jako bytí, pravda a svět. Sókratés, jehož dnes obklopuje nimbus staré slávy, nebyl za své doby v žádném případě bezproblémový muž. On přece nesledoval, tak, jak by to bylo bývalo správně, řádně své povolání sochaře, potloukal se po athénských tržištích a cvičištích, zdržoval počestné lidi svými podivnými otázkami, které většinou končily aporií, a sváděl mládež ke skepsi a dialektice. Dokázal začít filosofováním u nejjednodušších věcí – dokázal vyjít od zcela neduchovních řemeslných dovedností a z ničeho nic byl uprostřed nejhlubších problémů. Byl takříkajíc Midasem filosofie, démonickým kouzelníkem, jemuž se vše pod rukou proměnilo ve zlato. Sókratés svědčí o lidské možnosti moci se uprostřed nejnvýraznějšího upadnutí do zaměstnaného a podnikavého zacházení s věcmi pozvednout k otázce po bytí, po pravdivosti a po vlastním bytí věcí a vyhlédnout po tom, odkud teprve přísluší konečným věcem vůbec jejich druh a jednatlivost.

Otázky k textu

1. Fink hovoří o tom, že člověku je vlastní vztah k celku, k univerzu. Prožili jste nějakou zkušenost či chvíli, kdy jste se vztahovali k celku světa?
2. Jak rozumíte pojmu bytí? Jaký je rozdíl mezi bytím a jsoucnem?

3. V čem se liší bytí věci a člověka?
4. Změnily by se nějak otázky, které si člověk klade, pokud by byl nesmrtelný?

Slovo na závěr

Zmínka o Sókratovi v závěru poslední lekce nás jakoby mimochodem vrací zpátky k prvnímu textu, v němž Sókrates v Platónově dialogu *Theaitétos* vede rozhovor s Theodórem z Kyrény o tom, co je filosofie a co to znamená filosofovat. Tento návrat zpět nám ale prozrazuje cosi podstatného o filosofii samotné: filosofie a filosofické myšlení jsou vždy návratem k tomu podstatnému, jsou opakováním, které je současně prohlubováním. Ten, kdo se vrací, jsem já, návrat zpět je tedy i prohlubováním mne samotného. V kontextu této cvičebnice by prohlubování mohlo mít podobu cesty od četby úryvků z filosofických textů k četbě filosofických textů a knih samotných, od našich úvodních komentářů k čtenářovým vlastním interpretacím a od otázek k textu k porozumění textu. K porozumění, které je neustálým prohlubováním, neboť hloubka, na rozdíl od studny, do které padá Thalés, nemá dno.

K tomuto kruhu (znovu)poznávání a snad i poznání je zván kdokoli. Podmínkou nejsou hlubinné znalosti filosofie či jiného oboru. Stačí se prostě otevřít pro zamyšlení a dokázat v něm alespoň chvíli prodlévat. Nastane-li v člověku tato otevřenost, je dobrá pro mnohem více situací než jen pro studium filosofie. Schopnost přesahovat při řešení problémů své vyšlapané názorové cesty může být člověku cenným rádcem jak v životě profesním, tak i na niterné osobní rovině. Pomáhá člověku usmát se nad vlastním sobectvím a tím jej překonat, pomáhá lidem lépe se domluvit ve všech nejednoznačných a emocionálně přetížených otázkách oborů současné lidské činnosti – politikou počínaje a náboženstvím konče – všude tam, kde je nutné učit se připustit na jednu otázku více odpovědí. Zároveň však člověka učí schopnosti kritizovat a odhalovat psychologické manipulace.

Přáli bychom si, aby tato cvičebnice byla příspěvkem k filosofii ukazující cestu zvnitřněné empatie (ať již mezi lidmi navzájem, či lidí ve vztahu k přírodě) a k filosofii učící každého člověka nalézat na niterných základech svoji vlastní nezcizitelnou identitu.

Seznam literatury a použitých zdrojů

- ANSELM z Canterbury. *Proslogion*. In: ECKHART, Johannes a SOKOL, Jan, ed. *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Praha: Vyšehrad, 2013.
- ARISTOTELĚS. *Člověk a příroda*. Praha: Svoboda, 1984.
- ARISTOTELĚS. *Politika*. Praha: Rezek, 1998.
- AUGÉ, Marc. *Antropologie současných světů*. Brno: Atlantis, 1999.
- AUGUSTIN. *Vyznání*. Praha: Kalich, 2012.
- AUGUSTIN. *Vyznání*. Praha: Ladislav Kuncíř, 1926.
- BACON, Francis. *Nové organon*. Praha: Svoboda, 1990.
- BARTHES, Roland. *Mytologie*. Praha: Dokořán, 2018.
- BARTHES, Roland. Smrt autora. In: *Aluze: časopis pro literaturu, filosofii a jiné*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2006, roč. 10, č. 3, s. 75–77.
- BEAUVOIR, Simone de. *Druhé pohlaví*. Praha: Orbis, 1967.
- BENN, Gottfried, JÜNGER, Ernst. *Briefwechsel 1949–1956*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2006.
- BENYOVSZKY, Ladislav a kol. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2007.
- BOCHEŇSKI, Józef Maria. *Cesty k filosofickému myšlení: úvod do základních pojmů*. Praha: Svoboda, 1994.
- BOCHEŇSKI, Józef Maria. *Slovník filozofických pověr*. Praha: Academia, 2000.
- BONDY, Egon. *3 x Egon Bondy*. Praha: Panorama, 1990.
- BONDY, Egon. *Filosofické dílo. Sv. IV, Postpříběh, příležitostné eseje a rekapitulace*. Praha: DharmaGaia, 2013.
- BORECKÝ, Vladimír. *Legenda o Hronu*. Praha: Gutenberg, 2007.
- BOSS, Medard. *Včera v noci se mi zdálo*. Praha: Grada, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. *Nadvláda mužů*. Praha: Karolinum, 2000.
- BUTLER, Judith. *Why We Need to be Suspicious of Identity Categories* [online]. Dostupné z WWW: <<https://bigthink.com/in-their-own-words/why-we-need-to-be-suspicious-of-identity-categories>> [cit. 19. 8. 2019].
- CARTER, Forrest. *Škola Malého stromu*. Praha: Kalich, 2012.
- CUBONIKS, Laboria. Xenofeminismus: Politika odcizení. In: JANOŠČÍK, Václav, LIKAVČAN, Lukáš a RŮŽIČKA, Jiří, ed. *Mysl v terénu: filosofický realismus v 21. století*. Praha: Akademie výtvarných umění v Praze, Vědecko-výzkumné pracoviště, 2017.
- ČAPEK, Karel. *Hovory s TGM*. Praha: Československý spisovatel, 1969.
- ČEP, Jan. *Povídky*. Brno: Host, 2016.

- ČERNÝ, Václav. *První a druhý sešit o existencialismu*. Praha: Mladá fronta, 1992.
- DEBORD, Guy. *Společnost spektaklu*. Praha: Intu, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche a filosofie*. Praha: Herrmann & synové, 2004.
- DESCARTES, René. *Rozprava o metodě*. Praha: Svoboda, 1992.
- DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003.
- DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia = Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2010.
- DREWERMANN, Eugen. *O nesmrtelnosti zvířat*. Košice: Knižná dielňa Timotej, 1998.
- DUFFACK, J. J. a GOEBBELS, Joseph. *Dr. Joseph Goebbels: poznání a propaganda: komentovaný překlad vybraných projevů*. Praha: Naše vojsko, 2009.
- DUGIN, Alexander. *Velká válka kontinentů* [online]. Dostupné z WWW: <<http://www.irucz.ru/prilohy/Dugin-Velka-valka-kontinentu.pdf>> [cit. 25. 4. 2019].
- ECO, Umberto a COLLINI, Stefan, ed. *Interpretácia a nadinterpretácia*. Bratislava: Archa, 1995.
- FEYERABEND, Paul. *Rozprava proti metodě*. Praha: Aurora, 2001.
- FINK, Eugen. *Bytí, pravda, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Dohlížet a trestat*. Praha: Dauphin, 2000.
- FROMM, Erich. *Mít nebo být?*. Praha: Naše vojsko, 1992.
- FUKS, Ladislav. *Spalovač mrtvol*. Praha: Academia, 2007.
- FÜRST, Maria a HALMER, Nikolaus. *Filozofie*. Praha: Fortuna, 1994.
- HAUSER, Michael. *Kapitalismus jako zombie, neboli, Proč žijeme ve světě přízraků*. Praha: Rybka, 2012.
- HAVEL, Václav. *Dopis Gustávu Husákovi z 8. dubna 1975* [online]. Dostupné z WWW: <<http://www.moderni-dejiny.cz/clanek/dopis-vaclava-havla-gustavu-husakovi-8-4-1975/>> [cit. 16. 5. 2019].
- HAVEL, Václav. *Hry*. Praha: Torst, 1999.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich a SOBOTKA, Milan, ed. *Dějiny filosofie I*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1961.
- HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2018.
- HEIDEGGER, Martin. *O humanismu*. Praha: Ježek, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. Polní cesta. In: *Arch*. České Budějovice: Růže, 1969, č. 1, s. 17–19.
- HEMINGWAY, Ernest. *Povídky*. Praha: Odeon, 1974.
- HESCHEL, Abraham Joshua. *Kdo je člověk?*. Praha: OIKOYMENH, 2017.

- HESTER, Helen. *Xenofeminism*. Cambridge: Polity Press, 2018.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Praha: OIKOYMENH, 2015.
- HOLAN, Vladimír. *Nokturnál*. Praha: Paseka, 2003.
- HOLUB, Miroslav. *Časoprostor*. Praha: Odeon, 2002.
- HOLUB, Miroslav. *Jdi a otevři dveře*. Praha: Mladá fronta, 1961.
- HOLZHEY, Helmut a RÖD, Wolfgang. *Filosofie 19. a 20. stol. II., Novokantovství, idealismus, realismus a fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH, 2006.
- HOUELLEBECQ, Michel. *Platforma*. Praha: Garamond, 2013.
- HRABAL, Bohumil. *Obsluhoval jsem anglického krále*. Praha: Československý spisovatel, 1990.
- HUME, David. *Zkoumání o lidském rozumu*. Praha: Svoboda, 1996.
- HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1993.
- INGRAM, Jay. *Divadlo myslí: pohled za oponu vědomí*. Praha: Dybbuk, 2010.
- Jak myslet pozitivně* [online], Wikihow. Dostupné z WWW: <<https://www.wikihow.cz/Jak-myslet-pozitivn%C4%9B>> [cit. 12. 7. 2018].
- JASPERS, Karl. *Úvod do filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 1996.
- JUNG, Carl Gustav. *Symbol a libido*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004.
- JUNGMANNOVÁ, Lenka. *Václav Havel: Zahradní slavnost (1963)*. Praha: Ústav pro českou literaturu AV ČR, 2018, Edice Seminář České knihovny, sv. 13.
- KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH, 2001.
- KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha: OIKOYMENH, 2014.
- KAPLAN, Laura. *The Story of Jane: The Legendary Underground, Feminist Abortion Service*. New York: Pantheon Books, 1995.
- KAPSALIS, Terri. *Public Privates: Performing Gynecology from Both Ends of the Speculum*. Durham: Duke University Press, 1997.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Současnost*. Olomouc: Votobia, 1996.
- KLÍMA, Ladislav. *Mezi skutečností a snem*. Bratislava: Artforum, [1991].
- KLÍMA, Ladislav. *Vteřiny věčnosti*. Praha: Odeon, 1989.
- KLOSSOWSKI, Pierre. *Sade můj bližní*. Praha: Herrmann & synové, 2004.
- KOMENSKÝ, Jan Amos. *Vybrané spisy Jana Amose Komenského. Svazek 4, Výbor z Obecné porady o nápravě věci lidských a z Věcného pansofického slovníku*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1966.
- KOSÍK, Karel. Úsměv a ústa. In: ŠNEBERGOVÁ, Irena, ed. *Po cestách naléhavosti myšlení: sborník prací, jejichž smyslem je především destrukce samozřejmosti: věnováno Josefu Zumrovi k 65. narozeninám*. Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1993.
- KOYRÉ, Alexandre. *Rozhovory nad Descartem*. Praha: Vyšehrad, 2006.
- KUNDERA, Milan. *Můj Janáček*. Brno: Atlantis, 2014.

- KUNDERA, Milan. *Nesnesitelná lehkost bytí*. Brno: Atlantis, 2015.
- KUNDERA, Milan. *Slova, pojmy, situace*. Brno: Atlantis, 2014.
- KUTHAN, Robert, PELCOVÁ, Naděžda, ZICHA, Zbyněk (eds.). *Kapitoly z didaktiky filosofie, etiky a společenských věd*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2018.
- LEM, Stanisław. *Summa Technologiae*. Praha: Magnet-Press, 1995.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH, 2009.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologie a problémy moderního světa*. Praha: Karolinum, 2012.
- LIESSMANN, Konrad Paul a ZENATY, Gerhard. *O myšlení: úvod do filozofie*. Olomouc: Votobia, 1994.
- LIESSMANN, Konrad Paul. *Vzdělání jako provokace*. Praha: Academia, 2018.
- LOCKE, John. *Esej o lidském chápání*. Praha: OIKOYMENH, 2012.
- MABELLY, Monique. *Execution of Djandoubi, Tunisian citizen* [online]. Dostupné z WWW: <<https://deathpenaltynews.blogspot.com/2013/10/20-minutes-to-death-record-of-last.html>> [cit. 25. 11. 2018].
- MARCUS AURELIUS, Antoninus. *Hovory k sobě*. Praha: Mladá fronta, 1999.
- MARCUS AURELIUS, Antoninus. *Hovory k sobě*. Praha: Svoboda, 1969.
- MARX, Karl. *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1961.
- MARX, Karl a ENGELS, Friedrich. *Spisy*. Sv. 3. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1958.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *O alkoholismu*. Brno: Moravský abstinentský svaz, 1922.
- MERLEAU-PONTY, Maurice a MÉNASÉ, Stéphanie, ed. *Svět vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2008.
- MILL, John Stuart. Podrobení žen. In: OATES-INDRUCHOVÁ, Libora, ed. *Dívčí válka s ideologií*. Praha: SLON, 1998.
- MILLETT, Kate. Sexuální politika. In: OATES-INDRUCHOVÁ, Libora, ed. *Dívčí válka s ideologií*. Praha: SLON, 1998.
- NABOKOV, Vladimir Vladimirovič. *Povídky*. Sv. 1, 1921–1929. Praha: Paseka, 2004.
- NELSON, Jennifer. *More Than Medicine: A History of the Feminist Women's Health Movement*. New York: New York University Press, 2015.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. Praha: Aurora, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Nečasové úvahy*. Praha: OIKOYMENH, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Praha: OIKOYMENH, 2017.

- NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Friedrich Nietzsche*. Praha: Československý spisovatel, 2009.
- NOVOTNÝ, Karel. *O povaze jevů: úvod do současné fenomenologie ve Francii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010.
- OLŠOVSKÝ, Jiří. *Slovník filosofických pojmů současnosti*. V Praze: Vyšehrad, 2018.
- PATOČKA, Jan. *Kačířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia, 1990.
- PETŘÍČEK, Miroslav. *Myšlení obrazem: průvodce současným filosofickým myšlením pro středně nepokročilé*. Praha: Herrmann & synové, 2009.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *O důstojnosti člověka = De dignitate hominis*. Praha: OIKOYMENH, 2005.
- PLATÓN. *Euthyfrón; Obrana Sókrata; Kritón*. Praha: OIKOYMENH, 2005.
- PLATÓN. *Faidón*. Praha: OIKOYMENH, 2005.
- PLATÓN. *Hippias Větší; Hippias Menší; Ión; Menexenos*. Praha: OIKOYMENH, 2010.
- PLATÓN. *Symposion*. Praha: OIKOYMENH, 2005.
- PLATÓN. *Theaitétos*. Praha: OIKOYMENH, 2007.
- PLATÓN. *Ústava*. Praha: OIKOYMENH, 2014.
- PLÓTÍNOS. *Dvě pojednání o kráse*. Praha: Petr Rezek, 1994.
- PLÓTÍNOS. *Sestry duše*. Praha: P. Rezek, 1995.
- RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie. I., Od Francise Bacona po Spinozu*. Praha: OIKOYMENH, 2001.
- SADE, Donatien Alphonse François de. *120 dnů Sodomy*. Praha: Cesty, 2000.
- SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Životní moudrost*. Praha: Svoboda, 1992.
- SKÁCEL, Jan. *Básně I*. Brno: Blok, 1995.
- SMITH, Linda et al. *Úvod do světa idejí: náboženství a filozofie v minulosti a současnosti*. Praha: Vyšehrad, 1994.
- SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka; a Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 2007.
- SÖLLE, Dorothee. *Fantazie a poslušnost*. Praha: Kalich, 2008.
- STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon, 1992.
- SVOBODA, Karel, ed. *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1962.
- ŠEBEŠOVÁ, Petra. *Proč a jak učit filosofii na středních školách?*. Praha: Univerzita Karlova, 2017.
- THURNHER, Rainer, RÖD, Wolfgang a SCHMIDINGER, Heinrich. *Filosofie 19. a 20. století. III, Filosofie života a filosofie existence*. Praha: OIKOYMENH, 2009.

- TLAPA, Tomáš, SMETANA, Pavel. Návrhy a reflexe lekcí k výuce filosofie na střední škole. *Paideia*, 2018, roč. 15, č. 3, s. 1–13.
- VLČEK, Jaroslav. *Jak žít s technikou*. Praha: HZ, 1996.
- WEIL, Simone. *Tíže a milost*. Praha: Kalich, 2009.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *O jistotě*. Praha: Academia, 2010.
- WOLLSTONECRAFT, Mary. Obhajoba ženských práv. In: OATES-INDRUCHOVÁ, Libora, ed. *Dívčí válka s ideologií*. Praha: SLON, 1998.

CVIČEBNICE K ROZVOJI
FILOSOFICKÉHO MYŠLENÍ
PRO STŘEDNÍ ŠKOLY

Tomáš Tlapa, Pavel Smetana a kol.

Vydává: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta

Rok vydání: 2020

Počet stran: 328

Formát: A5

Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

ISBN 978-80-7603-093-0 (pdf)

ISBN 978-80-7603-152-4 (tištěná publikace, 2020)



9 788076 031524